

ISSN 22366296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 24, n. 2, jul./dez. 2021



| | | | | | | |
|-------|--------------|-------|------|-----------|-----------|------|
| Numen | Juiz de Fora | v. 24 | n. 2 | p. 01-184 | jul./dez. | 2021 |
|-------|--------------|-------|------|-----------|-----------|------|

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - MARTELOS - JUIZ DE FORA - MG
CEP 36036-900 TELEFAX (0xx32) 2102-3116 E-mail: ppgcir.ich@uff.edu.br - www.uff.br/ppcir



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR
Marcus Vinicius David

VICE-REITORA
Girlene Alves da Silva

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
v. 24, n. 2 (jul./dez. 2021)
Juiz de Fora: PPCIR / UFJF
184 p.
Semestral
ISSN: 2236696

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Latindex
Sumários.org
Periódicos Capes
Ebsco
LivRe
Google Acadêmico

Esta revista obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitora

Girlene Alves da Silva

Pró-Reitora de Pesquisa

Mônica Ribeiro de Oliveira

Pró-Reitora de Cultura

Valéria de Faria Cristofaro

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Robert Daibert Júnior

Chefe do Departamento de Ciência da Religião

Clodomir Barros de Andrade

Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Frederico Pieper Pires

NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL)

Departamento de Ciência da Religião/ICH
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Diretor Responsável

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Conselho de Redação

Faustino Luiz C. Teixeira

Volney Berkenbrock

Luís H. Dreher

Jimmy Sudário Cabral

Frederico Pieper Pires

Dilip Loundo

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Conselho Editorial

Luís H. Dreher (UFJF)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFJF)

Vitória Peres de Oliveira (UFJF)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

Riolando Azzi (UFRJ)

Regina Novaes (UFRJ)

Otávio Velho (Museu Nacional)

Ivo Lesbaupin (UFRJ)

Walter Altmann (EST)

Wanda Deifelt (EST)

Carlos A. Steil (UFRGS)

Martin N. Dreher (UNISINOS)

Beatriz Domingues (UFJF)

Leila Amaral Luz (UFJF)

Ary Pedro Oro (UFRGS)

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)

Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)

Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology at Chicago, USA)

Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris)

Revisão e Editoração

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Sumário

Editorial 6-7

Sociedade Internacional Rubem Alves

Ao mestre, com moldura

José Lima Júnior

8-36

A poética do imaginar: a aprendizagem e os feitiços de Rubem Alves

Angelica Tostes

37-48

Por Uma Pedagogia do Espanto – Espaços Ostrais de Refazimento De Um País

Cláudio Carvalhaes

49-58

○ feitiço da palavra: a religião como poesia em Rubem Alves

Luana Martins Golin

59-66

Religião, música e humanização em Rubem Alves

Arnaldo Érico Huff Júnior

67-75

A recepção da obra de Rubem Alves na Itália: contribuição pedagógica e teológica

Marco Dal Corso

76-86

Artigos

○ eremitismo hindu da floresta (vānaprastha) nas Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)

Matheus Landau de Carvalho

87-104

Contribuições pós-coloniais: novas perspectivas a respeito do fenômeno religioso

Dora Deise Stephan Moreira

Ana Luíza Gouvêa Neto

105-118

Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard

Jonas Roos

119-139

A fragmentação da identidade religiosa dos jovens portugueses

João Matos

Eduardo Duque

140-157

Anseio escatológico do transumanismo

Jordano Wanderley Hernández

158-170

A preceptora da seriedade: o sujeito diante da morte em Pascal e Kierkegaard

Humberto Araujo Quaglio de Souza

171-183

Nominata dos pareceristas

184

Editorial

Nesta última edição do ano de 2021, a *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião continuou a promover o resultado de pesquisas importantes no campo da Ciência da Religião no Brasil, e a variedade de temas e de abordagens metodológicas continua a se fazer presente nesta área acadêmica tão importante e necessária nestes tempos.

Abrindo a presente edição, mais uma vez a *Numen* traz uma coletânea de textos produzidos pela SIRA – Sociedade Internacional Rubem Alves. São textos bem diversos entre si, honrando a memória desse grande pensador brasileiro, e escritos para apresentação em evento promovido por essa sociedade. Tal como o pensamento de Rubem Alves, os textos apresentados nessa seção não se enquadram de modo estrito a normas acadêmicas de redação. As palestras proferidas em evento da SIRA são também acadêmicas, mas expressam tal poesia e tal liberdade na forma e na expressão de conteúdos que fazem presente ao leitor o espírito livre e poético desse pensador tão admirado e querido. Na editoração desses textos, portanto, o leitor perceberá que foram feitas intervenções mínimas por parte deste editor, pois maiores mudanças na formatação dos escritos arruinaria a poesia que também se expressa visualmente em uma verdadeira pintura com palavras.

Esse, por exemplo, é o caso do texto de José Lima Júnior, uma homenagem singela, poética, imagética e muito bela a esse pensador que foi considerado mestre por tantas pessoas em tantas áreas diferentes, especialmente na educação e na teologia. O texto seguinte, de Angélica Tostes, dá continuidade a essa abordagem poética, falando de um tema central no pensamento de Alves, que é a imaginação. Em seguida, o texto de Cláudio Carvalhaes fala de educação e também de sofrimento, mas sem perder o lirismo e até certo aspecto lúdico que pode ser encontrado no pensamento alvesiano. O texto de Luana Golin, por sua vez, aborda o tema da religião em Rubem Alves, mantendo a constante relação da discussão desses tópicos com a poesia. Depois, o texto de Arnaldo Huff dá continuidade à discussão sobre religião em Rubem Alves, mas enfatizando outra manifestação artística, a música, em suas relações com o sagrado. Por fim, fechando essa seção, o texto de Marco Dal Corso, aqui traduzido por mim, editor da *Numen*, trata da recepção do pensamento de Rubem Alves na Itália.

Os artigos seguintes abordam uma variedade de temas importantes para a os estudos de religião. Matheus Landau faz uma interessante exposição do eremitismo na tradição hindu, especialmente nas Leis de Manu. Dora Deise Stephan e Ana Luíza Gouvêa analisam um tema cada vez mais presente na Ciência da Religião contemporânea, que é a importância de se pensar uma epistemologia, ou epistemologias, no contexto da pós-colonialidade. Jonas Roos, no campo da Filosofia da Religião, expõe uma importante reflexão sobre a existência como tarefa no pensamento do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. No campo das Ciências Sociais da Religião, João Matos e Eduardo Duque apresentam uma pesquisa feita entre jovens portugueses, mostrando a fragmentação da identidade religiosa desse grupo nos dias atuais. Jordano Hernández, por sua vez, apresenta uma reflexão sobre um tema pouco explorado ainda na Ciência

da Religião, o transumanismo, que envolve tecnologias usadas para a modificação do corpo, abordando implicações dessa prática incipiente na religiosidade. Por fim, encerrando esta edição, apresento um texto de minha própria autoria, no campo da Filosofia da Religião, no qual proponho reflexões sobre a morte a partir da comparação entre ideias de Blaise Pascal e Søren Kierkegaard.

Nesta ocasião, eu gostaria de fazer um agradecimento a todas as pessoas que contribuíram com a Numen nos últimos quatro anos. Assumi a editoria da revista em 2018, e esta última edição de 2021 será também a última em que atuarei como editor neste mandato. Muitíssimo obrigado a todos, autores, revisores, pareceristas e leitores que, com sua dedicação à Ciência da Religião contribuem para o desenvolvimento das pesquisas nesse campo acadêmico tão fascinante.

Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza (Editor da revista)

Ao mestre, com moldura.

José Lima Júnior¹

Agradeço o privilégio de participar do II Simpósio da Sociedade Internacional Rubem Alves (SIRA), desta feita em parceria com a Faculdade Unida de Vitória. Ao expressar meu contentamento nomeio dois amigos que gentilmente me convidaram e que souberam coordenar com competência e *finesse* os esforços de muita gente dedicada ao sucesso do evento: Edson Fernando de Almeida e Wanderley Pereira da Rosa.

Também aplaudo a escolha do tema para este segundo Simpósio: *Rubem Alves: Religião e Educação*. Por certo *religião e educação* se distinguem e centralizam coisas, casos e causos na totalidade da cultura. Por elas, dentre outras formatações, a cultura se constitui com suas variantes às vezes óbvias, outras inusitadas. Isso sem contar ocorrências complementares ou irreconciliáveis. Em Rubem Alves² houve uma primeira intersecção mais formal e decisiva desse binômio durante sua passagem (de 1953 a 1957) pelo Bacharelado em Teologia no Seminário Presbiteriano de Campinas – SPS. Tal lastro, de algum modo, direcionou todo seu legado (coerente e contrastante) como grande referência nas áreas da religião e da educação no país e no mundo. Já próximo ao seu encantamento, Rubem Alves colheu e desfrutou seu magistério da espiritualidade em circunstâncias mais informais, inclusive numa série de encontros ligeiros. Para esses ágapes criei o rótulo *SPS do Rubão – Simpósio de Poesia e Símbolos* – e consegui alguns registros fotográficos, os quais, a meu juízo, valem como dileto material empírico para meu ensaio de tangência com o tema deste II Simpósio.



¹ E-mail: joselimajunior22@gmail.com .

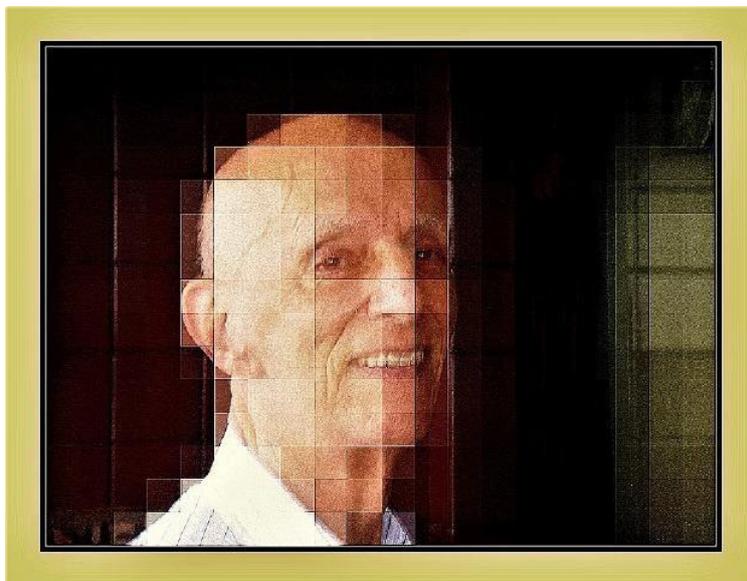
Durante quatro anos (2008-2012), foram oito encontros³ junto com Rubem Alves e apenas um sem ele. Naquela tarde de 04/12/2010 ele havia programado participar, porém não reuniu condições físicas para tanto. Mesmo assim desejou que aquele simpósio fosse realizado sem sua presença. E assim ocorreu. No total a soma das tertúlias evoca, meio nostálgica, a máxima de Oswald de Andrade: *A alegria é a prova dos nove.*

Continuando no âmbito introdutório pretendo explicitar melhor o título de minha comunicação para este II Simpósio da SIRA. Entendo que a dedicatória “*ao mestre*” está para a educação assim como o mimo específico “*com moldura*” está para a religião (mais propriamente, religiosidade; ou, como prefiro: espiritualidade). A primeira relação nem carece comentar. Já a segunda (moldura/religião) talvez exija algum argumento: os itens consagrados ao mistério, ao fantástico, ao imaginado... nada mais são senão importantes códigos (sistemas, esquemas, enquadramentos, molduras) dentro dos quais se circunscrevem sentidos para o viver e para o morrer.

E ao título acrescento agora uma etiqueta: *aprendendo poses de paixão*. Mesmo desnecessário, vou incomodar um pouco mais sua leitura com algumas sugestões de significados. Partindo do pressuposto da aprendizagem como recurso imprescindível para a experiência social, os objetos desse aprender abarcam o alcance de uma competência de captação e interpretação da realidade, inclusive daquela realidade objetiva/subjetiva sutilmente disposta/exposta como pose de uma paixão, como postura de um *pathos*, como porte de um padecimento. E por causa dessa delicada sutileza que permeia os escaninhos do amor-e-sua-fortuna arrisco reafirmar a necessidade de alguma insistência no exercício de decodificação e invenção semânticas diante de um duplo singular: a complexa e indesatável realidade dos amantes e uma restrita representação de uma realidade contígua através da fotografia e da letra. Logo, faz-se mister a especial importância da co-laboração educativa.

Assim, procurando sem êxito não me alongar no trato dos fundamentos, conto com sua condescendência para outros parágrafos preliminares à apresentação das imagens e dos escritos que dedico a Rubem Alves, tendo como referência os nove encontros mencionados. Em tempo, buscando compensar essa procrastinação, me valho de uma frase extraída de uma belíssima coluna escrita pela Marina Silva⁴ — frase que desde o início me soa como adequada epígrafe, apenas deslocada para esta página:

Há muitos anos guardo, do educador Rubem Alves, a lição da incompletude humana da qual só o amor nos redime. E educação é um outro nome da palavra amor.

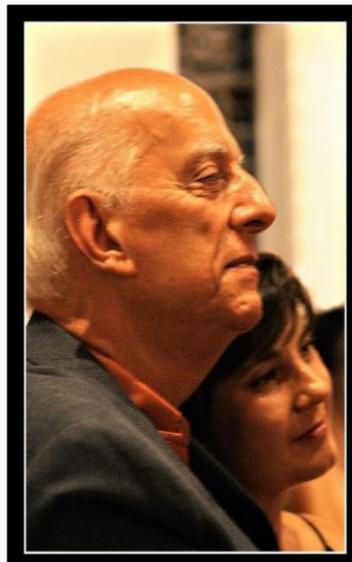


Ao Mestre, com moldura – aprendendo poses de paixão guarda reverente intento de contraponto imperioso. Explico: participei do I Simpósio da SIRA com uma conferência presencial em Juiz de Fora (28/08/2019). Na oportunidade apresentei o tema *Pipas, piões e apostas: Rubinho aos 48, na segunda etapa*⁵. Quero recordar que tal apresentação foi dedicada à Lidinha⁶ – mãe zelosa dos três filhos de Rubem Alves. Para este II Simpósio, sem negar o carinho pela saudosa Lidinha, vou me reportar a outra pessoa igualmente querida e que foi o grande amor, a grande paixão de Rubem Alves, além de estar ao lado do escritor em seus momentos mais criativos como cronista sobre religião e educação: Thais Couto⁷.

Como reforço para minha escolha neste artigo cito um trecho insuspeito do Instituto Rubem Alves em sua página na internet⁸. Essa respeitável entidade presidida com ternura e inteligência pela filha Raquel Alves (a menina do pássaro encantado) assegura que

os anos de seu [Rubem Alves] relacionamento com Thais [1995-2009] marcam seu desligamento gradativo da vida de psicanalista, ocupando-se exclusivamente de dar palestras (nacionais e internacionais) e escrever. Foi nesses anos que conheceu o vilarejo de Pocinhos do Rio Verde, por onde se apaixonou. Constrói um chalé no alto de uma colina desse lugar para poder viver perto da natureza também, revezando dias em Campinas e dias em Pocinhos (entre 1998 e 2008). Rubem Alves se consagrou um dos maiores nomes da educação brasileira nesses anos e intensificou sua produção literária nas áreas de educação e crônicas do cotidiano.

Ademais, com vontade de agregar alguns informes ao acervo (*memorabilia*) de Rubem Alves e sem pudores (impróprios quando o afã historiográfico ultrapassa veleidades egóticas), pressinto haver aceitável acolhimento de leitura diante de dados pessoais que apresento a seguir. Nesse caso, excepcionalmente, creio que os fins justificam os meios.



Esta foto foi feita por meu amigo Ricardo Raggi⁹. Registro obtido exatamente às 20:19 do dia 27/01/2006 na capela de um condomínio em Campinas. Era a celebração, por mim dirigida, de meu casamento com Nadia Regina Rodrigues. Naquele instante estávamos ouvindo a canção *Eu não existo sem você* (Tom Jobim & Vinícius de Moraes)¹⁰. Depois acompanhamos algumas palavras de Bernardo Soares (Fernando Pessoa)¹¹, lidas de modosoberbo por Quinita Ribeiro Sampaio:

*A verdadeira experiência consiste em restringir o contato com a realidade e aumentar a análise desse contato.
Assim a sensibilidade se alarga e aprofunda, porque em nós está tudo; basta que o procuremos e o saibamos procurar.
Que é viajar, e para que serve viajar?
Qualquer poente é o poente;
não é mister ir vê-lo a Constantinopla.
A sensação de libertação, que nasce das viagens?
Posso tê-la saindo de Lisboa até Benfica,
e tê-la mais intensamente do que quem vá de Lisboa à China,
porque se a libertação não está em mim,
não está, para mim, em parte alguma. [...]
Nunca desembarcamos de nós.*

Para além do que enxergamos na foto, podemos olhar o clima sereno, tranquilo e romântico nas expressões faciais de Rubem & Thais. Somos capazes ainda de “ver” o que minutos depois Rubem confidenciou para Nadia e pessoas próximas, à entrada do salão de festas: *Me deu vontade de casar.*

Como sabemos, a roda da fortuna tem seus encantos e suas tragédias. E de seus caprichos não escaparam Rubem & Thais. Quem por perto esteve, atesta. Senão, convém conferir uma espécie de reedição do amor vivido por Pedro Abelardo & Heloisa (na França do século XII) lendo o último terço da obra de Gonçalo Júnior: *É uma pena não viver – umabiografia de Rubem Alves.*

Como numa livre associação recordo alguns anos antes, numa viagem de carro, apresentei para Rubem um disco que lhe conquistou: *Classical*, gravado em 1973 por Babra Streisand. Dentre as faixas saliento especialmente a sexta: *In trutina* – um texto da Carmina Burana¹², musicado por Carl Orff em 1935/36. Transcrevo o original e tomo a liberdade de dar uma versão estendida – pensando na história de Rubem & Thais:

*In trutina mentis dubia
Fluctuant contraria
Lascivus amor et pudicitia
Sed eligo quod video
Collum iugo prebeo
Ad iugum tamen suave transeo*

Todo
em dúvida,
contraditório...,
meu coração balança
entre o desejo e o decoro:
com água da alegria da carne
ou mágoa da agonia sem charme.
Olho e escolho aquilo que me domina,
como se suave fosse

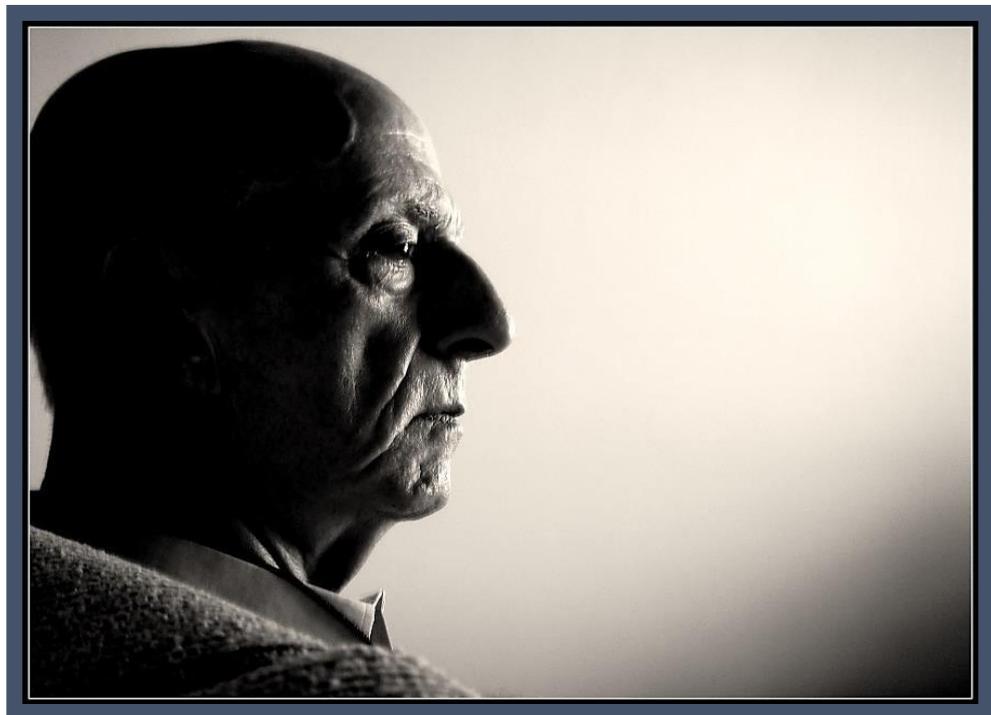
Volto ao *SPS do Rubão (simpósio de poesia e símbolos)* para avançar nos enlaces entre espiritualidade e aprendizagem. Tais ligações serão sugeridas; jamais desenvolvidas em moldes acadêmicos de praxe. Você fará sua recepção criativa e recreativa, como lhe aprouver. Vamos excursionar num mosaico mestiço *fragmentos de um discurso amoroso*. Vamos passear pelo apaixonado-e-apaixonante discurso teológico & pedagógico de Rubem Alves. Vamos deambular antes que seja tarde e o dia decline...

Enfim, desdobrando o tema *Ao mestre, com moldura (aprendendo poses de paixão)* e aplicando-o aos nove encontros¹³, eis o sumário:

Ao Mestre,
com desejo
com assombro
com deslumbre

Ao Mestre,
com aposta
com herança
com chamada

Ao Mestre,
com sonho
com recreio
com saudade

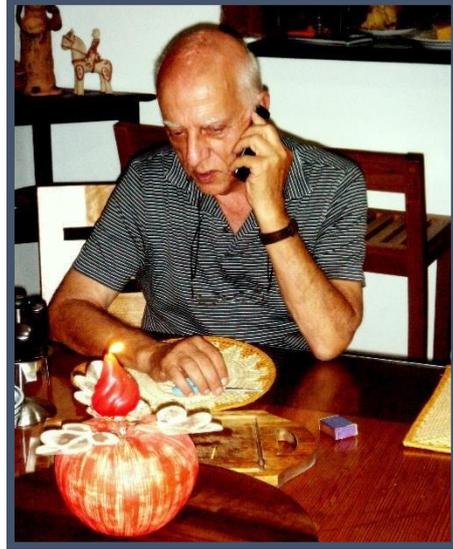
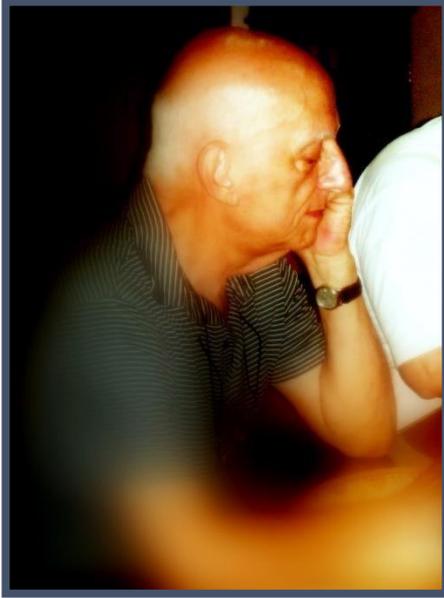


I. Casa do Rubem Alves. 30/11/2008 (Dia do teólogo)

Se o corpo, em última análise, contém a verdade de tudo o que dizemos, o caminho para a verdade do nosso discurso sobre a educação deverá passar pelo corpo do educador.

Conversas com quem gosta de ensinar, p. 51.





Ao Mestre, com desejo

Tardia soa campana da j'aula;
hora pro avesso ao hábito:
auscultar almas baças,
imersas, incontidas...
solidariamente solitárias.

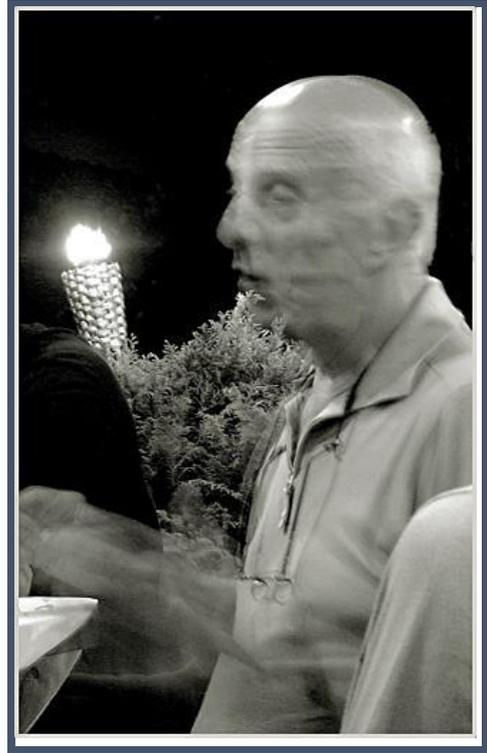
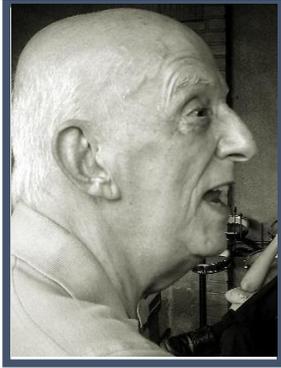
Como conter as listras do tigre
ou soletrar o sol vida afora...
uma última vez, pra sempre,
triscando tudo tal qual aquele
ontem mineiramente desbravado?

II. Casa da Vasti e do Luiz Carlos. 01/02/2009

Uma abordagem adequada do problema contemplaria a necessidade de mudanças sociais, e a educação, ao invés de ser dirigida para a integração, deveria criar a consciência inquieta e crítica, que exatamente por ser desajustada teria as condições para pensar estas mesmas transformações.

Conversas com quem gosta de ensinar, p. 95.





Ao Mestre, com assombro

parece que Picasso
passou por a^{qui}lhures
em anti-síntese cúbica
contra a consolução

de relance
riscou ramos
desassossegados
em noqueira noturna

e num mo(vi)mento apoteótico
inflamou corpos a mais mudanças
com sua contradança meio muda
mini miúda, mega malagueta

LERO II¹⁵

III. Casa da Vasti e do Luiz Carlos. 26/04/2009

Infelizmente [Wittgenstein] nada disse se, para lutar contra um feitiço mau, era necessário fazer uso de um feitiço bom...

Conversas com quem gosta de ensinar, p. 67.





Ao Mestre, com deslumbre

um café mota
e um bolo de fubá
pro bailarino aluado:
sacramento de seus dias.

sobre o que não se pode falar...

rajadas exorcizantes de super tição
abrasam o gaúcho guapo com pia cuia
y *un cafecito es más* que mero cafezinho:
vira zwinglianismo a las cuatro de la tarde.

LERO III¹⁶

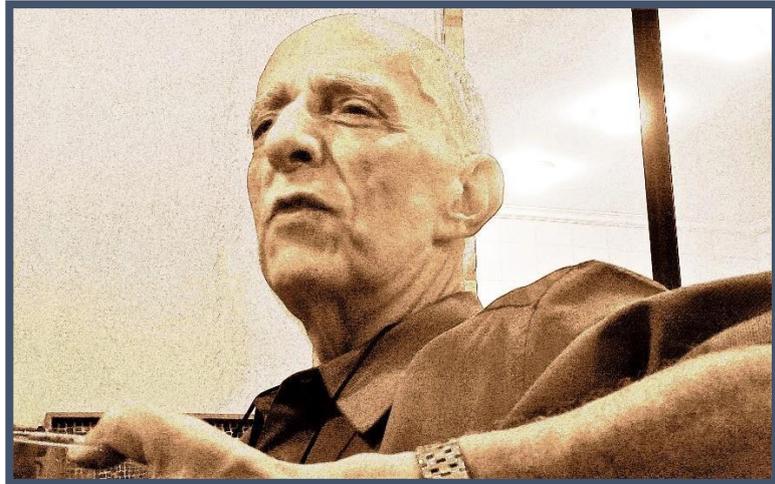
19

IV. Casa da Nadia e do zé lima. 20/03/2010

*O corpo é a entrada da alma,
a dor e o prazer os fundamentos do pensamento. [...] A economia pragmática e libidinal do corpo só retém os conceitos que funcionam como extensões de si mesmo ou que tenham uma função lúdica: eficácia e prazer. É justamente neste ponto que se insere a questão da dificuldade da aprendizagem. O que é imediatamente experimentado não precisa ser ensinado nem repetido para ser memorizado. Um choque elétrico, o calor da chama, o gosto bom do figo em caldas e catupiri que o Drummond tanto aprecia – aprendizagem imediata.*

Conversas com quem gosta de ensinar, pp. 44, 52.





Ao Mestre, com aposta

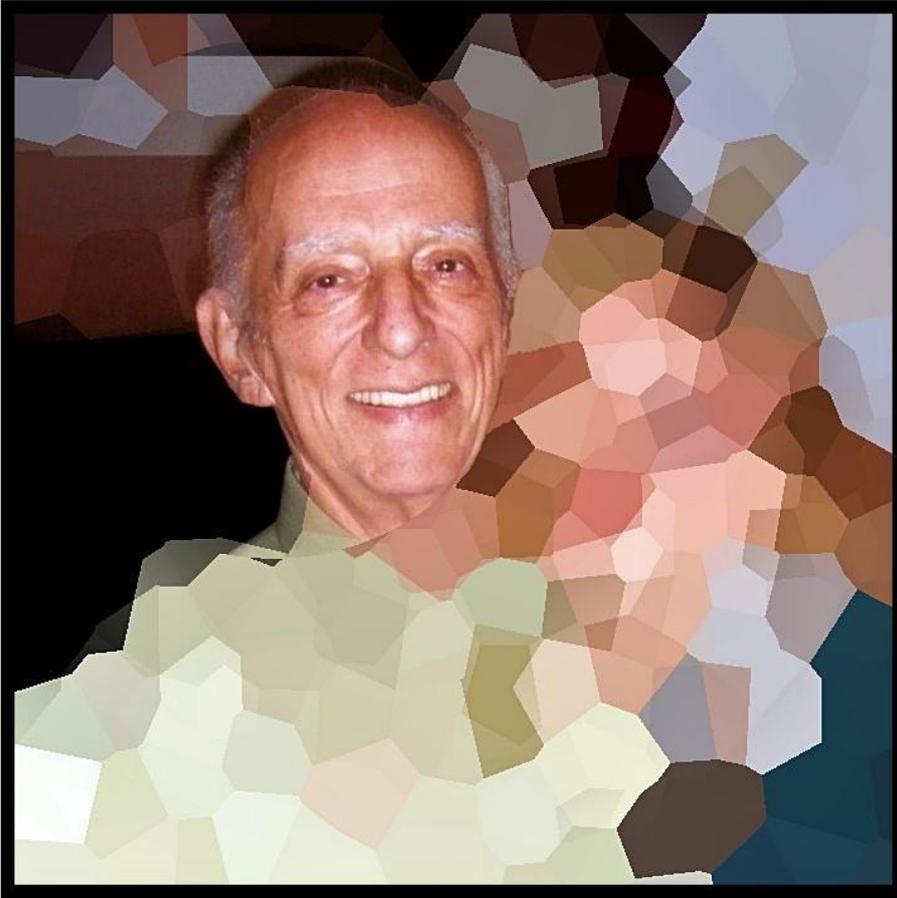
A grande razão tem tantas tensões
que a própria paixão até anoitece;
e como sua membrana se eriça,
certo é: a ciência cai e capota.
Mas, talvez, mui a propósito,
já que a corpoética não rima
e nietzschianamente íntima,
jogo dados num compósito:
os sentidos à raiz do método,
as sensações à flor da máquina
e sentimentos ao sabor da música,
tão bem os sabem poros, peles e pelos.

V. Casa da Nadia e do zé lima. 28/08/2010

*Mais que simples símbolos operacionais, as palavras me ligam aos objetos do meu amor, ausentes. [...]
Fala o corpo porque falta algo ao corpo. A fala, o pensamento, são atos de êxtase – estar fora do seu lugar e do seu momento.*

Conversas com quem gosta de ensinar, pp. 48, 49.





Ao Mestre, com herança

Riacho recorta
uma pocinha perdida
borboletando suas pitangas
entalhadas como verbos de vidro
montados contra as paredes do adeus.

Assim agora seus termos
lavam na fresta do infortúnio
vírgulas, travessões e reticências
exclamando que valeu enquanto viveu
sentimento eterno e heloisamente abelardo.

VI. Casa da Luciana e do Paulo. 04/12/2010

Na linha que vai de Platão a Freud, o evento libertador exige que sejamos capazes de dar nomes ao nosso passado. A lembrança é uma experiência transfiguradora e revolucionária. Tanto assim que Marcuse chega a se referir à função subversiva da memória. Por mais curioso e paradoxal, parece que o mais distante é aquilo que está mais próximo do nosso futuro.

Conversas com quem gosta de ensinar, p. 32.





Ao Mestre, com chamada

Oh! catorze meses de vida,
venham seus índices
brindar cócegas
nos lóbulos dos símbolos.

Oh! catorze anos de idade,
venham suas lágrimas
luzir hóstias
nas cólicas das pérolas.

Oh! catorze bodas de Baco,
venham seus cálices
lavrar bálsamos
nas pérulas das crônicas.

Oh! catorze julhos do século,
venham suas páginas
colorir têmperas
nas pátinas do epílogo.

LERO VI¹⁹

VII. Apartamento do Rubem Alves. 16/04/2011

O fruto proibido tinha de ser um fruto de potência sedutora máxima. O que não é o caso da maçã. A maçã é fruta pudica. [...]

O fruto proibido, segundo entendo, foi o caqui. O caqui inteiro é tentação. É só olhar pra ele para que ele diga: "Me coma..." E basta relar o dedo nele para que ele se dispa e seus sucos vermelhos comecem a escorrer.

O caqui. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2612200605.htm>



José Lima Júnior

Ao mestre, com moldura



Ao Mestre, com sonho

Tríade fito-elíptica.
Tríptico sígnico-semântico.
Tríplice práxis poético-pnêumica:
do Éden ao holocausto num pescar de óleos,
do claustro ao Jardim Guanabara, por causa *dus causu*
e da quadra com perda pro quadro quase pedra a polinizar a paz.

LERO VII²⁰

27

VIII. Casa da Nadia e do zé lima. 15/10/2011

*O brinquedo, sem produzir qualquer utilidade, produz
alegria. Felicidade é brincar.*

[...]

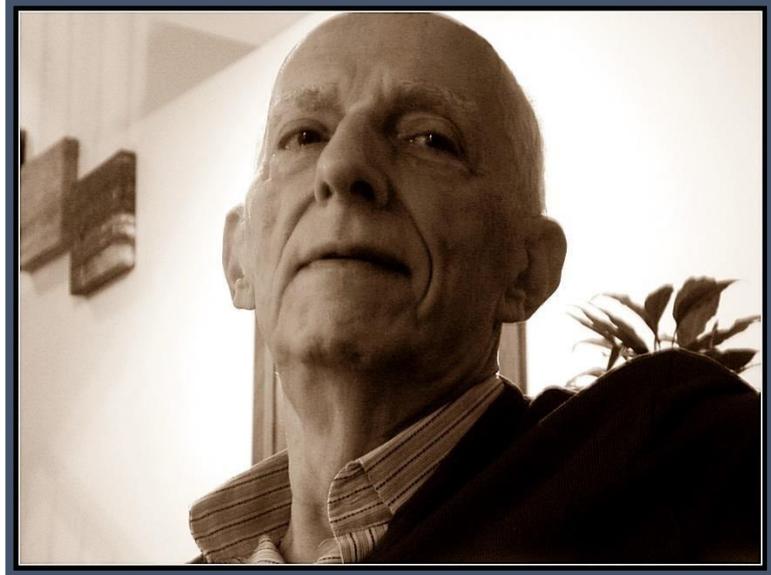
*No brinquedo nos encontramos com aquilo que amamos.
No brinquedo o corpo faz amor com objetos do seu desejo.*

[...]

No brinquedo temos uma amostra do Paraíso.

A alegria de ensinar, 76, 77.





Ao Mestre, com recreio

A pipa roça o céu;
sua linha desenha o vento
– viagem do imaginoso.

O pião dança na terra;
seu barbante tensiona a concretude
– corpo da história.

A aposta palpita o talvez;
sua sístole estranha a morte
– sineta para o viver.

Empinar pipas.
Rodar piões.
La[n]çar apostas.

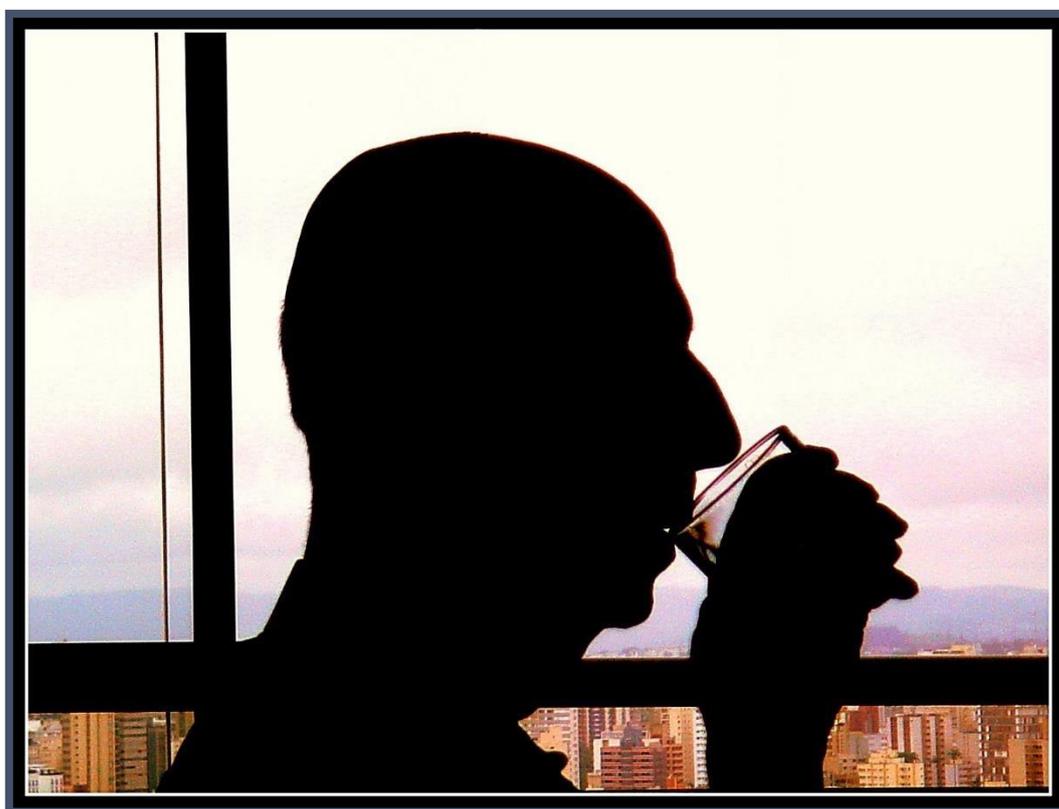
Apasionadamente!

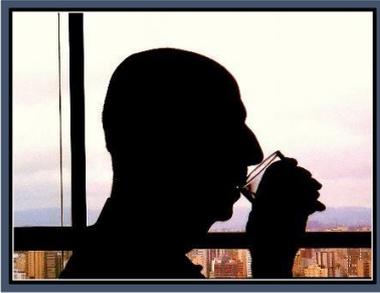
IX. Apartamento do Rubem Alves. 15/12/2012

*Ensinar é um exercício de imortalidade.
De alguma forma continuamos a viver naqueles cujos olhos
aprenderam a ver o mundo pela magia da nossa palavra.*

A alegria de ensinar (contracapa)

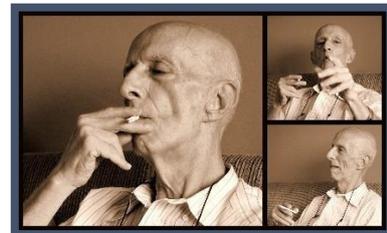






Ao Mestre, com saudade

resta uma fixação sub-sublimada.
resta um doce deleite em beijo tépido.
resta uma oral materialização do espírito.
resta um vestido blasé em bruma esvoaçante.
restam três tragadas como espetáculo xamânico.
resta uma silhueta imensa para o quintal no céu.
resta uma cidade sedenta, engasgada com sépia.
resta uma dose para tapar as bocas dos leões.
restam os desejos, assombros, deslumbres.
restam as apostas, heranças, chamadas.
restam sonhos, recreios, saudades.
resta uma personagem incrível.
resta um jardineiro comum.
resta um escriba poético.
resta uma criança só.
restam plenitudes.
restam buracos.
resta silêncio.



Referências

- ALVES, Rubem. *A alegria de ensinar*.
São Paulo: Ars Poética, 1994.
- ALVES, Rubem. *Conversas com quem gosta de ensinar*.
São Paulo: Ars Petica, 1995.
- ALVES, Rubem. *Sobre o tempo e a eternidade*.
Campinas: Papirus, Speculum, 1995.
- ALVES, Rubem. *Pimentas – para provocar um incêndio, não é preciso fogo*.
São Paulo: Planeta, 2012.
- ALVES, Rubem. *O caqui*.
<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2612200605.htm>
https://fondazione.cogeme.net/files/Progetti/Pubblicazioni/Il_giardino_della_Vita_testo.pdf
<https://www.popolis.it/70-anni-per-non-dimenticare-hiroshima-e-nagasaki/>
- ALVES, Rubem. *Despedida*.
<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff011201105.htm>
- ALVES, Rubem. *A escola ideal*.
<https://www.youtube.com/watch?v=qjyNv42g2XU>
- BLANC, Aldir. *Resposta ao tempo*.
<https://www.youtube.com/watch?v=Wqn07VvU3s0>
- GONÇALO JUNIOR. *É uma pena não viver – uma biografia de Rubem Alves*.
São Paulo: Planeta, 2015.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. *Um homem que aprendeu a dançar*.
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21815>
- INSTITUTO RUBEM ALVES. *Biografia*.
<https://institutorubemalves.org.br/biografia/>
- LIMA JÚNIOR, José. *Corpoética – um passeio pela palavra*.
Campinas: Texto & Textura, 2013.
- LIMA JÚNIOR, José. *Pipas, piões e apostas*.
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/28913>
- PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*.
São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PESSOA, Fernando. *Odes de Ricardo Reis*.
<http://arquivopessoa.net/textos/3408>
- RAGGI, Ricardo. *Foto de Rubem Alves & Thais Couto*.
Arquivo JPG. Campinas, 27/01/2006, 20:19.
- SILVA, Marina. *Além do cotidiano*.
<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0411201106.htm>
- STREISAND, Babra. *In trutina*.
<https://www.youtube.com/watch?v=903mclWgAyc>
- TOM & VINÍCIUS. *Eu não existo sem você*.
<https://www.youtube.com/watch?v=JrTkXo00TuY>
- WIKIPÉDIA
https://pt.wikipedia.org/wiki/Carmina_Burana

Notas

(Nada tão contrário ao Rubem Alves crepuscular quanto um texto cheio de notas como este. Pena. Ninguém é perfeito.)

¹ **José Lima Júnior**, natural de Campinas (1951), professor universitário aposentado.

² **Rubem Azevedo Alves** nasceu em Boa Esperança (MG) aos 15 de setembro de 1933 e ficou encantado em Campinas (SP) aos 19 de julho de 2014.

³ 30/11/2008; 01/02/2009; 26/04/2009; 20/03/2010; 28/08/2010; **04/12/2010**; 16/04/2011; 15/10/2011; 15/12/2012.

⁴ **Marina Silva**, liderança política reconhecida no Brasil e admirada em todo mundo, escreveu o artigo *Além do cotidiano* na Folha de S. Paulo (04/11/2011) três dias depois de Rubem Alves publicar no mesmo jornal seu último artigo, intitulado *Despedida* (01/11/2011).

⁵ Conferência publicada na **Revista Numen** v. 22, n2, jul./dez. 2019, p. 64-84.

⁶ **Lídia Nopper Alves** (06/02/1940) casou-se com Rubem Alves no dia 07/02/1959. Tiveram três filhos: Sérgio, Marcos e Raquel. Em 1994 divorciaram-se. Casaram novamente em 18/12/2010. Lidinha (como era carinhosamente chamada) faleceu aos 29/12/2016.

⁷ **Thais Helena Andrade Machado Couto** (1959), fonoaudióloga, psicóloga clínica, soube do escritor Rubem Alves em 1987 lendo *A menina e o pássaro encantado*. Fez psicanálise com ele em 1992. Começaram um convívio amoroso em 1995, terminado em 2009.

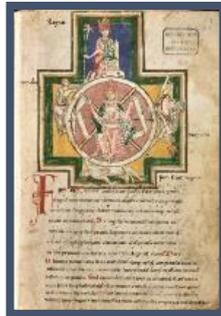
⁸ <https://institutorubemalves.org.br/biografia/>, acesso em novembro de 2020.

⁹ Exceto esta foto de Ricardo Raggi, todas as demais são de minha autoria (incluindo os tratamentos em programas de manipulação de imagens: Windows, Photoscape, Picasa etc.).

¹⁰ *Eu sei e você sabe, já que a vida quis assim, que nada nesse mundo levará você de mim. Eu sei e você sabe que a distância não existe, que todo grande amor só é bem grande se for triste. Por isso, meu amor, não tenha medo de sofrer, que todos os caminhos me encaminham pra você. Assim como o oceano só é belo com luar, assim como a canção só tem razão se se cantar, assim como uma nuvem só acontece se chover, assim como o poeta só é grande se sofrer, assim como viver sem ter amor não é viver, não há você sem mim e eu não existo sem você.* **Tom Jobim & Vinícius de Moraes**.

¹¹ **Livro do desassossego** (organização de Richard Zenith), pp. 155-s.

¹² **Carmina Burana**, obra composta por volta dos séculos XI ou XII. Trata-se de um manuscrito encontrado em Benediktbeurn (Baviera, Alemanha) com 254 canções irreverentes. A Wikipédia reproduz uma iluminura do codex retratando o tema central: a roda da fortuna – musicado por Carl Orff em 1935/36.



¹³ Para cada encontro escolhi uma frase de Rubem Alves, arranjei uma colagem de fotos, destaquei uma ou mais fotos e elaborei uma espécie de escrito poético. Quanto a este, para fins estritamente memoriais (já que poesia não se deslinda em explicações), deixo nestas notas algum **LERO** (Lembrete Estímulo pra Releitura Oblíqua).

¹⁴ **LERO I** – Eu soube, em tempo real, com quem Rubem falava ao telefone. Pelo menos foram duas ligações/conversas entre Rubem e Thais naquele simpósio. Na segunda parte do meu texto *Ao Mestre, com desejo*, há apropriações de ideias e palavras trocadas por eles em e-mails transcritos por Gonçalo Junior (obra citada). E para maior ênfase nesta minha homenagem a **Thais Couto** verticalizo seu nome em acróstico.

¹⁵ **LERO II** – Se você prestou atenção às fotos da colagem notou aquela em que Rubem Alves apresenta sua cabeça “borrada” (efeito da baixa velocidade do obturador). Nesse mo(vi)mento ele estava sentado entre o **Paulo Nogueira** e o **Luiz Carlos Ramos**. Daí a alusão aos nomes de ambos no trecho central do meu texto *Ao Mestre, com assombro*.

¹⁶ **LERO III** – Esta é uma das fotos preferidas. Nela Rubem exibe uma pose, uma postura, um porte magistral e sacerdotal; está como quem se assenta e leciona; como quem ergue os elementos e os consagra.

Tudo acontecendo diante de um painel rico em alusões à natureza e à cultura – obra do talentoso artista

plástico **Marcos Antonio Brescovici**. Há inclusive a presença sutil de um bichano dando um toque meio misterioso à cena. Meu texto *Ao Mestre, com deslumbre* evoca, ademais, três pessoas, cada qual com sua presença marcante junto a Rubem Alves. Cito primeiro **Esequiel Laco Gonçalves** – aquele que na fotocolagem está com o chimarrão, posto que *gaucho guapo*. Esequiel foi companhia fiel e solícita também nos últimos anos de Rubem Alves. Provavelmente seja a pessoa que mais e melhor ouviu as confissões de Rubem nessa época. Outro nome que meu texto alude é **Zwinglio Mota Dias**. Foi aluno do professor Rubem Alves no Instituto Presbiteriano Gammon, em Lavras e ovelha do pastor Rubem Alves na Igreja Presbiteriana naquela cidade mineira. Décadas depois, durante os anos de chumbo na América Latina, já referência no movimento ecumênico, Zwinglio escapou de ser preso em Montevideo (Uruguai). Não encontrando café no escritório da entidade onde trabalhava, saiu. Entrou num Café em frente. Então viu a chegada dos agentes da repressão no prédio do escritório, por certo à caça dele também. Finalmente e não menos cordial é a menção cifrada a um dos mais importantes organizadores/diretores da SIRA, além de ser notável pesquisador sobre *religião e arte* (com realce para Rubem Alves): **Arnaldo Érico Huff Júnior**, que escreveu uma linda homenagem ao Zwinglio (*Um homem que aprendeu a dançar*). Nesse texto Arnaldo chega a sugerir, carinhosamente, que Zwinglio é um *dançarino avoado*. Tomo esta expressão afetiva e no meu verso sapateio o nome do Arnaldo no meio das palavras *bailarino aluado*.

¹⁷ **LERO IV** – Pela primeira vez em nossa casa, esse quarto *Simpósio do Rubão* me remete aos fundamentos da espiritualidade e do aprendizado que mais me impactam em Rubem Alves. De minha parte, como resposta, retomo Pascal e Nietzsche aventando uma *corpoética* (um jeito requebrado de conceituar a situação corpórea em sua complexidade somática/psíquica/pnêumica, num contexto histórico e numa ocorrência peculiar única a partir de valores assumidos, explodidos e imaginados – tudo à sombra de uma chance criativa inata, desenvolvida e/ou experimental). No meu texto *Ao Mestre, com aposta* as dimensões somáticas, psíquicas e pnêumicas do corpo passam, pesam e se perdem em seus poros, peles e pelos.

¹⁸ **LERO V** – Bem no meio da série, uma lenta e solene melodia à ausência. Tanto aquela factual (vivida pelo Rubem em relação à Thais) quanto outra ausência apenas **adiada** e felizmente revertida em minha corpoética. Na foto da colagem você confere Rubem abraçado à Nadia. Também informo que, por estarem posando para a câmara que eu empunhava no meio da sala, Rubem e Nadia poderiam notar exatamente atrás de mim (pregado na parede da escada de nossa casa) o presente que Rubem & Thais nos deram naquela celebração citada (27/01/2006): uma linda mandala, cuja caixa/embalagem trazia os nomes dos doadores.



Por isso no meu texto *Ao Mestre, com herança* retorno ao testamento religioso-educativo deixado por Rubem & Thais: sem paixão não há sentido-que-valha-a-pena. Deles repito palavras transitivas – as que lograram sucesso e as que amargaram malogro. E mais: admito o acerto do testemunho de Carlos Rodrigues Brandão ao declarar para Gonçalo Junior (obra citada, p. 328) que o “melhor Rubem Alves que conheceu foi aquele de Caldas”. Só pra frisar, lembro que Rubem construiu seu chalé no município de Caldas (em Pocinhos do Rio Verde), no *Mar de Minas* para viver seu *melhor* com Thais. E como você deve ter percebido, assinalo em acróstico o nome Rubem Alves.

¹⁹ **LERO VI** – Se a etimologia do vocábulo grego συμπόσιον (*simpósio*) implica *beber junto*, nesta tarde de 04/12/2010 Rubem não estava junto pra beber. Então meu texto virou uma chamada com gosto de hiperetologia e um rito acadêmico com toque pnêumico. Vamos aos conotativos... No álbum de retratos na página (internet) do Instituto Rubem Alves a primeira foto corresponde a Rubem Alves, bebê, com três meses. A segunda é ele com pouco mais de **catorze meses**. É o menininho sentado numa cadeira para adultos, com os pezinhos soltos no ar, tendo às mãos um livro. Não vou reproduzir essa imagem aqui porque ela é responsável por um *punctum* em Thais. Conforme Roland Barthes (em *Câmara Clara*), *punctum* é uma fisgada, um beliscão que alguma foto provoca no sentimento mais íntimo de alguém. Tanto que, já separada de Rubem, ao comentar (aos 06/04/2013) sobre essa foto que figura na capa do livro *Sete vezes Rubem*, Thais escreveu, com lágrimas, num e-mail pro Rubem: [o menino] *está na pintura do quadro no final da minha escada. Não me peça de volta. Não lhe daria. Ele é meu! Ele me conhece e me entende* (trecho extraído do livro de Gonçalo Junior, obra citada, p. 432). Pudera! Thais foi companheira querida de

Rubem por **catorze bodas**. Um relacionamento estável que marcou definitivamente ambos. Um amor tão raro quanto sofrido (pura paixão). Muito antes, porém, Rubem padeceu demais aos **catorze anos** de idade. Numa escola carioca alguém o chamou de ridículo por conta de sua condição social empobrecida e seu sotaque *mineiro* caipira. E no século vinte, depois de **catorze julhos**, o cálice de Rubem Alves – tantas vezes transbordante – finalmente ficou vazio só pra ecoar o quanto o sumo da vida é inesgotável.

²⁰ **LERO VII** – Muita gente sabe, porém não custa reiterar: depois de uma palestra *herético-erótica*, na qual (entre outros assuntos) apresentou sua versão do mítico fruto proibido (não a maçã e sim o caqui), Rubem Alves (imagino, em companhia de Thais) conheceu um caquizeiro descendente da única árvore sobrevivente aos bombardeios atômicos sobre Hiroshima e Nagasaki. Ganhou três folhas dessa árvore e as tratou com óleo verniz, acondicionando-as em um quadro com moldura. Portanto, esse quadro é mais que decorativo e tem a ver com religião e educação, pois a referida palestra de Rubem aconteceu no evento *Il Giardino della Vita (La Carta della Terra e il suo potenziale educativo)* organizado por religiosos em novembro de 2006 na Itália, Brescia. Tanto na sua casa antes como em seu apartamento depois, esse quadro sempre marcou presença – isso se constata nas fotos de 31/11/2008 e 16/04/2011. Nesta última foto ainda detecto três quadros: o quadro na parede, o quadro do meu recorte do Rubem e seu quadro, e o extra-quadro olhado pelo Rubem. Na parede um passado com suas lições e homilias, no ambiente da sala um presente sereno e seguro, e para além um vazio carregando mistério.

²¹ **LERO VIII** – Este texto *Ao Mestre, com recreio* em outra diagramação (cursiva simples) faz parte do meu artigo correspondente à conferência apresentada no I Simpósio da SIRA, já mencionada. A data desse oitavo encontro coincidiu com a comemoração do Dia do Professor. Aliás, por mais de quarenta anos lecionei no ensino superior e sempre me referi ao intervalo entre as aulas como sendo recreio. Por óbvio, as turmas de estudantes reagem com espanto e risinhos, pois a palavra usada parece atrelada aos níveis básicos da escolarização. Daí eu tentava levar a classe ao seguinte entendimento: o termo *intervalo* implica a indicação de algo que está entre outros, é um termo amarrado/voltado ao que antecede e ao que sucede. Diferentemente, o vocábulo *recreio* chama atenção para si mesmo, para o que vale como fim e não como meio, tem uma conotação ligada ao lúdico. Acho que Rubem Alves concordaria com essa ideia para as suas apaixonantes brincadeiras na religião e na educação.

²² **LERO IX** – Pra você que me acompanhou até esse último *SPS do Rubão (simpósio de poesia e símbolos)* quero completar esse exercício-ensaio com três considerações:

1. A fragilidade de Rubem comove mais ainda com sua maneira doce-e-desconcertante de trazer à visualidade a matéria prima do pnêuma: o ar. E me lembro de Ricardo Reis a pontificar: *O tempo passa, não nos diz nada. Envelhecemos. Saibamos, quase maliciosos, sentir-nos ir.*
2. A grandeza firme-e-fabulosa de Rubem ao não (se) afastar (d)o copo de sua existência – muitas vezes sorvido com seu indefectível *Jack Daniel's*. Com tal *spirit* imagino uma boa *resposta* de Rubem *ao tempo* – como na letra de Aldir Blanc sobre melodia de Cristóvão Bastos: *Batidas na porta da frente. É o tempo. Eu bebo um pouquinho pra ter argumento, mas fico sem jeito. Calado, ele ri, ele zomba do quanto eu chorei. Porque sabe passar e eu não sei. Num dia azul de verão sinto o vento. Há folhas no meu coração. É o tempo. Recordo um amor que perdi. Ele ri. Diz que somos iguais. Se eu notei. Pois não sabe ficar e eu também não sei. E gira em volta de mim. Sussurra que apaga os caminhos. Que amores terminam no escuro, sozinhos. Respondo que ele aprisiona, eu liberto. Que ele adormece as paixões, eu desperto. E o tempo se rói com inveja de mim. Me vigia querendo aprender como eu morro de amor pra tentar reviver. No fundo é uma eterna criança que não soube amadurecer. Eu posso, ele não vai poder me esquecer.*
3. O incomensurável espólio de carisma-e-cenário para todos nós que temos Rubem Alves como Mestre de brinquedos e Pastor de belezas. Ele mesmo, a partir de um poema de Vinícius de Moraes (*O Haver*), elencou o que lhe restava deixar: a luz do crepúsculo, os amigos... E dentre seus milhares de amigos, nós que também *aprendemos a ver o mundo pela magia de sua palavra*: Esequiel, Paulo Roberto, Luiz Carlos, Vasti, Nadia e eu.



A poética do imaginar: a aprendizagem e os feitiços de Rubem Alves

Angelica Tostes¹

Pra conhecer deus

*Um certo rapaz quis conhecer a deus
entrou pra igreja, fez seminário
aprendeu grego, hebraico, homilética e patrística
sabia tudo quanto era escola do pensamento
desde o medievo até o contemporâneo
e todas essas demais coisas de gente especialista.
Tinha método, sistema, técnica e filosofia.
Em um esforço hercúleo conseguiu arregimentar, vejam vocês: ciência, lógica e teologia!
Mas com o tempo enfasiado de analisar um objeto que sequer existiria
resolveu consultar um sábio, pra ver o que ele lhe dizia
e sem delongas nem firulas o rapaz perguntaria:
ó mestre o que eu faço para enfim conhecer a deus?
Ao que o sábio lhe respondeu:
tu já experimentas-te poesia?*

[Pois bem jovem rapaz é preciso que comece por fazer amor com ele]

[giovanni catenaci, 2017]

O caminho que farei com vocês é um caminho circular. Desacredito na linearidade das coisas, penso que a espiral tem muito mais sentido, principalmente quando pensamos a educação e os processos de aprendizagem. Então, vamos juntxs nessa construção de mutirão para pensar a poética do imaginar. Vamos costurando essa trama com tantas outras linhas, mas nosso primeiro ponto dessa prosa é o corpo.

Corpo como espaço potência criativa e novos horizontes, corpo que sente o mundo, corpo que é mundo. Para Rubem Alves, o corpo é o ponto de partida de tudo, pois afinal, experimentamos o mundo e somos atravessados por ele através do corpo. Rubem sempre indagou: “Não é o corpo o centro absoluto de tudo, o sol em torno do qual gira o nosso mundo?” (ALVES, 1985, p. 32). A teóloga Ivone Gebara responde essa pergunta dizendo que o corpo é “o centro de todas as relações, corpo

¹ Teóloga, mestra em Ciências da Religião. E-mail: angelicatostes@gmail.com

do qual partem todos os problemas e para o qual tendem a convergir todas as soluções” (GEBARA, 2016, p. 90).

Entretanto, as marcas de opressão do corpo estão em todas instituições que buscam controlar e manipular as potencialidades, e com isso, controlam todo processo imaginativo. Rubem Alves perguntava: por que se tem tanto medo do corpo? Por que ele assusta? Ivone Gebara responderia, a partir da teologia feminista e do corpo de mulher, que alguns corpos questionam toda estrutura do poder.

Podemos recorrer, academicamente, aos estudos do Foucault, em seus estudos sobre como é trabalhado a lógica da punição como de instituições como família, hospitais, prisões e escolas. Rubem dizia que tudo isso foi feita para que nos esqueçamos de si e nos entreguemos “às exigências da realidade” (ALVES, 1985, p. 157). É interessante pensar em como para Rubem Alves a escola era uma prisão, o quanto em seus textos, na sua famosa tese doutoral, é evidente suas batalhas das amarras acadêmicas, de palavras-corpos que queriam explodir, porém, pelo rigor e técnica deviam ser contidas, comportadas, submetidas aos exames e pareceristas.

Quando o corpo é controlado a imaginação é perdida. Por que será que nas ditaduras querem calar os poetas, as artistas, cantores e cantoras? Um corpo livre significa a imaginação pensando e criando utopias. Para Foucault: “o corpo humano é o ator principal de todas as utopias.”

Gosto quando ele, Rubem, no ensaio ‘corpo com asas’ diz, ao observar sua neta, que a vê como que saindo de casulo, como que transformada em uma borboleta: “Não! Borboletra..., ela aprendeu a falar, e as palavras lhe deram asas.”

Mais à frente desse lindo ensaio, lança o seguinte feitiço

Palavras, coisas etéreas e fracas, meros sons. No entanto, é delas que o nosso corpo é feito. O corpo e a carne é o sangue metamorfoseados pelas palavras que aí moram. Os poetas sagrados sabiam disto e disseram que o corpo não é feito só de carne e sangue. O corpo e a Palavra que se fez carne: um ser leve que voa por espaços distantes, por vezes mundos que não existem, pelo poder do pensamento. (1994, p.55)

Igreja e escola têm tantas coisas em comum... uma delas é o pensamento feito das certezas, um pensamento de dados e não algo contextual, processual. Além de toda disciplina do corpo, da mente, do comportamento. Hermann Hesse, autor que Rubem Alves prezava muito, dizia no livro *Demian* que “A ave sai do ovo. O ovo é o mundo. Quem quiser nascer precisa destruir um mundo.” (HESSE, 2019, p. 111)

Quantos mundos são necessários destruir para redescobrir as potencialidades poéticas da imaginação? De um corpo que imagina? A metáfora usada por Rubem Alves era que o raspar as tintas. Gosto de pensar também nos tecidos, nas roupas que nos vestem desde a criação do mundo, nas amarras sociais, nos espartilhos, nos saltos, nos sutiãs, em tudo aquilo que faz o corpo não se mover livre. Mais à frente da citação do raspar as tintas, do desaprender o mundo para aprender novamente, Rubem Alves diz que temos que “Desencaixotar emoções, recuperar sentidos.”

Privados do corpo e sentidos, somos privados da imaginação.

E a imaginação, por assim dizer, é subversiva. Diria Rubem: “A imaginação é sempre subversiva, porque as exigências do prazer impõem a destruição das coisas que existem e o começo das coisas que não existem ainda” (ALVES, 1985, p 157). Por isso é preciso desbravar novas imaginações teológico-pedagógicas, pensar novas palavras, deixar descansando outras tantas, como Deus, Trindade, assim diria Ivone Gebara (2016)... e deixar a imaginação livre!

Desescolarizar e decolonizar a si: raspar as tintas

Partilhando um pouco do meu processo como uma teóloga-educadora, o processo de desescolarização foi muito importante para a possibilidade de repensar deuses e deusas. Particpei de um projeto chamado Escola com Asas, em que educadores, educadoras, pais, mães, tios e tias partilhavam juntos e juntas os saberes, esse projeto foi organizado pela Sabrina Bittencourt, que já não está mais entre nós, mas fica o legado de resistência e utopias. Outra pessoa fundamental foi Ana Thomaz, que pensa que a desescolarização é o tirar a escola de nós, e que é um caminho para o resto da vida, que sempre vão aparecendo elementos da escola em nós. Podemos aqui pensar na competição, na disciplina, já mencionada aqui e todos os processos coloniais de nosso ensino.

Outros processos que derivam de uma educação colonizadora. Nos processos de imersão educacional, tive a oportunidade de conviver com um “deseducador”, se posso nomeá-lo assim, chamado Marcelo Sando. Algo me marcou dos últimos encontros que tive com ele sobre o processo da escola, e como regatar o conceito do *scholé* grego era importante, como esse espaço de criatividade, de diálogo, de aprendizagem por afeto, convivência e troca. E ele disse que os processos educacionais atuais são desarticuladores e imobilizantes. E acrescentaria algo a mais, a partir das minhas leituras de Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino, o desencantamento.

○ primeiro ponto é a desarticulação dos conhecimentos, saberes fragmentados em anos, salas, currículos, disciplinas, notas... tantas e tantas coisas que não buscam outras compreensões de mundo. Como diria Rubem Alves,

○ estudo da gramática não faz poetas. ○ estudo da harmonia não faz compositores. ○ estudo da psicologia não faz pessoas equilibradas. Assim como o estudo das “ciências da educação” não faz educadores. Logo, educadores não podem ser produzidos. Educadores nascem. (ALVES, 1980)

Ver o mundo como etapas a serem passadas, não como algo interconectado, integrado, é desarticular saberes para a transformação. O mundo linear e não circular. Como já ouvi uma vez, “água parada dá dengue”, nosso conhecimento deve correr na leveza dos rios, conhecimentos que se misturam, trajetórias e linhas que se cruzam.

Um segundo ponto é a desmobilização, a partir dessa fragmentação do saber, ensinamos a competitividade. Humberto Maturana, biólogo e educador, têm inúmeros estudos dos quais dizem que essa lógica da competitividade é aprendida, mas que deveríamos focar na lógica da cooperação, a nossa predisposição natural:

[...] não desvalorizemos nossas crianças em função daquilo que não sabem: valorizemos seu saber. Guiemos nossas crianças na direção de um fazer [saber] que tenha relação com seu mundo cotidiano. Convidemos nossas crianças a olhar o que fazem e, sobretudo, não as levemos a competir (MATURANA, 2007, p. 35).

Não gosto de pensar que a educação é a responsável de eu enxergar o outro como meu inimigo, mas por muitas vezes assim o é: vestibular, notas, rankings. E isso vem a partir da lógica da educação bancária, já dizia Paulo Freire, que enxergava que essa desmobilização começa a partir do corpo docente: “Na visão ‘bancária’ da educação, o ‘saber’ é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber”

(FREIRE, 2005). Freire continua: Doação que se funda numa das manifestações instrumentais da ideologia da opressão – a absolutização da ignorância, que constitui o que chamamos de alienação da ignorância, segundo a qual está se encontra sempre no outro” (FREIRE, 2005).

A desmobilização vai além da sociabilidade, mas também, da própria curiosidade. Por muitas vezes a escola responde perguntas que não estão sendo feitas, e as que são feitas, se esquivava, gosto desse diálogo imaginativo (mas nem tanto):

- Professor, como que acontece a explosão dos vulcões?

-Ah queridox alunx, isso você verá apenas no sétimo ano!

Para a pensadora feminista negra e escritora afro-budista bell hooks , a ‘educação é sobre uma prática da liberdade’. hooks pensa que esse processo e prática de liberdade tem o horizonte amoroso, uma liberdade que é interconectada com os seres, enraizada no amor e no corpo. Um corpo que ao se respeitar, e não oprimir, consegue respeitar o próximo. Maturana dizia que: “a tarefa da educação escolar é permitir o crescimento das crianças como seres humanos que respeitam a si próprios e os outros com consciência social e ecológica, de modo que possam atuar com responsabilidade na comunidade a que pertencem” (MATURANA, 2000, p. 13).

O terceiro ponto é o desencanto: quando não há articulação de saberes e cooperação, o encanto e a curiosidade, como já vimos, se vai, e o que sobra é o desencanto. Então, é tarefa dos educadores e educadoras, re-encantar a vida, como os feitiços o qual Rubem Alves sempre falava... É o encantamento radical da vida em nosso território, é a integração “entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade)” (SIMAS; RUFINO, 2020). Resgatar a educação popular, a ciência popular, ou como diria Luiz Rufino “ciência encantada”:

Quando a gente pensa em uma “ciência encantada” a gente não está falando de subversão. A gente não está negando a racionalidade moderna ocidental e propondo uma via subalterna. A dimensão do cruzo é justamente você assumir a capacidade de ser polirracional, pluriversal e plurilinguista. (2018)

Encantar os processos de aprendizagens, a linguagem, a religião, para isso, precisamos nos reencantar com o mundo, mesmo que seja uma tarefa muito difícil. Para isso temos os escritos de poesia, do próprio Rubem Alves, e de tantos outros e outras pensadoras de nossa América Latina. É necessário resgatar “a poética do encantamento como fonte de criatividade e caminhando com pensamento que emerge da terra e de experiências de corpos plurais, o que chamamos de teorias decoloniais” (TOSTES; ROCHA, 2020).

Pensando caminhos imaginativos para a educação teológica

Rubem Alves dizia que os teólogos e teólogas são contadores de histórias... pois bem, contarei uma. Quando entrei na graduação de teologia, e os anos passando, as inquietações borbulhando, tinha quase um mantra: fiz teologia para descobrir que era antropologia ou ciências da religião. Bem, por que eu dizia isso? Eu, que já sofri tanto por insistir na teologia como ofício... Eu tinha tal mantra porque a teologia que aprendi na universidade-protestante-calvinista não comunicava comigo, não tinha sentido. Estava experienciando vivências inter-religiosas, de múltipla pertença, e não havia linguagem para construir isso! Pois o que aprendi foi SOLA SOLA SOLA... só se for de sapato, né? Sapatos que podem nos levar para novas compreensões divinas, de nós mesmos, de outros saberes e sabores religiosos....

A teologia que muitos seminários e graduações ensinam carecem do corpo, ou seja, carecem da potência da imaginação. Por isso gosto bastante, bastante mesmo, do conceito de polidoxia! Nada, nem ninguém detém o monopólio divino. Está além da dicotomia ortodoxia e heresia! É a assumir a multiplicidade, a relacionalidade e o não-saber. A polidoxia como uma potência de continuação criativa da teologia cristã, como uma resistência a univocidade da narrativa, doutrina, credo da tradição. Mas indo além mesmo da própria tradição cristã. Pois, reforça a abertura aos processos da construção teológica às margens, que são descredibilizadas por aqueles que defendem a fé como uma unidade plena. (TOSTES, 2020, p. 201-205)

O processo desse re-encantar a teologia, se passa por assumir o não-saber. É impossível para mim pensar uma educação teológica que não trabalhe a dimensão do interfé, que não desconstrua preconceitos que são baseados no racismo estrutural de nossa sociedade. Por isso é preciso aprender com os encantados e encantadas, das

pedagogias da encruzilhada que Luiz Rufino propõe, das pedagogias de nossas companheiras dos feminismos decoloniais em Abya Yala que respeitam as ancestralidades, repensar nossa identidade latino-americana e o quão ainda bebemos das epistemologias do Norte como as únicas verdades, únicos conhecimentos.

Certamente, reimaginar um mundo onde as epistemologias ético-espirituais africano-ameríndias sejam respeitadas é repensar conjuntamente como o processo de escolarização baseado nessa subjugação, negação e divisão que privilegia uma estrutura de pensamento em detrimento de outra e cria hierarquias de saberes pode ser reorientado para uma “perspectiva intercultural política, epistêmica, ideológica e espiritual dos movimentos africano-ameríndios de África e Abya Yala para reencantar a vida e a existência.” (TOSTES; ROCHA, 2020)

○ legado de Rubem Alves são as asas nas palavras, nas epistemologias, nos grandes conhecimentos, teólogos... Deixe voar! Algumas para bem longe! Outras que veja o mundo, volte, e crie caminhos, novos saberes, que respeitem a cultura, o povo, os corpos.

Confesso, que como teóloga feminista, me cansa leituras das quais não toque a carne, o íntimo, que não fale de cotidianos, de saberes da terra, dos povos! No ano de 2021 é o centenário de Paulo Freire, e me pergunto: ○ quanto temos partilhado de Paulo Freire, da Educação Popular, para os futuros teólogos/teólogas? A universidade me deu o diploma, mas quem me formou teóloga, de fato, foram os movimentos populares e ecumênicos! Lembro-me de um amigo em comum de Rubem Alves, o professor e reverendo Luiz Carlos Ramos, uma vez ele disse que temos, religiosos/religiosas, pés no chão e olhos nas estrelas. Ouvir estrelas, como diria Olavo Bilac, é importante, e caminhar e lutar com os companheiros e companheiras para a construção de outros mundos, outros horizontes é igualmente importante.

Estamos em um sistema que não possibilita a imaginação. Estamos cansados, exaustas depois das múltiplas jornadas de trabalho e para nos distrair nos conectamos aos nossos celulares, ao Netflix, e encontramos cada vez mais barulhos, mais informações e menos formações, ansiedades, bombardeios de publicidade: “você precisa disso, daquilo, você precisa de tudo aquilo que você não tem!”. O capitalismo manipula bem nossos desejos... E como leitores e leitoras de Rubem Alves, que

possamos prezar o pôr-do-sol único que o céu nos brinda diariamente, os caquis, os ipês amarelos, caminhar sem rumo vendo o movimento e que possamos conversar com nossos alunos, alunas não de maneira hierarquizada, mas abertos e abertas para novas aprendizagens com eles.

Não podemos deixar que a educação teológica impeça a nova geração, da qual eu também faço parte, de pensar novos caminhos, navegar por outros rios, encontrar novos prismas dos raios solares... Nossa tarefa é vislumbrar outras fagulhas desse conhecimento religioso, que atravessam diversas áreas dos saberes humanos, e que devem ser examinadas com o respeito ao solo sagrado do Outro. As divindades, as quais amamos estudar, não podem ser definidas, mas experimentadas no corpo, na carne e nas pequenas salvações cotidianas, como diria nossa querida Ivone.

Considerações quase-finais

Não há uma consideração final quando se fala em Rubem Alves. Dessa maneira, busco encerrar esse capítulo com um conto que escrevi em meados de 2017, inspirada pela leitura de Jorge Luís Borges e, claro, Rubem Alves em seu livro, meu preferido, *Variações sobre a Vida e a Morte* (1985). Deixo aqui esse fragmento chamado *O Deus Inacabado* (TOSTES,2016):

O Deus inacabado

Conheci Deus na sala de aula do primário. Ele estava aprendendo o bê-a-bá junto com as crianças daqui da Zona Leste de São Paulo. Confesso que ele era um garoto espoleta, bem daquele jeito que Alberto Caeiro descreveu “é o divino que sorri e que brinca”. Brincávamos bastante de detetive, eu sempre tentava descobrir mais um pouquinho da sua personalidade, mas ele, sendo Deus, um ser em eterna construção, acabava sempre me enganando e dávamos boas risadas.

Quando relembro essas memórias de infância me vem uma melodia quase-divina na mente, não me lembro onde ouvi, mas tenho minhas pistas que foi Deus que me mostrou quando éramos crianças. Melodia que lembra uma canção de ninar, com um toque das músicas de ciranda e um tambor suave marcando o ritmo. Talvez seja a música que está pelo Universo e ressoa em cada coração vivente, o som da vida, o ritmo do pulsar, o gingado do divino.

O tempo foi passando, eu fui crescendo, e acabamos nos distanciando. Sabe como é, né? Adultecemos. Mas, novamente cito Caeiro, “ele é a Eterna Criança”. Ele continuou a me chamar para brincar, mas eu me recusava pois já me dizia crescida. Não estudamos na mesma escola no ensino médio, soube por outros amigos que ele já estava escrevendo poesias e organizava um sarau na periferia da Zona Leste.

O reencontrei depois na faculdade. Eu estava estudando teologia, e ele literatura. Marcamos um chazinho da tarde (Deus adora chá de camomila com mel). Como foi delicioso reencontrá-lo. Conversamos sobre tudo. Todas as nossas fases, mudanças, relembramos a nossa infância na escola e das travessuras que aprontávamos. Ele me contou que havia se tornado poeta e que por isso estava na graduação de literatura, não sabia qual seria seu tema de pesquisa, pois amava todos os poetas do Brasil.

Papo vai, papo vem, e não pude deixar de perguntar o porquê de ele não ter optado por estudar Teologia, já que era Deus e deveria aprender mais sobre ele mesmo, expliquei que o autoconhecimento era importante e que achava que seria interessante ele estudar teologia. Mas aí, na simplicidade de um Deus respondeu:

– A teologia e os teólogos pouco falam de mim. Eu estou mesmo é nos livros de ficção, na poesia e nos contos mais diversos. A literatura fala mais sobre mim do que a teologia, ela compreende que estou sempre em mutação, que sou um ser ambíguo, complexo e do povo. Não fica tentando me definir e nem colocar em dogmas eclesiásticos. Optei por literatura, e principalmente pelo estudo da poesia, porque ela capta a essência do meu ser, um ser inacabado.

Ficamos em silêncio por um tempo. Estava tentando digerir essa ideia do inacabamento de Deus, coisa difícil de se pensar. E disse:

– Como assim inacabado? Não sei se entendi direito.

– Lembra quando aprendi a ler e a escrever contigo? Então, está aí um bom exemplo! Sou um ser inacabado porque sou um ser em eterna construção de si mesmo, assim como todo mundo. Como aprendi a ler e escrever, aprendo o resto das coisas com vocês. Eu preciso aprender e apreender a beleza do mundo. E não apenas as belezas, mas as contradições. Não sei lidar com muita coisa nesse caos todo, mas a

poesia me ajuda a identificar os pontos obscuros da vista. A ser menos cego e mais consciente e observador. O que tenho aprendido recentemente é que para mudar o mundo é preciso ter a visão do todo. A visão do todo inclui a visão em partes, mas o todo é maior e mais importante que as partes. Quando fechamos os olhos por um tempo e o abrimos de repente, não vemos as coisas com mais nitidez? Talvez seja preciso fechar mais os olhos para poder abrir os horizontes de transformação. Quem muito vê nada observa. E é por isso também que não quis fazer teologia. Os teólogos teimam em dizer que me veem, mas nada observam sobre mim. Fazem discursos eloquentes sobre os meus atributos (dos quais não tenho quase nenhum) mas não conseguem silenciar diante da nuvem do não-saber. Sou um Deus aprendente.

Nesse dia continuamos na temática por horas a fio. Esse é apenas um breve relato de uma de nossas conversas. Depois do reencontro começamos a nos ver todos os dias, ele compartilhava seus estudos de literatura e poesia e eu as descobertas das diversas teologias libertadoras. Essa troca nos tem rendido ótimas ideias e grande diálogos. Estamos sempre aprendendo um com o outro e essa é a grande beleza de nossa relação. Ele é um Deus aprendente e eu uma aprendente de Deus.

Bibliografia

ALVES, Rubem. Conversas com quem gosta de ensinar. São Paulo: Cortez, 1980.

_____. A Alegria de Ensinar. 3 ed. São Paulo: Ars Poética. 1994.

_____. Variações sobre a Vida e a Morte: o feitiço erótico-erótico da teologia. 2 ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985

FOUCAULT, Michel. El cuerpo utópico, 1966. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-155867-2010-10-29.html>>.

Acessado em: Ago. 2014

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, 42.^a edição.

GEBARA, Ivone. "Corpo, novo ponto de partida da teologia". In: RIBEIRO, Cláudio(org.). *Rasgando o Verbo: Teologia Feminista em foco*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

_____. Deus uma palavra escorregadia. IHU Unisinos, 2016. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/555932-deus-uma-palavra-escorregadia> > Acesso em < 09 de jan de 2021 >

HESSE, Hermann. *Demian—A História da Juventude de Emil Sinclair*. Leya, 2019.

hooks, bell. *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. New York: Routledge, 1994

MATURANA, H.; REZEPKA, S. N. *Formação e capacitação humana*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MATURANA, H.; VERDEN-ZÖLLER, G. *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano*. São Paulo: Palas Athena, 2007.

RUFINO, Luiz. [Entrevista] Luiz Rufino e Luiz Antonio Simas; Suplemento Pernambuco. 2018. Disponível em <<https://suplementopernambuco.com.br/entrevistas/2111-entrevista-luiz-rufino-e-luiz-antonio-simas.html> > Acesso em < 12 de dez. de 2020 >

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

TOSTES, Angelica. "Polidoxia". In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo:Recriar, 2020.

_____. O deus inacabado. In *Angeliquisses*. Disponível em <<https://angeliquisses.com/2017/02/16/o-deus-inacabado/> > Acesso em <18 dez de 2020 >

TOSTES, Angelica; ROCHA, Felipe. *Pedagogia Popular Interfé frente à intolerância religiosa no Brasil*. Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil, 2020.

Disponível em < <https://conic.org.br/portal/noticias/3636-pedagogia-popular-interfe-frente-a-intolerancia-religiosa-no-brasil> > Acesso em < 20 de dez de 2020 >

Por Uma Pedagogia do Espanto – Espaços Ostrais de Refazimento De Um País

Cláudio Carvalhaes

Para a Miriam Rosa que é minha ostra onde eu acho minha pérola.

SIRA - Religião e Educação em Rubem Alves

A Sociedade Internacional Rubem Alves já começa como um lugar privilegiado do pensar teológico no Brasil. Tivemos dois dias de excelência com pensadores incríveis! Vida longa a SIRA!

Minha fala é a última do congresso e queria terminar nosso encontro pensando sobre o Rubem Alves na encruzilhada entre a ostra e as pérolas, o espanto e o encanto. Talvez essa fala poderia ser intitulado “por uma pedagogia do encanto ou do encantamento.” Queria tentar juntar as pérolas de Rubem Alves com as perolas de Iemanjá, Omulu e José Miguel Wisnik. Acho que é preciso aproximar Rubem Alves das religiões de matrizes africanas e toda a encantaria do povo do Axé, uma vez que o pensamento de Rubem Alves é, predominantemente e por razões óbvias, fundamentalmente vinculado ao Cristianismo. Não sou um iniciado nas religiões Afro-Brasileiras e na verdade sei muito pouco, pouco até demais. Mas queria que essa breve canto de espanto feito aqui fosse um encanto para o enfeitamento das nossas práticas religiosas-educacionais. Quero pensar o espanto entre a religião e a educação como surpresa, como desejo novo, como assombro, como encanto, como algo que transforma, converte, e como feitiço, nos prepara para um novo caminho para uma nova trajetória, para um novo mundo.

Rubem Alves nos deu não só uma nova forma de pensar a religião e a educação, mas também e fundamentalmente ele nos deu uma nova bibliografia, novos mundos inteiros para se entrelaçar. Uma coisa espantosa! Como é que Camus e Escher, Beethoven e Van Gogh, Fernando Pessoa e Cecília Meireles poderiam se relacionar tanto e tão bem com o mundo da gente? Sob a pena de Rubem Alves, meus mundos se ampliavam e eu vivia de espanto em espanto.

Pois foi Rubem Alves quem destrambelhou minha língua que sabia falar uma língua só, de uma coisa só de um só lugar. A reta doutrina era guardadora de mundos outros e da necessária ilusão de pureza. Ao destrambelhar minha língua eu fui saindo do quarto do escuro e fui vendo luminosidades que não tinha visto antes. E fui me espantando com as cores de tantas luminosidades, de tantas funduras e de tantas alturas.

Rubem Alves também nos ensinou a brincar essa fronteira é a mais distante de todos nós. A ponte entre o lúdico e o brincante em nossos corpos é tão difícil de acontecer. A gente

¹ Doutor em Teologia pela Columbia University. E-mail: ccarvalhaes@uts.columbia.edu .

escreve, escreve, escreve lê, lê, lê mas num brinca. A brincadeira é o que me sustenta, presente de meu pai meu palhaço. Mas olha, eu só vou acreditar que a sociedade Internacional Rubem Alves vai conseguir aprender do brincar com Rubem Alves de verdade quando a gente aqui da academia ficar menos sérios e arrumarmos um lugar pra gente fazer rodas de dança, fazer pega-pega, esconde-esconde, bolinhas de sabão, torneios de peão, bolinha de gude e amarelinha. Ai sim vai ser um espanto danado!

Mas como ia falando, o Rubem Alves nos deu o dom de línguas, línguas que são pontes dentro e fora da gente, entre nossos muitos mundos de dentro e outros tantos mundos de fora. E de tantas pontes que a gente poderia falar, quero sapecar umas coisinhas simples que tem a ver com a natureza e com a cura, como potencialidades de encanto e espanto pro nosso mundo hoje. Foi com o Rubem Alves que eu aprendi a atentar pras plantas, pros passarinhos, pros jardins, e tudo foi espanto! Hoje vou ficando velho e parece que eu vou entendendo melhor esses olhares atentos. O olhar que andava preso agora anda mais solto, sem o frenesi das necessidades e vicissitudes de tantas coisas, de fazer acontecer, de ter de fazer e de relatar.

Queria pensar como é que esse olhar para as coisas da natureza mudam meu olhar para o que sei do meu próprio Cristianismo e também para as religiões que vivem fundamentalmente da natureza com as religiões de matrizes Africanas. Posso dizer que as formas transcendentais do Cristianismo já não me servem mais.

Ainda mais, para mim são como potencias de continua destruição pro nosso mundo, mundo amado por Deus. Olorum, e casa de milhões de formas de vida.

E daí que fiquei pensando em falar sobre o Ipê amarelo que a gente planta pras novas gerações se assentarem. Pensei nas folhas das árvores que são vida em plenitude, mundos inteiros, e também condição de vida de tantas criaturas. Dai que pensei que as árvores são fundamentais para a existência dos Orixás. Como eles falam: “sem folha não tem orixá.” E minha irmã Miriam Rosa me fez pensar em Obaluê, Omulu, o senhor da terra, que é tão fundamental para viver esse nosso tempo, em especial, esses tempos de COVID.

Assim que essa minha fala começa com a pedagogia do espanto que Rubem Alves nos acomete, mas que precisa ser continuada com Omulu. Ambos a nos ajudar nesse tempo que é o aqui e agora, a criar uma pedagogia que nos ajude na educação dos nossos sentidos e no sentido da educação. Rubem Alves nos ajuda a desmontar tantos medos com seus encantos metafóricos, seu pensamento nos ajuda a começar a construir pontes para novos caminhos e novas pedagogia. Contudo é preciso estender esse caminho demasiadamente cristão, demasiadamente acadêmico, e demasiadamente secularizado e desencantado. Por isso precisamos de Omulu, o Orixá das doenças e das curas para nos ajudar a ver o encantamento não só como a gente trata aqui, como metáfora, mas também como acontecimento, como modos de viver.

Assim, façamos o caminho das pérolas e das ostras.

Ostra Feliz Não Cria Pérolas

No famoso conto do Rubem Alves, *Ostra Feliz Não Cria Pérolas*,² ele faz a narrativa de uma ostra que se diferenciava de todas as outras. Essa ostra não conseguia ser feliz como as outras. Era uma ostra triste. E era triste porque um grão de areia tinha entrado em seu corpo. A dor lancinante lhe acometia o corpo durante os dias e durante as noites. Como forma de sobreviver ela cantava canções tristes, tão tristes que atormentavam as ostras que cantavam alegremente. Essas ostras felizes não tinham a presença da dor e assim iam pela vida vivendo sem pensar. Pois como nos disse Gilberto Gil, quando a gente tá contente a gente num quer pensar, a gente quer viver! E faziam bem. Mas a nossa ostra triste tinha recebido uma outra sina, e tinha que viver com a dor causada pela chegada desse grão de areia inesperado que lhe importunava a vida. Um dia um pescador atira suas redes e leva todas as ostras, as felizes e a ostra triste também. Na janta, o pescador come sopa com sua família. Em uma colherada de sopa, ele sente algo duro dentro da boca dele. Quando ele retira essa pedra de dentro da boca, ele descobre que era uma pérola! E feliz da vida, dá de presente a sua esposa.

Rubem Alves diz então que ostra feliz não produz pérolas, só aquelas que sofrem na carne uma dor lancinante. São elas que cantam as canções mais lindas mesmo que as mais doloridas.

E se falamos de pérolas, há no livro *Mitologia dos Orixás*, uma estória de pérolas que Reginaldo Prandi conta. Essa estória que vou contar é uma história de Omulu, Obaluaúê que se chama: *Omulu Ganha As Pérolas De Iemanjá*.³ Diz assim:

*Omulu foi salvo por Iemanjá
quando sua mãe, Nanã ao vê-lo doente,
coberto de chagas, purulento,
abandonou-o numa gruta perto da praia.
Iemanjá recolheu Omulu e o lavou com a água do mar.
O sal da água secou suas feridas.
Omulu tornou-se um homem vigoroso,
mas ainda carregava as cicatrizes, as marcas feias da varíola. Iemanjá confeccionou para ele
uma roupa toda de ráfia.
E com ela ele escondia as marcas de suas doenças.
Ele era um homem poderoso.
Andava pelas aldeias e por onde passava
deixava um rastro ora de cura, ora de saúde, ora de doença. Mas continuava sendo um
homem pobre.
Iemanjá não se conformava com a pobreza do filho adotivo. Ela pensou:
"Se eu dei a ele a cura, a saúde,
não posso deixar que seja sempre um homem pobre". Ficou imaginando quais riquezas
poderia dar a ele. Iemanjá era a dona da pesca, tinha os peixes,*

² Rubem Alves, *Ostra Feliz Não Faz Pérola* (São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2008).

³ Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás* (São Paulo: Companhia das Letras, 2001), 215-216.

*os polvos, os caramujos, as conchas, os corais.
Tudo aquilo q'tie dava vida ao oceano
pertencia a sua mãe, Olocum,
ela dera tudo a lemanjá.
lemanjá resolveu então ver suas jóias.
Tinha algumas, mas enfeitava-se mesmo era com algas. Ela enfeitava-se com a água do mar,
vestia-se de espuma. Ela adornava-se com o reflexo de Oxu, a Lua.
Mas lemanjá tinha uma grande riqueza
e essa riqueza eram as pérolas,
que as ostras fabricavam para ela.
lemanjá, muito contente com a sua lembrança,
chamou Omulu e lhe disse:
"De hoje em diante, és tu quem cuidas das pérolas do mar. Serás assim chamado de Jeholu, o
Senhor das Pérolas". Por isso as pérolas pertencem a Omulu.
Por baixo de sua roupa de ráfia,
enfeitando seu corpo marcado de chagas,
Omulu ostenta colares e mais colares de pérola,
Belíssimos colares.*

Todas as histórias de Omulu parecem falar das relações entre doença e cura. Seu corpo sempre coberto por chagas e cicatrizes é sempre coberto por algo que cubra as marcas de sua existência. Nesse conto, lemanjá como mãe adotiva, cobre o corpo de Omulu com pérolas para que seu filho brilhe e seja feliz.

Nas duas estórias a pérola é símbolo de resiliência, beleza, cura, encanto e raridade. No uso popular a pérola significa fé, inocência, sinceridade, sabedoria, atração de riqueza, proteção, pureza, etc etc. Entretanto, a pérola é muito mais que isso. A pérola é símbolo da simbiose, da alteração das formas de ser, de transformação e reconstituição de si mesmo. As pérolas são as ostras assumindo outras formas e outras identidades.

Mas o que essas histórias de pérolas tem a ver com a educação? Vou propor quatro possibilidades:

Primeiro, A Educação Como A Escuta Ostral Do Sofrimento Humano E Não Humano

A história da ostra em Rubem Alves parece ser uma variação de todas as estórias de sofrimento que produzem um conhecimento que só é dado àqueles que passam pela dor. Longe de fazer uma apologia da dor, Alves nos fala que a tristeza e a dor são partes da vida e que dessas experiências podem também surgir outros frutos, raros, feitos de beleza e encantamento. Esse conto está dentro, eu diria, de uma linha central e nevrálgica no pensamento de Alves que vê beleza nas profundas e inebriantes formas de dor e tristeza. Tantas estórias de tristeza e separação, tantos pores-de-sol, tanta nostalgia, tanta melancolia no coração mortalmente moderno de Rubem Alves.

Alves e Omulu, de formas tão distintas e diversas, nos fazem ver que a dor e o sofrimento são questões fulcrais da existência e é preciso entender suas muitas formas de existência nas vivências humanas e não humanas de nosso tempo. Alves como metáfora da corpo, Omulu como vivência no corpo.

E precisamos dos dois para entender o sofrimento em nosso tempo. Nossas formas políticas e econômicas vão criando sistemas de afetos que vão criando novas formas de lidar com a dor. Ao mesmo tempo que nossas vivências sociais e urbanas vão des-sensibilizando nossos afetos e nossas relações, nossa vida vai vivendo das fumaças e ausências de árvores. Como resultado vivemos alienados da natureza, nosso lastro para a dor vai diminuindo a cada dia, nossos alergias e aflições vão tomando proporções incontroláveis. Vivemos no mundo das depressões, dos refluxos, dos ataques de pânico, dos ataques do coração, dos barbitúricos, dos anti-depressivos, dos anti-histaminicos, dos analgésicos, dos sossega-leão. Medicamentamos toda forma de sentir e mórbidos, perdemos a capacidade do espanto. COVID19 veio para nos tirar as poucas relações que tínhamos, eliminar empregos, colocar milhões de pessoas na pobreza, sufocar formas de afeto e eliminar vidas preciosas.

Também, nossa absoluta distância com a terra também marca nosso tempo de profunda falta de cuidado e compaixão com a dor e o sofrimento de animais, de plantas, das águas, de arvores, de vidas do mar, do ar e da terra. Nada nos move. Perdemos nossa relação com o mais profundo que nos formou.

Mais do que nunca precisamos achar espaços “ostrais,” para nos ajudar a refazer relações perdidas, renovar a nossa vida com outras formas de vida, e transformar nossas tristezas em pérolas e cantos de alegria. Mesmo que todas as outras ostras dêem risada de nosso canto.

Pois aqui chegamos. A educação como audição e troca deve ser um desses espaços *ostrais*, como a ostra que propicia espaços de refazimento. A audição da educação que não somente ouve mas vê, entende, se aproxima, cria empatia e compaixão. A escola como esse ambiente ostral, propicio para a metabolização da dor em outras formas de vida, de sustento, imaginação, resistências e formas de mundo. Pois a pérola é essa amálgama da alma que vem pelo aprender de si, e ensaja sempre o refazimento de si mesmo a partir das experiências da dor e do abandono.

A ostra é esse lugar da escuta do espanto que se faz pérola, a escuta que transforma a dor da vida em pedra delicada e forte, rara e bela. Dessa maneira, cada professor que entende as dores do mundo e as dores dos seus alunos, é também um analista que escuta e ensaja transferências, é um curandeiro que faz trocas simbólicas, um palhaço que ativa outras formas de leveza, e um reordenador de mundos para que a vida dentro da ostra continue ainda mais bela. Nesse espaço ostral, a pérola se transforma na capacidade do espanto continuo com as potencialidades da vida que vão se refazendo.

Segundo, A Educação Como Presença Da Beleza

Omulu tinha seu corpo coberto de chagas e por isso vivia escondido em suas roupas de palha. Iemanjá como mãe adotiva afetuosa queria ver seu filho mais bonito a brilhar com seus dons de cura que lhe eram tão caros. Por isso, a rainha do mar toma emprestados as ostras de seu reino e cria um grande colar de pérolas que cobriria o corpo inteiro de Omulu para que assim ele fosse honrado, e vivesse alegre e orgulhoso. Seu corpo continuaria marcado pelas chagas de suas cicatrizes, mas agora, ele brilha a luz das pérolas que como flores brancas que lhe enfeitam a pele, pedras reluzentes feitas na dor das ostras, para lhe acariciar a pele, para lhe adornar o corpo sofrido.

A partir daqui, podemos ler a educação como o cuidado de Iemanjá por seu filho Omulu. Educadoras e educadores estão sempre tecendo suas próprias ostras para enfeitar seus alunos e alunas. Muitas vezes os educadores não podem mudar a situação de seus alunos, mas podem pensar suas feridas, adornar seus corpos, ampliar seus pensamentos, movimentar seus joelhos, fortalecer suas mãos, iluminar seus olhos com o brilho do espanto, enfeitá-los com as palavras da vida e em ressonância com as da morte, buscar os encantados, fazer seus corações pulsarem num outro ritmo que não seja o da destruição e do aniquilamento que os cercam.

Quem cura na história não é Iemanjá. Omulu recebe a cura da floresta e de Olorum. Mas é Iemanjá quem cuida da simbologia da cura, fazendo com que as chagas de Omulu sejam cobertas e sua alegria seja plena. Da mesma forma, nós educadores e educadoras somos como Iemanjá, buscando pérolas no mar para colocar nos corpos feridos de nossos alunos e alunas. Pérolas que venham de dentro de nossos próprios corpos como ostras que aprenderam a fazer pérolas, pérolas que venham da história, da sabedoria ancestral, e também as pérolas produzidas pelas próprias alunas e alunos. A pedagogia do espanto é assim o tecer de um colar de pérolas múltiplas e de vários lugares para corpos inteiros.

Terceiro, A Educação Para A Sensibilidade Do Diferente

O documentário *Fé e Fúria* de Marcos Pimentel⁴ aborda os conflitos religiosos existentes em favelas e subúrbios do Rio de Janeiro e de Belo Horizonte e como “traficantes evangélicos” protegem as igrejas cristãs e proíbe, destrói e expulsa os seguidores do Axé. O documentário mostra muito bem como muitas igrejas evangélicas vão mudando as composições sociais e religiosas das nossas sociedades e achando sua missão no imaginário bélico do Antigo Testamento. Em um país onde as democracias sem representação desafiam qualquer forma de representação política e as estruturas econômicas, cada vez mais invisíveis, fazem do abismo social uma luta que se trava nas comunidades, essa cosmologia de batalha se transforma em formas de agência e de lugar no mundo. Entretanto, a luta contra a pobreza e o mal acha no Cristianismo uma cosmologia profundamente alimentada pelo racismo, e assim coloca como seu inimigo a ser derrotado não a corrupção do país ou suas injustiças mas fundamentalmente todas as formas de manifestação religiosa negra que não sejam cristãs. Assim, como fogo em mato seco, o evangelho bélico associado com o profundo racismo

⁴ *Fé E Fúria* Marcos Pimentel. Minas Gerais, 2019, Cor, 103'

brasileiro e seus 500 anos de colonização branca, fazem das formas de religião de matrizes Afro os alvos mais fáceis de ver e de se eliminar.

Contra os tantos exércitos de Deus, gladiadores do altar e soldados de Jesus que marchando vão, precisamos de uma educação que nos espante, aqui o espanto mais ligado ao sentido do assombro, onde nos chocamos com nossa capacidade de destruição de quem é e sempre foi parte de nós como brasileiros.

A pedagogia do assombro assim, deve ser o espanto e a luta contra a normalização da violência, o assentamento do racismo, e a destruição de muito do que somos: africanos e indígenas.

Isso acontece quando fazemos da tristeza dos assassinatos brutais de João Alberto Silveira, 40 anos, Herinaldo Vinicius de Santana, 11 anos, Alan de Souza Lima, 15 anos, Matheus Santos de Moraes, 5 anos e de todos os meninos e meninas negr@s que perderam suas vidas, um *lugar ostral*, de refazimento da dor em resiliência, força e projeto de transformação. Ainda mais, precisamos de uma educação que faz da destruição dos inúmeros terreiros e lugares sagrados do Axé um lugar ostral de re-encantamento e de re-existência de nosso país e de nós mesmos. É preciso fazer da dor dos negr@s e dos que seguem o Axé a nossa própria dor e nosso próprio infortúnio. Enquanto vivermos sem atuar ativamente nessa luta e nessa mudança, seremos ostras felizes reclamando de quem está sendo destruído e assassinado.

Somente assim, a educação do espanto será a criação de sensibilidades que nos ajudará a mudar nossas formas de pensar, de educar e de viver.

Eu digo isso porque eu fui um desses homens de guerra de Jeová em minha adolescência. Eu ia pro litoral de São Paulo evangelizar e expulsar demônios no dia 31 de dezembro. E como a gente tenta restituir sempre o que a gente destruiu, eu precisei fazer um caminho árduo de transformação de pensamentos, crenças e sensibilidades para poder ver o povo do Axé não só como presença legítima em qualquer lugar, mas como lugares de encantamento do nosso mundo.

Eu precisei ir dormir no axé, de comer da comida que eles oferecem, para poder mover meu corpo. Precisamos ser educados em outros eixos do pensamento. Rubem Alves era muito moderno, muito Cristão e muito ocidental. Sem dúvida, Alves pode nos ajudar como cristãos a sermos mais livres e a destrambelhar nossas línguas. Sem ele eu não estaria aqui. Mas agora precisamos viver na ostra de outras religiões. Pra isso preciso largar minha bibliografia exclusivamente europeia e preciso ler outros encantados: Antonio Carlos Simas, Luiz Rufino, Pierre Verger, Rachel Harding, Gisele Omindarewa Cossard, Maria Helena Farelli e outros tantos. Preciso aprender junto com os hinos que cresci cantando, aprender os vários toques de tambor e suas canções. Preciso saber os caminhos dos Orixás e dos encantados.

Porque assim como a gente aprende com Rubem Alves que a ostra triste só fez a pérola porque um grão de areia entrou em seu corpo, a gente precisa aprender que a educação

também acontece com um grão de areia de outra fé no nosso corpo. Se nossos corpos aprenderem isso, seremos guardiões de todos terreiros encantados do Axé e não mais seus destruidores.

Aqui pois, a pedagogia do espanto. O espanto de começar a mudar nossas fontes acadêmicas, nossas leituras, e nossas práticas. Precisamos nos espantar com a beleza da negritude, o pensamento afro e também Ameríndio. Isso é um trabalho de todos nós da academia: de enegrecer nossos conceitos cristão brancos e também secularizados. Se continuarmos brancos todos brancos quase todos homens brancos, continuaremos a ser cúmplices da destruição do povo Afro e ameríndio, e assim continuaremos a testemunhar a aniquilação de nós mesmos.

Estamos preparados para a pedagogia do espanto dos tambores? Eu não sei se estou ainda, mas vou a caminho.

Quarto, A Educação Para A Sensibilidade Formas De Vida Não Humanas.

Omolu é o orixá da terra. Ele sabe fazer as composições de cura que aprendeu com a floresta e os animais. Ele nos ensina que a vida não existe se não em profunda relação com as folhas e ervas e criaturas da mata.

Rubem Alves nos trouxe mais pra perto das árvores, os passarinhos, os sapos, as galinhas, os galos, as águias, os rios, as flores, as florestas, as panteras, as montanhas, a lua e tanto mais.

Omolu e Rubem Alves nos trazem para perto de algo que não estamos acostumados, que é o espanto com outras formas de vida que não a humana, com texturas outras que não a de papel de livros, com formas de vivência que não sejam só as culturais europeias.

Rubem Alves nos ajuda a iniciar essa caminhada de retorno à terra. Omolu nos traz para o centro da terra e pensar a partir da terra. Rubem Alves nos ensina a metáfora. Omolu nos ensina a vivência.

A cura do mundo começa com a nossa cura. Metafórica e corporealmente. Porque é no corpo que criamos nossas pérolas. E daí, espantados pelas tantas perolas que a gente vê pelo mundo a gente faz como José Miguel Wisnik que nos ensinou a jogar perolas aos poucos.⁵

Eu jogo pérolas aos poucos ao mar
Eu quero ver as ondas se quebrar
Eu jogo pérolas pro céu
Pra quem pra você pra ninguém
Que vão cair na lama de onde vêm

⁵ José Miguel Wisnik, “Pérolas Aos Poucos,” CD *Pérolas Aos Poucos*, (São Paulo: Circus, 2016).

Eu jogo ao fogo todo o meu sonhar
E o cego amor entrego ao deus dará
Solto nas notas da canção
Aberta a qualquer coração
Eu jogo pérolas ao céu e ao chão

Grão de areia
O sol se desfaz na concha escura
Lua cheia
O tempo se apura
Maré cheia
A doença traz a dor e a cura
E semeia
Grãos de resplendor
Na loucura

Eu jogo ao fogo todo o meu sonhar
Eu quero ver o fogo se queimar
E até no breu reconhecer
A flor que o acaso nos dá
Eu jogo pérolas ao deus dará

Obrigado!

O Budismo nos fala da presença fundamental da flor de lótus que produz sua beleza das regiões de profundezas abissais dos rios, onde somente lama pode ser encontrada. Como disse Thich Nhat Hanh: “A maioria das pessoas tem medo de sofrer. Mas o sofrimento é uma espécie de lama que ajuda a flor de lótus da felicidade a crescer. Não pode haver flor de lótus sem lama.”

uma reflexão sobre as pontes construídas por Rubem Alves entre a Religião a Educação. De que forma se entrelaçam? Como se diferenciam? Em que sentido se complementam? Como se tangenciam os traços profético e poético na grande teia alvesiana? Em que sentido podem a religião e a educação ser pensadas como arte, como um sim ao imperativo maior de tornar a vida humana portadora de sentidos mais potentes?

“o grande desafio é manter este horizonte de mística e práticas ancestrais em permanente articulação criativa com as muitas dimensões da luta de classes e suas atualizações nos diferentes cenários na América Latina sem qualquer pretensão de redução ou de hierarquização dos protagonismos e materialidades complexas”.

https://wp.ufpel.edu.br/dgenerus/files/2019/09/Ebook_Marcia_Graziela_.pdf

We were born as Forest Guardians

<https://lab.org.uk/we-were-born-as-forest-guardians-1/>

O feitiço da palavra: a religião como poesia em Rubem Alves

Luana Martins Golin¹

Introdução

No texto *Sobre deuses e caquis* (1987), logo no primeiro parágrafo, Rubem Alves se queixa da forma como o seu texto foi redigido. Ele pede desculpas ao leitor/a por ter escrito um livro tão chato e diz que foi obrigado a escrever de acordo com o rigor acadêmico, de maneira impessoal, como se fosse escrito por todos e por ninguém. Ao final do livro, novamente, um alerta ao leitor/a: “leiam este texto *pensando no poema que poderia ter sido*, mas não foi. Bem que quis ser poema, mas não sabia como, e nem pôde...” (Alves, 1987, p. 27) A impressão que Rubem Alves passa é de que na poesia/poema há certa liberdade e fruição que escapam quando são transformadas em prosas dissertativas e argumentativas.

Sinto-me diante de um dilema parecido: estamos em um evento acadêmico, entretanto, o tema e a inspiração para a minha fala é a poesia e a religião. Dois elementos que escapam à razão e que tocam a nossa existência, o nosso corpo, o nosso mundo, a nossa fé e a nossa compreensão de Deus. Por isso, não é impessoal.

Já tem mais de uma década que estudo literatura, mais especificamente, Dostoiévski. Foi graças ao escritor russo que conheci alguns autores e poetas que me instigaram e me fizeram pensar na possibilidade de a religião ser poesia. Isso mesmo. A religião e a teologia não são, necessariamente, racionais, doutrinárias, dogmáticas e sistemáticas. Pelo contrário, podem ser livres como a palavra poética, como pássaros sem gaiolas, como palavra coisa que cria um “outro” mundo e nos permite transcender. Sim, a religião é poesia! Para me ajudar a discorrer melhor sobre o tema, chamarei para o diálogo o nosso querido Rubem Alves.

1. Deus – Poesia – Verbo e Saudade

Se uso a palavra Deus é como metáfora poética, nada que eu conheça, o significante que nada significa, a não ser o espaço vazio onde aparecem as minhas nostalgias e onde se coloca o dizer poético. De Deus só temos o Verbo, Poema, coisa que se diz quando a saudade dói... (Rubem Alves)

A partir desta provocativa afirmação de Rubem Alves, quero destacar algumas palavras importantes para nossa reflexão: 1) Deus; 2) Poesia; 3) Verbo; 4) Saudade.

Falar sobre *Deus* é difícil, pois estamos diante do limite da linguagem. Na tradição judaica, Deus é tabu. Nome impronunciável. A linguagem não consegue definir Deus. Os místicos e a teologia negativa (ou apofática) perceberam que diante do “Outro” só é possível calar, num silêncio absoluto. Tentamos definir Deus por aquilo que Ele não é. Pois, toda afirmação acerca Dele, pode ser uma idolatria, uma projeção daquilo que os humanos pensam

¹ Teóloga, mestra e doutora em Ciências da Religião. Professora de teologia na Universidade Metodista de São Paulo. Professora do curso de pós-graduação em Religião e Cultura, do Centro Universitário Assunção (UNIFAI). Desenvolveu pesquisa doutoral interdisciplinar nas áreas de religião e literatura em Dostoiévski. Possui experiências nas seguintes áreas: linguagens da religião; religião e literatura. E-mail para contato: luana-martin-golin@gmail.com.

ser a divindade. Nós pensamos Deus, ou Deus nos pensa (e por isso o pensamos) ... Rubem Alves concorda que a linguagem é limitada, quando tenta definir Deus: “Deus é o mistério sobre o qual nada se pode falar. Ele está além da palavra. O que temos é um horizonte inominável. Idolatria é pretender capturar o inominável numa gaiola de palavras para, assim, dominá-lo, torná-lo previsível” (ALVES, 2015, p. 77). Nessa direção, Rubem Alves diz: “Deus nos deu asas do pensamento para voar, os homens nos deram as gaiolas da religião” (ALVES, 2015, p. 83). É por isso que ele afirma que “Deus não é um objeto de pensamento. É objeto de *degustação*. Provai e vede que Deus tem gosto bom...” (ALVES, 2015, p. 81). Deus passa a ser experimentado, como uma experiência mística.

Rubem Alves não nega a existência de Deus, porém, O vê de uma maneira muito peculiar. Deus pode não existir fora de nós, metafisicamente. Mas sentimos *saudades* de Deus. Sentimos falta. Sentimos a ausência:

Teologia não é coisa de quem acredita em Deus mas de quem tem *saudades de Deus*. Acreditar: sei que Deus existe em algum lugar. Ah! Se não existir, tudo estará perdido... Ter saudade: mesmo que não exista lá fora, no meio das nuvens ou no fundo do mar, eu o mantenho como ‘pedaço arrancado de mim’... (ALVES, *sobre deuses e caquis*, 1987,p.4)

Temos curiosidade de Deus. Sonhamos com Deus e então nos tornamos poetas. Aqui começamos a adentrar no terreno da *poesia*. “Para pensar sobre Deus não leio os teólogos, leio os poetas” (Alves, 2015). A poesia é uma via de acesso, uma “outridade”, ou seja, um abrir-se para si e para o Outro. A poesia vai além da razão. Ela tem acesso às profundezas e a caminhos que jamais se chegariam por vias, estritamente, racionais. A poesia cria outros mundos. E aqui, chamamos Octavio Paz (2012) para essa conversa. Veja o que ele diz acerca da poesia:

A poesia é salvação. (...) A poesia revela este mundo; cria outro (...) Prece ao *vazio*, diálogo com a *ausência*. (...) Oração, ladainha, epifania, *presença*. Exorcismo, conjuro, *magia*. (...) Experiência, sentimento, emoção, intuição, pensamento não dirigido. (...) Linguagem primitiva. (...) Loucura, êxtase, logos. (...) *Nostalgia* do paraíso, do inferno. (...) revelação, *dança*, diálogo, monólogo. (...) *O poema é uma máscara que oculta o vazio* (PAZ, 2012, p.21).

Assim como Deus, “o poema é o que está além da linguagem. Mas isso que está além da linguagem só pode ser alcançado por intermédio da linguagem” (PAZ, 2012, p.31). Tanto Deus como o poema estão, simultaneamente, *além da* linguagem e *na* linguagem. A experiência poética é um ir além, é algo a mais. “E esse algo mais não é explicável pela linguagem, embora só possa ser atingido por ela. Nascido da palavra, o poema desemboca em algo que a transpassa. A experiência poética é irreduzível à palavra e, não obstante, só a palavra a expressa” (PAZ, 2012, p.117). Linguagem é poesia. Somos feitos de palavras. Assim, o que nos resta e o que efetivamente somos é linguagem.

Deus é poeta – Ele cria por meio do feitiço da palavra mágica, da palavra=coisa. Deus-Poietés, Deus que cria mediante a palavra, verbo em movimento que gera existência ao inexistente. Encontros de beleza, poesia e vida. Há algo em comum entre o poeta e Deus, ou algo divino no poeta. A religião pode ser muitas coisas, dentre elas, poesia. *Deus poeta e religião como poesia*. Steiner (2005) afirma: “No coração do processo criativo, há um paradoxo religioso. Nenhum homem é mais inteiramente lavrado à imagem e semelhança de Deus ou mais inevitavelmente do que Seu desafiante, *o poeta*”. Deus e o ser humano concor-

rem, ambos são poetas e criadores. Rubem Alves dirá que “as palavras podem ser matéria-prima com que se constroem mundos” (ALVES, 1992, p.57). Assim, a linguagem é uma criação constante de mundos alternativos. A religião se expressa em linguagem poética e ficcional. O poema é uma possibilidade aberta, criadora de mundos, geradora de sentidos.

Rubem Alves discorre sobre o valor da *linguagem poética*. O crítico literário canadense Northrop Frye (2004), amparado por outros autores, dividiu e classificou a história da linguagem em três fases. 1) Hieroglífica – uso poético da linguagem; 2) Hierática – uso filosófico e alegórico da linguagem e 3) Demótica – uso descritivo, utilizado principalmente na linguagem científica e racional. A primeira fase, aquela que mais nos interessa para essa discussão, refere-se ao uso poético da linguagem.

Essa primeira fase é marcada por uma *espécie de magia* ou *feitiço*, pois as palavras têm poder. Pela palavra é possível criar, curar e trazer à presença: “Toda poesia é um ato de feitiçaria cujo objetivo é tornar presente e real aquilo que está ausente e não tem realidade” (ALVES, 2015, p.227). Encontramos este exemplo de linguagem metafórica no relato da criação, em Gênesis 1. Deus cria por meio da palavra, a palavra nomeada se materializa e ganha existência. É como uma palavra mágica pronunciada. Rubem Alves cita o seguinte exemplo: Deus diz “Paraíso!”, e um jardim de delícias aparece; a bruxa diz “sapo!”, e o príncipe se transforma em sapo. “O signo e o objeto eram o mesmo. (...) Falar era [re] criar o objeto aludido. As palavras carregavam poderes e valores mágicos. Por isso, o poeta é também um mago. Ocorre uma inter-relação entre coisa e nome. Assim como o Elohim de Gênesis 1 e o Adão de Gênesis 2, a missão do poeta é nomear o mundo. O poeta não descreve, mas apresenta, recria, revive. A poesia é o lugar onde nomear é ser; onde nomes e coisas se fundem e são o mesmo; onde se diz o indizível e o paradoxo. Poetizar é criar com palavras, nomear o que só existia como ameaça, vazio e caos. As palavras não estão nos esperando, mas é preciso *criá-las e inventá-las*. “Os poetas sempre reconheceram que poesia e magia são irmãs gêmeas”.

A linguagem, nesta primeira fase é concreta e metafórica e *a metáfora é o principal instrumento da poesia e da religião*. Outra característica importante a ser destacada é a *pre-sentificação*. Este tema foi muito bem desenvolvido pelo escritor alemão Gumbrecht, que nos apresenta o conceito de presença ou epifania, em contraponto à cultura do sentido. Lembrei-me de quatro exemplos que traduzem esta presença.

1) C.S. Lewis, em *As crônicas de Nárnia*, dedica um capítulo à criação de Nárnia. O leão Aslam canta e com a nota da música/palavra as coisas vão surgindo, como num passe de magia. Conseguimos ouvir o som do leão e imaginar aquele lugar nascendo por meio do canto. Há uma relação direta, não mediada, entre a música e as coisas que são criadas:

2)

Todo esse tempo, prosseguiram a canção do Leão e seu majestoso caminhar. (...) Polly achava a canção cada vez mais interessante, pois começara a perceber uma ligação entre a música e as coisas que iam acontecendo. Quando uma fileira de abetos saltou a uns cem metros dali, sentiu que os mesmos estavam ligados a uma série de notas profundas e longas que o Leão cantara um segundo antes. Quando ele entoou uma sequência de notas rápidas e mais altas, não ficou nada surpresa ao ver primaveras surgindo por todos os cantos. Com um indescritível frêmito, teve quase certeza de que todas as coisas ‘saíam da cabeça do Leão’. *Ouvir a canção era ouvir as coisas que ele estava criando*: olhava-se em volta, e elas estavam lá (LEWIS, 2009, p. 60 – Grifo meu)

Veja como é possível cantar e dançar o poema!

2) O segundo exemplo é a eucaristia. Metáfora perfeita. Pão é corpo. Vinho é sangue. “Tomai e comei, *este é o meu corpo*” é presença. Toda vez que o rito da eucaristia é repetido, o passado torna-se presente. Cristo presente no pão e no vinho. Rubem Alves fala da palavra que se come, ou teofagia. Neste caso, experimentamos, no sentido mais literal (e canibal!) possível, Deus. Esta é a cosmovisão medieval/mágica do sacramento da eucaristia. Na tradição protestante, nega-se o poder mágico da transubstanciação e adota-se uma compreensão mais racional e simbólica. O pão deixa de ser o corpo. O vinho deixa de ser o sangue. Ambos passam a ser símbolos. O pão e o vinho *remetem* ou *simbolizam* o corpo e o sangue. A mudança doutrinária é reflexo de uma mudança de linguagem.

3) O terceiro exemplo é uma anedota citada por Rubem Alves:

Conta-se que uma senhora perguntou a Beethoven, depois de haver ele executado ao piano uma de suas composições. “Que queria o senhor dizer com esta peça?”. “O que queria eu dizer? É muito simples”. Assentou-se ao piano e executou-a novamente. A peça não *significa* nada. Ela não se encontra no lugar do *apenas símbolo*. *Ela é a coisa* (ALVES, 2005, p.65 – Grifo meu)

3) O quarto e último exemplo é a figura de Jesus Cristo, Verbo/Palavra encarnada. Palavra que se fez corpo. A palavra se encarna e vira poesia. Rubem Alves exemplifica essa dinâmica da palavra, recriando um novo prólogo para o Evangelho de João:

4)

Cristologia: um poema que se recita diante do Vazio. E eu imagino que um novo prólogo para o evangelho de João poderia ser escrito (...)
Antes que todas as coisas existissem
havia o silêncio.
E então, repentinamente,
ex nihilo
uma Palavra foi ouvida,
e o mundo começou...
No vazio, versos,
universos,
“[...] e eles falaram –
Como poetas
Como mágicos,
Como amantes,
Como teólogos,
Porque teologia é a Palavra falada diante do vazio,
Como uma invocação do Ausente...
Moramos no esquecimento (ALVES, 2003, p. 54-55; grifos do autor).

Criamos estórias e as palavras ganham carne, vida e existência. Há também ressurreições de palavras, de mundos. O poder mágico das palavras é uma qualidade divina compartilhada com os mortais:

Estórias: estruturas concretas construídas com *palavras-coisas* que jogamos no mundo. E, uma vez lançadas no mundo, essas coisas – se verdadeiras ou não é irrelevante – fazem o mundo diferente. (...) A palavra se defronta conosco como um corpo; o *Verbo* se encarna” (ALVES, 2005, p.66 -grifo meu).

Com o passar do tempo, a palavra poética foi perdendo espaço, principalmente, a partir do pensamento filosófico e analítico. No lugar da presença, surgiu o sentido. A palavra deixou de ser a própria coisa e passou a ser um signo que representava algo. Deixamos a metáfora e adentramos o campo da metonímia, das mediações, dos significados. Na metáfora não há separação entre sujeito e objeto (isto é aquilo); na metonímia ocorre a nítida distinção entre o sujeito e o objeto (isto representa, ou está no lugar daquilo). Entre as coisas e seus nomes se abria um abismo. Coisas e palavras se separaram e passamos a conhecer, então, os símbolos e a analogia da segunda fase, pautada pela racionalização e pelo dogma:

A teologia protestante nasceu quando o poder mágico-poético da Palavra foi redescoberto e democratizado. Cada indivíduo deveria ler as escrituras da mesma forma como se lê um poema, na solidão, sem vozes intermediárias de interpretação. (...) Mas logo as exigências do poder perceberam que a liberdade do Vento é perigosa, porque ele sopra onde quer e não onde nós queremos. (...) imagens se transformaram em dogmas, metáforas tomaram a forma de doutrinas, a poesia foi reescrita como “confissões”. (...) Em oposição à liberdade selvagem da palavra poética, o protestantismo inaugurou um programa hermenêutico que tem por objetivo preencher todos os espaços vazios [lacunas] onde a voz do Estranho pode ser ouvida. (...) O que está em jogo é a ‘redução do sentido a um único sentido’, a transformação da poesia em prosa: essa é a gênese da teologia científica. Uma vez terminado o trabalho, uma vez preenchidos todos os vazios com o conhecimento, descobrimos que a Palavra perdeu seu poder para ressuscitar os mortos (ALVES, 2003, p. 134-135; grifos do autor).

O fundamentalismo se revela na linguagem. Ele não tem reticências nem pontos de interrogação. Só pontos finais e pontos de exclamação. Com ele não se pode escrever poemas. Porque os poemas vivem dos silêncios que há nos interstícios das palavras (ALVES, 2015, p. 146). Rubem Alves caminha na direção oposta ao fundamentalismo, pois destaca o valor da palavra livre, polissêmica, polifônica, incapaz de ficar aprisionada nas amarras do sentido único. Para ele, a religião está no âmbito da poesia, na primeira fase, e não pode ser reduzida à ciência e à razão. A religião é muito mais poesia do que ciência. Deus não é um objeto para ser estudado e analisado, daí a própria incongruência do sentido etimológico do termo teologia ou estudo de Deus. Qual mortal estaria qualificado a perscrutar a divindade? Para Rubem Alves, a religião não é coisa séria e sisuda.

Religião é imaginação, voo do amor para a terra da fantasia, onde habitam o possível e o impossível, e o milagre que torna possíveis os impossíveis, a gravidez das estereis e das virgens, a ressurreição dos mortos (...) saudade de uma presença que se busca (...) “Comei, bebei, meu corpo, meu sangue ... Assim anunciais a morte do Senhor até que venha. (...) Ora, só pode voltar quem não está presente. Símbolo

de uma ausência, confissão de um amor, de uma saudade, de uma fidelidade, de uma espera” (ALVES, 2009, p.39-40)

A saudade é a lembrança de algo ou alguém ausente. Sentimos saudades de pessoas que não estão mais conosco: daqueles/as que estão distantes ou que já morreram; sentimos saudades de épocas passadas: da infância, da adolescência, do filho/a pequeno/a que já cresceu, do gosto da comida da avó que já partiu, do cheiro da pessoa amada, do sorriso de alguém. A saudade alegre e dói. Ela é a busca da presença em meio à ausência. Porque nos falta é que sentimos saudades. A saudade também combina com a nostalgia e o vazio.

Temos saudade de um estado anterior, de uma unidade primitiva que fomos separados e que teimamos em voltar uma e outra vez. O sagrado, o amor e a poesia nos ajudam a acessar este “outro” lugar. Temos saudades de paraísos perdidos. A saudade nos dá asas da imaginação, dos sonhos, das fantasias. “E a gente *vai inventando o real*, construindo o mosaico, experimentando com as cores (...) *enchendo os espaços vazios com as criaturas da fantasia*, e o nosso avesso vai aparecendo, terrível e maravilhoso” (ALVES, 1987, p.10). As possibilidades se abrem e sonhamos Deus de novo, de um outro jeito. “Por isso mesmo Deus, símbolo máximo do desejo e da esperança, *não é o sinal de uma presença, mas a confissão de um vazio imenso, de uma saudade sem fim, de uma nostalgia pela plenitude*” (ALVES, 2005, p.39 – Grifo do autor)

2. “A eternidade num instante” – o tempo mítico e poético

A “história” é uma criatura do tempo. As “estórias” são emissárias da eternidade”(Rubem Alves)

“As estórias têm poder porque nelas *o tempo* passado e *o espaço* distante são metáforas do aqui e do agora. Elas *nunca* aconteceram para que possam acontecer *sempre*, em todos os lugares” (ALVES, 2003, p.103 – Grifo meu). Rubem Alves, nesta citação, dá uma indicação do tempo e do espaço míticos. As palavras poéticas não estão sujeitas à História e ao tempo. Elas são eternas tal como a temporalidade mítica. O tempo mítico, poético e literário é trans-histórico. O tempo sagrado não é medido nem sucessivo, mas é uma realidade viva. O poema é um produto histórico, que transcende a história e se situa em *outro tempo*. Antes da história e não fora da história. A história cria a possibilidade de encarnação do poema entre os seres humanos.

Na religião e na magia, o calendário não tem a finalidade de medir, mas de ritmar o tempo, acessar o tempo original, fora do tempo. O mito é, ao mesmo tempo, diacrônico (como narração histórica do passado) e sincrônico (como instrumento de explicação do presente e até do futuro).

Há uma diferenciação entre o tempo empírico e o tempo mítico: o passado mítico não é apenas o tempo anterior, mas o tempo da primeira criação, os tempos das origens, o tempo acima do tempo ou *supratempo*. Esse tempo mítico antecede o tempo empírico. Trata-se de um tempo epifânico e sagrado. O tempo poético é o tempo da eternidade. É a emanção do *kairós* no *chronos* da nossa história. Somos ritmos, somos poema e metáforas.

3. A mística do cotidiano

O misticismo ou a espiritualidade proposta por Alves é bastante imanente, com destaque para a “beleza” presente nas coisas mais simples e cotidianas da vida: Sou místico. Ao contrário dos místicos religiosos, que fecham os olhos para verem Deus, a Virgem e os an-

jos, eu abro bem os meus olhos para ver as frutas e legumes nas bancas de feira. Cada fruta é um assombro, um milagre. Uma cebola é um milagre (ALVES, 2015, p. 222).

O caminho proposto por Rubem Alves tende a abandonar ideias e categorias religiosas, no sentido dogmático e institucional. Ele *deseja*, e esta é uma palavra-chave, apreender o sagrado no momento do seu nascimento no ser humano. Trata-se de uma possibilidade poética/religiosa mais abrangente. O ato poético original é a palavra, a interpretação está em segundo plano. A poesia e a religião são experiências da nossa “outridade”, de ir além de nós e retornarmos para nós. Ir além de nós, ao encontro de nós mesmos. Transcendemos e retornamos.

A experiência do sagrado parte de uma vertigem, um incômodo, uma tormenta diante do próprio *vazio*. No abismo do vazio e do desespero, o ser humano percebe o que realmente é: contingência e finitude. Sabemos que vamos morrer, mas desejamos viver. Vida e morte coexistem. A ressurreição do corpo é um retorno à vida e não uma negação dela! Com o cheiro do fim surgem os sinais de um início permanente. “E o *fim*, pela magia do poder, se transforma em *início*: morte em ressurreição; é morrendo que nascemos para a vida eterna” (ALVES, 2005, p.48).

Rubem Alves não estava preocupado com *a outra vida* num sentido metafísico, como um local específico do pós-morte. Pois, esta *outra vida*, lá, acontece nesta vida, *aqui mesmo*. “Somos habitantes de um *outro mundo*. Não, não me entendam mal quando falo de ‘outro mundo’. Nada a ver com céu ou inferno... De novo é a Poesia” (ALVES, 1987, p.3).

Por esse motivo, ele critica com sutileza as tradições teológicas que tendem a negar o mundo, de maneira escapista: “Vejo as pessoas religiosas fecharem os olhos para orar. Elas creem que, para se ver Deus, é preciso não ver o mundo. Elas não sabem que a beleza da natureza é o espelho onde Deus se contempla” (ALVES, 2015, p. 243, grifos do autor).

Considerações finais

A religião como poesia é uma possibilidade aberta e inacabada. A religião é poesia que foi transformada em dogma. Os dogmas e as doutrinas não são a origem da religião. A religião se funda com a palavra criadora, poética. Assim como a poesia, a religião não está na categoria racional. Por isso, recorreremos às imagens e paradoxos para expressá-la. Religião se aproxima dos sonhos, das fantasias, das histórias, das narrativas, da esperança, da saudade. Rubem Alves percebeu que a palavra poética original é *presença* e *metáfora*. A transcendência, para ele, não é metafísica, mas imanente, cotidiana. As palavras constroem mundos e se encarnam.

A teopoética proposta por Alves é uma tentativa de “desengaiolar” e libertar as palavras das prisões dos dogmas, dos sentidos e da univocidade. Seus textos saborosos podem ser degustados, em uma dinâmica que une a ficção, o prazer e a reflexão. Nesse movimento ou dança das palavras, Deus ou o Sagrado se manifesta em atos de criação, como poeta.

Em linhas gerais, esta fala procurou demonstrar e aproximar a relação poética existente entre o Sagrado e o humano. Nessa perspectiva, Deus e a religião não estão classificados como um conjunto de doutrinas, normas, tradições ou confessionalidades, mas como Palavra livre, que venta onde quer e como quer.

Bibliografia

- ALVES, Rubem. *Sobre deuses e caquis*. Texto escrito em 1987. Versão em PDF.
 ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1992. 15ª edição.
 ALVES, Rubem. *Lições de Feitiçaria: meditações sobre a poesia*. São Paulo: Loyola, 2003.

- ALVES, Rubem. *A Festa de Maria*. 7ª edição. Campinas, SP: Papyrus, 2003.
- ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 2009.
- ALVES, Rubem. *Variações sobre o prazer*. 2 ed. São Paulo: Planeta, 2014.
- ALVES, Rubem. *Rubem Alves essencial: 300 pílulas de sabedoria*. 1 ed. São Paulo: Planeta, 2015.
- FRYE, Northrop. *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.
- LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia*. Ilustrações de Pauline Baynes; Tradução de Paulo Mendes Campos, Sileda Silva Steuernagel. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- STEINER, George. *Depois de Babel – Questões de Linguagem e tradução*. Tradução de Carlos Alberto Faraco. 3ª edição. Curitiba: UFPR, 2005.

Religião, música e humanização em Rubem Alves

Religion, music and humanization in Rubem Alves

Arnaldo Érico Huff Júnior¹

RESUMO

Esse texto trata sobre o lugar da música no pensamento de Rubem Alves e sobre o potencial humanizador da experiência estético-musical. A chave para lidar com essa questão é a ideia de beleza, desenvolvida pelo autor. Inicialmente trataremos da música como algo que interpela e demanda envolvimento e relação. Há, nesse sentido, um caráter de outridade e deslocamento na experiência musical. De tal experiência, desdobra-se, por fim, um processo pedagógico de humanização. Na religião e na música, na experiência religioso-musical, atua a força humanizadora da beleza.

Palavras-chave: religião, música, beleza, Rubem Alves

ABSTRACT

This text deals with the place of music in Rubem Alves' thought and the humanizing potential of the aesthetic-musical experience. The key to dealing with this question is the idea of beauty, developed by the author. Initially, we will deal with music as something that challenges and demands involvement and relationship. In this sense, there is a character of otherness and displacement in the musical experience. From this experience, finally, a pedagogical process of humanization unfolds. In religion and music, in the religious-musical experience, the humanizing force of beauty acts.

Keywords: religion, music, beauty, Rubem Alves

Introdução

Quero iniciar estas páginas com uma questão bastante simples: por que a centralidade da música no pensamento Rubem Alves?

Assim como outros grandes intérpretes da religião, tais como Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade e Paul Tillich, Rubem Alves sempre se serviu da arte para iluminar o seu entendimento do que é profundamente humano. Mas mesmo

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Professor no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: huffjr_@hotmail.com . Submetido em: 20/12/2021; aceito em: 30/12/2021.

que tenha escrito muito sobre poesia e apesar de escrever poeticamente, há uma presença constante e insuspeita da música no modo como Rubem Alves pensava. Há, na verdade, uma presença amorosa e desejanse de música ao longo de toda sua obra.

Era pianista e organista, sabe-se, mas afirmava que a certa altura entendeu que não tinha talento para o piano profissional. Considere-se, todavia, que sua referência para tal conclusão era o pianista Nelson Freire... Vale lembrar ainda que Rubem foi educado, por sua mãe, também pianista, para apreciar música, principalmente a música clássica. Gostava de contar que sua mãe tocava para ele ainda durante a gestação.

Mas por que a música se tornou uma referência constante em sua interpretação do que é constitutivamente humano, em sua antropologia teológica? Por que que a música aparece como importante fator potencializador do que é ser humano e do que pode este humano vir a ser?

Posso identificar ao menos três modos como a música surge nos textos acadêmicos e nas crônicas de Rubem Alves.

- 1) Em referências diretas à poética e ao gênio criativo de grandes compositores como Bach e Chico Buarque, cuja música instaura o sentido do mundo e da vida como esta deveria ser.
- 2) Em alusão à escuta musical como algo capaz de fazer transcender, elevar e aprofundar a experiência de sentido e de conexão com a vida e o mundo, capaz de fazer vibrar o corpo humano em uma frequência outra, a frequência da beleza.
- 3) Mas talvez acima de tudo a música apareça como estruturante da escrita de Rubem. Sua prosa poética tem um ritmo musical. Às vezes parece mesmo ser possível ouvir a melodia e a harmonia. Como cronista, Rubem é um grande cancionista. Em seus textos de maior fôlego acadêmico, mostra seu lado de compositor erudito, capaz de sinfonias inteiras e de inúmeras variações sobre o mesmo tema. Queria fazer e fazia música com as palavras.

Então volto à questão: por quê?

Penso que a música permite, de modo muito especial, o acesso a níveis da experiência humana inacessíveis à linguagem racional, assim como a poesia, que busca dizer o indizível, e assim como a religião, que Rubem reputava como uma “rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza” (ALVES, 1981, p. 22).

Essa esfera de experiências pode ser pensada como um poder realizador de potencialidades humanas, uma capacidade humanizadora, uma força de sentido religioso, de sentido profundo da existência; que são dimensões presentes na vivência estético-musical.

A palavra que Rubem Alves usou para referir-se à dimensão estética da vida é “beleza”. A música é portadora de beleza: ela permite o acesso nostálgico à beleza perdida no Éden e permite o sonho esperançoso de uma vida bela que inunda os corpos ante o presente e o futuro. A palavra “beleza”, em Rubem Alves, pertence, portanto, à experiência do incondicional e tem lugar elevado entre os símbolos do divino, ao lado de Deus, do amor, da esperança, da utopia, da poesia e da verdade.

Percorreremos algumas sendas ao redor desta ideia central, conversando com Rubem, principalmente no encontro com um de seus textos mais importantes: “O poeta, o guerreiro, o profeta” (ALVES, 1992), onde parece ter desenvolvido mais plenamente suas ideias sobre arte, beleza e religião.

Não vamos aqui, portanto, pensar nenhum tipo específico de música ou estilo musical. Antes, nos colocamos a tarefa de refletir teoricamente sobre os sentidos da música e da beleza, na interface com o entendimento de Rubem Alves sobre o que é humano e o que pertence a esta esfera de sentido profundo que a dimensão religiosa é portadora. Trata-se, portanto, de refletir sobre a função humanizadora da beleza.

Beleza e música como anterioridade e outridade

Há uma Palavra, diz Rubem Alves, com P maiúsculo, há muito esquecida, que precisa ser pronunciada sempre novamente. Ela mora na escuridão, no silêncio, no vazio, no vento. Trata-se de uma Palavra ancestral que pode e deve ser ouvida. E os corpos vibram ao som dessa Palavra. Rubem fala também, no mesmo horizonte, de uma melodia esquecida, uma “melodia que não havia”. Dizia ele que “Se, por pura graça, o Vento soprasse e a melodia que não estava lá fosse ouvida, os mortos ressuscitariam.” (ALVES, 1992, p. 94, 97, 28-29; ver ainda MARTINS, 2020, p. 138ss). Poderíamos dar um M capital também à Melodia ancestral de Rubem...

A Palavra, com P maiúsculo, é impronunciável. Todos os livros poderiam ser escritos sem conseguir dizer a Palavra original. Os poetas, sabendo disso, têm o ofício de ajudar-nos a escutá-la. Eles sabem também que o corpo a conhece de cor, de cárdia, de coração. O corpo é capaz de escutar a Melodia incantável e intocável, ela está gravada em sua carne (ALVES, 1992, p. 55).

No capítulo 2 de “O Poeta, o guerreiro, o profeta”, dedicado ao tema do silêncio, Rubem conta uma bela história, creditada a Gabriel Garcia Marques, sobre o corpo de um homem morto que chegou do mar a uma aldeia de pescadores (ALVES, 1992, p. 26). O corpo de um homem sem nome e sem história, que precisava ser enterrado e que quebrou a mesmice do cotidiano da aldeia. Aconteceu que o silêncio mortal ao redor daquele corpo, ao pronunciar a Palavra impronunciável, abriu horizontes de inspiração, ou de co-nspiração como gostava Rubem. As pessoas começaram a respirar em conjunto o mesmo ar, a conspirar. A imaginação ganhou asas.

Ao preparar o corpo do morto para o sepultamento, ouviu-se a voz de uma mulher: “Se ele tivesse vivido entre nós, ele teria de ter curvado sempre a cabeça ao entrar em nossas casas. Ele é muito alto...” As outras mulheres concordaram e logo o silêncio foi novamente quebrado: “Fico pensando em como teria sido a sua voz... Como o sussurro da brisa? Como o trovão das ondas? Será que ele conhecia aquela palavra secreta que, quando pronunciada faz com que uma mulher apanhe uma flor e a coloque no cabelo?” Todas sorriram e mais uma vez quebrou-se o silêncio. “Estas mãos... Como são grandes! Que será que fizeram? Brincaram com crianças? Navegaram mares? Travaram batalhas? Construíram casas? Será que sabiam abraçar e acariciar um corpo de mulher?” E Rubem continua:

E todas riram, e se surpreenderam ao perceber que o enterro estava se transformando em ressurreição: um movimento nas suas carnes, sonhos esquecidos, que pensavam mortos, retornando, cinzas virando fogo, desejos proibidos aparecendo na superfície de sua pele, seus corpos vivos de novo...

Seus maridos, de fora, observavam o que estava acontecendo com as suas mulheres, e ficaram com ciúmes do afogado, ao perceber que ele tinha um poder que eles mesmos não tinham mais. E pensaram sobre os sonhos que nunca haviam tido (“os sonhos por haver, é que são o cadáver...”) os poemas que nunca haviam escrito, os mares que nunca tinham desejado ver, as mulheres que nunca haviam abraçado, sequer na fantasia. (ALVES, 1992, p. 27)

A história termina com a realização do enterro. A aldeia, todavia, nunca mais foi a mesma. A imaginação, o sonho, o desejo devolveram a vida à aldeia. A Palavra esquecida foi pronunciada novamente. A Melodia foi escutada. “Não importa”, diz Rubem, “que nos tenhamos esquecido, porque em nós mora um Estranho que sabe aquilo que o nosso esquecimento diz...” (ALVES, 1992, p. 36). O silêncio do morto, a aragem à sua volta, tornou con-spiradores os moradores

do vilarejo, que respiravam o mesmo vento, que partilhavam da mesma ausência, que juntos sonhavam novos sonhos. Ao respirar esse ar original, essa aragem primeva, adentraram na bruma do mistério, deixaram-se levar pelo vento semovente. Um Estranho, também com E maiúsculo, uma outridade, que morava em cada um, os fez ouvir a Melodia e convidou-os a dançar.

Há algo de paradoxal na relação entre o som e o silêncio, assim também entre a música e o vazio. Há um silêncio abissal ao redor de toda música. John Cage (apud WISNIK, 2002, p. 20) dizia que nenhum som teme o silêncio que o estingue. Pode-se, é claro, pensar isso em termos físicos, mas prefiro compreendê-lo na lente do mistério. As ondas sonoras são tão somente o suporte físico através do qual a mágica acontece. Há uma dinâmica constitutiva da arte-sonora: a música é uma presença que aponta para uma ausência, que lembra o esquecido, que inspira o Estranho, e que ao mesmo tempo está fundada no vento, no sopro gerador da vida, na escuta, no silêncio. A música é evanescente, ela pertence mais ao tempo que ao espaço.

Nando Costa, engenheiro de áudio e produtor musical, cunhou a expressão *airsculpting*² literalmente “esculpir o ar”, para aludir à ideia de que mixagem e masterização são basicamente formas de moldar as ondas sonoras, esculpir o ar em que o som se propaga, cuidando do fundamento físico da música, moldando-o para que a magia da música possa acontecer. Há também ao redor do som uma aragem que, como o vento semovente, dá poder a sentidos que estavam adormecidos. Sentidos anteriores.

O silêncio pertence também a essa esfera. A escuta, afinal, é uma atitude silenciosa. Daí a tradição dos momentos de silêncio nos mais diversos rituais religiosos. O silêncio está lá para se ouvir a Palavra esquecida, o que não tem nome, a Melodia que não se canta (MARASCHIN, 1996, p. 98ss). Em um mundo tão cheio de sons e imagens, é preciso silêncio para ouvir a Melodia.

Em linguagem coloquial, quando tentamos falar desse indizível, a um amigo discutindo um filme, ou ao analista falando de cicatrizes e esperanças, por exemplo, somos normalmente condicionados a usar termos como “uma coisa”, “um negócio”, “um frio na barriga”, “uma onda boa”, “um nó na garganta”. Mesmo aos poetas, que segundo Rubem vivem no mistério, que é a casa do Ser (ALVES, 1992, p. 29), mesmo a estes faltam palavras para dizer o indizível.

Mas o corpo entende. O Estranho está marcado em suas entranhas. O corpo fala línguas ininteligíveis, como um pentecostes que ocupa o lugar de uma Babel. A verdade vem escondida no corpo: “a verdade é *underground*, clandestina, subversiva” (ALVES, 1992, p. 32), como o *Deus absconditus*. Ao ouvir a Palavra que vem das profundezas onde moram os poemas que esperam por ser escritos, uma ressurreição acontece. E ressurreição é coisa do corpo. Reside nele uma verdade desejada desde sempre, a verdade de seres condicionados à construção de sentido, algo ausente, como um sonho e um desejo... a Palavra, a Melodia são a beira de um abismo coberto de neblina (ALVES, 1992, p. 34-35). Elas são a ausência que se faz presente, ainda que em meio às brumas. A verdade, dizia Rubem, está na música, e não na letra.

A verdade do ser não é iluminada como a ciência, ela é velada e pertence ao mistério e à poesia. Rubem lembra inclusive de uma diferença extrema entre a verdade científica e a beleza. Ao contrário da verdade científica, que deve ser dita apenas uma vez e de forma clara, “a beleza quer se fazer ouvir vezes sem fim” (ALVES, 1992, p. 122). A Melodia precisa ser tocada e escutada sempre novamente.

Nesse sentido, um símbolo religioso, uma obra de arte, uma peça musical clássica ou uma canção, são um convite a uma relação. Demandam envolvimento. À experiência estético-musical, assim como à experiência religiosa, não se chega de forma individualista ou ensimesmada. O corpo é desperto na relação musical e religiosa, não em um processo de interiorização apenas. A escuta é sempre escuta de alguém ou de algum som. A anterioridade no corpo, então, se movimenta, se dinamiza, quando é interpelada por essa outridade.

² <https://nandocostamusic.com>

Todavia, a beleza é também sempre um pouco triste, “se alguém deseja a alegria suprema da beleza, deve estar preparado para chorar. [...] A beleza é triste porque a beleza é nostalgia”. (ALVES, 1992, p. 107) Freud sugeriu o princípio do prazer, Rubem sugere o princípio da beleza: “Desejamos retornar ao belo por causa da (triste) história que ele conta. Este é o lugar da nossa verdade: o perdido lar do nosso Ser...” A beleza, ulteriormente, nos lembra de nosso exílio. “O objeto da nossa nostalgia ou ainda não chegou ou já partiu. Vivemos no intervalo da ausência” (ALVES, 1992, p. 108)

[...] ao final da experiência de beleza, fica sempre um sentimento de nostalgia, o desejo de que tudo aconteça de novo. A beleza é infinita; ela nunca se satisfaz com sua forma final. Cada experiência de beleza é um universo. O mesmo tema deve ser repetido, cada vez de uma forma diferente. Cada repetição é uma ressurreição, um eterno retorno de uma experiência passada que deve permanecer viva.

O mesmo poema,

A mesma música,

A mesma história...

E, no entanto, nunca é a mesma coisa. Pois, a cada repetição, a beleza renasce nova e fresca como a água que borbulha na mina... (ALVES, 1992, p. 122)

O tempo da beleza é kairótico. Nele se amalgamam o passado e o futuro, no presente, e aprofunda-se a percepção do que significa estar vivo. E é exatamente este *kairos* da beleza que é o tempo da humanização.

Beleza e música como lugares de humanização

Adentrando ao tema da humanização, gostaria de sugerir uma canção. Trata-se da Sant Andreu Jazz Band, uma orquestra infanto-juvenil de Barcelona, executando *Águas de março*, de Antonio Carlos Jobim.³

Há muitas coisas a se imaginar a partir dessa interpretação. A canção é um clássico, possui aquele atributo de universalidade, capaz de tocar a fundo pessoas absolutamente diversas e afastadas no tempo e no espaço. *Águas de março* foi composta em 1972 e, de fato, moveu aquelas crianças na Espanha, ainda tão jovens, em 2015. Alguns talvez nem entendam a letra... não importa, o corpo entende a Melodia... A execução é lúdica, é uma festa e faz pensar na ideia de uma educação para a liberdade, a imaginação e a criatividade. Ao improvisar, no momento instrumental, o saxofonista, por sua vez, sopra. No vento de seu instrumento, em sua aragem, dinamiza-se o som e o silêncio, frutifica a vida e o espírito sopra onde quer. A beleza, afinal, humaniza. Nos torna desejosos de um mundo melhor.

Tenho comigo que Rubem Alves foi um grande humanista, dos bons, que soube dialogar de modo criativo com o que há de mais libertário e emancipatório dentre as correntes intelectuais das humanidades.

Rubem, é claro, pensava o processo de humanização a partir de uma chave teológica específica. Qual? Ele chamou-a inicialmente de teologia da libertação. O nome, porém, não vingou. Não era conhecido e não venderia livros – foi o que disseram os editores em 1968. Por fim, foi situado no contexto de um dos desdobramentos da teologia dialética dos inícios do século XX, a teologia da esperança, cujo grande expoente internacional era Jürgen Moltmann. E, realmente, uma das maneiras que Rubem falou sobre a beleza foi como esperança. O escopo de sua perspectiva teológica, todavia, incluía uma compreensão multitemporal da história e uma

³ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EazJHMFvQ3s>>. Acesso em: 15/07/2021.

antropologia teológica que entende o humano como ser desejante e incompleto, além de providenciar recursos para uma atitude crítica diante da vida. A religião e a arte atuam, nessa perspectiva, como símbolos da ausência, que criam novos horizontes de entendimento da vida.

Vejamos a definição de religião que Rubem traz a certa altura de “O poeta, o guerreiro, o profeta”:

Pois religião é apenas isso: os objetos de amor de que não nos esquecemos, e que continuam a visitar os nossos corpos sob a forma de sonhos. Cada sonho é um testemunho de que o Paraíso ainda não chegou. E se o Paraíso ainda não chegou, o Estado aparece em toda a sua nudez: um ídolo de pés de barro, incapaz de cumprir suas promessas. [ALVES, 1992, p. 104]

Este trecho pertence ao capítulo 7, dedicado ao tema “Beleza e política” – por isso a menção ao Estado; é o penúltimo capítulo do livro, chegando quase ao cume no desenvolvimento do argumento. A política surge ali como um espaço privilegiado de humanização, lócus da espera pela beleza.

Uma complexa teia de ideias advindas do escopo protestante de Rubem está aí imbricada. Há, primeiramente, um profundo enraizamento histórico, centrado no corpo. Jesus Cristo é afinal Deus no corpo humano e o cristianismo, uma religião da encarnação. Mas penso que esse é também um dos modos como Karl Marx se faz presente em Rubem Alves, em um tipo de materialismo metamorfoseado em poesia. O corpo é lugar de memória. O corpo é a história. E é o corpo que ressuscita. Nele se constroem identidades, disputas, disfarces. Mas nele também habita o sonho, o desejo, o que se quer da vida e do futuro. A ele chega a herança do paraíso perdido, como um objeto de amor do qual não nos esquecemos. Nele se gestam os filhos do amanhã, título de outra das obras de Rubem escritas nesse horizonte, *Tomorrow's child*, em que fala sobre imaginação, criatividade e renascimento [ALVES, 1986]. É isso o que entendo como multitemporalidade no sistema de Rubem Alves: a herança e a esperança gestando o presente no corpo.

O paraíso que ainda não chegou serve, de outra forma, também como julgamento e crítica da vida como está, incluindo todas as instituições humanas, do Estado à teologia, que, quando vistos daquela perspectiva, demonstram seus pés de barro. Tem-se, assim, uma instância externa de julgamento e crítica diante da vida. Paul Tillich apontava o problema utilizando os termos demônico e idolatria para a situação em que algo condicional é elevado à categoria de incondicional. Rubem Alves, assim, avizinha-se daquilo que Tillich (1992, p. 14) chamava de Princípio Protestante.⁴ No caminho da humanização há muitos riscos humanos, demasiado humanos. São, todavia, justamente os riscos que põem em movimento a história.

Rubem entrevia o ser humano como tendo uma programação defeituosa. Diferente dos demais seres vivos, que têm uma programação fechada, os seres humanos recebem uma programação aberta. De que música gostará uma criança recém-nascida? O postulado dessa programação aberta é um vazio constitutivo [ALVES, 1981, p. 16ss]. Essa ideia lhe permitia

⁴ “O princípio protestante não é uma ideia particular religiosa ou cultural; não se submete às variações da história; não depende do momento ou da diminuição da experiência religiosa ou do poder espiritual. Trata-se do critério absoluto de julgamento de todas as religiões e de todas as experiências espirituais; situa-se nas suas bases, tenham ou não consciência dele. Este princípio expressa-se, realiza-se, aplica-se e se relaciona com outros lados da relação divino-humana de maneiras diferentes em diferentes lugares e tempos, grupos e indivíduos. O protestantismo enquanto princípio é eterno; é um critério permanente em face de todas as coisas temporais. O protestantismo, na dimensão histórica, é um fenômeno temporal sujeito ao princípio protestante eterno” (TILICH, 1992, p. 14).

compreender a religião como a presença de uma ausência, algo que surge diante da falta. Daí as ideias de nostalgia, de sonho e de esperança.

“Beleza é aquilo que perdemos. E aquilo que perdemos se faz presente como nostalgia e desejo...” dizia Rubem (ALVES, 1992, p. 42). Uma nostalgia do paraíso traz o amor que não se esquece. O desejo do que é amado, ao visitar os corpos, abre um horizonte de expectativas, de esperanças e gesta o sonho. A presença da ausência é, nesse sentido, parte da essência de ser humano, o equivalente ao *homo religiosus* de Eliade (1992), ao *homo ludens* de Huizinga (2007).

A anterioridade da qual falei acima ganha aqui a forma da essência. O *a priori* religioso de Otto (2007) torna-se em Rubem um Jardim de delícias: sonho e desejo do corpo infinito de Deus. “O jardim é a imagem visível da beleza divina” (ALVES, 1992, p. 124).

- A presença, na forma da arte ou do símbolo religioso, constitui-se como atualização simbólica da vida.
- A ausência, como essência do ser, como um tipo de falta ontológica, constitui-se como nostalgia e como horizonte.
- A presença aciona e dinamiza a ausência; a ausência ganha vida na presença.
- O silêncio, ausência de som, possibilita a música. A presença sonora da música aciona e dinamiza o ar, o vento, o silêncio, e dá cor e timbre ao som.

Note-se que não se trata apenas de uma linguagem entendida como meio, mídia. Não é assim que cantamos, tocamos e dançamos apenas para passar uma mensagem. Nosso canto, nossa música, nossa dança são, a cada vez, lugares de experimentar, não apenas de passagem. Neles, saudades são sentidas. Neles, esperanças são vividas. Daí o grande potencial humanizador da música, da poesia, da religião. Porque realizam algo que é do humano. Porque potencializam sonhos e esperanças. Porque magnificam os horizontes. Porque levam a dimensões da existência que são esquecidas em meio à crueza e a brutalidade do cotidiano. A música nos lembra quem somos, quem fomos, ou quem queremos ainda ser. A música nos junta a nós mesmos. Nos une aos outros. A música faz querer viver.

É por isso que se diz que a arte salva. É por isso que muitas religiões têm a música como algo sagrado, algo divino. Nesse processo de religação há salvação — tema tão caro à teologia sobrenaturalista, bem como aos fundamentalismos e conservadorismos de todo tipo. Para estes, todavia, o corpo não é lugar de chegada ou de partida, jamais será. Não é o corpo que deve ser salvo. Este é quase sempre o lugar do pecado e precisa, de alguma forma, ser controlado, precisa morrer simbolicamente, ou mesmo ser materialmente mortificado, para que o espírito ganhe vida. Em termos mitológicos, é como se Deus houvesse criado a alma e o Diabo, o corpo. Esta é uma cosmologia bidimensional. De um lado, a matéria, de outro, a alma. De um lado, este tempo, de outro, o além. A beleza? Ela não resiste à negação do corpo, à sua mortificação. Ela quer a ressurreição, não a morte: “A beleza é o triunfo da Vida contra a Morte. Ela é a melodia que a vida toca diante do Abismo” (ALVES, 1992, p. 129).

Do outro lado do conservadorismo religioso sobrenaturalista e dualista está o realismo cientificista, que condena a humanidade a adaptar-se ao real, ao que é objetivo, ao que “existe”. Esta é uma cosmologia unidimensional. O corpo precisa ser adestrado para perceber o real e a ele se adaptar. A ciência realista rompe com a cosmologia bidimensional da religião, mas instaura algo simbolicamente ainda mais limitado. A cosmologia unidimensional é como uma prisão, ou uma gaiola, de onde não se pode sair. Juntos mais uma vez de Tillich (1992, p. 18, 74-78), poderíamos dizer que, se a cosmologia bidimensional da religião é heterônoma, a cosmologia unidimensional da ciência realista é apenas autônoma. Falta-lhe o que Tillich chamava de teonomia, ou de autonomia autotranscendente, que é para onde aponta Rubem Alves. A partir

do corpo, a esperança e a imaginação. A verdade, afinal, dizia Rubem (1992, p. 114) ecoando Bonhoeffer, é polifônica, não bi ou unidimensional.

Falando sobre a ciência realista, Rubem dizia que ela pertence à esfera da contemplação, ao passo que a religião pertence à esfera da ação, é um discurso expressivo gerado pela ação (ALVES, 1984, p. 146). O observador cientificista se põe diante do objeto e procura descrevê-lo como é. A atitude é exterior, por isso, contemplativa. Na religião, por sua vez, tudo acontece em meio à vida e requer envolvimento. O símbolo religioso atua friccionado por acontecimentos que envolvem o corpo, que oprimem ou libertam o corpo. Por isso a religião pertence à esfera da ação, não da contemplação. O símbolo religioso ou faz sentido na ação, ou já está morto. Assim também com a arte. Ela demanda relação, envolvimento. E nesta relação reside a possibilidade de transcender o mundo como dado. A vida, afinal, ainda não é como deveria ser. Transcende-se, assim, ao ouvir a Melodia, a vida como dado bruto unidimensional. Supera-se, assim também, o binarismo corpo/espírito-mundo/além, que empurra o sentido para fora da vida. Só uma pessoa inteira e situada no centro da vida e das relações pode escutar a Palavra impronunciada. Assim tem-se, sempre novamente, uma possibilidade de humanização.

Ao falar de política, todavia, que deveria ser um espaço fundante de humanização, Rubem a percebe como uma realidade unidimensional e, portanto, apequenante: o político, mergulhado no momento, perdeu a capacidade de voar. Já os poetas, os músicos, aqueles que habitam a morada do ser, podem denunciar a farsa. Era o que Rubem fazia. Dizia ele, mesmo assim, que talvez haja a possibilidade de uma nova política, que transforme o mundo pela renovação da língua. “Por oposição aos políticos profissionais que somente entendem a linguagem do poder, os poetas acreditam no poder da linguagem e sabem que é nela que começa o mundo” (ALVES, 1992, p. 106).

o povo acontece, quando o poema se transforma em canção. E é isso que o poeta espera: que seu poema solitário se transforme em canção, objeto de comunhão. [...] Há uma política que nasce da beleza. A beleza tem o poder de transformar o mundo. [...] Há um guerreiro que nasce do poeta. [...] Não imaginam [os políticos profissionais, os homens do poder] que exista um sonho mais profundo e imortal na alma dos homens: o sonho de beleza. [...] Existe uma política que se inicia com a beleza. [...] O futuro mora na palavra poética que anuncia a beleza ausente. Utopias: como as estrelas, não serão alcançadas nunca. Mas como as noites seriam tristes sem elas (ALVES, 1992, p. 110, 114, 115, 117, 118).

Tal é o poder alquímico, enfeitiçante, da beleza: o poema se transforma em canção e desdobra-se em comunhão. No encontro do corpo com suas heranças e horizontes, instaura-se uma força humanizadora, da vida, das relações, da educação, também da política. A Palavra esquecida e a Melodia do sonho, poderes da linguagem, capacitam à recriação do mundo e à renovação da vida.

Bibliografia

ALVES, R. *A gestação do futuro*. Campinas: Papyrus, 1986.

ALVES, R. *O poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes, 1992.

ALVES, R. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos).

- ALVES, Rubem. *Sete vezes Rubem*. Campinas: Papyrus, 2012.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LEEUW, Gerardus van der. *Sacred and profane beauty: the holy in art*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- MARASCHIN, Jaci. *A beleza da santidade: ensaios de liturgia*. São Paulo: ASTE, 1996.
- MARTINS, Gustavo Claudiano. *A presença da ausência, contribuições de Rubem Alves para uma Ciência da Religião*. Tese (doutorado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/11707/1/gustavoclaudianomartins.pdf>> Acesso em: 23/12/2020.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo/Petrópolis: EST; Sinodal; Vozes, 2007.
- TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da religião, 1992.
- WISNIK, José Miguel. *O som e o sentido: uma outra história das músicas*. 3ª. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

A recepção da obra de Rubem Alves na Itália: contribuição pedagógica e teológica

La recezione dell'opera di Rubem Alves in Italia: contributo pedagogico e teologico

Marco Dal Corso

Introdução

Quando se trata de tentar descrever a recepção do pensamento de Rubem Alves através de das publicações que surgiram no mercado editorial italiano, a primeira coisa a se fazer é tentar explicá-las em uma apresentação, ainda que breve. Depois das obras de caráter teológico traduzidas para o italiano ainda no início dos anos 70 (“Teologia della speranza umana” e “Il figlio del domani” ambas pela editora Queriniana), O livro “Parole da mangiare” lhe proporciona um certo sucesso editorial (edizioni Qiqjaon, 1998). Alguns anos depois, é publicado pela editora EMI “La scuola che ho sempre sognato” (2003), enquanto o editor Qiqjaon apresenta outro pequeno volume com o título “Il canto della vita” em 2013. Se até aqui se trata de traduções, em 2014 o editor Pazzini publica um volume que compila e organiza os breves contos que Alves publica mensalmente, a partir de 1999, sob a rubrica “La pagina di Alves” na revista intercultural “CEM-mondialità”. O mesmo acontece com o volume intitulado “Pedagogia del desiderio” do ano seguinte, publicado pela EDB, que é uma coletânea selecionada entre os muitos contos de caráter educativo e pedagógico de Alves divulgados na revista. Em 2018, enfim, a comunidade de Bose, responsável pelas edições Qiqajon, publica ainda um novo libreto assinado por Alves sobre o tema da fragilidade e da velhice, dando a ele o título de “La bellezza del crepuscolo”.

Se esses textos propõem reflexões e relatos de caráter pedagógico, além dos já citados textos da década de 70 publicados pela Queriniana, podem ser registrados como de preocupações e reflexões de caráter teológico aqueles de 1997 publicados pela Borla, “L’enigma della religione” e o pequeno volume “Religione” editado pela EMI em 2007 dentro da coleção “parole delle fedí”. Uma pesquisa sobre a obra teológica de Alves, enfim, é aquela publicada pela editora Morcelliana com o título “Rubem Alves” dentro da coleção “Pensiero Teologico” em 2016, assinada pelo autor deste artigo.

Em síntese, a recepção do pensamento e da obra de Rubem Alves pode ser verificada em dois âmbitos diferentes: o pedagógico e o teológico.

Contribuição pedagógica: o jardim da educação

A obra, o pensamento e a própria pessoa de Rubem Alves foram recebidos na Itália de um modo bem especial pelos educadores e professores ligados ao CEM (Centro di Educazione alla Mondialità) de Bréscia. A revista, como dito anteriormente, publicou por mais de dez anos os contos de Alves reservando-lhe uma seção mensal: “La pagina di Rubem Alves”. E è justamente

¹ Teólogo e Professor. Email: dalcorsomarco@tiscali.it . A tradução do presente texto para o português é de Humberto Araujo Quaglio de Souza.

dessa comunidade de educadores e professores que coletamos, em síntese, as notas da contribuição pedagógica do pensamento e da obra de Rubem Alves².

1) APRENDER A OPERAR CONTAMINAÇÕES

Na sua extensa produção, Alves passou por cima de todas as divisas disciplinares tecendo conexões entre campos e âmbitos diversos, graças à sua extraordinária capacidade camaleônica de captar os nexos ocultos entre as várias disciplinas. Um amplo raio de ação garantido pela competência amadurecida por meio de uma incessante pesquisa entre gêneros e estilos de áreas de estudo: a partir da teologia e da psicanálise ele soube trazer conteúdos, métodos, conceitos que então fundiu brilhantemente em uma síntese dinâmica, nunca previsível ou óbvia. As suas citações, as passagens audazes de um autor a outro, são a prova de um emprego criativo e não erudito do repertório técnico do estudioso, sobretudo porque Alves é um professor autêntico, tem o talento inato da narrativa sapiencial, tem a fragrância do narrador que emprega todos os seus sentidos para degustar e ensinar a fazê-lo.

2) INFUNDIR CONFIANÇA E ALIMENTAR A ESPERANÇA

As suas parábolas ajudam o educador, antes de tudo, a recuperar a o orgulho e a consciência do seu próprio papel, inspirando coragem e estimulando o bom uso do instinto. Nisso sua contribuição é preciosa porque não impõe fórmulas, não promete soluções, mas tem o poder de reacender chamas apagadas ou fumegantes. Algumas citações extraídas das suas falas no CEM podem prová-lo:

- As palavras dos adultos não falam sobre Deus, mas o enjaulam;
- Voltar a ser criança (não permanecer criança, vícios dos eternos Peter Pan);
- A música que soa reprimida e esquecida no fundo da alma (o príncipe que se torna sapo);
- A escola, o lugar no qual Pinocchio volta a ser boneco;
- O apólogo do galo que canta não para fazer nascer o sol, como se acreditava, mas porque existe o sol, tornando-se poeta;
- Ensinar como ato criativo e a didática não como prática repetitiva, mas generativa;
- O corpo tem razões que a didática ignora;
- A escola e a brincadeira são para o prazer, não para a produtividade ou a utilidade.

3) OPERAR COM MODALIDADES DESCONSTRUTIVAS FAVORECENDO A RECONSTRUÇÃO DE SENTIDO

A contribuição da sua reflexão, temperada sempre pelo contato direto com a realidade, pode ser notável sobretudo porque nos obriga a reconsiderar **o papel e a função da escola**: o que ela deve ser e o que ela é: uma instituição encarregada da manutenção da identidade e dedicada à restauração dos muros e das paredes identitárias? Uma jaula para domesticar águias e transformar todos os seus participantes em galinhas alimentadas em cativeiro, inclusive os professores? Ou talvez pode se tornar, seguindo a sua melhor vocação, uma academia de pensamento e trabalho comum, uma forja de mentes criativas?

E qual deve ser **o papel dos docentes**: professores, formadores, mestres, guias? Alves responde em várias de suas falas com clareza: o professor deve ser educador, compreendido criador de mundos, pastor de projetos, mas, acima de tudo, mediador de esperança: o otimismo é alegria *porque*, enquanto esperança, é alegria *apesar de tudo*.

² As notas de caráter pedagógico aqui mencionadas são aquelas apresentadas na conferência sobre a figura e a obra de Rubem Alves em novembro de 2015 realizada pelos educadores do CEM. Vide o dossiê que divulga os resultados: "Per una pedagogia della bellezza: ricordando Rubem Alves" in CEM-mondialità n.7, agosto-setembro de 2015, p. 20-30.

É como cheirar, admirar e cultivar morangos na beira de um abismo. Morangos vermelhos em contraposição à sopa anônima da instrução ou da educação, comida nutritiva para o corpo e para a alma aromatizada com gengibre, papoula e canela. Que consigamos aprender e ensinar somente aquilo que nos deu prazer, que se aliou com as nossas vivências emotivas. Nisso a escola é fragmento de futuro.

E é semeadura de beleza. Bastaria isso para responder ao quesito inicial.

As imagens que Alves sugere são **o educador como jardineiro**, mestre zen, semeador de futuro, companheiro de brincadeiras, poeta, artista, feiticeiro, distribuidor de beleza. Mas a conclusão do percurso é confiada a essa citação extraordinária, que no meu entendimento resume todo o significado e o valor da sua lição:

«Se os olhos veem com amor aquilo que não existe, deve existir»

Contribuição teológica: a teologia alternativa de Rubem Alves

Alves, fiel à sua formação e pertença, faz uma crítica do discurso teológico acadêmico e das igrejas em geral quando recorda, com Barth, a absoluta alteridade de Deus. A teologia deve renunciar às suas pretensões de dizer-Deus e, em vez disso, se repensar como reflexão que fala à vida e aos corpos das pessoas. Nesse sentido, para Alves, a teologia se aproxima da poesia e da magia porque, como essas, é feita de palavras que “chegam à carne sem passar pela reflexão”. A teologia, portanto, se torna um ato degustativo de palavras³.

Esse modo de compreender a teologia explica a trajetória intelectual e experiencial de Alves que, de “teólogo da libertação”, se torna “poeta e narrador de histórias”. Na verdade, mais do que uma mudança, como parece ser à primeira vista, se trata de uma profunda fidelidade. Pelo menos foi assim que Alves a vivenciou. Ela convida as igrejas, não só a protestante, a passar da ética à estética, da ação à beleza. Esses serão capazes de “ver a Deus” (e não o definir) quando, havendo abandonado a pedagogia cartesiana, saberão dar valor à coisas inúteis, aos sonhos, aos desejos. Porque, afirma Alves, no fundo “a totalidade da nossa vida é uma tentativa de transformar os nossos sonhos em realidade”. Isto significa também afirmar a negação nos confrontos da realidade assim como ela é e a paixão por tentar realizar um projeto utópico. A mesma experiência do artista que possui somente os materiais para realizar seu sonho.

Para poder motivar, encorajar e fazer mover as pessoas, então, as igrejas devem ajudar a descobrir os respectivos sonhos introduzindo os crentes à lógica do prazer, experimentando também e acima de tudo, com o convite de Agostinho, as coisas inúteis que mesmo assim dão felicidade. É reflexão divergente da lógica tecnológica dominante que considera que as coisas inúteis não podem dar felicidade. Mas a visão do paraíso, imagem religiosa por excelência, é totalmente inútil se colocada à prova pelo espírito prático e tecnológico moderno. Lá, porém, existe a beleza capaz de mudar o mundo ou, pelo menos, o modo de estar no mundo.

Infelizmente as igrejas são incapazes de “tratar a beleza” porque entenderam que para servir aqueles que estão em necessidade é preciso oferecer somente objetos úteis a fim de lhes deixar um pouco felizes. A felicidade, porém, não se encontra nas coisas de que as pessoas dispõem, mas na transformação da vida de que desfrutaram. Por isso: “o problema não é somente ajudar as pessoas, é ressuscitar corpos mortos. E os corpos mortos ressuscitam pelo poder da beleza”. O cristianismo, em vez disso, deixando de lado a via poética da beleza, escolheu e insistiu no ativismo, quase uma forma de “justificação pelas obras” para sanar o

³ A contribuição teológica aqui revista é extraída da pesquisa publicada em Dal Corso M., *Rubem Alves*. Morcelliana, Bréscia, 2016.

sofrimento humano. Por isso o seu discurso a-estético em torno do sofrimento, do horror, da destruição e da morte não pode mover as pessoas e nem mesmo transmitir o desejo de viver. Falar de Deus novamente por meio de uma teologia como brincadeira, como visão do paraíso, do prazer, é, ao contrário, capaz de despertar dentro das pessoas os sonhos que jazem sepultados dentro delas. E assim ressuscitam. A teologia, inclusive a libertadora, será assim somente se partir das inquietudes mais profundas das gentes, do anseio humano muito humano de encontrar a felicidade e não somente a resposta material que também é urgente. A libertação é antes de tudo humana e depois pragmática: é preciso ressuscitar a humanidade a partir da beleza.

A reflexão proposta pelo nosso autor pode ser apresentada com as características de um novo modo de fazer teologia se tentarmos declinar, com um ulterior esforço interpretativo, a “trilogia fenomenológica” presente na obra alvesiana⁴. É esta: a memória (que Alves rebatiza como *saudade*), a imaginação (como linguagem para falar da esperança) e, por fim, o desejo (cifra principal da sua interpretação da religião)⁵.

A memória-*saudade* que Alves, prosaicamente, define como “a tristeza por uma alegria que se teve”, ajuda o pensamento a aceitar a finitude, a vulnerabilidade que é a vida e com a qual a vida é marcada. Neste sentido, além da dimensão existencial pessoal captada pelo nosso autor, a memória tem uma dimensão histórica: é memória dos vencidos, daqueles que recordam uma derrota, uma injustiça, um abuso. É aquela memória de uma ausência. Com tal sentido é também memória *profética* porque denuncia, mesmo através dos seus silêncios, as suas ausências, aquilo que falta à vida para que seja plena. Essa, a memória narrada por Alves, possui um caráter de desmascaramento, como vimos: desmascara a violência sobre a qual é construído o mundo moderno do progresso⁶.

É memória *escatológica* porque não só “desmascara”, mas traz também como dádiva um sonho: aquele, por exemplo, da destinação comum dos bens, como narram as memórias camponesas dentro de uma lógica diferente daquela dominante. Essa memória nos parece parte integrante de uma reflexão teológica capaz de falar para os tempos em que vivemos. Capaz, por exemplo, de trazer a esperança que outras palavras não sabem mais trazer: só a memória das vítimas, de fato, pode representar o recurso para uma reconciliação verdadeira e duradoura entre as pessoas como testemunham aqueles processos históricos postos em campo por algumas comunidades permeadas pela violência, como no caso da África-do-Sul.

E se a memória das vítimas pode correr o risco de se apresentar só como memória do ressentimento, só como uma mudança de endereço do sentimento violento, a memória-*saudade* descrita por Alves se preserva desse perigo quando recorda, de modo realista, que nunca precisa deixar de esperar; o que é necessário para não viver de ressentimento é mudar o lugar da espera: do ressentimento ao perdão. Há um realismo pragmático da memória porque ela traz consigo o primado das experiências históricas nos confrontos dos princípios teóricos. Tal memória que busca a alvorada dentro do anoitecer (recordando uma metáfora utilizada no curso acadêmico) parece enfim confirmar aquilo que Alves também descreve: a instauração da transcendência dentro da imanência. Nas “coisas” da vida, que a *saudade*

⁴ A trilogia fenomenológica da qual falamos nos é sugerida pelo trabalho documentado e articulado proposto por C. Mendoza-Alvarez, *Deus absconditus: desir, memoire et imagination eschatologique, essai de théologie fondamentale postmoderne*. Cerf, Paris, 2011, ao qual estas notas remetem.

⁵ Para reforçar a escolha da “trilogia” em questão vale também indicar a etimologia da palavra “desejar”. O verbo deriva do latim “desiderare” composto de *de* (com valor privativo) e *sidus, eris* (astro). Parece que em sua origem significava “deixar de contemplar [as estrelas]” do que se segue “constatar a ausência de” (aquí a *saudade*-memória). A ideia inicial de “lamentar a ausência” foi progressivamente mudando, assumindo a perspectiva de “buscar obter, querer” (neste caso, a imaginação-futuro). Vide a pesquisa de M. Marzano, *La fine del desiderio*, Mondadori, Milano 2012, especialmente, para os nossos temas, o segundo capítulo.

⁶ “*La memoria aggiunge qualcosa agli occhi, rende possibile discernere i segni dei tempi*”. Cfr. R. Alves, *Il figlio del domani*, op. cit., p. 198.

celebra recordando, não há somente uma potencialidade de uma outra realidade que se esforça para vir à luz (a alvorada no anoitecer), como se fosse o germe de uma utopia, mas há, religiosamente falando, uma promessa. Não é fuga da realidade, nem sonho narcisista por um progresso que não virá, mas aceitação da vulnerabilidade da vida que nos constitui como sujeitos, como humanos, e permite encontrar a alteridade respeitando-a como tal.

Dessa trilogia alvesiana faz parte de pleno direito a figura da imaginação. Quando Alves observa que a imaginação nasce da insatisfação com a realidade existente, ele recorda, de outra maneira, que a imaginação profética e escatológica, que pertence de pleno direito ao discurso teológico, nasce da memória desafiadora das vítimas. Aqui se encontra o seu significado antropológico e ético e aqui a imaginação não pode ser confundida com ficção ou alienação, traição do princípio da realidade como sustentam as ciências sociais modernas⁷. Pelo contrário, diz Alves, a imaginação é religiosa justamente porque sabe que as possibilidades (de sentido e de vida) são mais que a realidade. Com a imaginação como capacidade de “humanizar a natureza” abre-se o caminho para uma possibilidade ética e não somente “descritiva”. Ela é possível também pela “descentralização” exigida da pessoa capaz de imaginar um mundo diferente. Descentralização como outra possibilidade de ser-no-mundo, quando com o olhar religioso da imaginação é possível ver o inimigo como irmão. E mais uma vez, para evitar o risco de um certo “romantismo religioso”, o sonho e desejo expressado pelo crente nasce a partir da memória das vítimas e é, por isso, aquele capaz de pensar o humano e o mundo como “abertura de gratuidade” por parte de Deus. Ver, imaginar, sonhar uma outra possibilidade de viver a relação, também com Deus. Sem triunfalismos messiânicos, porque a fé é sempre um risco, um caminhar sobre a beira do abismo, diria Alves. Essa imaginação, em suma, exprime não uma fuga da realidade, mas uma nova inteligência da realidade (para além da lógica da violência), um novo modo de viver a relação com os outros (para além do ressentimento) e também um novo modo de sentir e de dizer-Deus (a partir da gratuidade e da compaixão, e não da lógica sacrificial).

Por fim, complementa aquilo que chamamos de “trilogia fenomenológica” da teologia alvesiana a figura importante do desejo. Diante do naufrágio do ego moderno, por meio do qual nem a ciência nem a tecnologia e nem mesmo a revolução social parecem ser capazes de oferecer uma bússola para se orientarem, é preciso voltar a “pensar a esperança”. Uma segunda navegação será possível somente se soubermos re-pensar a esperança. Ela responde àquela vocação humana, como vimos, que é sempre desejo de liberdade marcado pelo peso da necessidade. Desejamos porque fazemos da necessidade experiência. A lição da antropologia e da filosofia nos advertiu que na história o homem pensou em superar o limite do desejo por meio da lógica sacrificial que transforma o outro em sacrifício necessário, justificado, legitimado para garantir a própria sobrevivência. O limite que experienciamos na vida, a necessidade, em vez de ser assumido, é combatido e “transferido” para o outro. Esse é o desejo mimético de que fala Girard (com o qual também nosso autor se confronta). Para superar a lógica sacrificial, então, é preciso viver a vulnerabilidade, o limite que nos constitui como humanos não na lógica da reciprocidade, mas naquela da gratuidade. Desarmar o desejo da sua carga agressiva, sacrificial, é possível quando se assume plenamente a vulnerabilidade não como lugar no qual o desejo possa reivindicar sua inconfessável soberania (os meus

⁷ “La filosofia dell’illuminismo, gli sviluppi della psicanalisi e il positivismo scientifico sono forme diverse dell’ideologia dell’organizzazione. Innanzitutto la scienza insegna al potere come controllare l’immaginazione. Poi spiega all’immaginazione perché debba essere controllata. Così noi ci riconciliamo con la repressione delle nostre aspirazioni e con la frustrazione dei nostri desideri [A filosofia do iluminismo, o desenvolvimento da psicanálise e o positivismo científico são formas diversas da ideologia da organização. Primeiramente, a ciência ensina ao poder como controlar a imaginação. Depois explica à imaginação porque ela deve ser controlada. Assim nós nos reconciliamos com a repressão das nossas aspirações e com a frustração dos nossos desejos]”. R. Alves, *Il figlio del domani*, op. cit. p. 66.

direitos), mas como experiência corporal na qual também o desejo aprende a abrir-se aos outros (os meus deveres). Dizemos, sobre isso, que a fundação antropológica religiosa propõe um olhar diferente sobre o homem: ele não é antes de tudo “ser-de-potência”, mas “ser-de-necessidade”. Enquanto o desejo do potente recorre à força⁸, o do impotente apela à solidariedade dos outros e à divina. Por isso a gratuidade, a hospitalidade, é uma categoria não só moral, mas também, e mais ainda, ontológica e teológica. A teologia pelo, e não contra o, desejo que atribuímos ao pensamento de Alves, então, é aquela que propõe uma outra maneira de viver o desejo: não a partir da autoafirmação narcisista, mas a partir da capacidade de descentralização muito além do espírito de rivalidade. Aquela que Alves chama de limite ontológico e não de “culpa ética” pode ajudar a pensar ser possível viver o desejo assim: a necessidade, a falta, o limite, a fraqueza, a vulnerabilidade, no fundo, constituem o ser humano. É preciso assumir aquilo que somos, seres frágeis, e então também o desejo pode receber uma outra orientação, sem fazer dele um ídolo (tentação moderna e pós-moderna) sem dever reprimi-lo e excomungá-lo (tentação de certa espiritualidade medieval). Porém não apenas assumir, mas também “decidir”: para além da lógica identitária, o pensamento e a prática da gratuidade, do amor assimétrico. Aquilo que a teologia cristã chama de *ágape*, cuja dimensão, segundo Alves e sua “teologia do desejo”, é invertida pelo eros.

Nesse sentido, então, compiladas essas notas caracterizadoras, o pensamento de Alves se propõe como pensamento à altura dos tempos. Ele propõe uma leitura da religião como experiência alternativa tanto ao mundo narcisista da ipseidade (pela qual a religião é aquela da emoção) quanto ao mundo fundamentalista que transforma a religião em lei. A religião, entre memória, imaginação e desejo, é, em vez disso, experiência de sentido e, por isso, de salvação. Talvez esta seja a “metafísica da vida” de que fala Alves.

Marco dal Corso
Verona (Itália), dezembro de 2020.

La recezione dell'opera di Rubem Alves in Italia: contributo pedagogico e teologico
(A recepção da obra de Rubem Alves na Itália: contribuição pedagógica e teológica)

Introduzione

Se si tratta di provare a descrivere la recezione del pensiero di Rubem Alves attraverso le pubblicazioni apparse nel mercato editoriale italiano, la prima cosa da fare è provare a rendere conto delle stesse, in una per quanto rapida presentazione. Dopo le opere di carattere teologico tradotte in italiano ancora ad inizio anni '70 (“Teologia della speranza umana” e “Il figlio del domani” entrambi per Queriniana), un certo successo editoriale lo gode il libro “Parole da mangiare” (edizioni Qiqjaon, 1998). Qualche anno dopo, per i tipi EMI viene pubblicato “La scuola che ho sempre sognato” (2003), mentre l’editore Qiqjaon propone un altro piccolo volume dal titolo “Il canto della vita” nel 2013. Se fin qui si tratta di traduzioni, nel 2014 l’editore Pazzini pubblica un volume che raccoglie e ordina i brevi racconti che Alves mensilmente pubblica, a partire dal 1999, nella rubrica “La pagina di Alves” sulla rivista interculturale “CEM-mondialità”. Così anche il volume dal titolo “Pedagogia del desiderio” dell’anno successivo, pubblicato da EDB, è una raccolta scelta tra i tanti racconti di carattere educativo e pedagogico di Alves apparsi nella rivista. Nel 2018, infine, ancora la comunità di Bose, responsabile delle

⁸ “Fu Agostino il primo a vedere che ciò che i gruppi politici al potere definiscono diritto o legalità non è giustizia ma piuttosto la trasformazione del loro desiderio di potere e del loro comportamento egoistico e sfruttatore nella legge che viene imposta sopra coloro che essi dominano”. R. Alves, *La teologia della speranza umana*, op. cit., p. 169.

edizioni Qiqajon, pubblica un nuovo libretto a firma di Alves sui temi della fragilità e della vecchiaia titolandolo “La bellezza del crepuscolo”.

Se questi testi propongono riflessioni e racconti di carattere pedagogico, oltre ai già citati testi della decada degli anni '70 pubblicati da Queriniana, si possono iscrivere a preoccupazioni e riflessioni di carattere teologico quelli del 1997 per i tipi Borla “L'enigma della religione” e il volumetto “Religione” edito da EMI nel 2007 all'interno della collana “parole delle fedi”. Una ricerca sull'opera teologica di Alves, infine, è quella pubblicata da Morcelliana dal titolo “Rubem Alves” all'interno della collana “Pensiero Teologico” nel 2016 firmata dal sottoscritto.

In sintesi, la recezione del pensiero e dell'opera di Rubem Alves si può verificare in due diversi ambiti: quello pedagogico e quello teologico.

Contributo pedagogico: il giardino dell'educazione

L'opera, il pensiero e la stessa persona di Rubem Alves sono stati ospitati in Italia in modo del tutto particolare dagli educatori e formatori legati al CEM (Centro di Educazione alla Mondialità) di Brescia. La rivista, come anticipato, ha pubblicato per oltre 10 anni i racconti di Alves riservandogli una rubrica mensile: “La pagina di Rubem Alves”. E proprio da questa comunità di educatori e formatori, raccogliamo, in sintesi, le note del contributo pedagogico del pensiero e dell'opera di Rubem Alves⁹.

4) IMPARARE AD OPERARE CONTAMINAZIONI

Nella sua copiosa produzione, Alves ha saltato tutti gli steccati disciplinari tessendo connessioni tra campi e ambiti diversi, grazie alla straordinaria camaleontica capacità di cogliere i nessi nascosti tra le varie discipline. Un ampio raggio di azione garantito dalle competenze maturate attraverso un'incessante ricerca tra generi e stili di aree di studio: dalla teologia e dalla psicanalisi ha saputo trarre contenuti, metodi, concetti che ha poi brillantemente fuso in una sintesi dinamica, mai prevedibile o scontata. Le sue citazioni, gli audaci passaggi da un autore all'altro, sono la prova di un impiego creativo e non erudito del repertorio tecnico dello studioso, soprattutto perché Alves è un formatore autentico, ha il talento innato del racconto sapiente, ha la fragranza del narratore che impiega tutti i suoi sensi per gustare ed insegnare a farlo.

5) INFONDERE FIDUCIA ED ALIMENTARE LA SPERANZA

Le sue parabole aiutano innanzitutto il formatore a recuperare la fierezza e la consapevolezza del proprio ruolo, infondendo coraggio e stimolando al buon uso dell'istinto. In questo il suo contributo è prezioso perché non impone formule, non promette soluzioni, ma ha il potere di riaccendere lumi spenti o fumiganti. Alcune citazioni estrapolate dai suoi interventi per il CEM lo possono provare:

- le parole degli adulti non dicono Dio, ma lo ingabbiano;
- tornare ad essere bambini (non rimanere bambini, vizio degli eterni Peter Pan);
- la musica che suona repressa e dimenticata nel fondo dell'anima (il principe che divenne ranocchio);

⁹ Le note di carattere pedagogico qui riportate sono quelle offerte al convegno sulla figura e l'opera di Rubem Alves del novembre del 2015 realizzato dagli educatori del CEM. Vedi il dossier che ne riporta gli atti: “Per una pedagogia della bellezza: ricordando Rubem Alves” in CEM-mondialità n.7, agosto-settembre 2015, pp. 20-30.

- a scuola, il luogo in cui Pinocchio ritorna burattino;
- l'apologo del gallo che canta non per far nascere il sole come credeva, ma perché c'è il sole, divenendo poeta;
- insegnare come atto creativo e la didattica non come praticaripetitiva, ma generativa;
- il corpo ha ragioni che la didattica ignora;
- la scuola e il gioco sono per il piacere, non per la produttività o l'utilità.

6) OPERARE CON MODALITÀ DECOSTRUTTIVE FAVORENDO LA RICOSTRUZIONE DI SENSO

Il contributo della sua riflessione, temperata sempre dal contatto diretto con la realtà, può essere notevole soprattutto perché ci costringe a riconsiderare **il ruolo e la funzione della scuola**: cosa deve essere e cosa è: un'istituzione incaricata della manutenzione dell'identità e dedicata al restauro dei muri e delle mura identitarie? Una gabbia per addomesticare aquile e trasformare in polli da batteria tutti i suoi addetti, insegnanti compresi? O forse può diventare, assecondando la sua migliore vocazione, una palestra di pensiero e lavoro comune una fucina di menti creative?

E quale vuole deve essere **il ruolo dei docenti**: professori, formatori, maestri, guide? Alves risponde in vari interventi con chiarezza: il professore deve essere educatore, inteso come creatore di mondi, pastore di progetti, ma soprattutto, mediatore di speranza: l'ottimismo è gioia *perché*, mentre la speranza è gioia *nonostante*.

È come annusare, ammirare e coltivare fragole sull'orlo dell'abisso. Fragole rosse contro la zuppa anonima dell'istruzione o dell'educazione, cibi nutrienti del corpo e dell'anima insaporiti da zenzero, papavero e cannella. Riusciamo ad imparare ed a insegnare solo ciò che ci ha dato piacere, che si è alleato con i nostri vissuti emotivi. In questo la scuola è frammento di futuro. Ed è semina di bellezza. Basterebbe questo per rispondere al quesito iniziale.

Le immagini che Alves suggerisce sono **l'educatore come giardiniere**, maestro zen, seminatore di futuro, compagno di giochi, poeta, artista, stregone, distributore di bellezza. Ma la conclusione del percorso è affidata a questa citazione straordinaria, che a mio avviso riassume tutto il significato e il valore della sua lezione:

«Se gli occhi vedono con amore ciò che non c'è, deve esserci»

Contributo teologico: la teologia alternativa di Rubem Alves

Alves, fedele alla sua formazione e appartenenza, opera una critica del discorso teologico accademico e delle chiese in generale quando ricorda, con Barth, l'assoluta alterità di Dio. La teologia deve rinunciare alle sue pretese di dire-Dio e ripensarsi, invece, come riflessione che parla alla vita e ai corpi delle persone. In questo senso, per Alves, la teologia si avvicina alla poesia e alla magia perché, come queste, è fatta di parole che "arrivano alla carne senza passare per la riflessione". La teologia, quindi, diventa un atto degustativo di parole¹⁰.

Questo modo di intendere la teologia spiega la traiettoria intellettuale ed esperienziale di Alves che da "teologo della liberazione" diventa "poeta e narratore di storie". In realtà, piuttosto che di un cambiamento, come appare in prima battuta, si tratta di una profonda

¹⁰ Il contributo teologico qui rivisto è un estratto della ricerca apparsa in Dal Corso M., Rubem Alves, Morcelliana, Brescia 2016.

fedeltà. Almeno così l'ha vissuta Alves. Che invita le chiese, non solo quella protestante, a passare dall'etica all'estetica, dall'azione alla bellezza. Esse saranno capaci di "vedere Dio" (e non definirlo) quando, abbandonata la pedagogia cartesiana, sapranno dar valore alle cose inutili, ai sogni, ai desideri. Perché, afferma Alves, in fondo "la totalità della nostra vita è un tentativo di trasformare i nostri sogni in realtà". Questo significa anche affermare la negazione nei confronti della realtà così com'è e la passione per provare a realizzare un progetto utopico. La stessa esperienza dell'artista che possiede solamente i materiali per realizzare il suo sogno.

Per poter motivare, incoraggiare e far muovere le persone, allora, le chiese debbono aiutare a scoprire i rispettivi sogni introducendo i credenti alla logica del piacere, sperimentando, su invito di Agostino, anche e soprattutto le cose inutili che pure danno felicità. Riflessione divergente rispetto alla logica tecnologica dominante la quale ritiene che le cose inutili non possano dare felicità. Ma la visione del paradiso, immagine religiosa per eccellenza, è totalmente inutile se messa alla prova dello spirito pratico e tecnologico moderno. Lì però esiste la bellezza capace di cambiare il mondo o almeno il modo di stare nel mondo.

Purtroppo le chiese sono incapaci di "trattare la bellezza" perché hanno inteso che per servire coloro che sono nella necessità occorra offrire solo oggetti utili al fine di renderli un po' felici. La felicità, però, non s'incontra nelle cose di cui le persone dispongono, ma nella trasformazione della vita di cui godono. Per cui: "il problema non è solo aiutare la gente, è resuscitare corpi morti. E i corpi morti risuscitano per il potere della bellezza". Il cristianesimo, invece, lasciando di lato la via poetica della bellezza, ha scelto e insistito sull'attivismo, quasi una forma di "giustificazione per le opere" per sanare la sofferenza umana. Per questo il suo discorso a-estetico circa la sofferenza, l'orrore, la distruzione e la morte non può muovere le persone e neppure trasmettere il desiderio di vivere. Ridire Dio attraverso una teologia come gioco, come visione del paradiso, del piacere è, invece, capace di svegliare dentro le persone i sogni che giacciono sepolti dentro di esse. E così risuscitano. La teologia, anche quella liberatrice, sarà tale solo se parte dalle inquietudini più profonde della gente, dall'ansia umana molto umana di incontrare la felicità e non solamente la risposta materiale che pure è urgente. La liberazione è prima di tutto umana e poi pragmatica: occorre risuscitare l'umanità a partire dalla bellezza.

La riflessione proposta dal nostro autore si può presentare con i caratteri di un nuovo modo di fare teologia se proviamo a declinare, con un ulteriore sforzo interpretativo, la "trilogia fenomenologica" presente nell'opera alvesiana¹¹. Questa: la memoria (che Alves ribattezza come *saudade*), l'immaginazione (come linguaggio per dire la speranza) e, infine, il desiderio (cifra principale della sua interpretazione della religione)¹².

La memoria-*saudade* che Alves, prosaicamente, definisce come "la tristezza per un'allegria avuta", aiuta il pensiero ad accettare la finitudine, la vulnerabilità che è la vita e da cui la vita è segnata. In questo senso, oltre alla dimensione esistenziale personale raccolta dal nostro autore, la memoria ha una dimensione storica: è memoria dei vinti, di coloro che ricordano una sconfitta, un'ingiustizia, un sopruso. La memoria è quella di un'assenza. In tal

¹¹ La trilogia fenomenologica di cui parliamo ci viene suggerita dal lavoro documentato e articolato proposto da C. Mendoza-Alvarez, *Deus absconditus: desir, memoire et imagination eschatologique, essai de théologie fondamentale postmoderne*, Cerf, Paris 2011 a cui queste note rimandano.

¹² A rafforzare la scelta della "trilogia" in questione valga anche l'indicazione etimologica della parola "desiderare". Il verbo deriva dal latino "desiderare" composto da *de* (con valore privativo) e *sidus, eris* (astro). Sembra che in origine significasse "smettere di contemplare (le stelle)" da cui "constatare l'assenza di" (qui la *saudade*-memoria). L'idea iniziale di "rimpiangere l'assenza" è andata progressivamente cambiando assumendo la prospettiva di "cercare di ottenere, augurarsi" (qui l'immaginazione-futuro). Vedi la ricerca di M. Marzano, *La fine del desiderio*, Mondadori, Milano 2012, soprattutto, per i nostri temi, il capitolo secondo.

senso essa è anche memoria *profetica* perché denuncia, anche attraverso i suoi silenzi, le sue assenze, quello che manca alla vita per essere piena. Essa, la memoria raccontata anche da Alves, ha un carattere di smascheramento, come abbiamo visto: smaschera la violenza su cui si è costruito il mondo moderno del progresso¹³.

È memoria *escatologica* perché non solo “smaschera”, ma anche porta in dote un sogno: quello, ad esempio, della destinazione comune dei beni come raccontano le memorie contadine dentro una logica diversa da quella dominante. Questa memoria ci sembra parte integrante di una riflessione teologica capace di parlare ai tempi in cui viviamo. Capace, ad esempio, di portare la speranza che altre parole non sanno più portare: solo la memoria della vittime, infatti, può rappresentare la risorsa per una riconciliazione vera e duratura tra le persone come testimoniano quei processi storici messi in campo da alcune comunità attraversate dalla violenza, vedi il caso Sudafrica.

E se la memoria delle vittime può correre il rischio di proporsi solo come memoria del risentimento, solo un cambio di indirizzo del sentimento violento, la memoria-*saudade* descritta da Alves si preserva da questo pericolo quando ricorda, realisticamente, che non bisogna mai smettere di attendere; quello che occorre, per non vivere di risentimento, è cambiare il luogo dell’attesa: dal risentimento al perdono. C’è un realismo pragmatico della memoria perché essa porta il primato delle esperienze storiche nei confronti dei principi teorici. Tale memoria che cerca l’alba dentro l’imbrunire (per ricordare una metafora utilizzata nel corso dello studio) sembra infine confermare quello che anche Alves descrive: l’instaurazione della trascendenza dentro l’immanenza. Nelle “cose” della vita, che la *saudade* celebra ricordando, non c’è solo una potenzialità di un’altra realtà che preme per venire alla luce (l’alba nell’imbrunire), quasi fosse il germe di un’utopia, ma c’è, religiosamente parlando, una promessa. Non fuga dalla realtà, neppure sogno narcisistico per un progresso che non verrà, ma accettazione della vulnerabilità della vita che ci costituisce come soggetti, come umani e permette di incontrare l’alterità rispettandola come tale.

Di questa trilogia alvesiana fa parte a pieno titolo la cifra dell’immaginazione. Quando Alves osserva che l’immaginazione nasce dall’insoddisfazione per la realtà esistente, ricorda, in altra maniera, che l’immaginazione profetica ed escatologica, che appartiene a pieno titolo al discorso teologico, nasce dalla memoria impegnativa delle vittime. Qui riposa il suo significato antropologico ed etico e qui l’immaginazione non può essere confusa con finzione o alienazione, tradimento del principio di realtà come sostengono le scienze sociali moderne¹⁴. Al contrario, dice Alves, l’immaginazione è religiosa proprio perché sa che le possibilità (di senso e di vita) sono più della realtà. Con l’immaginazione come capacità di “umanizzare la natura” si fa strada una possibilità etica e non solo “descrittiva”. Essa è possibile anche per il “decentramento” chiesto alla persona capace di immaginare un mondo diverso. Decentramento come altra possibilità di essere-nel-mondo, quando con lo sguardo religioso dell’immaginazione è possibile vedere il nemico come fratello. E ancora una volta per evitare il rischio di certo “romanticismo religioso”, il sogno e desiderio espresso dal credente nasce a partire dalla memoria delle vittime ed è, per questo, quello capace di pensare l’umano e il mondo come “apertura di gratuità” da parte di Dio. Vedere, immaginare, sognare un’altra possibilità di vivere le relazioni, anche con Dio. Senza trionfalismi messianici, perché la fede è sempre un rischio, un camminare sull’orlo dell’abisso, direbbe Alves. Tale immaginazione, insomma, esprime non un’evasione dalla realtà, ma una nuova intelligenza della realtà (oltre

¹³ “La memoria aggiunge qualcosa agli occhi, rende possibile discernere i segni dei tempi”. Cfr. R. Alves, *Il figlio del domani*, op. cit., p. 198.

¹⁴ “La filosofia dell’illuminismo, gli sviluppi della psicanalisi e il positivismo scientifico sono forme diverse dell’ideologia dell’organizzazione. Innanzitutto la scienza insegna al potere come controllare l’immaginazione. Poi spiega all’immaginazione perché debba essere controllata. Così noi ci riconciliamo con la repressione delle nostre aspirazioni e con la frustrazione dei nostri desideri”. R. Alves, *Il figlio del domani*, op. cit. p. 66.

la logica della violenza), un nuovo modo di vivere il rapporto con gli altri (oltre il risentimento) e anche un nuovo modo di sentire e dire-Dio (a partire dalla gratuità e dalla compassione e non più dalla logica sacrificale).

Infine, completa quella che abbiamo chiamato “trilogia fenomenologica” della teologia alvesiana la cifra importante del desiderio. Davanti al naufragio dell’ego moderno, per il quale né la scienza, né la tecnologia e neppure la rivoluzione sociale sembrano in grado di offrire una bussola per orientarsi, bisogna tornare a “pensare la speranza”. Una seconda navigazione sarà possibile solo se sappiamo ri-pensare la speranza. Essa risponde a quella vocazione umana, abbiamo visto, che è sempre desiderio di libertà segnato dal peso della necessità. Desideriamo perché facciamo esperienza della necessità. La lezione dell’antropologia e della filosofia ci ha avvertiti che nella storia l’uomo ha pensato di superare il limite del desiderio attraverso la logica sacrificale che trasforma l’altro in sacrificio necessario, giustificato, legittimato per garantire la propria sopravvivenza. Il limite di cui facciamo esperienza nella vita, la necessità, invece che essere assunto, viene combattuto e “trasferito” nell’altro. Questo il desiderio mimetico di cui parla Girard (con cui anche il nostro autore si confronta). Per superare la logica sacrificale, allora, occorre vivere la vulnerabilità, il limite che ci costituisce come umani non nella logica della reciprocità, ma in quella della gratuità. Disarmare il desiderio della sua carica aggressiva, sacrificale è possibile quando si assume in pieno la vulnerabilità non come luogo in cui il desiderio possa reclamare la sua inconfessabile sovranità (i miei diritti), ma come esperienza corporale in cui anche il desiderio impara ad aprirsi agli altri (i miei doveri). Abbiamo detto, a questo riguardo, che la fondazione antropologica religiosa propone uno sguardo diverso sull’uomo: egli non è prima di tutto “essere-di-potenza”, ma “essere-di-bisogno”. Mentre il desiderio del potente ricorre alla forza¹⁵, quello dell’impotente fa appello alla solidarietà altrui e divina. Per questo la gratuità, l’ospitalità è una categoria non solo morale, ma anche e tanto più ontologica e teologica. La teologia per e non contro il desiderio che abbiamo attribuito al pensiero di Alves, allora, è quella che propone un’altra maniera di vivere il desiderio: non a partire dall’autoaffermazione narcisistica, ma a partire dalla capacità di decentramento ben oltre lo spirito di rivalità. Quella che Alves chiama il limite ontologico e non “colpa etica” può aiutare a pensare possibile vivere così il desiderio: la necessità, il bisogno, il limite, la debolezza, in fondo, la vulnerabilità costituisce l’umano. Occorre assumere quello che siamo, esseri fragili, e allora anche il desiderio può ricevere un altro orientamento, senza farne un idolo (tentazione moderna e post-moderna) senza doverlo reprimere e sconfessare (tentazione di una certa spiritualità medioevale). Ma non solo assumere, anche “decidere”: oltre la logica identitaria, il pensiero e la pratica della gratuità, dell’amore asimmetrico. Quello che la teologia cristiana chiama *agape*, la cui dimensione, secondo Alves e la sua “teologia del desiderio”, è inverata dall’eros.

In questo senso, allora, raccolte le note caratterizzanti, il pensiero di Alves si propone come pensiero all’altezza dei tempi. Esso propone una lettura della religione come esperienza alternativa tanto al mondo narcisistico dell’Ipsèità (per cui la religione è quella dell’emozione) quanto al mondo fondamentalista che trasforma la religione in legge. La religione, tra memoria, immaginazione e desiderio, è, invece, esperienza di senso e per questo di salvezza. Forse questa è la “metafisica della vita” di cui parla Alves.

Marco dal Corso
Verona (Italia) dicembre 2020

¹⁵ “Fu Agostino il primo a vedere che ciò che i gruppi politici al potere definiscono diritto o legalità non è giustizia ma piuttosto la trasformazione del loro desiderio di potere e del loro comportamento egoistico e sfruttatore nella legge che viene imposta sopra coloro che essi dominano”. R. Alves, *La teologia della speranza umana*, op. cit., p. 169.

○ eremitismo hindu da floresta (*vānaprastha*) nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*)

Hindu Forest Hermitism (*vānaprastha*) in the Laws of Manu (*Mānava-Dharmaśāstra*)

Matheus Landau de Carvalho

RESUMO

○ eremitismo é uma das manifestações de religiosidade individual mais singulares das maiores tradições religiosas do mundo. ○ objetivo deste artigo é lançar um olhar crítico de um ponto de vista moderno que identifique os aspectos religiosos e seculares nos usos que as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) fazem do *modus vivendi* hindu do eremita da floresta (*vānaprastha*), como o descreve e qualifica segundo as funções de natureza secular que lhe atribui no âmbito do sistema *vaṃśāśrama*, de modo a enxergar nestes usos processos de plausibilidade racional segundo fins práticos inerentes à sociedade védica; assim como de explicações meta-racionais e religiosamente fundamentadas, com ações orientadas para fins transcendentais a partir da prescrição de injunções rituais e a busca por bens espirituais.

Palavras-chave: *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*). sistema *vaṃśāśrama*. eremita hindu da floresta (*vānaprasthin*). aspectos religiosos. aspectos seculares.

ABSTRACT

Hermitism is one of the most singular manifestations of individual religiosity of the greatest religious traditions all over the world. This Paper aims to have a critical approach based on a modern viewpoint which identifies the religious and secular aspects in the uses that the *Laws of Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) have upon the Hindu hermit's *modus vivendi* (*vānaprastha*), how it is described and qualified according to the functions of secular nature it is assigned to in the ambit of *vaṃśāśrama* system, in order to see in these uses processes of rational plausibility according to practical purposes inherent to Vedic society; as well as meta-rational and religiously based explanations, with actions aiming to transcendental purposes according to the prescription of ritual injunctions and the search for spiritual benefits.

¹ Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Especialista –2010 –e Mestre –2013 –pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. E-mail: matheuscarvalho@ig.com.br . Submetido em: 20/01/2021; aceito em: 30/12/2021

Key-words: *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. *vaṃśāśrama* system. Hindu forest hermit (*vānaprasthin*). religious aspects. secular aspects.

Introdução

As *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* foram o primeiro texto hindu com características legislativas a ser traduzido para um idioma ocidental moderno com a versão inglesa de Sir William Jones, em 1794, após ser designado juiz da Suprema Corte em 1783 e estabelecer-se em Calcutá, onde fundou a *Sociedade Asiática de Bengala*, da qual foi presidente vitalício. Esta iniciativa foi um reflexo não só de interesses puramente acadêmicos, apresentando as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* para o resto do mundo pela primeira vez¹, mas também do plano de administração da justiça na Índia proposto em 1772 pelo Governador Geral Britânico Warren Hastings, segundo um projeto de um império europeu na Índia iniciado de maneira mais definitiva com a conquista militar da província de Bengala pela Companhia Inglesa das Índias Orientais na Batalha de Plassey, em 1757. Os juizes britânicos precisavam de um acesso aos textos legislativos originais da Índia para implementar a política britânica de “administrar a lei nativa para os nativos” (OLIVELLE, 2005, p. 62)².

Segundo as tradições hindus³, Manu é o ancestral da humanidade e sobrevivente do dilúvio que encerra um *manvāmtara*, ou *Época de Manu*, ou seja, cada um dos quatorze períodos que constituem um *kalpa* ou dia de Brahmā, que começa com a criação (*ṣṛṣṭi*), quando o universo é emanado pela substância divina, transcendente e não manifestada, e se encerra com a dissolução (*pralaya*) ao fundir-se novamente com o Absoluto, do qual novamente emana o universo, numa determinada concepção de tempo cósmico. Cada *manvāmtara* recebe o nome de uma manifestação do ancestral sobrevivente do respectivo dilúvio: Manu Vaivasvata – ‘Manu, Filho do Resplandecente’, ‘Manu, Filho do Deus-Sol Vivasvant’ – é o progenitor da raça humana atual, após ter sido resgatado do dilúvio por Viṣṇu na forma do peixe Matsya. Nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* há referência apenas aos sete primeiros Manus do atual *kalpa*.

¹ Até o momento da redação deste artigo, era possível contar, desde a tradução de William Jones, dezesseis edições oficiais publicadas de traduções para idiomas ocidentais das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, sendo doze em língua inglesa e quatro em língua francesa (cf. OLIVELLE, 2005, p. 1000). Existe um consenso entre especialistas e estudiosos do assunto, como Pandurang Vaman Kane, Patrick Olivelle, Romila Thapar e Max Weber, de que o registro por escrito das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* tenha se dado entre 200 A.E.C. e 200 E.C.

² Críticas advindas de revisões acadêmicas contemporâneas têm enfatizado os limites e equívocos de aplicação prática desta política, às vezes caracterizada como um “mal-entendido bem intencionado”.

³ Os termos “hinduísmo” e “hindu” começaram a ser usados pelos islamitas que habitavam a região da Pérsia como designações religiosas que diferenciavam os muçulmanos aquém do rio Indo (em sânscrito *sindhu*, lit. “mar”, “oceano”) dos não-muçulmanos que habitavam além do mesmo rio. Após o estabelecimento soberano dos muçulmanos sobre grande parte do subcontinente indiano, os britânicos se apropriaram, a partir do século XVIII, destes termos como denominadores comuns para se referir a vários segmentos religiosos distintos entre si então presentes na região, contribuindo para sua divulgação e uso amplamente estabelecidos (RODRIGUES, 2006, p. 4). Por Hinduísmo compreende-se um conjunto de expressões culturais singulares que tendem a se adequar às diversidades regionais, históricas, individuais e comunitárias oriundas do subcontinente indiano, segundo uma pluralidade de tradições com suas comunidades de praticantes, seus sistemas de atos, seus conjuntos de doutrinas e seus processos de sedimentação de experiências, revelando uma flexibilidade e uma abertura acostuada à coexistência de opostos principalmente nas esferas ritualística (*yajñā*), gnóstica (*jñāna*) e mística (*bhakti*).

Existem outros seis Manus na linhagem deste Manu, o filho do Não-Criado [Svāyambhūva]: Svārociṣa, Auttami, Tāmasa, Raivata, Cākṣuṣa, de grande esplendor, e o filho de Vivasvat. Possuindo grande nobreza e poder, cada um deles trouxe consigo sua própria progenitura. Estes sete Manus de imensa energia, com o filho do Não-Criado [Svāyambhūva] em sua cabeça, engendraram e cuidaram de todo este mundo, do que se move e do que não se move, cada um em sua própria época [aṃtara].⁴

Enquanto um tratado hindu que aponta para um modelo espiritual idealizado de prescrição social, as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) – doravante *MDh* – são essencialmente constituídas por preceitos éticos e jurídicos, injunções rituais e perspectivas futuras de condições ônticas da alma que visam um fim qualitativo a ser alcançado. Uma questão advinda desta perspectiva se debruça sobre as plausibilidades históricas ou empíricas de extensão das realidades rituais e ético-morais prescritas pelo *MDh*, ou até que ponto e de quais maneiras seu conteúdo reflete as condições materiais e os valores culturais identificáveis numa sociedade hindu da época atribuída à sua composição. Dos argumentos apontados por Axel Michaels acerca desta problemática em torno dos *Dharmaśāstras* e da prática da lei hindu clássica, destaca-se aquele que afirma ter a lei hindu se baseado na administração de máximas não-escritas enquanto versos flutuantes de normas preservadas mnemonicamente e parcialmente registradas em sânscrito nos livros normativos, muitas das quais “aplicáveis somente a castas e grupos sociais específicos, de modo que devessem ser compreendidas como um registro de costumes regionais e não apenas como códigos legais ou fantasias morais brāhmaṇicas.”⁵

Por se constituir num *Tratado sobre o Dharma* (*Dharmaśāstra*), o *MDh* dedica-se, principalmente, a realidades seculares e religiosas vinculadas a vários perfis humanos previstos pelas tradições védicas, dentre os quais o eremita da floresta (*vānaprasthin*). Mediante esta constatação, é possível questionar: quais são os aspectos religiosos e seculares nos usos que o *MDh* faz deste *modus vivendi* hindu (*āśrama*) dedicado ao eremitismo na floresta? Como ele é descrito e qualificado segundo as funções seculares e religiosas que o *MDh* lhe atribui? Como o *MDh* enxerga nestes usos explicações racionais imprescindíveis para a funcionalidade da sociedade védica de acordo com fins práticos necessários à sua manutenção? Como o mesmo *MDh* fundamenta religiosamente as explicações meta-racionais, com ações orientadas para fins transcendentais a partir da prescrição de injunções rituais e a busca por bens espirituais, a partir deste *āśrama*?

1. As *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) e a doutrina das aspirações humanas hindus (*puruṣārthas*)

O *MDh* constitui um dos principais *Dharmaśāstras* (*Tratados sobre o Dharma*), ou seja, antigos textos sagrados em sânscrito que suplementam e explicam as determinações ou proibições contidas nas quatro tradições ritualísticas e filosóficas dos *Vedas* através de um conjunto de códigos sociais, éticos, políticos e religiosos que contêm leis, regras e diretrizes

⁴ Na *samhitā* consta: “svāyambhūvasyāsyā manoḥ ṣaḍvaṃśyā manavo’pare / sṛṣṭvantaḥ prajāḥ svāḥ svā mahātmāno mahaujaṣaḥ / svārociṣaṣcauttamiṣca tāmaso raivatastathā / cākṣuṣaṣca mahātejā vivasvatsuta eva ca / svāyambhūvādyāḥ saptaite manavo bhūrītejaṣaḥ / sve sve’ntare sarvamidamutpādyāpuṣcarācaram”. [*MDh* I,61-63. In: OLIVELLE, 2005, p. 393].

⁵ “applicable to specific social groups and castes only, so that it should be understood as a record of regional customs but not just as legal codes or Brahmanical moral fantasies.” (MICHAELS, 2010, p. 58).

para a vida social — e em alguns aspectos, também familiar e individual — dos seguidores da cultura védica⁶.

Cada uma destas quatro tradições ritualísticas e filosóficas hindus, i.e. *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda*, está alicerçada em escolas (*śākhās*) de transmissão discipular de conhecimentos e ensinamentos refletidos em quatro dimensões textuais, quais sejam, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*. Para fins de uma definição mais precisa, parece que a tradição ritualística do *Atharvaveda* teria sido incorporada a uma matriz ortodoxa e ortoprática hindu de modo mais amplo posteriormente, sendo adicionada a uma lista que já continha três delas — o *R̥gveda*, o *Yajurveda* e o *Sāmaveda* —, como atesta o próprio *MDh* por todo o seu texto (III,145; IV,123-124; XI,262-266; XII,112).

Compostos de forma poética com versos citados para legitimar julgamentos e conselhos legais, os *Dharmaśāstras* servem como um encaminhamento propedêutico àqueles textos que propiciam uma relação direta e imediata com o conhecimento e a experiência presentes nas quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, a saber, os *Brāhmaṇas*, manuais em prosa sobre como realizar os rituais védicos, discutindo muitas das ações individuais destes rituais (WITZEL, 2003, p. 81) com instruções e comentários sobre o significado dos *mantras* e sua aplicação nas cerimônias rituais relativas a estas tradições ritualísticas. Os *Brāhmaṇas* não só refletem as demandas do *dharma*, mas também nos dizem como estas demandas se processam no universo do ritual.

O conceito de *dharma* tal como se apresenta nos *Dharmaśāstras* pode ser compreendido a partir da doutrina dos *puruṣārthas*, um paradigma pan-indiano baseado em quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana postuladas pelas tradições hindus, e que consistem no *kāma*, no *artha*, no *dharma* e no *mokṣa*. Vistas desta maneira, estão organicamente interrelacionadas, hierarquicamente dispostas e se alocam em progressão ascendente, de modo que a aspiração subsequente não exclui suas precedentes, mas as incorpora e empresta um novo sentido⁷. *Kāma* se refere à satisfação de instintos orgânico-sexuais, assim como ao amor, ao afeto, e a todo um conjunto de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos. *Artha*, por sua vez, engloba não só a busca e obtenção de prosperidade material, como também trata de aspectos relacionados ao exercício da política e da economia.

A dimensão semântica do conceito de *dharma* que interessa aqui é a de que ele governa todo aspecto e toda atividade na vida de um praticante hindu ao englobar todo um universo de deveres éticos e pressupor a realização de rituais por parte do indivíduo que se constituem em causa instrumental na produção de objetos transcendentais de fruição numa outra vida, que pode ser um paraíso (*svarga*) propriamente dito ou um renascimento numa condição humana superior. Esta fruição transcendente futura, *a posteriori*, fundamenta-se na doutrina da transmigração da alma (*saṃsāra*), baseada num ciclo de repetidos nascimentos e mortes de um ser, numa pluralidade de estágios transmigratórios que se interrelacionam através de um princípio de causa e efeito (*karma*) fundamentado em ações produzidas em existências anteriores pelo indivíduo, que também podem produzir consequências para existências vindouras de sua respectiva alma.

⁶ Dentre os principais *Dharmaśāstras* pode-se mencionar o *Yājñavalkya-Dharmaśāstra*, o *Kātyāyana-Dharmaśāstra*, o *Nārada-Dharmaśāstra*, o *Bṛhaspati-Dharmaśāstra* e o *Mānava-Dharmaśāstra*, também conhecido como *Leis de Manu*.

⁷ As palavras do *MDh* a respeito da propensão benfazeja dos três primeiros *puruṣārthas* listados merecem atenção aqui: “Alguns dizem que *dharma* e *artha* conduzem ao bem-estar; outros, *kāma* e *artha*; e outros ainda, que somente o *dharma* ou somente o *artha*. Mas a norma estabelecida é esta: todo o conjunto (*trivarga*) conduz ao bem-estar” [Na *saṃhitā* consta: “*dharmārthāvucyate śreyah kāmārthau dharma eva vā / artha eveha vā śreyastrivarga iti tu sthitiḥ*”. *MDh* II,224. In: Olivelle, 2005, p. 442].

Consoante a possibilidade de evolução da alma conferida pelo *saṃsāra*, o *MDh* trata da importância do acúmulo de méritos espirituais (*puṇyas*) por parte do praticante hindu através das várias existências de sua alma neste mundo. Este acúmulo é necessário como salvaguarda (*pradhāna*) para futuros usufrutos existenciais no *saṃsāra*, e para que se possa superar alguns possíveis revezes que uma alma (*ātman*), porventura, venha a enfrentar em suas existências vindouras (MDh IV,242): “O *pradhāna* rapidamente conduz este homem que é dedicado ao dharma e cujas transgressões foram eliminadas pela austeridade (*tapas*), ao próximo mundo (*loka*), radiante e investido de um corpo etéreo.”⁸ Um obstáculo a ser superado em nome da obtenção de um paraíso (*svarga*) como consequência dos méritos espirituais (*puṇyas*) acumulados durante várias existências neste mundo é a concepção de dívida existencial (*ṛṇa*). Baseado no *Taittīyā Brāhmaṇa* e no *Satapatha Brāhmaṇa*, o autor e pesquisador Patrick Olivelle nos relata que as divindades hindus (*devas*)

havam habitado sobre a terra na companhia dos humanos. Num esforço de prevenir os humanos de seguir-lhes para o paraíso [*svargā*], os *devas* apagaram todos os rastros do sacrifício [*yajñā*] sobre a terra. Os *ṛṣis*, entretanto, procuraram pelo sacrifício [*yajñā*] através do louvor [*arcantah*] e do esforço árduo [*śrāmyantah*], ‘pois pelo esforço árduo [*śrama*] os *devas* de fato ganharam o que eles desejavam ganhar, assim como os *ṛṣis*.’⁹

Estas três dívidas existenciais (*ṛṇas*) seriam pagas (i) aos grandes *ṛṣis* através do estudo e da recitação do *Veda* (*svadhya*), pela descoberta que fizeram do conhecimento do sacrifício védico (*yajñā*); (ii) aos *devas*, através do sacrifício, pela conquista que fizeram dos paraísos (*svargas*); (iii) e aos antepassados (*pitr̥s*), pela geração de descendentes homens (*putras*) necessária à manutenção do fogo sacrificial doméstico de sua linhagem familiar.

Vale ressaltar que o *saṃsāra* incorpora a polissemia dos termos secular e religioso na medida em que consequências espirituais podem estar vinculadas não somente a ações rituais, mas também a ações ausentes de qualquer pretexto ou natureza religiosos, assim como ações rituais podem ter reflexos não apenas em condições espirituais, mas adquirir dimensões seculares no contexto hindu de acordo com o *MDh*, de modo que, apesar de apoiar-se numa dinâmica espiritual, “o termo *saṃsāra* também é amplamente aplicado à existência mundana em si.” (RODRIGUES, 2006, p. 51, grifo do autor). A compreensão de *dharma* tal como desenvolvida no *MDh* se dá muito em função da compreensão da doutrina do *saṃsāra* por esta conferir uma plausibilidade material e espiritual à vida de um hindu em sua totalidade.

O último dos *puruṣārthas* acima elencados, *mokṣa*, vem da raiz sânscrita *muç*, que significa libertar-se, desatrelar-se, abandonar, buscar a libertação no sentido de um desvencilhamento efetivo da alma eterna e individual (*ātman*) do ciclo de transmigrações, de sua emancipação de sucessivos nascimentos e mortes em diferentes esferas de existência kármica (APTE, 1970, pp. 448c-449a; MONIER-WILLIAMS, 1899, p. 834c-835a; WILSON, 1819, p. 697b), cuja doutrina encontra-se refletida nas *Upanṣads*, textos em sânscrito que contêm o conhecimento espiritual ligado à especulação filosófica segundo as quatro tradições ritualísticas

⁸ Na *saṃhitā* consta: “dharmapradhānaṃ puruṣaṃ tapasā hatakilviṣam / paramokaṃ nayatyāṣu bhāsvantaṃ khaṣarīriṇam”. (MDh IV,243. In: OLIVELLE, 2005, p. 553).

⁹ “had lived on earth in the company of humans. In an effort to prevent humans from following them to heaven, the gods erased all traces of the sacrifice on earth. The seers, however, searched for the sacrifice by praising [*arcantah*] and toiling [*śrāmyantah*], ‘for by toil [*śrama*] the gods indeed gained what they desired to gain, and so did the seers.” (OLIVELLE, 1993, p. 10, itálicos do autor).

e filosóficas dos *Vedas* com relação à natureza do mundo e dos humanos, seu destino e morte (WITZEL, 2003, p. 83), assim como discussões sobre a escatologia da existência. Neste sentido, Hillary Rodrigues ressalta que *mokṣa* é um “desvencilhamento da existência mundana. É a libertação da sujeição à ignorância na [própria] liberação que vem com o conhecimento do Eu (*ātman*) ou da Realidade Absoluta (Brahman)”¹⁰ No que diz respeito às distinções religiosas qualitativas entre *dharma* e *mokṣa*, a autora explica que

mokṣa não pode ser alcançado somente através do exercício de ações kármicas benignas, tais como a realização rotineira de rituais, e da refração ao *karma* negativo. Estas últimas atividades resultariam apenas em frutos kármicos necessários, tais como renascimentos em existências melhores, ainda circunscritos à realidade do *samsāra*. Uma vez que *mokṣa* é a completa transcendência do *karma*, as ações kármicas em si não podem liberar quem quer que seja do *karma*. *Mokṣa* exige o alcance de uma sabedoria libertadora, de um insight penetrante na Verdade, no Si-mesmo, ou na Realidade Absoluta. E considera-se possível e necessário alcançar tal realização ainda numa vida neste mundo. Portanto, *mokṣa* não é uma condição tipicamente alcançada após a morte, como uma recompensa paradisíaca por uma vida correta. É, antes, o entendimento que confere a imortalidade antes de se morrer fisicamente.¹¹

Há milênios as tradições hindus, sob suas várias vertentes confessionais, apresentam manifestações literárias e pragmáticas imbuídas de construções de sentido e elaborações racionais que possibilitam aos seus praticantes horizontes existenciais de sincronia entre aspectos mundanos imediatos e dimensões transcendentais a longo prazo. Neste intuito, o estudo do *MDh* nos permite enxergar de que maneira essas tradições ritualísticas e filosóficas hindus conjugam as doutrinas do *karma* e do *samsāra* com os *puruṣārthas* de *dharma* e *mokṣa* através de modos de vida estabelecidos segundo diretrizes ortodoxas e ortopráticas dos *Vedas*, expressas em estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida organicamente relacionadas entre si, num sistema originalmente denominado em sânscrito de *vamā-āśrama*, imprescindível para a compreensão dos aspectos religiosos e seculares do eremitismo hindu da floresta (*vānaprastha*) no *MDh*.

2. As Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra) e o sistema *vamā-āśrama*

¹⁰ “release from worldly existence. It is freedom from the bondage of ignorance into the liberation that comes with knowledge of the Self (*ātman*) or the Absolute Reality (Brahman).” (RODRIGUES, 2006, p. 52). Brahman é a realidade absoluta, o ser supremo não-criado (auto-existente) independente do que quer que seja para existir, o espírito impessoal e eterno, a essência divina constituída de ser, consciência e beatitude e fonte da qual toda as coisas criadas emanam ou com a qual são identificadas e para a qual retornam, causa material eficiente do universo perceptível pelos sentidos, que, em geral, não é um objeto de culto, mas de meditação e conhecimento (APTE, 1970, p. 394c; MONIER-WILLIAMS, 1899, p. 738a).

¹¹ “*mokṣa* cannot be achieved merely through the pursuit of good karmic acts, such as routine ritual performance, and the avoidance of pernicious *karma*. These latter activities might only result in desirable karmic fruits, such as better rebirths, still within *samsāric* reality. Since *mokṣa* is the complete transcendence of *karma*, karmic action alone cannot free one from *karma*. *Mokṣa* requires attainment of liberating wisdom, a penetrating insight into Truth, into the Self, or Absolute Reality. And it is held to be possible and necessary to achieve such a realization while one is alive. Thus *mokṣa* is not a state that is typically achieved in the afterlife, like a heavenly reward for a good life. Rather, it is an understanding that grants immortality before one physically dies.” (RODRIGUES, 2006, p. 52).

Principal eixo constitutivo dos *Dharmaśāstras*, e, por extensão, do *MDh*, o sistema *varṇa-āśrama* pode ser visto, de um ponto de vista moderno, não só como uma característica religiosa e secular exclusiva das tradições religiosas hindus, como também um dos desdobramentos da antiga cultura védica, na qual convivem e se sobrepõem dois critérios distintos – o das quatro estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*), e o das quatro etapas (ou estágios) de vida (*āśramas*) – que guardam entre si relações orgânicas e de interdependência, de modo que se busque uma estabilidade social, econômica e política, bem como o bem-estar espiritual de todos os membros da sociedade védica.

As divisões sócio-ocupacionais (*varṇas*) são dispostas numa hierarquia encabeçada pelo *brāhmaṇa* (erudito védico), abaixo do qual vem o *kṣatriya* (guerreiro ou administrador público), seguido, por sua vez, pelo *vaiśya* (agricultor e/ou comerciante) e pelo *śūdra* (servo). Esta hierarquia é um reflexo do *saṃsāra*, fluxo espiritual de evolução da alma individual através de várias de suas existências. Uma dimensão implícita no sistema de *varṇas* é o fato de configurar uma condição ôntica da alma eterna neste mundo que pressupõe uma mobilidade na hierarquia sócio-ocupacional através deste fluxo transmigracional, de modo que o indivíduo do *varṇa* mais elevado, o *brāhmaṇa*, adquira, simultaneamente, um status de paradigma ético-espiritual e uma condição teleológica *par excellence* neste mundo dos indivíduos dos outros *varṇas*, constituindo-se com isso numa possibilidade ôntica dentro de um quadro de evolução espiritual aberta aos demais *varṇas*.

Uma outra dimensão que a categoria de *varṇa* pode adquirir é a de um grande conjunto compreendendo uma pluralidade de outras comunidades (*jātis*) com suas denominações próprias, como se cada *varṇa* fosse uma unidade ético-espiritual maior com especificidades sócio-ocupacionais, comportando várias *jātis* como suas compartimentações menores enquanto entidades empíricas. Alguns desafios enfrentados por estudos antropológicos contemporâneos se baseiam num processo recente de desambiguação dos sentidos que a palavra casta pode assumir em pesquisas sobre a sociedade hindu, usada por vezes de forma ambivalente, e nem sempre consciente, para designar tanto a categoria ético-espiritual dos *varṇas* quanto para se referir às *jātis* especificamente.

As etapas de vida (*āśramas*) consistem na etapa do estudante védico (*brahmacharya*), que se constitui na prática do estudo e recitação dos *Vedas* (*svādhyāya*) e de austeridades morais a serem vividas pelo estudante (*brahmachārī*); no estágio marital (*gṛhastha*), baseado no cumprimento de condutas éticas e injunções rituais, seja de modo restrito no âmbito familiar, seja na dimensão mais ampla da sociedade hindu; na etapa de vida retirada na floresta (*vānaprastha*), um eremitismo védico que poderia ser considerado uma fase intermediária e, simultaneamente, propedêutica ao quarto estágio (*parivrajā*), no qual deve haver uma busca pela renúncia aos apegos que vinculem aos laços familiares e sociais, de modo que o *parivrajaka* adote o *modus vivendi* de um asceta errante e mendicante.

É possível observar na literatura sagrada hindu pelo menos quatro categorias diferentes de eremitas hindus da floresta, definidos e distinguidos basicamente segundo detalhes de vestuário, dieta e aspectos rituais (vide *Āśrama Upaniṣad*, III. cf. OLIVELLE, 1992, pp. 155-156; SCHRADER, 1912, pp. ९८-१००).

Os *vaikhānasas* são assim denominados por serem seguidores do sábio Vikhanas (cf. *Baudhāyana-Dharmasūtra*, *praśna* II, *adhyāya* 6, *kaṇḍikā* 11, 14-15. Vide BÜHLER, 1882, p. 259).

Eles cuidam dos fogos sagrados utilizando plantas e árvores somente de solos não cultivados fora da aldeia hindu, realizam os *Pañca Mahāyajña*¹², e buscam o conhecimento do *ātman*.

Os *audumbaras* devem sua denominação à proximidade que guardam com a árvore denominada no sânscrito de *udumbara* (a figueira *Ficus glomerata*). Eles cuidam dos fogos sagrados com figos, jujubas (no sânscrito *badarī*, *Ziziphus jujubas* ou *Ziziphus zizyphus*), arroz selvagem (no sânscrito *nīvāra*, cereal do gênero *Zizania*) e painço (no sânscrito *śyāma*, o cereal *Panicum Frumentaceum*) obtidos da direção para onde olham quando se levantam pela manhã, também realizam os *Pañca Mahāyajña* e buscam o conhecimento do *ātman*.

Os *vālakhilyas* representam uma classe de sábios e ascetas eminentes na história do subcontinente indiano – como atesta o próprio *Mahābhārata* 1.26-27; 13.14.61-63; 13.129.38-42. Eles usam cabelo emaranhado, se vestem com trapos, pele de animal ou cascas de árvores, buscam seus meios de subsistência pelos oito meses restantes após os quatro meses chuvosos (*varṣa*) ao jogar fora flores e frutas na lua cheia de Kārttika, e, assim como os *vaikhānasas* e os *audumbaras*, cuidam dos fogos sagrados, realizam os *Pañca Mahāyajña* e buscam o conhecimento do *ātman*.

Os *phenapas*, como sua própria designação diz, obtêm sua subsistência da espuma (*phena*) do leite retirado diretamente do úbere das vacas – cf. *Mahābhārata* V.100.5-6. Ao fingir insanidade¹³, eles comem folhas murchas e frutas podres, habitam aqui e ali, sem uma moradia fixa por tempo permanente, e também cuidam dos fogos sagrados, realizam os *Pañca Mahāyajña* e buscam o conhecimento do *ātman*.

Para além destas categorias e do termo *vānaprasthin*, o sânscrito também utiliza para designar, em geral, o hindu que optou pela prática do eremitismo védico os termos *tāpasa* ou *tapasvin*, palavras que comungam da mesma raiz da palavra sânscrita *tapas*, designativa de austeridade, exercício ascético, mortificação ou penitência religiosa nas tradições hindus. Nas palavras da historiadora indiana Romila Thapar acerca do período de composição do *MDh*,

O uso de uma série de termos aponta para uma ampla variedade de renunciantes conformando-se aos graus de renúncia vistos como parte da cena social. As diferenças parecem ter sido em parte doutrinárias e em parte baseadas em variadas observâncias, ambas sobrepostas em maior ou menor extensão de um grupo para outro, cobrindo uma gama desde um isolamento suave a um regime feroz de ascetismo.¹⁴

¹² Cinco grandes sacrifícios domésticos diários descritos nos textos religiosos dedicados aos rituais domésticos comuns (*Gr̥hyasūtras*), também trabalhados pelo *MDh*, e que definem a ritualidade compulsória e cotidiana de um chefe de família hindu (*gr̥hin*), bem como várias de suas consequências espirituais. São eles o *Deva-yajña*, o *Pitṛ-yajña*, o *Bhūta-yajña*, o *Manuṣya-yajña* e o *Brahma-yajña*.

¹³ Esta “insanidade” aqui deve ser compreendida sob uma certa exortação das tradições hindus a determinados padrões comportamentais que escapam à previsibilidade comportamental regrada dos contextos civilizacionais hindus – como a aldeia (*grāma*) e a cidade (*pura*) – aos quais o eremita hindu deve começar a experimentar uma certa refração. Olivelle salienta que “A loucura e a irracionalidade [...] costumam a ser associadas com divindade, possessão divina e santidade. [...] o conhecimento místico [...] é associado com a transcendência da racionalidade. A loucura, portanto, [...] proclama sua separação do mundo da ilusão [*māyā*] ao qual pertence a racionalidade, a moralidade, e todas as normas e estruturas sociais e, ao mesmo tempo, lhes garante uma posição poderosa dentro da sociedade.” (“Madness, and irrationality [...] are often associated with divinity, divine possession and holiness. [...] the mystic knowledge [...] is associated with the transcendence of rationality. Madness, therefore, [...] proclaims their separation from the world of illusion to which belong rationality, morality, and all social norms and structures and at the same time guarantees them a powerful position within society.” OLIVELLE, 1992, pp. 111-112).

¹⁴ “The use of a number of terms points to a wide variety of renunciants conforming to degrees of renunciation seen as part of the social scene. The differences appear to have been partly doctrinal and partly based on varied observances, both of which overlapped to a greater or lesser extent from one group to another,

As etapas de vida (*āśramas*) que constituem o sistema *vama-āśrama* adquirem uma relevância especial para os *brāhmaṇas*, os *kṣatriyas* e os *vaiśyas* do sexo masculino, pois os varões destes três *vamas* superiores passam por um rito de transição (*saṃskāra*) que simboliza uma transformação segundo as tradições hindus equivalente a um ritual de iniciação (*upanayana*), no qual recebem um cordão sagrado (*yajñopavīta*), representando seu segundo nascimento — daí os membros dos três *vamas* superiores serem designados como *dvijas*, ou duplamente nascidos —, e ingresso na comunidade dos *āryas* — da qual não fazem parte os *śūdras*¹⁵. Outro rito de passagem (*saṃskāra*) significativo para o hindu praticante, e recorrentemente citado pelo *MDh*, é o *samāvartana*, rito que precede o retorno para a casa dos próprios pais após o cumprimento da etapa de estudante védico (*brahmacarya*) na moradia de um *ācārya* ou de um *guru*, após o qual um *dvija* se torna um *snātaka*, ou seja, o *ārya* que retorna para sua casa e começa sua segunda etapa de vida, a do chefe de família (*grhastha*). Flood ressalta que

No Hinduísmo, os ritos de passagem constituem uma dimensão importante da atividade ritual e acompanham o percurso do indivíduo ao longo do tempo, do nascimento até a morte. O sentido de identidade e pertencimento hindu é expresso, de forma privilegiada, através dos ritos de passagem.¹⁶

Na condição de primeiro texto hindu a apresentar o que Olivelle denomina, em sua obra *The Āśrama System*, de sistema de *āśramas* clássico, o *MDh* aponta para a passagem sucessiva, através de *saṃskāras*, de um *āśrama* para outro, senão como obrigatória¹⁷, pelo menos como um ideal a ser aspirado, diferenciando-se dos quatro *Dharmasūtras* que o antecedem cronologicamente — *Āpastamba-Dharmasūtra*, *Gautama-Dharmasūtra*, *Baudhāyana-Dharmasūtra* e *Vasiṣṭha-Dharmasūtra*. De acordo com estes *Dharmasūtras*, os quatro *āśramas* eram considerados quatro modos de vida legítimos dentre os quais o homem *ārya*, no início da vida adulta, deveria escolher após cumprir o período de *brahmacarya* ou continuaria como um *brahmacāri* pelo resto de sua vida, ou optaria por um dos outros três *āśramas* (*grhastha*, *vānaprastha* e *parivrajā*):

A escolha, que era um elemento central na formulação original, é eliminada, e os *āśramas* são transformados de vocações permanentes e vitalícias em períodos temporários, a única exceção sendo a renúncia [*parivrajā*], a qual, na nova formulação, ocupa os dias finais da vida de

covering a range from gentle isolation to a fierce regime of asceticism.” (THAPAR, 2000, cap. 41, pp. 928-929).

¹⁵ Daí serem designados como *ekajātayah*, “o grupo de pessoas tendo apenas o nascimento físico”, visto não passarem pelo *upanayana* (“the group of people having physical birth only.” In: GOPAL, 1983, p. 114).

¹⁶ “In Hinduism rites of passage form an important part of ritual activity and constrain a person’s passage through time from birth to death. A Hindu’s sense of identity and belonging is given expression particularly through rites of passage” (FLOOD, 1996, p. 200).

¹⁷ “É claro, portanto, que para Manu [*MDh*] a passagem através dos quatro *āśramas* era um dentre vários paradigmas para se levar uma vida religiosa. Embora Manu assim o apresente, o sistema clássico não é nem tão central nem tão normativo em seu *śāstra* quanto na literatura brāhmaṇica posterior.” (“It is clear, therefore, that for Manu the passage through the four *āśramas* was one of among several paradigms for leading a religious life. Although Manu presents the classical system, it is neither as central nor as normative in his law book as it is in later Brāhmaṇical literature.” In: OLIVELLE, 1993, p. 142).

um homem. Os modos de vida rigorosamente ascéticos – aqueles do eremita [*vānaprasthā*] e do renunciante [*parivrajyā*] – são convertidos em instituições da velhice. Pelo menos idealmente, espera-se que um indivíduo passe de um *āśrama* para outro de maneira ordenada e em períodos específicos em sua vida. [...] Os *āśramas* acompanham um indivíduo na medida em que ele envelhece e assume novos e diferentes deveres e responsabilidades. O ingresso em cada *āśrama* é um rito de passagem que assinala a conclusão de um período de vida e o início de outro.¹⁸

O próprio *MDh* estabelece que “O estudante (bramacārī), o chefe de família (gṛhin), o eremita (vānaprasthin) e o asceta (yati): [...] Todos estes, quando são seguidos em sua devida sequência tal como expostos nos śāstras, conduzem um brāhmaṇa que age da maneira prescrita à condição mais elevada.”¹⁹. Concomitante a esta característica do sistema de *āśramas* clássico, Olivelle afirma que o pensamento indiano antigo associava um padrão definitivo de comportamento ou conduta de vida com um lugar ou região específica, sendo possível denominar de *āśrama* “os modos de vida daqueles pertencentes aos *āśramas* de estudante, chefe de família e eremita [...] relacionados às suas respectivas residências: a morada do guru, o [próprio] lar e a floresta”²⁰.

Uma característica determinante do *MDh*, importante também para a compreensão dos aspectos religiosos e seculares do *vānaprastha*, é sua propensão em classificar e qualificar, exaustivamente, todo e qualquer tipo de existência possível, seja humana, animal, material e espiritual, nos limites de experiência e objetivos seculares e religiosos previstos pelo sistema *varṇa-āśrama*, sendo possível identificar certas tendências taxonômicas e, de certo modo, enciclopédicas, na compilação e avaliação aplicadas a certos contextos de elegibilidade e seleção qualitativas de elementos humanos e materiais para o desempenho dos rituais e as condutas éticas segundo os fins seculares e espirituais almejados.

Vale destacar também a relevância dos nove comentários (*bhāṣyas*) em sânscrito redigidos entre os séculos VI e XVII E.C. para a compreensão de alguns pontos obscuros ou controversos propensos a várias interpretações possíveis e legítimas sobre a maneira como o *MDh* prescreve e descreve as realidades seculares e religiosas do sistema *varṇa-āśrama* identificáveis em todo o seu texto e, por extensão, do *āśrama* de *vānaprastha*. Os comentários (*bhāṣyas*) são o *Ṛjunitāksarā* de Bhāruci, o *Manubhāṣya* de Medhātithi, o *Manuṭīkā* de Govindarāja, o *Manvarthamuktāvalī* de Kullūka, o *Manvarthavivṛtti* de Nārāyaṇa, o *Manvarthacandrikā* de Rāghavānanda, o *Nandinī* de Nandana, além dos comentários de Rāmacandra e Maṇirāma.

¹⁸ “Choice, which was a central element in the original formulation, is eliminated, and the *āśramas* are transformed from permanent and lifelong vocations to temporary periods, the only exception being renunciation, which in the new formulation occupies the final days of a man’s life. The strictly ascetical modes of life – those of the hermit and renouncer – are recast as institutions of old age. At least ideally, an individual is expected to pass from one *āśrama* to the next in an orderly manner and at specific periods in his life. [...] The *āśramas* accompany an individual as he grows old and assumes new and different duties and responsibilities. The entry into each *āśrama* is a rite of passage that signals the closing of one period of life and the beginning of another.” (OLIVELLE, 1993, p. 131).

¹⁹ Na *samhitā* consta: “bramacārī gṛhasthaśca vānaprastho yatistathā / ete gṛhasthaprabhavāścatvāraḥ grthagāśramāḥ / sarve’pi kramaśastvete yathāśāstraṃ niṣevitāḥ / yathoktakāriṇaṃ vipraṃ nayanti paramāṃ gatim” (MDh VI,87a.88. In: OLIVELLE, 2005, p. 610).

²⁰ “the modes of life of those belonging to the *āśramas* of student, householder, and hermit [...] referred to by their respective residence: teacher’s house, home, and forest” (OLIVELLE, 1993, p. 18).

3. Aspectos religiosos e seculares do eremita hindu da floresta (*vānaprasthin*) nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*)

Segundo o *MDh*, “Após viver [...] no āśrama de grhastha de acordo com a norma, um snātaka dvija deve habitar devidamente na floresta, submetendo a si mesmo e aos seus sentidos.”²¹ Um *ārya* deve ir para a floresta quando vir sua pele enrugada, seus cabelos grisalhos, e os filhos de seu filho, confiando sua esposa aos seus filhos ou retirando-se para a floresta com ela. Olivelle (1993, p. 112) aponta para uma determinada diferença entre os termos sânscritos *araṇya* e *vana* como designativos do lugar para onde se dirige um hindu a fim de viver este eremitismo: “Parece que na Índia antiga havia várias instituições sócio-religiosas que eram associadas ao afastamento da cultura humana e com a vida no deserto (“wilderness”) ou na floresta (“the woods”).”²²

É possível observar diferenças sutis na maneira pela qual o *MDh* percebe *vana* e *araṇya*, assim como as circunstâncias nas quais se utiliza deles ao longo do trecho dedicado ao eremita hindu da floresta (*vānaprasthin*). De um modo geral, *araṇya* parece configurar uma referência distante de apenas um local de destino que se diferencie do lar (*grha*) e da aldeia (*grāma*) hindus no que diz respeito a um deslocamento que já expresse um *modus vivendi* de transição entre os *dharma*s do chefe de família (*grhin*) e do asceta mendicante (*parivrājaka*), sendo um palavra menos recorrente (*MDh* VI,2.4)²³ e menos descritiva²⁴ no que diz respeito ao *dharma* do *vānaprastha* do que o termo *vana*. Como um caso de exceção, o *MDh* curiosamente utiliza o termo *araṇya*, em seu décimo-primeiro capítulo (*adhyāya*), para designar o local onde um homem ritualmente puro se livra de todas as transgressões que causam desqualificação ritual ao recitar os *mantras* de uma das quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, e purificar-se por meio de três penitências *Parāka* (*MDh* XI,259). Na esteira desta percepção, Romila Thapar destaca que *araṇya* representa a terra não cultivada, a floresta que fica entre os assentamentos sociais, o grande desconhecido com seus perigos:

Era o símbolo do caos contra a ordem conhecida de todas as sociedades estabelecidas. Seria o habitat natural daqueles que se afastaram da sociedade e estavam confiantes em perceber a ordem no aparente caos que os cercava. Em outro nível, a floresta era um lugar de refúgio para onde iriam e escapariam aqueles que optavam deliberadamente por sair da sociedade por causa de sua desilusão com sua ordem.²⁵

²¹ Na *saṃhitā* consta: “evaṃ grhāśrame sthitvā vidhivat snātako dvijaḥ / vane vasettu niyato yathāvadvijitendriyaḥ” (*MDh* VI,1. In: OLIVELLE, 2005, p. 594).

²² “It appears that in ancient India there were several social-religious institutions that were associated with withdrawal from human culture and with living in the wilderness or the woods.” Para mais informações acerca desta diferença entre *araṇya* (como “wilderness”) e *vana* (como “floresta”) na história da institucionalização do eremitismo védico, ver SPROCKHOFF, 1981; 1984; 1991.

²³ Na *saṃhitā* consta: “grhasthastu yadā paśyedvalīpalitamātmanaḥ / apatyastaiva cāpatyaṃ tadāraṇyaṃ samāśrayet [...] agnihotraṃ samādāya grhyaṃ cāgniparicchadam / grāmādaranyaṃ niḥśrtya nivasenniyatendriyaḥ” (OLIVELLE, 2005, p. 594).

²⁴ O *MDh* faz apenas uma breve menção dos objetos característicos da ritualística védica do chefe de família (*grhin*) necessários no terceiro *āśrama* sem desenvolver a metodologia inerente ao cotidiano secular e religioso do eremita da floresta (*vānaprasthin*) nestes dois trechos onde ocorre a palavra *araṇya*.

²⁵ “It was the symbol of chaos against the known order of all settled society. It would be the natural habitat of those who had broken away from society and who were confident of perceiving order in the seeming chaos which surrounded them. At another level the forest was a place of refuge where those deliberately opting out of society because of their disillusionment with its order, would go and escape. At yet another

A palavra sânscrita *vana* (MDh VI,1.3.12.27-29) aparece em versos que expressam visivelmente uma relação mais nítida e próxima das oblações rituais com os proventos obtidos na floresta para sua realização (MDh VI,12), além de caracterizá-la como um local não só de mendicância como também de observância do *dharma* próprio de um eremita hindu da floresta e da busca pelos objetivos existenciais expressos nas *Upaniṣads* (MDh VI,27-29). Com efeito, é possível observar com muita nitidez que a floresta (*vana*) pode ser um eremitério ao ar livre em potencial segundo o *MDh*, verdadeiro *locus* sagrado na medida em que, segundo as tradições hindus, não admite profanação sem penitência, ao mesmo tempo que se constitui em lugar de expiação para outras transgressões ao *dharma*. Segundo as penitências previstas para transgressões graves que causam desqualificação ritual no sistema de *varṇas*, um homem deve buscar a purificação por ter assassinado um *brāhmaṇa* ao construir uma cabana e viver numa floresta por doze anos, alimentando-se de esmolas e usando a cabeça de um cadáver como insígnia de sua presença (MDh XI,73). Com relação às penitências contra agressões aos seres vivos, o *MDh* prescreve para todos aqueles que arrancam desnecessariamente quaisquer plantas cultivadas ou que geminaram ao acaso numa floresta a condição de se resguardar de toda vontade própria em nome da atenção e do cuidado para com uma vaca por um dia inteiro, submetendo-se a todas as vicissitudes que se apresentarem por conta disso, subsistindo apenas de leite (MDh XI,145).

No contexto de um certo afastamento da vida social da aldeia, o *MDh* contempla, de um ponto de vista secular, algumas medidas acerca da dieta que o eremita deve seguir, resguardando-se de todo alimento cultivado na aldeia²⁶. Pela circunstância de viver de provisões conseguidas cotidianamente, ele pode limpar sua vasilha imediatamente após comer, sem deixar sobras, ou manter um suprimento de comida por um mês, um semestre ou um ano (MDh VI,13.17). O eremita pode comer de duas vezes por dia a uma vez a cada quatro dias, ou seguir a penitência lunar (*cāndrāyaṇā*), ou alimentar-se de uma papa de cevada a cada quinze dias, ou ainda, subsistir somente de flores, raízes e frutas murchas ou amadurecidas pelo tempo, obedecendo à doutrina dos *vaikhānasas*. Além de evitar o consumo de certos gêneros alimentícios²⁷, o eremita nunca deve comer algo proveniente de solo cultivado, mesmo que tenha sido deixado para trás por alguém, ou flores e frutas cultivadas na aldeia, mesmo sofrendo de fome (MDh VI,16). No mês de *āśvayujā* (setembro-outubro) ele deve se livrar do alimento dos ascetas previamente coletado, assim como de vegetais, raízes, frutas e roupas velhas (MDh VI,15). Com relação a uma possível dimensão social do *brāhmaṇa* no estágio de *vānaprastha*,

Ele deve pedir esmolas [bhikṣās] a brāhmaṇas ascetas e a gṛhins dvijas habitando na floresta, suficientes apenas para sobreviver. Ou, enquanto continuar a viver na floresta, ele pode recolher esmolas [bhikṣās] de uma

level it was the symbol of the start of a new system of an attempt to reorder the universe" (THAPAR, 2000, p. 933).

²⁶ Ele pode comer vegetais obtidos diretamente da terra ou da água, flores e raízes, frutas advindas de árvores ritualmente limpas e óleos extraídos de frutas, assim como alimento cozido com fogo ou amadurecido com o tempo, tendo apenas uma pedra de moer ou os seus dentes para triturá-los.

²⁷ "Ele deve evitar mel, carne, a planta Bhauma, cogumelos, a planta Bhūstrṇa, a raiz-forte Śigruka, e o fruto Śleṣmātaka." (Na *saṃhitā* consta: "varjayanmadhumāmsāni bhaumāni kavakāni ca / bhūstrṇaṃ śigrukaṃ caiva śleṣmātakaphalāni ca" MDh VI,14. In: OLIVELLE, 2005, p. 596).

aldeia e comer oito porções, recebendo a esmola [*bhikṣā*] num recipiente oco de folhas, num casco de cerâmica, ou com as próprias mãos.²⁸

Portanto, é possível concluir que os aspectos seculares de um eremita da floresta adquirem duas dimensões principais baseadas no gradativo desaparego dos modos estabelecidos de convívio social da aldeia: ele pode continuar a valer-se da mendicância por esmolas (*bhikṣā*), com a condição de precisar se dirigir à aldeia, ou, por outro lado, seus hábitos alimentares devem não só rejeitar alimentos advindos do padrão de consumo das famílias aldeãs, como também basear-se na consecução acidental, casual, de gêneros que se lhe apresentem no dia-a-dia no âmbito da floresta.

Os principais aspectos rituais do *modus vivendi* do eremita contemplados pelo *MDh* prevêem que ele não deve abrir mão dos hábitos rituais de um *grhin*, nem da devoção e diligência em sua realização, sem se esquecer da gentileza e receptividade para com aqueles que porventura se lhe possam surgir do âmbito social da aldeia, procurando também evitar o acúmulo de bens materiais. O *vānaprasthin* deve levar consigo seus fogos sacrificiais e implementos exigidos para os fogos rituais domésticos, manter a realização dos mesmos grandes sacrifícios utilizando-se de vários tipos de alimento purificado para ascetas, ou de vegetais, raízes e frutas. Além de continuar oferecendo os sacrifícios *balp*²⁹ e as provisões da melhor maneira possível com o alimento que ele consumir, recebendo devidamente aqueles que o visitarem com água, raízes, frutas e provisões, deve sempre ser diligente em sua recitação védica, permanecer temperado, cortês e recolhido; sempre ser generoso e nunca receber agrados; ser compassivo para com todas as criaturas, oferecer os fogos sacrificiais diários de acordo com as normas védicas, sem negligenciar os sacrifícios das luas nova e cheia no tempo adequado; e oferecer uma série de sacrifícios na sequência apropriada, inclusive valendo-se de grãos próprios dos ascetas por ele recolhidos (*MDh* VI,10-11). Após oferecer a oblação ritualmente mais pura aos *devas*, consistindo no produto da própria floresta, ele pode se utilizar das sobras, assim como de sal que ele mesmo preparar.

É possível identificar diretrizes rituais que revelam muito das expectativas religiosas reconhecidas pelo *MDh* sobre o *status* e o grau de eminência atribuídos pela sociedade hindu ao eremita da floresta (*vānaprasthin*). Observa-se uma determinada escala gradativa baseada no sistema de *āśramas* com relação às regras de purificação do próprio corpo após a emissão de secreções e excreções previstas pelo *MDh* exigidas de um *vānaprasthin*, por sua vez maiores do que as previstas para o estudante védico (*brahmācārī*) e o chefe de família (*grhin*), e menores apenas do que aquelas prescritas para os ascetas em geral (*yatis*) (*MDh* V,137).

Com relação às austeridades prescritas pelo *MDh*, o eremita da floresta deve procurar permanecer de pé durante o dia e sentado à noite, banhar-se na aurora, ao meio-dia e no crepúsculo, cercar-se dos cinco fogos durante o verão — um fogo ritual em cada ponto cardeal, além do fogo esaldante do sol —, viver ao ar livre durante a estação chuvosa, e vestir roupas úmidas no inverno. Deve trajar, diariamente, determinado tipo de roupa, sempre usar cabelo com tranças, sem raspar os pêlos da barba e do corpo, nem aparar suas unhas (*MDh* VI,5-6), num esforço exigente de desaparego das referências estéticas sustentadas pelo convívio cotidiano na realidade social da aldeia hindu. Ao se banhar na aurora, meio-dia e crepúsculo, deve oferecer libações com água aos ancestrais (*pitṛs*) e aos *devas*, e, para além das prescrições rituais, deve

²⁸ Na *samhitā* consta: “tāpaseṣveva vipreṣu yātrikaṃ bhaikṣamācāret / grhamedhiṣu cānyeṣu dvijeṣu vanavāsiṣu / grāmādāhṛtya vāśnīyādaṣṭau grāsānvane vasam / pratigrhya puṭenaiva pāṇinā śakalena vā” (*MDh* VI,27-28. In: OLIVELLE, 2005, p. 599).

²⁹ Oferenda apresentada a determinadas divindades para a realização do *Bhuta-yajña*, um dos cinco grandes sacrifícios domésticos diários (*Pañca Mahā yajña*) constituintes dos *dharma*s do chefe de família (*grhin*) e do eremita da floresta (*vānaprasthin*), consistindo num sacrifício para com os seres vivos de modo geral.

cuidar para que, ao intensificar gradualmente seu esforço ascético de maneiras cada vez mais rigorosas, esgote o seu corpo através de severas restrições.

Enquanto um corolário ao *āśrama* de *vānaprastha*, o *MDh* afirma que, para que sua alma alcance a perfeição plena, um *brāhmaṇa* que habita a floresta tem que seguir estas e outras observâncias (MDh VI,2-28), assim como as várias escrituras upaniśádicas, e se quiser engrandecer seu conhecimento e austeridade (*tapas*) e purificar seu corpo, deve buscar as observâncias religiosas e o estudo das escrituras realizado por *ṛṣis*, *brāhmaṇas* e *grhins* (MDh VI,29-30). Ou, se desejar, levantar-se na direção do nordeste e, subsistindo de água e ar, caminhar direto e constantemente até que seu corpo caia morto, de modo que a alma do *brāhmaṇa vānaprasthin* que deixa seu corpo através de qualquer um desses meios empregados pelos grandes *ṛṣis*, livre de aflições e medos, será exaltada no mundo de Brahman.

Observa-se com relação às austeridades prescritas ao eremita, de modo geral, a existência de duas vias de alcance da perfeição espiritual, quais sejam, a privação do usufruto de bens materiais e do deleite dos sentidos através da gradativa exaustão dos meios de subsistência e cuidado com o próprio corpo, inclusive desapegando-se igualmente dos padrões de beleza que venham a se estabelecer no cotidiano aldeão, assim como um direcionamento para a busca de *mokṣa* através da sugestão do estudo das *Upaniśads*, além daquelas escrituras típicas do segundo *āśrama*, de modo que o sentido religioso de tais prescrições se orientem para a fruição espiritual de uma sempiternidade existencial em Brahman.

O pouco espaço dedicado pelo *MDh* ao *āśrama* de *vānaprastha* (MDh VI,1-32) – assim como aos ascetas errantes (*parivrājaks*) (MDh VI,33-86) e aos “reclusos védicos” (*saṃnyāsīs*)³⁰ (MDh VI,87-96) – pode-se explicar pelo fato do texto constituir-se num tratado preocupado com as aspirações e fins relativos ao *dharma*, e não a *mokṣa*, caso este circunscrito aos *parivrājaks*. Considerando-se as tradições hindus de maneira geral, Olivelle afirma que “A única relação histórica clara entre um *puruṣārtha* e um *āśrama* encontra-se entre a renúncia e a liberação. A tradição é unânime sobre o último *āśrama* ser dedicado somente à busca da liberação, ou pelo menos do mundo de Brahmā.”³¹ Olivelle ratifica sua própria opinião com relação ao uso que se faz do termo *mokṣa* no *MDh* em particular, pois afirma claramente, em nota à sua edição crítica, que o *MDh* atribui “um sentido técnico ao termo, usando-o como um sinônimo de renúncia e do quarto estágio de vida dedicado exclusivamente à busca pela liberação individual.”³² De fato os eremitas (*tāpasas*) e os ascetas em geral (*yatis*) comungam de

³⁰ Pesquisas e revisões recentes têm apontado para uma dimensão semântica do termo sânscrito *saṃnyāsa* que se distancia consideravelmente das dimensões implícitas nos termos *parivrajyā* e *parivrājaka* segundo a maneira pela qual as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* descrevem e qualificam os aspectos seculares e religiosos do *modus vivendi* do ascetismo renunciante hindu ortodoxo (ver OLIVELLE, 1981, pp. 270-271; OLIVELLE, 1984, pp. 132-134; OLIVELLE, 1993, pp. 140-142; OLIVELLE, 2005, p. 243, n. 1.114), tradicionalmente denominado em livros e manuais de introdução ao Hinduísmo como *saṃnyāsa*. No universo acadêmico brasileiro, há um artigo publicado sobre esta questão: CARVALHO, Matheus Landau de. A controvérsia sobre *saṃnyāsa* nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. *Plura*, Revista de Estudos de Religião, vol. 9, n. 2, 2018, p. 185-218.

³¹ “The only clear historical relationship between a *puruṣārtha* and an *āśrama* is found between renunciation and liberation. The tradition is unanimous that the last *āśrama* is devoted solely to the pursuit of liberation, or at least the world of Brahmā.” (OLIVELLE, 1993, pp. 218-219, itálico do autor).

³² “attaches a technical meaning to the term, using it as a synonym of renunciation and the fourth order of life dedicated exclusively to the search after personal liberation.” (OLIVELLE, 2005, p. 243, n. 1.114). Neste sentido, Olivelle argumenta que, no *MDh*, o termo sânscrito *mokṣa* não é um *puruṣārtha*, ou seja, uma das aspirações humanas hindus, mas, pelo contrário, que ele é categoricamente um *āśrama*, um dos *modi vivendi* hindus (Cf. OLIVELLE, 1981, pp. 270-271; OLIVELLE, 1984, pp. 132-134; OLIVELLE, 1993, p. 140; OLIVELLE, 2005, p. 243, n. 1.114).

determinados estados ônticos do ponto de vista espiritual, pois segundo as perspectivas religiosas do *MDh*, são pessoas cujas almas eternas e individuais são predominantemente constituídas por *sattva*, atributo (*guṇa*) que define uma condição espiritual plena de júbilo, imersa numa espécie de luz pura e tranquila, denotando com isso a fruição de uma condição de excelência existencial neste mundo (MDh XII,48).

Estas digressões são importantes pelo fato de se observar no *vānaprastha* a possibilidade de um estágio intermediário que traz em seu bojo uma sincronia de dois processos de renúncia propedêuticos ao *modus vivendi* do *parivrājaka*, quais sejam, um processo de natureza secular – baseado na renúncia aos valores sociais e padrões de consumo da aldeia expressos na restrição violenta dos apegos das sensações e o conseqüente desapego dos seus impulsos –, e outro processo, de natureza religiosa – caracterizado, num primeiro momento, pela internalização dos ritos, e, num segundo momento, pela busca de *mokṣa*³³. O *MDh* prescreve ao eremita depositar os fogos sagrados em seu próprio corpo, numa concepção brāhmaṇica de renúncia manifesta na internalização de ritos e fogos rituais (*agnisamāropa*): o eremita devolve seus fogos, seja ao produzir um fogo utilizando os utensílios necessários ou assoprando sobre um fogo convencional³⁴, tornando-se um sábio sem casa ou fogo externo, subsistindo de raízes e frutas, sem qualquer propensão a obter coisas prazerosas, permanecendo celibatário, dormindo no chão, sem apegos a lugares e abrigos, fazendo da raiz das árvores seu lar. Olivelle nos informa que o processo de internalização dos fogos rituais (*agnisamāropa*) traz em si não a renúncia enquanto uma refutação total de todo e qualquer tipo de ritual, mas, ao contrário, enquanto uma intenção na busca de seu verdadeiro aperfeiçoamento, pois

O ritual internalizado é mais permanente e mais sublime. Os fogos interiores do renunciante estão permanentemente acesos; ele os acende com cada respiração. Sua alimentação se torna uma oferenda sacrificial. Seu corpo e suas funções corporais são transformados em uma longa sessão sacrificial. Assim, o corpo do renunciante se torna um objeto sagrado; é igual ao altar de fogo onde os ritos védicos são realizados. [...] O renunciante é totalmente independente – independente dos oficiantes e dos atos exteriores – porque seu ato de existência em si é transformado em um sacrifício interno e perfeito.³⁵

De fato, já no Capítulo IV, o *MDh* faz uma breve alusão a certas concepções rituais de ascetas hindus da época, como o fato de alguns oferecerem os *Pañca Mahāyajña* incessantemente em seus próprios órgãos, ou oferecerem a respiração na fala e vice-versa, de modo a se atingir

³³ Hillary Rodrigues escreve que “a tendência geral do estágio é transitória, amortecendo as preocupações com *kāma* e *artha* quando se começa uma busca voltada para *mokṣa*.” (“[...] the general tenor of the stage is transitional, winding down one’s preoccupations with *kāma* and *artha*, as one begins to turn to the pursuit of *mokṣa*.” In: RODRIGUES, 2006, p. 93, itálico da autora).

³⁴ Segundo o *Baudhāyana-Dharmasūtra* 2.17.26, o asceta respira ao aroma de cada fogo, recitando uma fórmula védica presente no *Taittīyā Brāhmaṇa*, após a qual ele passa a carregar os fogos na forma de sua respiração. (OLIVELLE, 2005, p. 289, n. 6.25).

³⁵ “The internalized ritual is more permanent and more sublime. The renouncer’s internal fires are permanently lit; he kindles them with every breath. His eating becomes a sacrificial offering. His body and bodily functions are transformed into a long sacrificial session. The renouncer’s body thus becomes a sacred object; it is equal to the fire altar where the Vedic rites are performed. [...] The renouncer is totally independent – independent of the officiants and of the external acts – because his very act of existence is transformed into a perfect and internal sacrifice.” (OLIVELLE, 1992, pp. 68-69.71). Sobre a internalização do ritual ver também FLOOD, 1996, pp. 83-84.

em ambos uma consumação inexaurível do sacrifício, ou ainda, o oferecimento pelos *brāhmaṇas* dos sacrifícios diários através do conhecimento apenas, por acreditarem que aí estaria enraizada a execução em si dos sacrifícios (MDh IV,22-24), fato reconhecido por Gavin Flood ao afirmar que “as tradições não teístas sustentam que a liberação é alcançada através da prática do ascetismo [*tapas*] e da meditação [*dhyāna*] enquanto esforço persistente de desapego da alma com relação ao mundo sensório que levaria a um estado de gnosis [*jñāna*]”³⁶.

Considerações Finais

Uma das manifestações mais genuínas da cultura indiana, o *modus vivendi* de eremita hindu da floresta (*vānaprastha*) nos permite divisar num só *āśrama* duas ortopraxias paradigmáticas para a compreensão das tradições sócio-religiosas que mais caracterizam genuinamente as tradições hindus como um todo, a saber, as vidas do chefe de família hindu (*gr̥hastha*) e do asceta renunciante (*parivrajyā*), recorrentemente vistas como pólos equidistantes com relação não só às diretrizes de natureza secular de suas vidas na sociedade védica, mas também no que tange aos objetivos espirituais almejados, expressos nos *puruṣārthas* de *dharma* e *mokṣa*. Com o eremitismo hindu da floresta (*vānaprastha*), o *dharma* experimenta, inusitadamente, uma elastização de sua própria polissemia ao contemplar, simultaneamente, os horizontes da transmigração (*svarga*) e da liberação final (*mokṣa*), a ponto de transformar o termo outrora contraditório aos olhos da ortodoxia brāhmaṇica, *mokṣadharmā*, numa vertente reconhecida e respeitada da ciência do próprio *dharma*.

A análise dos aspectos religiosos e seculares do *dharma* de *vānaprastha* nos possibilita compreender sua natureza *sui generis*, principalmente através da concepção inusitada da internalização do ritual védico, constructo inédito dentre as principais tradições religiosas do mundo e que, com certeza, ajudam a definir a identidade das tradições hindus não somente na história da humanidade, como também na busca pela compreensão do *homo religiosus* como um todo.

A percepção dos aspectos religiosos e seculares do *vānaprastha* nos possibilita entender não apenas estas e outras dimensões *sui generis* da cultura hindu no cenário religioso mundial, mas também da Índia enquanto um dos casos extraordinários de exceção em nível superlativo da humanidade, pois “tudo o que é esplêndido é tão difícil quanto raro”³⁷.

Referências

APTE, Vaman Shrivam. **The Student's English-Sanskrit Dictionary**. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2009.

_____. **The Student's Sanskrit-English Dictionary**. 2. ed. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2011.

BÜHLER, Georg (trad.). **The Sacred Laws of the Āryas**, as taught in the schools of Āpastamba, Gautama, Vāsishtha and Baudhāyana. Oxford: The Clarendon Press, 1879;1882. (Sacred Books of the East, Volumes 2 e 14)

³⁶ “non-theistic traditions maintain that liberation occurs through the sustained effort of detaching the self from the sensory world through asceticism and meditation, which leads to a state of gnosis [*jñāna*].” (FLOOD, 1996, pp. 93-94).

³⁷ “omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt”, palavras finais da *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, do filósofo holandês de origem luso-judaica Baruch Spinoza (1632-1677).

CARVALHO, Matheus Landau de. A controvérsia sobre *saṃnyāsa* nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*). **Plura**: Revista de Estudos de Religião, vol. 9, n. 2, 2018, p. 185-218.

FLOOD, Gavin. **An introduction to Hinduism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FLOOD, Gavin (ed.). **The Blackwell Companion to Hinduism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

GOPAL, Ram. **India of Vedic Kalpasūtras**, 2. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

MICHAELS, Axel. The practice of classical Hindu law. In: LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. **Hinduism and Law**. An Introduction. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 58-77.

MONIER-WILLIAMS, Monier. **A Sanskrit-English Dictionary**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899.

OLIVELLE, Patrick. Contributions to the Semantic History of *Samnyāsa*. **Journal of the American Oriental Society**, 101.3, 1981, pp. 265-274.

_____. Renouncer and renunciation in the Dharmaśāstras. In: LARIVIERE, Richard W. (ed.). **Studies in Dharmaśāstra**. Calcutta: Firma KLM, 1984, pp. 81-152.

_____. **Samnyāsa Upaniṣads**: Hindu Scriptures on Ascetism and Renunciation, New York, Oxford University Press, 1992.

_____. **The Āśrama System**: The History and Hermeneutics of a Religious Institution. New York: Oxford University Press, 1993.

OLIVELLE, Patrick (trad.). **Manu's Code of Law**. New York: Oxford University Press, 2005.

RODRIGUES, Hillary. **Introducing Hinduism**. New York: Routledge, 2006.

SCHRADER, F. Otto. **Minor Upaniṣads**. Vol. I: Saṃnyāsa-Upaniṣads. Madras: The Adyar Library, 1912.

SPROCKHOFF, J. F. Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur: Neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen. Pt. 1. **WZKS** 25: 19-90, 1981.

_____. Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur: Neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen. Pt. 2. **WZKS** 28: 5-43, 1984.

_____. Āraṇyaka und Vānaprastha. Pt. 3. **WZKS** 35: 5-46, 1991.

THAPAR, Romila. The Householder and the Renouncer in the Brahmanical and Buddhist Traditions. In: **Cultural Pasts**: Essays in early Indian History. New Delhi: Oxford University Press, 2000, cap. 41, pp. 914-945.

WILSON, Horace Hayman. **A Dictionary, Sanskrit and English**. Calcutta, Hindoostanee Press, 1819.

WITZEL, Michael. Vedas and Upaniṣads. In: Gavin FLOOD (ed.). **The Blackwell Companion to Hinduism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 68-98.

Contribuições pós-coloniais: novas perspectivas a respeito do fenômeno religioso

Postcolonial contributions: new perspectives on the religious phenomenon

Dora Deise Stephan Moreira¹
Ana Luíza Gouvêa Neto²

RESUMO

O artigo tem como objetivo discorrer acerca das maneiras pelas quais as epistemologias pós-coloniais podem ser utilizadas para compreender o fenômeno religioso contemporâneo. Como assinala Joanildo Burity, é preciso novas abordagens para a compreensão da religião nos moldes modernos. Nesse sentido, as perspectivas pós-colonialistas, ao trabalharem a partir da crítica colonial e da colonialidade do poder, nos fornecem os instrumentos necessários para romper com interpretações essencialistas da religião e desvelar as relações de poder contidas em seu bojo.

Palavras-chave: Pós-colonialismo; Religião; Cultural Studies; Talal Asad; Joanildo Burity.

ABSTRACT

The article aims to discuss the ways in which postcolonial epistemologies can be used to understand the contemporary religious phenomenon. As Joanildo Burity points, new approaches are needed to understand religion in a modern way. In this sense, the postcolonialist perspectives, when working from colonial criticism and the coloniality of power, provide us with the basic instruments to break with essential interpretations of religion and unveil the power relations contained within it.

Keywords: Postcolonialism; Religion; Cultural Studies; Talal Asad; Joanildo Burity.

INTRODUÇÃO

A crítica ao poder colonial não é recente, muito menos inédita, ainda que pouco difundida nos estudos sobre o fenômeno religioso. A partir da década de 1970 os estudos sistematizados acerca das relações de poder colonial ganham espaço no campo acadêmico. Porém,

¹ Doutora em Ciência da Religião pelo PPCIR/UFJF, docente na Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG), unidade Leopoldina, pesquisadora do grupo de pesquisa NEPROTES. E-mail: analui72@hotmail.com

² Doutora em Ciência da Religião pelo PPCIR/UFJF, docente no Instituto Federal do Mato Grosso, Campus Cáceres, pesquisadora do grupo de pesquisa REDUGE. E-mail: analui72@hotmail.com . Submetido em: 15/05/2021; aceito em: 30/12/2021.

é a partir da década de 1990, através do "giro decolonial" que a crítica ao poder colonial desponta como um novo olhar, a saber um "movimento de resistência política e epistemológica da modernidade/ colonialidade". (HOLLANDA, 2020, p. 15).

O campo das reflexões e estudos pós-coloniais se constitui como tal no fim dos anos 80, início dos 90, do século vinte. São estudos em diversas áreas disciplinares, marcados fortemente pela teoria literária e em seguida absorvidos pela história e pela antropologia. A principal proposta disciplinar no campo das reflexões pós-coloniais é o seu caráter transversal, que perpassa a teoria literária, a psicanálise, a filosofia, a antropologia, a história e a política. Esta característica marca a sua forte presença entre os *Cultural Studies* (Hall, 2003) e as influências desta sobre as reflexões do pós-colonial. No entanto, esta não é uma área que apresenta consensos em torno de categorias ou do que significa a própria definição de pós-colonial, bem como no que diz respeito a outros tantos conceitos e categorias utilizados. (MARCON, [s.d], [s.p].)

Dessa maneira, o caráter multidisciplinar e crítico são aspectos essenciais dos estudos pós-coloniais. Para Bhabha o ponto central das perspectivas pós-coloniais insere-se em uma revisão que seja crítica em relação as diferenças culturais, autoridades sociais e das discriminações políticas. Dessa maneira, o conceito proposto por Aníbal Quijano, a respeito da "colonialidade do poder" põe em discussão a ideia de que:

o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle dos 'quatro âmbitos básicos da vida humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/ intersubjetividade, seus recursos e seus produtos' (LUGONES, 2020, p. 55).

Diante do excerto acima, tem-se que capitalismo, modernidade e colonialidade são elementos indissociáveis, ao passo que "o poder capitalista, eurocêntrico e global está organizado, precisamente, sobre dois eixos: a colonialidade do poder e a modernidade" (LUGONES, 2020, p. 55). Desse modo, Lugones constata que é através da colonialidade do poder que se tem uma classificação universal da população planetária a partir da ideia de raça/etnia. Tanto divisão do trabalho, quanto produção de conhecimento, conseqüentemente, também são enquadrados no processo de racialização contido na "colonialidade do poder". Dessa maneira, a compreensão das categorias se dá a partir de esquemas hegemônicos que perpassam a colonialidade do saber e a colonialidade do ser.

Uma vez que os estudos pós-coloniais propõem uma severa revisão crítica dos moldes pelos quais as relações de poder – nos diversos âmbitos do social – são construídas e vivenciadas a partir da colonialidade do poder, produzidas pelas opressões, essas transformadas em desigualdades, o que significaria, no Brasil, uma tomada de consciência no que diz respeito aos aspectos religiosos engendrados na modernidade? Para responder essa, e tantas outras perguntas, é preciso reconhecer o cristianismo enquanto uma imposição colonial.

As inquietações abordadas no presente artigo têm como ponto de partida provocações feitas por Joanildo Burity ainda nos anos 2000 ao constatar que a religião na modernidade não teria morrido, pelo contrário, teria encontrado novas formas de adaptações e reinvenções. Contudo, quais seriam as novas ferramentas de análise para investigar essa nova configuração

do fenômeno religioso? As epistemologias hegemônicas tradicionais, com suas categorias fixas, prontas e estanques, dariam conta de responder as novas configurações religiosas? Ao considerar o culturalismo enquanto paradigma abrangente para apreensão do fenômeno religioso, Burity, se aproxima dos *culturais studies*, ao passo que considera essencial a narrativa da identidade.

Diante das críticas postas por Burity, acreditamos que o autor, ainda na década passada, já sinalizava a necessidade de uma aproximação dos estudos do fenômeno religioso com as epistemologias pós-coloniais. Assim sendo, o artigo segue apresentando alguns estudiosos que discorrem sobre e/ou que utilizam das epistemologias pós-coloniais em seus estudos. A relação entre a religião e as formas de dominação entre colonos e colonizadores tem lugar central no artigo, a partir do ponto em que para Frantz Fanon, a religião teria um duplo caráter: 1. Se caracterizaria como forma de dominação; 2. Se caracterizaria como forma de legitimação do poder dos colonizadores sobre os colonizados. Ao passo que as epistemologias pós-coloniais sugerem uma crítica do poder colonial levando em consideração o lugar de fala do indivíduo, a religião sob a perspectiva pós-colonial de Talal Asad constitui o ponto de fechamento do artigo.

Enquanto, indiano, o autor traz uma compreensão sobre as configurações religiosas de maneira distinta da episteme hegemônica tradicional americano/eurocêntrica, formatada por homens brancos, de elite. Para Asad, que trava um embate com Geertz, a religião na modernidade não deve ser enxergada sob a ótica de um dispositivo mental com características universais, pelo contrário, deve ser compreendida como uma atividade constitutiva desse mundo. Ao desessencializar, Asad traz para a discussão a necessidade da investigação dos objetivos a partir da contextualização, ou seja, levando em conta o contexto social. E, é precisamente por ser contextual, histórica, que a compreensão de religião em Asad nos aproxima das inquietações feitas por Burity.

Desafios epistemológicos da modernidade: como compreender as novas configurações religiosas?

Em um instigante artigo intitulado “Novos Paradigmas e Estudo da Religião: uma reflexão anti-essencialista”, publicado em 2000, Joanildo Burity, com seu estilo provocador, parte de uma série de questionamentos que poderiam assim ser resumidos: A religião nunca morreu - ela é um contínuo? A religião renasceu? A religião se hibridizou? A religião se amalgamou à sociedade? Utilizando-se da mesma linha de raciocínio, o autor indaga se ela não estaria perdendo o brilho, em razão de fatores tais como: lógica das explicações científicas; eficiência das regras de mercado e sofisticação das novas tecnologias.

Burity (2000), também questiona até que ponto a religião pode ser vista como “o último bastião” daqueles que se sentem desconfortáveis frente à modernidade - “o chamado mal estar da civilização”. Ao longo do artigo, procura responder, ele mesmo, a essas interrogações, as quais adiciona outras tantas. Mas em relação a uma delas, o autor responde taxativamente: a religião não morreu. Ele argumenta que, ao contrário, a religião tem mostrado vivacidade, reciclando suas práticas e até mesmo repensando seus princípios.

Embora não se refira a nenhuma prática específica, cremos que um exemplo que pode ser aqui evocado é o da Renovação Carismática Católica (RCC), movimento que faz parte do “imenso guarda-chuva” (CARRANZA, 2011) no qual se transformou a Igreja Católica (IC). A RCC reformulou as práticas católicas, adicionando elementos de outras ramificações religiosas, como o pentecostalismo, com vistas a atrair novos fiéis e/ou fidelizar os já existentes.

Não é nossa pretensão buscar responder a cada pergunta de Joanildo Burity, e sim expor outra de suas preocupações, ou seja, a ausência de um paradigma que dê conta de abarcar essas novas práticas da modernidade. Para Burity (2000), é necessário um novo olhar sobre a religião, capaz de contemplar as motivações dos grupos religiosos, bem como se afastar dos modelos

normativos da modernização e da secularização, privilegiando um enfoque que valorize o tema da cultura.

Conforme Burity (2000), não se trata de suprimir os “olhares” anteriores, posto que esses podem ser confrontados ou suplementados. O autor discorre sobre os vários paradigmas existentes, reflexões que não nos cabe aqui reproduzir integralmente, sob pena de nos desviarmos de nossos propósitos. Mas há uma reflexão que nos interessa particularmente, ou seja, a que diz respeito aos paradigmas por ele criticados que são aqueles desenvolvidos “no bojo da empresa colonial”, cuja característica principal seria, no nosso entender, os que possuem uma visão etnocêntrica e desprovida de alteridade, palavra cara àqueles que defendem a valorização do tema da cultura.

De todos os paradigmas que Burity (2000), descreve, o que considera mais abrangente é o multiculturalismo (ou culturalismo), cujas principais referências são os autores dos chamados *culturais studies* (Stuart Hall, Raymond Williams, Richard Hogart, dentre outros). O autor aponta como uma das razões para considerá-lo mais consistente é porque esse paradigma contempla a narrativa da identidade. Mas também aponta algumas limitações dessa vertente de pensamento.

Ao criticar a maior parte dos paradigmas existentes, Burity, ao nosso ver, acena para as epistemologias pós-colonialistas. Embora não se detenha nelas, deixa subentendido tratar-se de um novo paradigma, de um novo olhar sobre a religião, passível de dar conta das novas configurações religiosas. Depreendemos isso com base nas palavras do autor que finaliza seu artigo argumentando que ao se estudar um determinado objeto é preciso que se faça isso “sempre a partir de um determinado lugar, assim, sujeitando-se à disputa que vem de outros lugares” (BURITY, 2000, p. 19). Em diálogo com este autor, Sérgio Costa³ assinala que:

A abordagem pós-colonial constrói, sobre a evidência [...] de que toda enunciação vem de algum lugar, sua crítica ao processo de produção do conhecimento científico que, ao privilegiar modelos e conteúdos próprios ao que se definiu como a cultura nacional nos países europeus, reproduziria, em outros termos, a lógica da relação colonial. Tanto as experiências de minorias sociais como os processos de transformação ocorridos nas sociedades “não ocidentais” continuariam sendo tratados a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com o que se denominou centro. Assim, o prefixo ‘pós’ na expressão pós-colonial não indica simplesmente um “depois” no sentido cronológico linear; trata-se de uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas ganham significado. Colonial, por sua vez, vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais (COSTA, 2006, p. 117).

Deduzimos das reflexões finais de Burity (2000), ainda que não os cite explicitamente, diálogo com autores pós-colonialistas, tais como o antropólogo saudita⁴ Talal Asad, o qual concebe a religião dentro de uma ótica sócio-histórica, ou seja, que não deve ser vista como uma categoria universal, mas sim a partir de uma determinada cultura, a partir de uma

³ O escritor e pesquisador brasileiro Sérgio Costa reside atualmente na Alemanha, onde encontra-se vinculado ao LAI – Latinamerika Institut Freie Universität Berlin.

⁴ Talal Asad, embora saudita, foi criado na Índia e no Paquistão como mulçumano. Depois seguiu para o Reino Unido, onde fez sua graduação em Antropologia na Universidade de Edimburgo. Doutorou-se também em Antropologia pela Universidade de Oxford, tendo como orientador o antropólogo Evans Pritchard. Mais informações sobre o autor em <https://editorialdeantropologia.weebly.com/autores/talal-asad>

determinada conjuntura histórica, social, política e econômica na qual se está inserida. (ASAD, 2010). É possível perceber um diálogo também com Homi Bhabha⁵ para quem “é necessário ultrapassar a barreira das narrativas subjetivas originárias e focalizar nos momentos produzidos pela diferença cultural (BHABHA, 1998, p. 20).

As reflexões de Suze de Oliveira Piza e Daniel Pansarelli (2012), vêm ao encontro das inquietações de Burity (2000), uma vez que para os dois filósofos há uma insuficiência epistemológica para dar conta da modernidade, “com seus problemas históricos, concretos, impostos pela diversidade” (PIZA; PANSARELLI, 2012, p. 26). Por essa razão, estes autores propõem uma pluralidade epistemológica capaz de responder aos desafios históricos dessa modernidade. Neste sentido, apontam para as chamadas *epistemologias do sul*, propostas pelo sociólogo português Boaventura de Souza Santos, um dos autores por eles analisados⁷.

Dentro dessa linha de raciocínio, podemos incluir Lauri Wirth (2013), o qual faz referência à “hermenêutica dialógica” proposta pelas epistemologias pós-coloniais, as quais, segundo ele, buscam superar a noção eurocêntrica da história. Ele considera como pontos relevantes para repensar os estudos da religião: a visão eurocêntrica, na qual prevalecia a ideia de uma relação hierárquica entre o colonizador e o colonizado, fundamentada em uma superioridade racial; a imposição de uma religião nas regiões colonizadas; a imposição de pressupostos científicos junto aos colonizados e, por fim, a imposição parcial da cultura dos dominadores como forma de controle das culturas locais em consonância com a nova lógica do nosso padrão de poder (WIRTH, 2013). Dito de outra forma, há uma colonização das subjetividades.

Com base nessa realidade, vivenciada em vários países colonizados, como o Brasil, Wirth enumera quatro aspectos distintivos das epistemologias pós-coloniais, “bons para pensar” a religião:

- 1) Trata-se de um *locus* hermenêutico que dialoga com os saberes locais.
- 2) Em contraposição ao mito de um suposto conhecimento universal, privilegia-se o sujeito enunciador, assim como – e principalmente – o lugar epistemológico de onde ele fala, melhor dizendo, de onde origina seus enunciados.
- 3) Pressupõe uma inevitável vinculação com estruturas de poder, gênero, raça e configurações geopolíticas a partir dos quais os sujeitos se pronunciam (o lugar de fala).
- 4) Pressupõe, ainda, que os estudos pós-coloniais não representam simplesmente um novo campo de estudo, mas sim um novo *loci* de enunciação, bem como suscitar a reflexão de que o conhecimento deve ser complementado pelo

⁵ Homi k. Bhabha (1949) é professor de Inglês e Literatura Americana e diretor do Centro de Humanidades da Universidade de Harvard. Ele é uma das figuras mais importantes nos estudos pós-coloniais e cunhou uma série de neologismo e conceitos-chave, tais como hibridismo, mímica, ambivalência, dentre outros. Bhabha nasceu em uma família Parsi de Mumbai, na Índia. Graduou-se na Universidade de Mumbai e na Oxford University, na Inglaterra. Uma de suas ideias centrais é da “hibridação”, que, a partir do trabalho de Eduardo Said, descreve a emergência de novas formas culturais de multiculturalismo. Informações extraídas do seminário sobre o livro “O local da cultura” apresentado por Evandro Laia, aluno do curso de Comunicação e Identidades, ministrado pela Professora Doutora Christina Ferraz Musse (PPGFACOM/UFJF), no primeiro semestre do ano de 2009, curso do qual também participei como aluna de mestrado desse programa. Evandro Laia atualmente é professor do curso de Comunicação da Universidade Federal da Universidade Federal de Ouro Preto – Campus Mariana, em Minas Gerais.

⁶ O filósofo Boaventura Santos define epistemologia do Sul da seguinte forma: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul. (2009, p. 9)

⁷ Além de Boaventura de Souza Santos (2000), Piza e Pansarelli se debruçam nos argumentos de Walter Mignolo (2006) e de Enrique Dussel (1994; 2000) para tratarem dessas novas epistemologias.

aprendizado com aqueles que vivem a partir de legados coloniais e pós-coloniais, ou seja, com o sujeito enunciador (WIRTH, 2013, p. 133).

A religião na perspectiva das epistemologias pós-colonialistas

Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que a definição de pós-colonialismo é extraída de Homi Bhabha (1998), para quem as nações precisam assumir as histórias de suas colônias, de suas minorias, como sendo próprias. De acordo com o autor, a pós-colonialidade é um salutar lembrete das relações “neocolonial” remanescentes do interior da “nova” ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência (BHABHA, 1998, p. 26).

Dentro da perspectiva das epistemologias pós-colonialistas, todas as dimensões da cultura estão sujeitas a serem colonizadas, o que equivale a dizer que os povos colonizados negam suas especificidades culturais em suas diversas dimensões, inclusive religiosa, para aderirem a uma suposta civilização ocidental.

De acordo com Wirth (2013), Frantz Fanon, precursor do pós-colonialismo, já atentava para a colonização das subjetividades. Embora não tenha se dedicado especificamente aos estudos da religião, é possível afirmar, a partir de Wirth (2013), que para Fanon a religião não ficaria imune às transformações geradas pelo processo colonizador. Como assinalado por Arturo Piedra, seria impossível não levar em conta “[...] o legado religioso que quatro séculos de colonialismo espanhol deixaram em seus países” (PIEDRA, 2006, p. 23), numa referência específica às colônias latino-americanas.

Conforme Wirth (2013), Fanon já admitia que a religião seria passível de sofrer os efeitos dessa colonização das subjetividades, uma vez que esta era necessária para adaptar os colonizados ao novo ambiente no qual seria obrigado a viver. Ao compartilhar em larga medida do pensamento do segundo, o primeiro coloca que a religião, nas sociedades colonizadas, precisou se reinventar, como foi o caso do Brasil. Portanto, para entendê-la é preciso relacioná-la ao local histórico onde era praticada.

Outra questão colocada por Wirth (2013) com relação a Fanon é que este entendia a religião não somente como forma de dominação, mas também como forma de legitimação do poder dos colonizados sobre os colonos, uma vez que se atribuía a Deus a causa daquele novo destino, buscando, assim, fazer com que se acomodassem à nova realidade. Para ilustrar o pensamento do psiquiatra martinicano acerca da religião como instrumento de dominação e de legitimação do poder, basta que retomemos as imagens de filmes que retratam a chegada dos europeus (católicos) na América e no Brasil⁸, nos quais a primeira atitude dos recém chegados era erguer uma cruz simbolizando o Cristianismo no território conquistado/tomado, além de celebrarem missas com a participação dos nativos “pagãos”.

Vale lembrar que os países que foram colonizados por espanhóis e portugueses, que é o caso do Brasil, estiveram desde a chegada desses povos sob a égide do Cristianismo, uma vez que os colonizadores, desde que chegaram na atual América Latina imprimiram a marca da religião católica, com a celebração de missas campais, como aquela que aconteceu em 26 de abril de 1500, em Santa Cruz de Cabralia, quatro dias após a chegada dos portugueses no Brasil. Esse evento é considerado por Arthur Cesar Isaia (2009) como um “mito fundante”.

Em alguma medida, outros autores identificados com as epistemologias pós-colonialistas versam sobre a religião. Boaventura Souza Santos, em seu livro *Se Deus fosse um ativista dos*

⁸ Dentre os filmes que retratam a chegada dos europeus na América e do Brasil, destacamos, respectivamente, “1492: A conquista do paraíso”, produzido em 1992 por ocasião dos 500 anos do descobrimento do continente e dirigido por Ridley Scott e “O descobrimento do Brasil”, do cineasta mineiro Humberto Mauro, produzido em 1937.

direitos humanos (2013), ocupa-se do fundamentalismo islâmico e do fundamentalismo cristão, dedicando um capítulo a cada um deles. Porém, suas análises são feitas mais sob o prisma dos direitos humanos, como o próprio título da obra sugere. No último capítulo da obra, o sociólogo português dedica-se à defesa de um diálogo entre os direitos humanos e as teologias progressistas, especialmente a Teologia da Libertação.

Pesquisas por nós empreendidas revelam que outro autor que se insere nessas epistemologias pós-coloniais, Walter Mignolo não possui nenhum trabalho único e exclusivamente dedicado à religião, mas é bastante citado em artigos sobre o tema, sobretudo que versam sobre religiões de matriz africana, uma vez que considera haver uma hierarquia espiritual, pela qual o Cristianismo é mais valorizado do que as religiões que não se enquadram nessa vertente religiosa. O autor também considera a existência de uma hierarquia epistêmica, na qual o conhecimento ocidental, inclusive o teológico, é colocado como superior em relação às cosmovisões e conhecimentos religiosos não ocidentais.

Diarmuid O'Murchu, autor do livro *On Being a Postcolonial Christian: Embracing an Empowering Faith* (tradução livre: Sobre ser um cristão pós-colonial: abraçando e empoderando a fé), em entrevista concedida à Revista IHU Unisinos, sublinhou que o colonialismo se manifesta nos “comportamentos codependentes detectados em todos os principais sistemas de fé, induzindo os devotos a se comportar como crianças passivas, em vez de adultos criticamente envolvidos” (O'MURCHU, 2014, p. 1). Por essa razão, ele acredita que “O pós-colonialismo faz uma crítica penetrante do poder imperial (patriarcal) com seu dissimulado vício de perpetuar-se *ad infinitum*” (O'MURCHU, 2014, p. 1).

Em defesa dessa corrente de pensamento, O'Murchu argumenta que,

O pós-colonialismo analisa as consequências, o impacto que continua atuando anos depois que a influência colonizadora em si deixou de existir, ou tenha perdido grande parte de sua influência [...] vai mais fundo que outras ferramentas de análise, focalizando principalmente a forma como língua e literatura continuam a esposar e valorizar práticas e concepções que mascaram o jogo de poder que precisa ser exposto, em nome da verdade e da justiça (O'MURCHU, 2014, p. 1 e 2).

No livro *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial* (2013), o historiador e cientista político camaronês Achille Mbembe, se dedica a estudar os impactos do Cristianismo nos países colonizados – com foco no continente africano – cuja uma das consequências era o fato de se considerar crenças pagãs como se fossem heresias, tendo em vista sufocá-las, como forma de exercer o poder. No segundo capítulo deste livro, Mbembe discorre sobre a estreita relação da Igreja com o poder colonial, relação esta que, na concepção do autor, teria contribuído para a perda de credibilidade do Cristianismo no continente africano.

Mbembe (2013), enfatiza que o processo de propagação da fé cristã naquele continente foi marcado por conflitos, sugerindo ter havido resistência por parte dos colonizados em relação à imposição desta fé. Diferentemente dos autores acima citados, o paradigma pós-colonialista não só é visto como uma epistemologia capaz de dar conta das relações de poder existentes em países onde a colonização deixou suas marcas indelévels, como também lhe serve de instrumento de análise.

Ao destrinchar o pensamento do autor camaronês - e de outros pensadores em África -, Bruno Reinhardt (2014), explicita que a proposição de Mbembe é que a perspectiva pós-colonial possa promover “um encontro transformador com o tempo do outro, já que [...] não exclui a possibilidade de que este encontro poderá nos levar a formas africanas de conceber e

habitar a ferida colonial e seus efeitos contínuos” (REINHARDT, 2014, p. 361). É digno de registro que o tempo aqui referido é o tempo histórico.

Visitamos acima alguns autores e suas relações com as epistemologias pós-colonialistas, quer discorrendo sobre elas e/ou já as aplicando em suas análises, em alguma medida. No próximo tópico, nos debruçaremos sobre o pensamento de Talal Asad (2010), mais especificamente sobre seu trabalho intitulado: *A construção da religião como uma categoria antropológica*. O motivo da escolha deste autor justifica-se por sua dedicação ao tema da religião, o que permite, pertinentemente, enquadrá-lo como antropólogo da religião. Como asseverado por Emerson Giumbelli, um dos autores brasileiros estudiosos de sua obra, “religião tem sido um tema definidor no trabalho de Asad” (GIUMBELLI, 2011, p. 3).

A religião na ótica pós-colonialista de Talal Asad

Em palestra ministrada na Jornada de Ciências Sociais do ano de 2013, realizada no Instituto de Ciências Humanas da UFJF, Sérgio Micelli, um dos principais estudiosos de Pierre Bourdieu no Brasil (de quem foi orientando), discorreu sobre a importância da biografia daquele que formula seu pensamento, daquele que o descreve. Dito de outra forma, um autor não se desprende em momento algum de sua biografia. Seus objetos de estudo, seu olhar sobre esses objetos, sua maneira de descrevê-los e até mesmo a forma de escrever têm a ver com essa biografia, a qual vai estar sempre refletida na obra daquele autor.

Não seria diferente com Talal Asad. E acreditamos que algumas biografias sejam mais marcantes do que outras, pela própria história de vida que um determinado autor carrega em seus ombros. Queremos dizer com isso que ninguém melhor para desenvolver um pensamento pós-colonialista do que aqueles que sentiram na própria pele o que é ser um colonizado. Uma biografia de alguém que nasceu na Índia, do ventre de uma mãe saudita, certamente é diferente da biografia de um europeu ou de um norte-americano.

Essa biografia única de Asad muito se reflete em sua maneira, também bastante típica de conceber a religião. Ao analisar o pensamento de Talal Asad, especialmente pelo que expomos no final do item anterior, Paula Montero, uma das estudiosas deste pós-colonialista no Brasil, explicita que o primeiro ponto que deve ser compreendido na obra de Asad é que este autor propõe uma antropologia histórica ou sócio-histórica que vise compreender como a ideia de religião tornou-se um conceito e uma prática no Ocidente moderno (MONTERO, 2010).

Na busca de um aprofundamento no pensamento de Asad (2010), a partir do próprio e de Montero (2010), depreendemos que o autor propõe uma antropologia sócio-histórica, a qual consiga compreender a articulação que ocorre entre a religião enquanto conceito e, ao mesmo tempo, como prática, ideia vigente no Ocidente moderno. Dito de outra forma, a religião é uma coisa e outra a um só tempo, ou seja, teoria e prática. E é preciso que se entenda essa articulação.

Em primeiro lugar, é preciso explicitar que Asad concebe a religião como um modo distintivo da prática e da crença humana não comparável a nenhum outro, ou seja, a religião tem seu lugar próprio na sociedade, um *locus* privilegiado. Para Asad (2010), a essência da religião se distingue da essência da política, por exemplo, ainda que em algumas sociedades elas possam se entrelaçar ou até mesmo se sobrepor.

A partir da análise crítica sobre a obra de Clifford Geertz, *A interpretação das Culturas* (1989), Asad tece suas reflexões sobre a religião, vista como uma categoria transhistórica e transcultural, portanto, descolada da cultura em que está inserida. O segundo trava um debate profícuo, mas nem sempre consensual com o primeiro, questionando, sobretudo, a visão de Geertz, para quem a religião consiste em um sistema de símbolos capaz de gerar naqueles que creem um certo conjunto de motivações e disposições. Na interpretação de Montero (2010, p. 259), seria um “sistema de símbolos que motivam os comportamentos e sacralizam uma

concepção geral da ordem” o que, ao nosso ver, aproximaria a concepção de Geertz acerca da religião com aquela de Émile Durkheim, para quem a religião é um elemento de coesão social e tem a função de ordenar o caos.

Com vistas a refutar o pensamento de Geertz, Asad lança uma dúvida sobre a definição de religião como um sistema de símbolos, retomando o período medieval, no qual:

Não são apenas símbolos que implantam disposições verdadeiramente cristãs, mas também o poder que vai das leis (imperial e eclesiástica) e outras sanções (o fogo do inferno, a morte, a reputação), as atividades disciplinares das instituições sociais (escola, igreja, família) e dos corpos humanos (jejum, prece, obediência, penitência) (ASAD, 2010, p. 267-268).

Deduzimos da citação acima que para a pessoa se tornar um crente – aqui tomado em sua acepção mais ampla daquele que crê –, não basta a existência de um conjunto de símbolos religiosos. É preciso que existam mecanismos coercitivos de poder que reforcem essa crença. Também é possível depreender que nesse aspecto⁹ Geertz estaria mais para Durkheim, Asad estaria mais para Michel Foucault, ao atentar para o fato de que as relações de poder se fazem presentes na religião.

São inúmeros os argumentos de Asad para rechaçar a tese de Geertz acerca do papel desempenhado pelos símbolos religiosos. De acordo com o último, “todo ser humano tem uma necessidade de uma ordem geral de existência e os símbolos religiosos funcionam para satisfazer essa necessidade” (GEERTZ apud ASAD, 2010, p. 272.). Asad contra argumenta da seguinte forma:

A condição humana é cheia de ignorância, dor e injustiça, e os símbolos religiosos são uma condição para encarar isso de forma positiva. Uma consequência é que esta visão, a princípio, tomaria qualquer filosofia que realizasse tal função como religião [...] (ASAD, 2010, p. 273).

Asad (2010) é contundente ao rechaçar a sugestão de Geertz de que a religião teria uma função universal na crença, posto que se assim fosse ela teria se tornado marginal na sociedade moderna industrial enquanto espaço para produção de conhecimento disciplinado e disciplina pessoal. O antropólogo pós-colonialista se mostra mais contundente ainda ao rebater a posição Geertziana segundo a qual as crenças religiosas independem das condições mundanas que produzem sentimentos como perplexidade, dor e paradoxo moral. Asad (2010), considera essa visão um equívoco tanto do ponto de vista lógico, quanto do ponto de vista histórico, ao defender que as mudanças no objeto da crença mudam a própria crença.

Outro ponto destacado por Asad (2010), acerca do pensamento de Geertz é com relação ao fato de ele enfatizar a crença enquanto estado mental ao invés de uma atividade constitutiva do mundo. Em estreito diálogo com o antropólogo colonialista, Emerson Giumbelli (2011a) assevera que a noção de crença é um estatuto privilegiado para entender a modernidade,

⁹ É preciso deixar claro que a remissão à Durkheim nem sempre é pertinente quando se trata do pensamento de Geertz, muito mais identificado com Max Weber, como enfatizado por Emerson Giumbelli em seu artigo “Clifford Geertz: a religião e a cultura” (2011b), no qual ele reconhece vários diálogos entre os dois autores, o que o leva afirmar que Geertz possui forte influência de Weber. Dentre os diálogos que ele enumera, podemos destacar que segundo Giumbelli, Geertz preocupa-se “em vincular ideais religiosos e atividades práticas e em análises específicas vincular espécies de religiosidade a etnias econômicas” (GIUMBELLI, 2011b, p. 200). Dito de outra forma, assim como para Weber, religião e economia não estão dissociadas.

complementando que esta noção pode designar a operação em que se baseia a sociedade moderna. E diz mais: “A noção de crença não está atrelada apenas ao cristianismo como sugere Pouillon (1979); ela finca vínculos com certos princípios da modernidade” (GIUMBELLI, 2011a, p. 352)

Por ser a religião uma atividade constitutiva do mundo, Asad discorda frontalmente de que aquilo que Geertz chama de perspectiva religiosa não é a mesma em todo lugar. Para o primeiro, os símbolos religiosos de que nos fala o segundo não se dissociam das práticas, sendo por estas modelados. Dito de outra forma, não é possível falar dos símbolos religiosos descolados dos arranjos sociais. Costa (2006, p. 118), com base em Bhabha, assinala que os símbolos, por sua vez, também partem “de um lugar enunciatário”

Como explicitado por Montero (2010), a crítica de Asad não se restringe somente ao pensamento cognitivista de Geertz, que concebe os símbolos religiosos como sendo capazes de propiciar à humanidade a superação em relação à dor (física ou mental), por exemplo. Para a antropóloga brasileira, a crítica de Asad se aplica à antropologia, à abordagem antropológica em geral, a qual ainda guarda resquícios de um *modus operandis* e um *modus pensandi* herdados ainda dos missionários cristãos, portanto resquícios colonialistas. Isso porque havia necessidade de buscar legitimar as práticas ritualísticas, as quais, muitas vezes, eram vistas pelas lentes colonizadoras como exóticas e endemonizadas (MONTERO, 2010).

E é justamente essa visão que Asad rechaça veementemente, em nome de uma visão calcada na alteridade. E ao criticar a visão geertziana sobre a religião, que a concebe como um sistema de símbolos, comparando-o a representações, ou seja, veículos de acesso a significados universais, depreendemos que Geertz subestima ou nem mesmo leva em consideração o que seria o ponto central da visão de Asad, o qual concebe a religião no mundo moderno não como um dispositivo mental com características universais e sim uma atividade constitutiva desse mundo, “[...] como processos através dos quais os significados são construídos” (ASAD, 2010, p. 271)

Partindo do ponto de vista de Asad, é possível depreender que não é possível tratar a religião dissociada das relações de poder que regem colonizadores e colonizados. Portanto, as correntes de pensamento pós-colonialistas vão ao encontro da inquietação de Burity (2000), quanto aos paradigmas existentes para se pensar a religião. As teorias advindas do pós-colonialismo, ainda pouco aplicadas aos estudos sobre religião, acenam para um olhar antropológico capaz de problematizá-la frente à modernidade – ou na modernidade –, como almeja o sociólogo paraibano.

Burity também clama por um novo olhar para a religião, argumentando que as últimas décadas têm apresentado uma conjuntura, a qual, nos força a ter um novo olhar sobre a religião. Novo olhar que, simultaneamente, confira maior atenção à novas motivações dos grupos religiosos e assuma maior distanciamento dos modelos normativos da modernização e da secularização. Esse novo olhar proposto pelo autor pode vir de autores pós-colonialistas, sobretudo por enxergarem com lentes de aumento as relações de poder gestadas nos primados coloniais.

Em favor das epistemologias pós-colonialistas, é preciso acrescentar que, como pontuado por Sérgio Costa (2006), desde o livro clássico do palestino Edward Said, intitulado *Orientalism* e que é considerado o manifesto de fundação do pós-colonialismo, passando por outros autores como Frantz Fanon e Stuart Hall, busca-se a desconstrução dos essencialismos, bem como do binarismo Ocidente/Oriente. Ou pior, como apontado por Hall, o binarismo Ocidente e o resto do mundo (West/Rest). Ou ainda, o binarismo nós/ eles.

Segundo Costa (2006), essa visão calcada nessas polaridades perpassa várias outras epistemologias das Ciências Sociais e é justamente ela que os estudos pós-colonialistas pretendem desconstruir. Deduzimos que Talal Asad corrobora com essa desconstrução, sobretudo quando

crítica o universalismo pretendido por Geertz com relação aos símbolos religiosos. Ao fazer isso, novamente vai ao encontro das apreensões de Burity, o qual vocifera por uma visão anti-essencialista da religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As teorias pós-coloniais não são tão recentes assim, pois tiveram como precursor Frantz Fanon (1925-1961), cujos primeiros escritos datam do início da década de 1950, nos quais focalizava as categorias colonialismo e racismo. Sua primeira obra foi *Peles negras, máscaras brancas* (1952), título que nos sugere uma subserviência dos homens pretos em relação aos homens brancos, fruto de um “passado” colonial.

A tomar por base os escritos de autores como Hall (1997), Bhaba (1999), Said (2000), é possível depreender que foi a partir da década de 1990 que os estudos pós-colonialistas ganharam força e foram, gradativamente, se difundindo de forma intercontinental. Na América Latina, continente fortemente marcado pelo colonialismo europeu (sobretudo espanhol), esses estudos encontraram um solo fértil para suas discussões e aqui se criou um vigoroso grupo de autores identificados com as epistemologias pós-colonialistas e que apresentam alternativas às propostas epistêmicas eurocêntricas.

Entre esses intelectuais que integram um grupo de intelectuais de caráter transdisciplinar e heterogêneo, podemos destacar: o filósofo Enrique Dussel (Argentina), o sociólogo Aníbal Quijano, o semiólogo e teórico cultural Walter D Mignolo (argentino, radicado nos Estados Unidos), o sociólogo Ramón Grosfoguel e o filósofo Nelson Maldonado Torres, a linguista Catherine Walsh americana, radcada no Equador) o filósofo Nelson Maldonado Torres, o antropólogo colombiano Arturo Escobar.

É preciso que se diga que as epistemologias pós-colonialistas se fazem presentes em praticamente todos os continentes e são utilizadas nos mais diversos campos do saber, como na Pedagogia (Oliveira; Candau, 2010; Lima; Pernambuco, 2018) e até mesmo em estudos mais especializados, como aqueles destinados à Educação Ambiental (Tristão, 2014; Sánchez, 2021) E se essas correntes epistêmicas pós-colonialista são capazes de fornecer respostas para várias áreas do conhecimento, por que não para a religião? - tomada aqui como um campo de estudo em suas várias subáreas. Como já referido, com base em Fanon, e outros autores, a religião, inexoravelmente, reflete as relações de poder.

Por fim, queremos retornar a Asad por dois motivos: 1. Relaciona-se ao aspecto das relações de poder incutidas na religião; 2. Relaciona-se diretamente ao embate travado entre Asad e Geertz.

Para abordamos o primeiro motivo, faz-se necessário um pequeno parêntese sobre como opera o poder sob a ótica de Michel Foucault. O autor adverte sobre as maneiras pelas quais o poder se constitui e se consolida. Para o filósofo, o poder só pode existir em forma de ato, ou seja, é a partir das relações sociais, através das relações de produção e significação, que as relações de poder se constituem. Dessa maneira, mais do que algo concreto, estático, o poder em si e seu exercício seria um conjunto de ações que agiria em relação a indivíduos, ou a grupos de indivíduos; conseqüentemente, colocando em discussão as relações entre grupos, ou entre indivíduos. Apesar de afirmar não saber, ao certo, quem detém o poder, Foucault, deixa claro que é possível saber quem não o detém (FOUCAULT, [s.d.] p. 45). É justamente, nesse ponto, que a compreensão do poder enquanto algo fluido, não estático, não fixo e que age de acordo com o contexto em que opera, ou seja, age de acordo com as relações interpessoais históricas e contextuais torna-se preponderante. Isso significa dizer, que de acordo com o contexto histórico, o poder vai operar de maneiras diversas, por grupos, e/ou indivíduos diversos. Somada

a contingência do poder, suas principais características são a normatização dos sujeitos e suas disciplinarizações através das normas.

Isso quer dizer que, quando Asad analisa a religião sob a ótica de poder contida em Foucault, o estudioso indiano, assegura que para a consolidação do poder na forma da religião, é necessário que mecanismos punitivos e coercitivos se façam presentes, tais como: leis eclesiásticas, sanções, atividades disciplinares, normatização dos corpos dos sujeitos. Consequentemente, ao analisar a religião sob a ótica pós-colonialista, no Brasil, p. ex. é necessário levar em consideração as imposições do cristianismo sob as religiosidades dos povos ameríndios e africanos. O que nos leva ao segundo motivo para recuperar os escritos de Asad: seu embate com Geertz.

O problema entre os posicionamentos de Geertz e Asad se insere-se no ponto nevrálgico, no qual, o primeiro interpreta a religião como um sistema de símbolos capaz de gerar naqueles que creem um certo conjunto de motivações e disposições. Se, para Geertz, religião é vista como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A partir do excerto exposto anteriormente, podemos compreender a religião, em Geertz, enquanto um sistema de símbolos que atua de maneira universal, sem levar em consideração os contextos históricos culturais. Algo, rechaçado com veemência por Asad. Assim sendo, o questionamento que deixamos é: ao passo que Geertz, reforça o caráter universal, fixo e estanque da religião, através da utilização de símbolos, até qual ponto o autor estaria enfatizando o modelo da religiosidade cristã Ocidental em detrimento das demais religiosidades e seus símbolos? A pergunta fica como mais uma inquietação surgida a partir da utilização de uma nova lente para interpretação do fenômeno religioso, a saber: as perspectivas pós-coloniais.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Tradução: Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

BHABA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte (MG): Editora UFMG, 1998.

BORGES, Cristina. Para mulheres marginais, epistemologias marginais: religião, interculturalidade e descolonização. **Mandrágora**, v. 24. n. 2, p. 201-214, 2018. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/9098-32055-3-PB.pdf>. Acesso em: 23 maio 2020.

BURITY, Joanildo. Novos Paradigmas e Estudo da Religião: uma reflexão anti-essencialista. In: **Anais...** Simpósio Filosofia e Religião, Padua, p. 6-30, 2000.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. São Paulo: Ideias e Letras, 2011.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, n. 60, p. 117-135, 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100007. Acesso em 17 dez. 2020.

FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. p. 231-249. Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/pensarcomfoucault/leituras/o-sujeito-e-o-poder.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Revista Horizontes Antropológicos**, v. 17, n. 35, p. 327-356, 2011a.

GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2011b. p. 198-217.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Agora somos todas decoloniais? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 11-34.

ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. *Revista de História das Religiões*, ano 1, n. 3, p. 95-105, 2009.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 53-83.

MARCON, Frank. Estudos pós-coloniais em reflexão. Disponível em: <http://www.nuer.ufsc.br/artigos/estudosfrank.htm>. Acesso em: 15 maio 2013.

MBEMBE, Achille. **África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial**. Luanda: Edições Mulemba, 2013.

MONTEIRO, Paula. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. **Cadernos de campo**, n. 19, p. 1-384, 2010.

O'MURCHU, Diarmuid. O pós-colonialismo e a fé cristã. Desafios. **IHU Unisinos On-Line**, 2014. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5624-diarmuid-o'murchu> Acesso em 25 maio 2020.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.

PIZA, Suze de Oliveira; PANSARELLI, Daniel. Sobre a descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 43, p. 25-35, 2012.

REINHARDT, Bruno. *Poder, história e coetaneidade: os lugares do colonialismo na antropologia sobre a África*. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2, p. 329-375, 2014.

SANTOS, Boaventura Souza. *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.

WIRTH, Lauri. Religião e epistemologias neocoloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org). *Compêndio da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 129-142.

Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard¹

Going back to move forward: presuppositions for understanding existence as a task in Kierkegaard

Jonas Roos²

RESUMO

O conceito de tarefa (*Opgave*) é central para a compreensão da filosofia da existência de Kierkegaard. Entretanto, trata-se de uma noção bastante contraintuitiva, demandando a compreensão de alguns pressupostos específicos. O artigo procura elaborar os principais pressupostos para esta compreensão e, para isso, mostra inicialmente como o desespero diz respeito à responsabilidade individual, não é inerente ao ser humano, e em que medida a tarefa existencial consiste, em parte, em superá-lo. A partir desse desenvolvimento é problematizada a compreensão de que essa superação poderia se dar a partir das ações do indivíduo. Contrariamente, tomando diferentes textos de Kierkegaard por base, o artigo mostra que a tarefa da existência precisa iniciar com o nada fazer. Este nada fazer será então relacionado ao conceito de amor como possibilidade de fornecer nova fundamentação às ações do indivíduo. Por sua ênfase na inicial ineficácia da ação o artigo conclui que a ideia da existência como tarefa em Kierkegaard deve ser compreendida a partir de alguns pressupostos elaborados na Reforma Protestante, nomeadamente luteranos.

Palavras-chave: tarefa; desespero; responsabilidade; nada fazer; amor.

ABSTRACT

¹ Texto apresentado em 27/11/2019 na *XVI Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard, o Indivíduo e a Multidão*, na Universidade Federal de Juiz de Fora, de 26 a 29/11/2019. Este artigo é desenvolvido como parte de meu projeto de pesquisa intitulado, *Desespero, fé e amor: constituintes do conceito de cristianismo de Kierkegaard*, realizado junto ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Em alguns momentos do artigo mantenho propositalmente o tom de oralidade que remete ao contexto de sua apresentação na referida Jornada.

² Graduado em Filosofia (Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1999), Mestre em Teologia (Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, IEPG/Faculdades EST, 2003), Doutor em Teologia (IEPG/EST, 2007) com bolsa de doutorado sanduíche (CNPq) no *Søren Kierkegaard Research Centre*, Copenhagen, Dinamarca (2005-2006), e Pós-Doutorado em Filosofia (Unisinos, 2009), com bolsa do CNPq. Professor Associado no Departamento e no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: jonas.roos@uff.edu.br . Submetido em: 20/12/2021; aceito em: 30/12/2021.

The concept of task (*Opgave*) is central to understanding Kierkegaard's philosophy of existence. However, this is a very counterintuitive notion, demanding the understanding of some specific presuppositions. The article seeks to elaborate the main presuppositions for this understanding and, for doing this, initially shows how despair concerns individual responsibility, not being inherent to human beings, and to what extent the existential task consists, in part, in overcoming it. From this development, the understanding that this overcoming could take place from the actions of the individual is problematized. On the contrary, relying on different Kierkegaard's texts, the article shows that the task of existence must begin with doing nothing. This doing nothing will then be related to the concept of love as the possibility of providing a new foundation for the actions of the individual. Due to its emphasis on the initial ineffectiveness of action, the article concludes that the idea of existence as a task in Kierkegaard must be understood from some presuppositions elaborated in the Protestant Reformation, namely Lutherans.

Keywords: task; despair; responsibility; doing nothing; love.

Este artigo parte do pressuposto de que um entendimento específico da dialética entre finitude e infinitude se constitui como crucial tanto para a compreensão da existência humana, de modo amplo, quanto para o desenvolvimento de um conceito de religião e, mais especificamente, de cristianismo³. No que diz respeito à existência humana e à leitura que Kierkegaard faz dela, tanto o diagnóstico da ruptura humana entre finitude e infinitude, descrito por um conceito específico de desespero e seus desdobramentos, de um lado, quanto a possibilidade de um encaminhamento dessa situação por meio de uma relação na qual a subjetividade tenha que necessariamente estar envolvida, relação essa especificada e qualificada por Kierkegaard em seu entendimento de fé, de outro, constituem a tarefa individual de tornar-se si mesmo. Ou seja, se o desespero é a ruptura do si-mesmo consigo mesmo e com seu fundamento, é apenas na superação dessa ruptura, na superação do desespero, que alguém se torna si mesmo, se torna uma unidade (embora sempre provisória e em constantemente em processo) de finitude e infinitude⁴, se torna um ser humano individual. A realização do si-mesmo⁵, nesses termos, constitui a tarefa existencial, como Kierkegaard a entende, permeada por esforço e

³ Para uma discussão mais ampla dessa questão em relação ao pensamento de Kierkegaard, aqui colocada como ponto de partida, ver meu artigo (ROOS, 2020). Embora o presente texto lide especificamente com o pensamento de Kierkegaard, é evidentemente possível utilizar os conceitos aqui desenvolvidos para além de seu pensamento, investigando elementos mais amplos no que concerne à religião e sua relação com a existência. Neste artigo, contudo, tais questões não serão desenvolvidas.

⁴ Atenho-me aqui principalmente a este par dialético, o qual possui correlatos igualmente fundamentais: temporal e eterno, necessidade e possibilidade, corpóreo e anímico. Cf. *SKS II [A Doença para a Morte]*, p. 129. Para alguns textos de Kierkegaard que ainda não têm tradução para o português farei referência à edição crítica dinamarquesa *Søren Kierkegaards Skrifter* (vols. 1-55), indicada pela abreviação *SKS*, seguida do número do volume e página. Para citações dos *Diários* e *Papéis* de Kierkegaard utilizarei a referência padrão de *SKS*, que faz menção à sigla dos Papéis ou Diários (por exemplo: NB4:160), e, além disso, incluirei também o número do volume e página onde tal referência se encontra (por exemplo: *SKS 20*, p. 366). No caso de citação de algum comentário filológico correspondente a alguma obra a letra K indicará tratar-se do comentário, o que virá seguido do número correspondente e da página, como no exemplo: *SKS K11*, p. 158.

⁵ De um modo geral a ideia de *si-mesmo* (*Selv*) e *o indivíduo*, ou *indivíduo singular* (*Den Enkelte*) funcionam como sinônimos na obra de Kierkegaard, ou seja, dizem respeito àquela pessoa que efetivou adequadamente a própria existência.

responsabilidade. Nesse texto me ocuparei especificamente do conceito de tarefa em Kierkegaard, e com especial atenção ao livro *A Doença para a Morte* (1849), que trabalha de modo mais específico com a conceituação acima mencionada⁶.

Assim, na obra de 1849, no início de “C”, As formas dessa doença (desespero), lemos que: “O si-mesmo é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que só se deixa realizar na relação com Deus” (SKS II, p. 146. Grifo meu)⁷.

Esta ideia de tarefa como realização do si-mesmo, realização da síntese de finitude e infinitude, e de seus correlatos, na relação com Deus, atravessa *A Doença para a Morte* como um todo, embora o termo *tarefa* muitas vezes não seja utilizado explicitamente. É importante notar, contudo, que seu conceito está *tão claramente presente por todo o livro* que, em alguns momentos, experientes tradutores como Howard e Edna Hong se permitem utilizar o termo *tarefa* mesmo onde ele não aparece explicitamente no original. Veja-se, por exemplo, um trecho no início de “b) Desespero visto sob a determinação possibilidade – necessidade”, no qual, em uma tradução bastante literal do dinamarquês, se lê: “para o tornar-se (e o si-mesmo deve, pois, livremente tornar-se si-mesmo) possibilidade e necessidade são igualmente essenciais” (SKS II, p. 151)⁸. Para esse mesmo trecho, em inglês, temos a seguinte tradução de Howard e Edna Hong: “Possibility and necessity are equally essential to becoming (and the self has the *task* of becoming itself in freedom)” (KIERKEGAARD, 1980, p. 35. Grifo meu)⁹. Ou, ainda, em α, nesse mesmo ponto, em uma tradução também bastante literal do dinamarquês, lemos: “O *si-mesmo* κατά δυναμιν [potencial] é tanto possível quanto necessário; pois ele é de fato ele mesmo, mas deve tornar-se si mesmo.” (SKS II, p. 151)¹⁰. Para esse mesmo trecho, em inglês, lemos: “The self is κατά δυναμιν [potentially] just as possible as it is necessary, for it is indeed itself, but it has the *task* of becoming itself.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 35. Grifo meu.)¹¹.

Não penso que esses trechos que inserem o termo *task* (tarefa) onde este não estava presente no original configurem erros de tradução, antes, penso que sejam opções e, no meu entendimento, embora não sendo as opções que eu tomaria, ainda assim boas opções, pois que o si-mesmo deva livremente tornar-se si-mesmo, ou que o si-mesmo em potência seja tanto possível quanto necessário e deva tornar-se si-mesmo, revelam, sob diferentes ênfases, exatamente a noção de tarefa como desenvolvida em *A Doença para a Morte*. Assim, ao mostrar a inserção que Howard e Edna Hong fazem do termo *tarefa*, a despeito da diferença com relação ao texto original, e, além disso, o modo claro e fluido com o qual essa tradução expressa o pensamento de Kierkegaard, tenho aqui por único objetivo reforçar o ponto de que o conceito de tarefa está presente mesmo onde o termo não tenha sido explicitamente usado por Kierkegaard. Aliás, bem

⁶ Destaque seja dado aos conceitos de ser humano enquanto síntese de finitude e infinitude (e seus correlatos); fê; indivíduo; tornar-se [si-mesmo/indivíduo].

⁷ Todas as traduções de *A Doença para a Morte* foram realizadas por mim a partir do IIº volume dos *Søren Kierkegaards Skrifter*.

⁸ No original: “For at vorde (og Selvet skal jo frit vorde sig selv) er Mulighed og Nødvendighed lige væsentlige”.

⁹ Tradução do texto em inglês: “possibilidade e necessidade são igualmente essenciais para o tornar-se (e o si-mesmo tem a tarefa de tornar-se si mesmo em liberdade)”.

¹⁰ No original: “Selvet er kata dynamin lige saa meget muligt som nødvendigt; thi det er jo sig selv, men det skal vorde sig selv”.

¹¹ Tradução do texto em inglês: “O si-mesmo é κατά δυναμιν [potencialmente] tanto possível quanto necessário, pois ele é de fato ele mesmo, mas tem a tarefa de tornar-se si mesmo.”

entendido, tal conceito está implicado na estrutura de *A Doença para a Morte* do título a suas últimas linhas¹².

No Prefácio de *A Doença para a Morte* encontramos uma importante passagem que traz vários elementos sobre o significado da existência como tarefa não apenas para este livro específico, mas para o todo da obra de Kierkegaard:

Heroísmo cristão, que em verdade talvez seja visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade. (SKS II, p. 117).

É importante que se perceba que, apesar de o termo tarefa não ser utilizado neste trecho, vários elementos do conceito estão aí contidos, dos quais indico alguns:

- a) *O tornar-se si-mesmo necessariamente envolve* risco. É uma das ênfases que atravessa a obra de Kierkegaard é que cada um deve assumir esse risco, reconhecer que não há parâmetros objetivos, externos, para a realização da tarefa. Não conseguimos reunir todo o conhecimento necessário para a tomada de nossas decisões existenciais – dado que para tais questões o conhecimento é sempre apenas aproximativo – e, ainda assim, temos que nos decidir, assumindo o risco e a responsabilidade pela decisão e pela tarefa que nela está implicada;
- b) *Incerteza objetiva*: uma consequência do que foi dito acima é que a tarefa implica, para usar uma importante terminologia do *Pós-escrito*, em enfrentar a *incerteza objetiva*.¹³ Ou seja, do ponto de vista da objetividade não há parâmetros, critérios ou conhecimento suficiente para a tomada de uma decisão existencial¹⁴. Daí o risco inerente ao processo bem como a solidão nele implicada.
- c) *Solidão*: assim como no caso de Abraão, como interpretado em *Temor e Tremor*, cada indivíduo está só diante de sua tarefa. Lembrando esse texto assinado por Johannes de *silentio*, “nestas paragens, o companheirismo é de todo impensável” (KIERKEGAARD,

¹² Com relação ao título: “*A Doença para a Morte*: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar”: aqui tanto a ideia de edificação, de construção do si-mesmo, quanto a ideia de despertar estão vinculadas à noção da tarefa de tornar-se si-mesmo, de tomar consciência do próprio desespero e da aceitação da fé como cura para o desespero, o que, de modo bastante simplificado, indica as bases para o conceito de tarefa. Essa mesma relação aparece nas últimas palavras do livro, indicando justamente que ela atravessou toda a obra: “[...] essa oposição [pecado/fé] esteve vigente por todo este escrito, que na primeira parte, A, A, logo apresentou a fórmula para o estado no qual não há nenhum desespero: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu. Essa fórmula, por sua vez, como frequentemente se lembrou, é a definição de fé”. (SKS II, p. 242).

¹³ A esse respeito vale conferir uma famosa passagem em SKS 7, p. 187 (KIERKEGAARD, 2013, p. 215) em que o autor relaciona verdade e incerteza objetiva à imagem de flutuar sob 70000 braças d’água.

¹⁴ Uma outra discussão é a de se a carência de tais parâmetros, critérios, conhecimentos, implicaria em uma negação do conhecimento objetivo *per se* em Kierkegaard. Embora essa seja uma discussão mais ampla e demorada, pode-se dizer com segurança que este não é o caso. O procedimento do autor é o de distinguir os âmbitos em decisões são tomadas. Um dos exemplos recorrentes em sua obra para ilustrar uma decisão existencial e/ou religiosa é o do amor apaixonado. A decisão aí implicada envolve sempre e necessariamente um salto para além do conhecimento objetivo, ao passo que este mesmo conhecimento se mostra válido e útil para uma série de outras questões. Apesar do que foi dito, a questão tem nuances e dificuldades que demandariam um tratamento bem mais demorado. Entre outros textos, *Migalhas Filosóficas*; *O Conceito de Angústia* (especialmente sua Introdução); *Pós-Escrito* e *As Obras do Amor* seriam bons pontos de partida para uma tal discussão.

2009, p. 131]. O máximo que um terceiro pode fazer por alguém com relação à tarefa é, socraticamente, compeli-lo a *tornar-se atento* (*blive opmærksom*. Cf. *SKS 16 [O Ponto de Vista]*, p. 32)¹⁵.

- d) Não há apoio do geral ou do ético para a realização dessa tarefa e, muito menos, para nos mantermos no tom de nossa jornada, da *multidão*;
- e) *Responsabilidade*: uma implicação disso é que o indivíduo é o único responsável pela realização de sua tarefa existencial. Note-se como em *O Conceito de Angústia*, uma obra antropológica fundamental de Kierkegaard, o conceito de responsabilidade é crucial no desenvolvimento do texto¹⁶. Cada indivíduo é o único responsável por seu pecado ou desespero¹⁷ e, portanto, cada um é o único responsável por sua superação e pela realização da tarefa de tornar-se si-mesmo¹⁸;
- f) *Ação*: a tarefa diz respeito a um enorme esforço, centrado na ação e fundamentado em uma relação subjetiva específica. Embora o foco da ação esteja na realidade efetiva (*Virkelighed*), Kierkegaard tem consciência de que pensar também seja agir e que uma ação interna também é uma ação. De qualquer modo, na tarefa da existência tudo gira em torno do esforço e da ação. E aqui poderíamos lembrar novamente *Temor e Tremor*, *só ganha o seu pão quem trabalha*¹⁹ (KIERKEGAARD, 2009, p. 79). Esse provérbio, segundo a interpretação de Johannes *de silentio*, encontra seu verdadeiro lugar no mundo do espírito, onde a tarefa deve ser realizada. Em outros termos, só aquele que trabalha se torna si mesmo. Assim como o Evangelho instaura o paradigma da ação, *o vai e faz o mesmo*²⁰, assim também em Kierkegaard a tarefa é ação. Tudo gira em torno das obras e não do conceito abstrato²¹.

Risco; incerteza objetiva; solidão; responsabilidade; ação. Com isso parece que já temos os elementos centrais para o esclarecimento da existência como tarefa em Kierkegaard. E uma vez colocadas essas ideias, talvez possamos sentir algo parecido com o que teria sentido Céfalos, no

¹⁵ Não se trata de uma questão menor perceber que *tornar o outro atento* seja uma formulação que Kierkegaard utiliza para caracterizar o objetivo de sua obra como um todo. Cf. *SKS 16*, p. 32-34.

¹⁶ Desenvolverei mais essa questão um pouco à frente.

¹⁷ Pecado e desespero são sinônimos apenas até certo ponto no pensamento de Kierkegaard. O desespero consiste na má relação da síntese de finitude e infinitude, síntese essa que constitui o ser humano. O pecado, por sua vez, consiste exatamente nessa má relação (da qual procedem os pecados particulares), mas quando vista como diante de Deus, tendo Deus como critério. Minha ênfase nesse texto está na percepção dessa má relação da síntese e, tomando-a em consideração, em pensar a tarefa de tornar-se si mesmo como superação dessa má relação e, conseqüentemente, como tornar-se si-mesmo. Assim, de um modo geral darei preferência ao uso do termo desespero, que eventualmente será tomado como sinônimo de pecado apenas para enfatizar a má relação, sem entrar, portanto, no mérito teológico da questão, de resto importantíssima para o pensamento de Kierkegaard.

¹⁸ Sobre o conceito de responsabilidade na descrição que Kierkegaard faz da angústia ver o seguinte artigo de minha autoria: ROOS, 2009.

¹⁹ Trata-se de uma paráfrase de 2 Tessalonicenses 3.10-12.

²⁰ Cf. Lucas 10.25-37.

²¹ É evidente que esta é também é uma questão filosoficamente complexa e nuançada. Para uma problematização de uma contraposição simplista entre o pensamento ou discurso, de um lado, e a ação externa de outro, ver, por exemplo, o discurso *A obra de amor que consiste em fazer o elogio do amor* (KIERKEGAARD, 2005, p. 401-418). De qualquer modo, em *As Obras do Amor* Kierkegaard se contrapõe a noções desenvolvidas n' *O Banquete* platônico e sua centralidade na ideia [Cf. VALLS, 2000, p. 67-85 [capítulo intitulado: O amor socrático. A análise kierkegaardiana de sua teoria e de sua prática]]. O foco de Kierkegaard, ao contrário, está nas obras, porém ciente de toda a dificuldade que está envolvida em filosofar sobre a realidade efetiva.

livro I da *República*, ao, já no início diálogo, aparentemente ter encaminhado o enigma a ser resolvido (PLATÃO, 2006, 331b). Mas Céfalos, como sabemos, dialogava com Sócrates... Parece que a partir dos elementos colocados acima, podemos, de modo algo intuitivo, saber o que Kierkegaard entende por tarefa. O problema, contudo, e isso pretendo esclarecer neste texto, é que – sem negar o que apontei acima, mas indo além disso – o conceito de tarefa em Kierkegaard é bastante contraintuitivo em seu elemento central.

Tarefa, para Kierkegaard, se constitui como um conceito tanto existencial, em termos amplos, quanto religioso. Em termos kierkegaardianos diríamos que neste ponto estamos no âmbito da comunicação de uma *capacidade* e não da comunicação de conhecimento. Esta, contudo, não seria uma ideia completa. Em 1847 Kierkegaard preparou um curso sobre comunicação indireta, que nunca chegou a ministrar, mas cujo plano podemos ler em seus Diários. Nesse plano ele deixa claro que a comunicação ética é comunicação de capacidade e que a comunicação religiosa é igualmente uma comunicação de capacidade, mas com uma diferença: o religioso envolve primeiramente a comunicação de um conhecimento. Nesse sentido há algo de comunicação direta para Kierkegaard, embora bastante circunscrito, com relação ao religioso. Para o religioso algum conhecimento é necessário, mas esse conhecimento implica necessariamente no entendimento de que *tarefa* diz respeito fundamentalmente à comunicação de uma habilidade. Ou seja, a comunicação de conhecimento diz respeito a uma pequena parte do sentido de tarefa em Kierkegaard, e a esta parte me dedico aqui.

1.

Um ponto que atravessa *A Doença para a Morte* é o de que a tarefa de tornar-se si-mesmo implica em superar a cisão do si-mesmo consigo mesmo, ou seja, em superar o desespero. Tal superação demanda uma atitude subjetiva específica que, como sabemos, Kierkegaard denomina *fé*²². Assim, *A Doença para a Morte* é, de modo muito consistente, atravessada pelo contraste entre desespero e *fé*²³, e entender o conceito de tarefa implica necessariamente em entender esta dialética. Aqui deve-se dar atenção ao pano de fundo teológico com o qual Kierkegaard trabalha, qual seja: o modo como se compreende a doutrina do pecado terá implicações diretas para o modo como se compreende a doutrina da redenção. Em uma linguagem menos teológica, se quisermos: o modo como se entende o problema do desespero implicará no modo como se entende a tarefa de tornar-se si-mesmo²⁴.

²² Para meus propósitos nesse texto enfatizo que a *fé* é uma atitude subjetiva, mas, em uma análise mais ampla deste conceito, deve-se dizer que *fé* é mais do que isso, é o que restabelece a totalidade do si mesmo no movimento paradoxal que relaciona finitude e infinitude (*Temor e Tremor; A Doença para a Morte*), é algo que envolve o indivíduo como um todo.

²³ Este contraste é decisivo na dialética de *A Doença para a Morte*, assim como no pensamento de Kierkegaard como um todo (vide, por exemplo, a publicação conjunta de *O Conceito de Angústia* [com o tema da possibilidade do pecado] e *Migalhas Filosóficas* [com o tema do mestre e da dádiva da fé] ou a publicação conjunta de *A Doença para a Morte* [com o tema do desespero e do pecado] e *Prática no Cristianismo* [com a centralidade da figura de Cristo, o tema da fé e suas implicações práticas]). O desespero, que é a desestabilização da síntese que constitui o si-mesmo, é entendido como pecado quando se assume Deus como critério para o humano. Partindo desse critério, na segunda parte de *A Doença para a Morte*, o autor enfatiza esse contraste com a *fé*: “Mas muito frequentemente se esquece que o oposto de pecado não é, de jeito nenhum, virtude. Essa é, em parte, uma visão pagã, que se satisfaz com um critério meramente humano e simplesmente não sabe o que é pecado, que todo pecado é diante de Deus. Não, o contrário de pecado é *fé*, como está dito em Romanos 14. 23: tudo o que não provém da fé é pecado. E esta é uma das definições mais decisivas para todo o cristianismo, que o contrário de pecado não é virtude, mas *fé*”. SKS II, p. 196 (Grifo no original).

²⁴ Essa alteração de linguagem com relação à frase anterior não é isenta, evidentemente, de alterações no sentido.

Uma percepção crucial de Kierkegaard com relação ao processo de tornar-se si mesmo é que uma pessoa só se entende como responsável por tornar-se si mesma se se compreende igualmente como responsável por ter perdido a si mesma, ou seja, por ter desesperado. Não se pode entender o desespero como algo necessário, inerente à existência humana, e então entender a sua superação como um ato de liberdade. Kierkegaard entende, e este ponto fica bem claro em *Migalhas Filosóficas*, que uma vez que a necessidade é introduzida no histórico, ela é introduzida na totalidade do histórico. Conforme o pseudônimo Climacus, “Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e de futuro”. (KIERKEGAARD, 1995, p. 112). Ou a necessidade está presente no histórico como um todo, ou ela não está, mas não é possível que o histórico seja parcialmente necessário. Portanto, uma suposta necessidade com relação ao desespero eliminaria a liberdade com relação a sair do desespero e tornar-se si-mesmo. Assim, para que se compreenda o conceito de tarefa em Kierkegaard é fundamental que se entenda que o ser humano é responsável por seu desespero, que o desespero não lhe é inerente, mas que o sujeito *se torna* desesperado, e exatamente por isso é responsável pela superação do desespero, ou seja, pela tarefa individual de tornar-se si-mesmo.

No contexto dessa discussão, o pano de fundo para a compreensão de *A Doença para a Morte* (1849) está em *O Conceito de Angústia* (1844), especialmente em seu primeiro capítulo, pois é ali que está desenvolvida, no contexto de Gênesis 1 a 3, a ideia de que o pecado, ou, se quisermos, o desespero, não é inerente ao ser humano, não está na ordem da necessidade, mas na ordem da possibilidade e, conseqüentemente, ligado à liberdade²⁵. O que encontramos naquele capítulo é uma complexa e multifacetada *desconstrução* de qualquer visão necessitarista com relação ao desespero.

Assim, em uma exposição extremamente condensada deste capítulo, encontramos basicamente o que segue²⁶. No §1, “Indicações históricas a respeito do conceito de ‘pecado hereditário’”, temos uma problematização de interpretações tradicionais com relação ao pecado de Adão, interpretações que, a fim de explicar o problema do pecado em Adão, o colocavam em uma situação ou condição especial em relação ao resto da humanidade, algo que, de diferentes modos, facilitava a explicação do porquê Adão viera a sair do paraíso. A consequência dessa problematização, no modo como entende o pseudônimo Vigilius Haufniensis é que, em contraposição a diversas teologias ali criticadas, cada indivíduo deveria se compreender como essencialmente na mesma posição de Adão com relação ao pecado ou desespero, ou seja, como o único responsável por seu próprio desespero²⁷. No §2, “O conceito de ‘o primeiro pecado’”, o autor desenvolve as consequências de uma aplicação equivocada do princípio dialético da relação entre quantidade e qualidade, ao problema do pecado/desespero. Na sua interpretação, o surgimento do pecado, enquanto nova qualidade, não pode se dar a partir de um aumento gradativo. Pode-se interpretar que, se fosse assim, o problema do pecado recairia num paradoxo de sorites, e a questão de saber quando alguém se torna desesperado seria semelhante à de saber quando alguém se torna careca!²⁸ Em oposição a essa ideia, Haufniensis argumenta que o pecado

²⁵ Um outro problema seria o de pensar até que ponto pecar pode ser caracterizado como um ato de liberdade, problema que não poderá ser desenvolvido aqui. Kierkegaard está ciente da dificuldade quando critica o entendimento de liberdade como livre arbítrio (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

²⁶ Para uma exposição mais detalhada da interpretação que segue ver Roos, 2019, primeiro capítulo, p. 33 a 76.

²⁷ Kierkegaard neste ponto parece aproximar-se bastante de um posicionamento pelagiano com relação ao problema do pecado original. A esse respeito ver Roos, 2019, p. 69 a 76.

²⁸ Kierkegaard não aplica o problema do paradoxo de sorites a esse caso especificamente. Entretanto, essa questão o ocupa em torno do ano de 1844, uma vez que nesta época está problematizando o entendimento hegeliano de mediação e suas limitações para o entendimento de questões existenciais e religiosas. Esta problemática fica muito clara em duas obras que foram escritas simultaneamente e publicadas com apenas

só pode surgir por um salto. No §3, “O conceito de inocência”, o autor critica a identificação entre inocência e imediatidade, desconstruindo a visão de que haveria uma mediação dialética entre inocência e culpa, o que acabaria por introduzir novamente a necessidade com relação ao pecado (uma vez que, interpretada hegelianamente, a relação entre imediato e mediato deve ser ela mesma mediatizada). No §4, “O conceito de queda”, o autor critica a noção de que a proibição incitaria à queda ou até mesmo a condicionaria. O que a proibição faz, no entendimento de Haufniensis, é apenas *umentar* a angústia, de modo que não há qualquer causa para o desespero que seja exterior à própria síntese — há, sim, isso Haufniensis não nega, influência externa enquanto aumento quantitativo. Mas o aumento de quantidade não gera uma qualidade nova, pelo menos não com relação às questões da existência. No §5, “O conceito de angústia”, e no §6, “Angústia como pressuposição do pecado hereditário e como explicando de modo retroativo, na volta à sua origem, o pecado hereditário”, é desenvolvida a interpretação de que a angústia *descreve*, e não explica, o pecado como retroagindo à síntese e não como consequência de alguma causa externa ou necessidade. O problema do pecado, no entendimento de Haufniensis, é em si inexplicável²⁹.

Este pano de fundo, aqui resumido, é fundamental para que se compreenda que o ser humano *se torna* desesperado e, segundo o método algébrico de Anti-Climacus³⁰, que ele é responsável por sair do desespero, por meio da fé, tornando-se si-mesmo. Para lembrar mais uma vez: “Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e de futuro”. (KIERKEGAARD, 1995, p. 112).

Assim, Anti-Climacus pode afirmar [A — Que o desespero é a doença para a morte; B. Possibilidade e realidade do desespero] que:

Desespero é a má relação na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma. Mas a síntese não é a má relação, ela é apenas a possibilidade, ou, na síntese está a possibilidade da má relação. Se a síntese fosse a má relação, então o desespero absolutamente não existiria, então o desespero seria algo que estaria na natureza humana como tal, ou seja, não seria desespero; ele seria algo que aconteceu à pessoa, algo que ela sofreu, como uma doença da qual a pessoa foi acometida, ou como a morte, |132| que é o destino de todos. Não, desesperar está no próprio ser humano³¹; mas se ele não fosse síntese, absolutamente não poderia desesperar, e se a síntese não saísse originalmente das mãos de Deus na correta relação, ele também não poderia desesperar. (SKS II, p. 131-132)

quatro dias de diferença, *Migalhas filosóficas* [13 de junho de 1844. Esta faz menção direta ao paradoxo de sorites [Cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 69 e 130] e *O Conceito de Angústia*, 17 de junho de 1844).

²⁹ Importante perceber que no discurso bíblico o pecado também não é explicado, antes aparece como um enigma antropológico. O teólogo Gottfried Brakemeier (2002, p. 59) ao discutir esta questão faz referência ao Evangelho de Marcos, 7.21, onde Jesus afirma que o coração humano é a fonte dos maus designios e da sua própria impureza. Brakemeier esclarece que “a afirmação não implica nenhuma ‘explicação’ do porquê do pecado. Diz de onde vem, mas não lhe define razões”.

³⁰ Cf. NB4:160, SKS 20, p. 366; SKS KII, p. 158.

³¹ Nota do autor do artigo: importante ler esta ideia — o que tanto o contexto da citação quanto a lógica de *O Conceito de Angústia*, como foi mostrado, sustentam — enquanto descrevendo uma *possibilidade* e *não uma realidade efetiva* ou algo inerente ao ser humano. Caso tal asserção seja lida em termos de realidade efetiva toda a antropologia de Kierkegaard se torna autocontraditória e o autor passaria a sustentar o que se propõe claramente a combater, ou seja, uma interpretação necessitarista do histórico e da existência, com o que o conceito de tarefa, evidentemente, acabaria por se esvair.

Assim como o indivíduo é responsável por ter se tornado desesperado, assim também, é responsável pela superação do desespero, pela tarefa de tornar-se si-mesmo.

2.

Como mencionado, Kierkegaard opera – o que é especialmente caro a *Anti-Climacus* – com o contraste desespero (pecado)/fé. A implicação disso é que o que falta ao desesperado é claramente, e sem ambiguidade, fé. A partir disso poder-se-ia concluir que a tarefa da existência poderia ser uma espécie de busca pela fé.

Entretanto, a fé não é entendida por Kierkegaard como algo que o ser humano possa produzir a partir de si mesmo, e, por isso, pelo menos à primeira vista, nesses termos uma suposta busca pela fé não pode configurar a tarefa humana de superação do desespero e do processo de tornar-se si-mesmo. Isso se mostra claramente em dois pontos: a fé não é nem um conhecimento, nem um ato da vontade. Esses dois pontos, essa impossibilidade de restringir a fé ao conhecimento ou à vontade, torna a situação humana, sob certo ponto de vista, mais complexa. De certo modo seria muito mais fácil compreender a tarefa humana se a fé, enquanto única possibilidade de superação do desespero, fosse um ato da vontade ou um conhecimento a se adquirir. Kierkegaard, contudo, claramente não pensa assim.

Sobre a relação entre fé e conhecimento, conforme *A Doença para a Morte*, enquanto elemento fundamental do cristianismo a fé é regida justamente pelo conceito de escândalo e seus correlatos: “o critério decisivo do cristianismo [é]:o absurdo, o paradoxo, a possibilidade do escândalo.” (SKS II, p. 196). Em *Migalhas Filosóficas*, numa linha argumentativa muito parecida, lemos: “[a] fé não é um conhecimento; pois todo conhecimento é ou bem o conhecimento do eterno, que deixa excluídos o temporal e o histórico como indiferentes, ou bem o conhecimento puramente histórico; e nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico” (KIERKEGAARD, 1995, p. 91).

Semelhantemente a fé não é um ato da vontade. Com *A Doença para a Morte*, aprendemos que podemos *desesperadamente querer ser nós mesmos* (SKS II, p. 162). O problema que Kierkegaard percebe com atenção é que a vontade e tudo o que é humano, até mesmo nossas melhores intenções, podem se articular no interior do desespero. Disso, como bem sabemos, estavam bem cientes os moralistas franceses, mas também os pais da Igreja, como Agostinho, de quem Kierkegaard gosta de citar com certa recorrência, entre outras, a seguinte ideia: *as virtudes dos pagãos são vícios brilhantes* (AGOSTINHO, 2010, p. 413-414).³² Aproximando essa ideia de nossos termos: o que é gestado sobre a base do desespero não pode superá-lo. Novamente em linha muito semelhante, lemos em *Migalhas*: “a fé não é um ato da vontade; pois todo querer humano só é capaz de alguma coisa no interior da condição [...] Mas se não estou de posse da condição [e é isto o que admitimos, afinal, para não voltarmos ao socrático], todo o meu querer não serve, em suma, de nada, se bem que, uma vez que a condição esteja dada, volte a valer novamente o que era válido no ponto de vista socrático.” (KIERKEGAARD, 1995, p. 92.).

Paul Tillich auxilia no esclarecimento do que está em jogo aqui quando argumenta que a fé não é nem ato de conhecimento, nem ato da vontade, nem sentimento. O que tanto Kierkegaard quanto Tillich percebem é que a fé enquanto unidade que supera a cisão posta pelo desespero ou pecado não pode se dar, nos termos de Tillich, por nenhuma das *funções* do espírito.³³ A cisão

³² Citado por Kierkegaard por exemplo em SKS II, às p. 161 e 195. Ver também KIERKEGAARD, 1995, p. 80.

³³ Segundo Tillich: “Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente é um ato da pessoa como um todo. Ele se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta dele participam. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano. Ela não é um processo que se dá numa seção parcial da pessoa nem uma função especial da vivência humana. Todas as funções do homem estão conjugadas no ato de fé. A fé, no entanto, não é apenas a soma das funções individuais. Ela ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao

ou partição do indivíduo não pode ser superada por uma parte ou função desse indivíduo, mas apenas a partir de uma totalidade, de uma nova totalidade.

A superação do desespero se dá pela fé, mas a fé não pode ser produto do esforço humano. E aqui nosso caminho parece chegar bruscamente ao fim, como se seguissemos pelo *Campo de Trigo com Corvos*, de Van Gogh. Não há saída, pelo menos não do ponto de vista da pura imanência.

3.

Entretanto, se a fé não pode ser produção humana, e se tornar-se si mesmo implica em superar a cisão do desespero chegando a uma unidade no si mesmo, talvez então se possa encontrar uma saída ao se negar o desespero, negar a negação posta pelo desespero. Sabemos que em *A Doença para a Morte* a consciência do desespero é fundamental. A partir dessa consciência poderíamos então negá-lo e, com isso, chegar ao si-mesmo.

Um dos problemas desse tipo de solução é que aquilo que vale para o pensamento abstrato, para a gramática e para a matemática, que ao negarmos a negação chegamos ao positivo, não vale para a existência humana em sua realidade efetiva. Em *A Doença para a Morte*, no terceiro capítulo da parte dois [Que o pecado não é uma negação, mas uma posição], Anti-Climacus afirma:

seria verdadeiramente desejável que em algum momento um pensador sóbrio explicasse até que ponto o puramente lógico, que recorda a primeira relação da lógica para com a gramática (duas negativas afirmam) e para com a matemática – até que ponto o lógico tem sua validade no mundo da realidade, no mundo das qualidades; se a dialética das qualidades não é completamente diferente; se a “transição” não desempenha um outro papel aqui. *Sub specie æterni, æterno modo* [sob o ponto de vista da eternidade, ao modo da eternidade] etc., de fato absolutamente não há espacialização, portanto tudo *é*, e absolutamente não há nenhuma transição. *Pôr*, nesse meio abstrato *é*, portanto, *eo ipso* o mesmo que *superar*. Mas considerar a realidade do mesmo modo é quase uma loucura. (SKS II, p. 210. Grifos no original).

Um ponto chave no pensamento de Kierkegaard se constitui na percepção de que na existência o positivo não é produzido a partir da negação da negação. Para além disso, contudo, essa tentativa de superação do desespero não funcionaria porque o desespero ou o pecado, para Kierkegaard, não é entendido como negação, mas como posição³⁴. Enfim, por essa via também não se encontra uma saída.

4.

No entendimento de Kierkegaard, de um ponto de vista puramente humano não há saída para o desespero. Mais do que isso, toda tentativa humana de sair do desespero implica justamente em um aprofundar-se no desespero. Se este ponto não estiver claro, acabamos por compreender o conceito de tarefa em Kierkegaard pelo seu avesso. Ainda nas páginas iniciais de *A Doença para a Morte* [A - Que o desespero é a doença para a morte; A. Desespero é uma

mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas.” (TILLICH, 1996, p. 7-8). Apesar de diferenças, nesse entendimento de fé como ato da pessoa inteira, como o que restaura a unidade do ser humano, Kierkegaard e Tillich parecem se iluminar mutuamente.

³⁴ Cf. SKS II, p. 209-212.

doença no espírito, no si-mesmo, e, portanto, pode assumir três formas [...]), este ponto é esclarecido:

Se quem desespera está, como acredita estar, ciente de seu desespero, e não fala dele de modo insensato, como de algo que lhe sucede (mais ou menos como quando quem sofre de vertigem fala, em ilusão nervosa, de um peso sobre a cabeça ou ainda que é como se algo tivesse caído sobre ele etc., tal peso e tal pressão que certamente não são algo exterior, mas um reflexo invertido do interior) – e agora com toda sua força por si mesmo e apenas por si mesmo quer anular o desespero: então ele ainda está em desespero *e se esforça com todo o seu suposto esforço apenas para ir ainda mais fundo em seu profundo desespero*. (SKS II, p. 130. Grifo meu).

Assim, considerando o que refletimos até aqui a respeito da fé (e daquilo que ela *não é*³⁵), bem como a partir do entendimento de que a superação do desespero não se dá a partir de uma ação humana, pode-se partir para a compreensão de uma ideia central para o desenvolvimento do conceito de tarefa em Kierkegaard, a de que o ser humano só ganha a si mesmo ao perder a si mesmo. Ao discutir as formas masculina e feminina de desespero [α . Desesperadamente não querer ser si mesmo, desespero da fraqueza (SKS II, p. 164-181)], o próprio Anti-Climacus delinea claramente o limite das ações humanas, bem como o evidente caráter arquetípico dessa distinção, enfatizando justamente o perder, a *entrega* como o elemento fundamental para toda pessoa com relação a ganhar a si mesma:

Na relação com Deus, onde a diferença homem-mulher desaparece, vale tanto para o homem quanto para a mulher que a *entrega* constitui o si-mesmo e que por meio da *entrega* o si-mesmo é ganho (SKS II, p. 166, ao final da nota de rodapé).

Não há nada que se *possa* fazer para superar o desespero. Contudo, na perspectiva de Kierkegaard, este nada fazer é justamente o que se *deve* “fazer”. O desafio inicial da existência não é agir, mas parar, não é fazer, mas nada fazer. E seria preciso muita superficialidade para concluir que o nada fazer tornaria a tarefa mais fácil. De certo modo, o nada é precisamente o mais difícil³⁶.

Esta lógica, crucial para o entendimento de *A Doença para a Morte*, e para a compreensão tanto do conceito de tarefa quanto do conceito de existência em Kierkegaard, pode ser bastante iluminada pelo discurso edificante *Carecer de Deus é a mais alta perfeição humana*³⁷. Este discurso

³⁵ Sobre mal-entendidos com relação a este conceito remeto ao segundo capítulo de *A Dinâmica da Fé*, intitulado justamente “O que a fé não é” e que, a despeito de diferenças específicas, esclarece muitos pontos com relação ao entendimento que Kierkegaard tem de fé, ou como ele não a entende. TILLICH, 1996, p. 24-30.

³⁶ Um outro aspecto da discussão com relação à dificuldade em torno do nada aparecerá em *O Conceito de Angústia*. No entendimento de Kierkegaard/Haufniensis, o que angustia é a possibilidade, e o que a torna propriamente angústia, o que a faz diferente do medo, é justamente o fato de seu objeto ser nada, o ter por “objeto” justamente aquilo que não é objeto. Assim, a possibilidade – e, por implicação, o nada – é apresentada como a mais pesada das categorias para a existência. Cf. *O Conceito de Angústia*. “A possibilidade é (...) a mais pesada de todas as categorias” (p. 164).

³⁷ Devo essa percepção a uma conversa com Gordon Marino, curador da *Howard and Edna Hong Kierkegaard Library*, no St. Olaf College, Northfield, Minnesota, EUA.

integra o volume *Quatro Discursos Edificantes*, de 1844, os quais foram publicados um pouco depois de *O Conceito de Angústia*. Trata-se, portanto, de um texto escrito à época em que Kierkegaard estava preocupado com o desenvolvimento das bases de sua antropologia³⁸.

5.

Nesse discurso Kierkegaard inicia sua argumentação afirmando, o que já está sugerido em seu título, que: “o mais alto é isto: que uma pessoa esteja totalmente convencida de que ela mesma não é capaz de nada, absolutamente nada.” (KIERKEGAARD, 1990, p. 307). À medida que isso é o mais alto, esse reconhecer-se como não sendo capaz de nada será entendido, tanto no discurso quanto, mais implicitamente, em *A Doença para a Morte*, como o verdadeiro auto-conhecimento. De acordo com o discurso de 1844: “As pessoas dizem que não conhecer a si mesmo é um engano e uma imperfeição, mas frequentemente elas não querem entender que alguém que de fato conhece a si mesmo percebe precisamente que não é capaz de absolutamente nada” (KIERKEGAARD, 1990, p. 318).

Kierkegaard obviamente não parte do pressuposto de que o ser humano é a medida de todas as coisas, antes, é apenas na relação com o Absoluto que ele vem a conhecer a si mesmo, ou seja, na relação com Deus:

Essa visão, de que carecer de Deus é a mais alta perfeição humana, de fato torna a vida mais difícil, mas ela também enxerga a vida de acordo com sua perfeição, e nessa visão uma pessoa, através da experiência gradual [desse carecer], que é o correto entendimento com Deus, vem a *conhecer* a Deus (KIERKEGAARD, 1990, p. 321).

Nesse entendimento o conhecimento de si-mesmo e o conhecimento de Deus se articulam. Este argumento, importante para a compreensão de *A Doença para a Morte*, como sabemos, não é novo no pensamento de Kierkegaard. Já em 1843, naquela que fora sua primeira grande obra literária, *Ou-ou*, este argumento desempenha um papel crucial em sua conclusão, no seu *Ultimato*: “Tinhas reconhecido que Deus tem sempre razão, foste forçado a reconhecê-lo, em consequência disso foste forçado a reconhecer que estás sempre em erro” (KIERKEGAARD, 2017, p. 343). Em outros termos, diante do infinito todas as ações humanas, mesmo as mais amplas, as de maior alcance, permanecem idênticas às mais insignificantes. Este argumento desempenhará um papel fundamental para a compreensão da tarefa de tornar-se si-mesmo. Kierkegaard assim o sugere ao final do discurso de 1844:

Não estamos dizendo que conhecer a Deus ou quase afundar em uma admiração sonhadora e em uma contemplação exaltada de Deus seria a única coisa gloriosa a se fazer; Deus não se deixa tomar em vão desse jeito. Assim como conhecer a si mesmo em seu próprio nada é a condição para conhecer a Deus, assim também conhecer a Deus é a condição para a santificação de um ser humano com a ajuda de Deus e de acordo com sua intenção. Onde quer que Deus esteja em verdade, lá ele está sempre criando. Ele não quer que uma pessoa em uma moleza espiritual se banhe na contemplação de sua glória, mas ao tornar-se conhecido por uma pessoa ele deseja *criar nela um novo ser humano*. (KIERKEGAARD, 1990, p. 325. Grifo meu).

³⁸ Vale registrar que o discurso em questão esclarece alguns pontos centrais para a compreensão de *A Doença para a Morte*.

O conhecimento de Deus, que implica no conhecimento da incapacidade do indivíduo em relação à superação de seu desespero, no conhecimento de que, humanamente, nada se pode fazer com relação a isso, este conhecimento é *conditio sine qua non* para, nos termos do discurso, a criação de um ser humano novo. E é só a partir dessa recriação que qualquer ação pode ser iniciada no sentido kierkegaardiano de tarefa, de outro modo, se agiria ainda no interior do desespero – e isso seria justamente o contrário da ideia kierkegaardiana de tarefa.

6.

Esta recriação, que é condição para a ação, acontece justamente, segundo a linguagem de *A Doença para a Morte*, quando o ser humano se funda transparentemente em Deus (o que é constantemente repetido ao longo da obra). Este fundar-se não é uma ação no sentido de *avançar* até o fundamento, mas como um *retroceder* a ele. Para nosso propósito é fundamental observar como Kierkegaard interpreta o trecho do evangelho de Mateus 6.24-34 de que se deve buscar primeiro o Reino de Deus e a sua justiça. Parece óbvio que haveria aqui uma ênfase no agir, no avançar. Vejamos a interpretação de Kierkegaard em *Os Lírios do Campo e as Aves do Céu*, de 1849³⁹:

“Buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça”

Mas o que significa isso, o que preciso fazer, ou qual é o esforço do qual se pode dizer que busca, que aspira ao Reino de Deus? Terei de buscar um cargo que corresponda a minhas aptidões e forças, e atuar nessa direção? Não, deves buscar *primeiro* o Reino de Deus. Terei que dar toda minha fortuna aos pobres? Não, *primeiramente* deves buscar o Reino de Deus. Terei então de ir pelo mundo e anunciar essa doutrina aos quatro ventos? Não, deves buscar *primeiro* o Reino de Deus. Porém, se é assim que são as coisas, em certo sentido o que tenho de fazer é nada? Sim, muito corretamente, em certo sentido é nada; deves no sentido mais profundo fazer-te nada, tornar-te nada diante de Deus, aprender a calar; neste silêncio está o começo que reside em buscar *primeiramente* o Reino de Deus.

Assim, em certo sentido, chega-se piedosamente ao começo de costas. O começo não é aquilo com que se começa, senão aquilo a que se chega; e chega-se de costas. O começo é a arte de *fazer-se calado*; posto que ser calado, como é a natureza, não é arte alguma. E fazer-se silencioso no sentido mais profundo, silencioso diante de Deus, constitui o começo do temor a Deus; pois assim como o temor a Deus é o princípio da sabedoria, assim o silêncio é o princípio do temor a Deus. E assim como o temor a Deus é mais que o princípio da sabedoria, é “sabedoria”, assim também o silêncio é mais que o princípio do temor a Deus, é “temor de Deus”. Neste silêncio emudecem, divinamente atemorizados, os muitos pensamentos do desejo e do anseio; neste silêncio emudece, de modo temeroso a Deus, a eloquência da ação de graças (*SKS* II, p. 16-17).

7.

Se o ser humano é entendido por Kierkegaard como uma síntese de finitude e infinitude e de seus correlatos, e se o desespero é a má relação dessa síntese, é importante perceber que, no

³⁹ Sendo que este parece ser um dos trechos bíblicos preferidos de Kierkegaard (Mateus 6.24-34), outros discursos são escritos com títulos semelhantes, em outras épocas.

entendimento de Kierkegaard, a recuperação da relação entre finitude e infinitude não pode se dar *a partir* do próprio ser finito. Entretanto, esta recuperação precisa acontecer *na* finitude. Faz-se necessário, portanto, encontrar um elemento que una em si esses dois âmbitos, por assim dizer, de modo pleno, para que possa servir de fundamento para a recuperação da síntese desestruturada no si-mesmo. Desde seu princípio o cristianismo interpretou este elemento que une finitude e infinitude, ou temporalidade e eternidade, como *ágape*. Este é maior que a fé e que a esperança justamente por ser aquele que pertence tanto à temporalidade quanto à eternidade. Nesse sentido, nas palavras de Paulo, o amor permanece (I Co. 13.13).

8.

Em Kierkegaard o termo chave para essa união é “paradoxo”, o paradoxo que une em si eternidade e temporalidade, infinitude e finitude. Se o paradoxo é crucial para Climacus, especialmente em *Migalhas Filosóficas*, ele é menos explícito na primeira obra de Anti-Climacus, *A Doença para a Morte*⁴⁰, mas não menos importante. Isso porque a síntese de eternidade e temporalidade só pode ser encaminhada (o tema de *A Doença para a Morte*), no indivíduo, de modo paradoxal. É importante notar, contudo, que a figura de Cristo está presente de ponta a ponta em *A Doença para a Morte*. A obra introduz sua temática justamente a partir da figura de Cristo (SKS II, p. 123-125), aquele que é o paradoxo, e termina, em seus últimos parágrafos, referindo-se a Mateus 22:42: “Que pensais vós do Cristo?”. (SKS II, p.241-241) Esta questão, como sabemos, constituirá a espinha dorsal de *Prática no Cristianismo*, a segunda obra de Anti-Climacus e, de certo modo, continuação de *A Doença para a Morte*.

9⁴¹.

É claro que o paradoxo, como Kierkegaard o entende, não pode ter seu sentido produzido pela existência, antes, é ele que atribui sentido à existência. Ele é o pressuposto. Justamente porque o paradoxo é o pressuposto, e nesse sentido não pode ser explicado, Kierkegaard protesta contra as tentativas de se desdobrar racionalmente, traduzir, explicar o paradoxo. O tema do paradoxo cristológico constitui, obviamente, uma questão teológica importante. Mas é igualmente uma questão filosófica: o núcleo de sentido da existência não é explicado pela existência, mas o pressuposto de todo sentido. E se o enigma da existência se articula em termos da má relação de finitude e infinitude, o pressuposto de todo sentido só pode ser a relação desta polaridade corretamente estabelecida, sua realidade, e isto é o paradoxo.

Aqui, contudo, é preciso dar um passo adiante e mostrar que Kierkegaard interpreta o conceito de paradoxo como união de finitude e infinitude a partir do conceito de *ágape*, de modo que o paradoxo é entendido como a encarnação do amor. No segundo capítulo de *Migalhas Filosóficas*, *O deus como mestre e salvador – um ensaio poético*⁴², que elabora justamente sua interpretação da encarnação de Deus, o amor aparece como o elemento central e decisivo da encarnação:

Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que será, senão o amor? Pois o amor justamente não tem a satisfação do

⁴⁰ Mas totalmente explícito na segunda obra de Anti-Climacus, *Prática no Cristianismo*.

⁴¹ Este ponto reflete algumas ideias publicadas anteriormente em ROOS, 2020, p. 22-26.

⁴² Em *Migalhas Filosóficas*, do pseudônimo Johannes Climacus, o autor utiliza a forma *o deus*, com artigo e minúscula, para falar à moda dos gregos, à medida que os imita, supostamente procurando apenas pensar um modelo de pensamento alternativo ao socrático.

desejo fora dele, mas em si mesmo. Sua decisão, que não entretém uma relação recíproca direta com a ocasião, deve existir desde toda a eternidade, embora, realizando-se no tempo, ela se torne justamente o instante [...] (KIERKEGAARD, 1996, p. 46).

O amor deve, pois, dirigir-se àquele que aprende e o fim deve ser o de ganhá-lo, pois só no amor o diferente se iguala, e só na igualdade e na unidade há compreensão, mas sem aquela compreensão perfeita o mestre não é o deus. (KIERKEGAARD, 1996, p. 47).

Pois o amor é regozijante quando une iguais, mas triunfante quando iguala no amor os que eram desiguais! (KIERKEGAARD, 1996, p. 49).

Foi por amor que ele se tornou seu salvador! (KIERKEGAARD, 1996, p. 56).

Mas o amor não transforma o amado, mas transforma a si próprio (KIERKEGAARD, 1996, p. 56).

Assim, dada essa conexão fundamental entre paradoxo e amor, aquilo que vale para o paradoxo, que ele não pode ser compreendido pela inteligência, mas é o pressuposto de sentido, vale também para o amor. Como lemos em *As Obras do Amor*:

Como Deus mora numa luz da qual emana cada raio que ilumina o mundo, enquanto porém ninguém pode penetrar por esses caminhos para ver a Deus, pois os caminhos da luz se transformam em escuridão quando a gente se volta contra a luz; assim também mora o amor no ocultamento, ou mora ocultamente no mais íntimo (KIERKEGAARD, 2005, p. 23).

Se o amor é a união de eternidade e temporalidade, finitude e infinitude, e se a finitude não chega, por si, à infinitude, Kierkegaard entende que é apenas quando a finitude para de tentar produzir a infinitude que pode ser encontrada por ela. Isso vale para Paulo, para Agostinho, para Lutero, para Kierkegaard ou para a Bíblia como um todo⁴³. A consequência disso é que o amor que é fundamento da existência, que é a união de finitude e infinitude na existência, não pode ser produzido pela ação humana, mas precisa ser pressuposto.

Vimos que Kierkegaard se opõe à ideia de produzir o positivo negando uma suposta negatividade. Aquilo que vale para a gramática e para a matemática não vale para a existência. Não adianta negar o desespero (como se ele fosse uma negatividade, o que, para Kierkegaard, não é (SKS II, p. 201-208)). Negando o desespero não se chega a nenhuma positividade, a nenhuma construção de sentido. Antes, é preciso pressupor o amor ou, de uma perspectiva teológica, *crer no amor*⁴⁴.

10.

Vimos que *A Doença para a Morte* é atravessada pela tensão entre desespero (pecado) e fé e que o conteúdo da fé é o paradoxo entendido como a encarnação do amor. Assim, corretamente entendida, a tensão desespero/fé deve ser entendida em paralelo com a tensão desespero/amor. O modo *incorreto* de entender a tarefa da existência em Kierkegaard é percebê-

⁴³ Sobre essa leitura da Bíblia ver, por exemplo, MUELLER, 2010.

⁴⁴ Importante perceber que Kierkegaard inicia, na primeira frase do primeiro discurso de *As Obras do Amor*, afirmando a necessidade de se crer no amor (KIERKEGAARD, 2005, p. 19), o que é retomado ao final desse mesmo discurso, à p. 30.

la como mera ação de eliminação ou negação do desespero. Se isso é entendido assim, é possível compreender as razões para tal. Equívoco semelhante foi e continua sendo cometido com relação a Paulo. Em sua carta aos Gálatas, como sabemos, Paulo opõe *as obras da carne* ao fruto do espírito⁴⁵. Assim, à primeira vista temos nesse texto, de um lado, uma lista de vícios, por assim dizer, e, de outro, uma lista de virtudes. Em termos gerais, a partir dessa leitura do texto de Paulo a virtude surgiria justamente ao se negar o vício, o que, supostamente, constituiria a prática do cristianismo. A grande maioria das nossas éticas religiosas segue tal modelo, embora também muito de nossas práticas sociais seja estruturado sobre modelo semelhante.

Contudo, Paulo não pensa assim. Na perspectiva dele a solução para o não cumprimento da lei não pode estar no aumento do peso da lei ou no estabelecimento de um novo conjunto de leis. Basicamente esse é o modelo no qual Paulo viveu por muitos anos, como fariseu, vindo a perceber justamente seus limites. Às obras da carne Paulo opõe *o fruto do espírito*, no singular. À variedade, opõe uma totalidade. Uma totalidade que ele não produz por si mesmo, mas que pressupõe ou na qual crê⁴⁶. Assim, o fruto do espírito é *amor*, o qual se desdobra em várias características. Ao fundamentar-se no amor, o indivíduo não precisa mais centrar toda sua energia em refrear suas más atitudes em relação ao outro. A questão central é que no amor a má atitude deixa de fazer sentido, se dissolve. Mas só deixa de fazer sentido quando o indivíduo para de agir e, nada fazendo, volta-se para o amor como o pressuposto.

II.

Em outros termos, encontraremos essa mesma lógica em Lutero. Nesse modelo, que se assemelha é também ao de Kierkegaard, não se chega ao fundamento da ação agindo. Para Lutero, fora da graça nenhuma ação pode pacificar a alma. Aqui se entende que o ser precede o atuar. Ao final de seu grande escrito *Da vontade cativa* (1525), lemos:

Pois, mesmo que vivesse e realizasse obras eternamente, jamais minha consciência terá certeza e segurança sobre quanto deveria fazer para satisfazer a Deus. Pois em qualquer obra feita permaneceria a dúvida se ela agrada a Deus ou se exige algo mais, como mostra a experiência de todos os que lutam pela justiça por forças próprias e como eu próprio o aprendi suficientemente por tanto anos, para desgraça minha. Agora, porém, que Deus tirou minha salvação do meu arbítrio e a incluiu no seu e prometeu salvar-me não por meio de minha obra e corrida, mas por sua graça e misericórdia, estou seguro e certo que ele é fiel e que não me mentirá [LUTERO, 1993, p. 211-212]⁴⁷.

Seria muito superficial entender que a questão da justificação, que tanto ocupa Lutero, seria um problema *meramente* teológico⁴⁸. Trata-se de uma questão universal, pelo menos nos limites

⁴⁵ Gálatas 5: 19-23.

⁴⁶ É evidente que pressupor e crer são dois movimentos diferentes. Neste ponto, contudo, como em outras partes desse texto, escrevo em termos gerais para reforçar a distinção entre aquilo que pode ser produzido pelo ser humano e aquilo que deve ser recebido. Se esta distinção, à qual me atenho e enfatizo nesse texto, não é corretamente percebida, não se compreende a ideia da existência como tarefa em Kierkegaard.

⁴⁷ A relação de Kierkegaard com Lutero é complexa e multifacetada. Aqui enfatizo apenas o que entendo como um importante ponto de encontro entre o reformador e Kierkegaard. Para outros aspectos dessa relação ver, por exemplo: DEUSER, 2003 e ROOS, 2018.

⁴⁸ A esse respeito é bastante esclarecedora a reflexão de Oswald BAYER (1997), especialmente seu Capítulo I: *Na disputa das justificações*.

das tradições cristãs, e é por isso que foi, e continua sendo, pensada e discutida através dos séculos. Todos nós buscamos uma justificativa para a existência, trabalhamos desesperadamente para de algum modo justificar nossa existência. Na perspectiva de Kierkegaard, e de tantos outros autores, esse é um encaminhamento inadequado para a existência, ou seja, a partir da finitude buscamos preencher a infinitude, num caminho sem fim⁴⁹. E é justamente esse avanço o que precisa parar a fim de que uma nova ação possa surgir a partir de uma nova base⁵⁰.

É nessa mesma linha argumentativa que Kierkegaard entenderá Deus como fundamento da ação em *As Obras do Amor*. Ao se apoiar em Deus uma pessoa perde

“[...] o que jamais perdeu homem algum que se tenha apoiado no mundo, nem mesmo perdeu o homem que mais perdeu - tu perderás absolutamente tudo”. E isto também é verdade, pois o mundo não é capaz de tirar verdadeiramente tudo, justamente porque ele não é capaz de dar tudo, isso só Deus pode fazer, Deus que tira tudo, tudo, tudo - para dar tudo [...] (KIERKEGAARD, 2005, p. 127).

Perder tudo, ou não ser capaz de nada, implica em parar de tentar justificar a própria existência, parar de agir em proveito de uma própria auto-justificação, seja diante de Deus, dos outros ou de si mesmo. Este ponto é crucial em *As Obras do Amor*, pois ali se entende que só quando o indivíduo para de agir em proveito próprio ele está livre para agir em proveito do outro numa vivência qualificada pelo amor. Nesse sentido, a ideia de Deus, unida ao amor entendido enquanto dever, é o que liberta o indivíduo de sua má relação consigo mesmo (desespero) quando foca sua energia no amor ao próximo⁵¹.

12.

Nessa perspectiva, ao nada fazer o indivíduo pode retroceder ao fundamento e se apropriar da graça, da dádiva, do amor. Ao refletir sobre essa questão no século XX, Paul Tillich a descreveu de um modo que pode iluminar nossa questão. Toda a questão neste ponto geraria em torno de *aceitar que se é aceito*. Isso, na perspectiva da Reforma, reinterpretada tanto por Kierkegaard quanto por Tillich, seria o fundamento para toda ação ou, se quisermos, para toda *tarefa*. A mensagem do evangelho iniciaria recuperando o indivíduo a partir da dádiva da aceitação, curando-o. Assim como Kierkegaard, Tillich entende salvação como cura⁵², cura da cisão do indivíduo consigo mesmo e de suas consequências. Na *Teologia da cultura*, lemos o seguinte:

⁴⁹ *As Confissões*, de Agostinho, é obra paradigmática nesse sentido.

⁵⁰ Este entendimento teológico possui importantes paralelos para certas linhas da psicologia: se um indivíduo precisa mudar ou deixar de realizar um determinado comportamento o foco não deve estar na simples tentativa de aprimoramento do comportamento, mas em suas motivações inconscientes ou conscientes. Em outros termos, aqui também é preciso, *mutatis mutandis*, parar e rever a base a partir da qual se desenvolvem as ações.

⁵¹ Esta questão, evidentemente, se mostra sutil e algo paradoxal, pois se o indivíduo ama o próximo *a fim de que* recupere a si mesmo, sua ação acaba por se converter em um auto-centramento ou egoísmo disfarçado que instrumentaliza o próximo para seus próprios fins. Deste modo, somente ao ganhar o próximo, perdendo a si mesmo, o sujeito ganha a si mesmo, e, pelo contrário, ao perder o próximo *para* supostamente ganhar a si mesmo, o sujeito vem a perder a si mesmo. É claro que o mandamento cristão é o de amar o próximo como a si mesmo e, nesse sentido, o indivíduo nunca precisaria perder a si mesmo. O que está em jogo aqui não é obviamente a simples perda ou negação de si-mesmo, o que, aliás, jamais poderia fundamentar uma relação amorosa, mas necessariamente a perda de um eu fundado no egoísmo.

⁵² Ambos retomam o sentido neotestamentário de salvação como cura.

O cristianismo não é um amontoado de proibições e mandamentos. A salvação não é um processo de melhorar cada vez mais o ser humano. É a mensagem da Nova Realidade capaz de nos levar à plenitude essencial. O ser essencial transcende todas as proibições e mandamentos por meio de uma única lei, a lei do amor.

A medicina nos tem ajudado a redescobrir o significado da graça na teologia. Talvez seja a sua principal contribuição. Não é possível ajudar as pessoas que sofrem de problemas psicossomáticos dizendo-lhes o que devem fazer. Só podemos lhes ajudar dando-lhes algo – aceitando-os. É assim que a graça funciona na relação de cura, seja da parte do pastor ou do médico. Temos aí, naturalmente, o ponto de vista da Reforma, coisa que também a medicina descobriu. Os doentes precisam descobrir que são aceitos. Só assim conseguirão se aceitar. O contrário disso não funciona. Essa foi a luta de Lutero contra as distorções da Igreja Romana da época que pregava: “As pessoas precisam primeiramente se tornar aceitáveis para que Deus as aceite”. Mas a verdade era o contrário. Precisamos ser aceitos, em primeiro lugar. Só assim conseguimos nos aceitar. É o que significa a cura. (TILLICH, 2009, p. 269).

13.

Parece-me que tal trecho de Paul Tillich esclarece muito um dos pressupostos fundamentais para o que Kierkegaard entende por tarefa no contexto da existência. O termo para tarefa, em dinamarquês, é *Opgave*, sendo que *Gave* significa justamente *dádiva*. A tarefa da existência precisa iniciar, necessariamente, com a recepção da dádiva ou, se quisermos, nos termos de Tillich, com aceitar a aceitação. Para Kierkegaard, como vimos, trata-se de aceitar o amor como pressuposto fundamental de toda tarefa e ação. O amor que é anterior à minha existência e que, por isso mesmo, pode fundamentá-la. Vimos que nessa aceitação o indivíduo nada deve fazer, nada além de aceitar sua aceitação, aceitar que é amado. Esse é o pressuposto. E partir disso, contudo, uma vez no pressuposto, o indivíduo tem tudo a fazer⁵³.

Ao final de *Ou-ou*, no Ultimato!, o autor afirma: “Diante de Deus, estamos sempre em erro; este pensamento faz então parar a dúvida e apazigua a inquietação, ele encoraja e entusiasma à ação.” (KIERKEGAARD, 2017, p. 346). Esta ação foi aqui interpretada como reduplicar a relação de finitude e infinitude em si mesmo através da encarnação do amor, da reduplicação do amor em si mesmo, tornando-se a verdade. Como se lê em *Prática no Cristianismo*:

[...] o ser da verdade é a reduplicação da verdade em ti mesmo, [...] E, portanto, entendida do ponto de vista cristão, a verdade naturalmente não é saber a verdade, mas ser a verdade (KIERKEGAARD, 1991, p. 205).

Enfim, se Cristo é entendido por Kierkegaard como encarnação do amor, como procurei mostrar, a tarefa consiste em tornar-se a verdade tendo o amor por fundamento.

Conclusão

⁵³ Esta lógica está bem clara no pequeno, mas muito importante escrito de Lutero (2009), *Da Liberdade Cristã*, de 1520.

O conceito de *tarefa* é central no pensamento de Kierkegaard como um todo e, de modo especial, em *A Doença para a Morte*, uma vez que seu autor entende o ser humano não como uma substância, mas como uma relação, a qual precisa ser corretamente efetivada. É claro que nesse processo está implicada uma ação do sujeito. A dificuldade com a qual lidei nesse texto foi a de mostrar como o pensamento kierkegaardiano é, pelo menos em parte, contraintuitivo neste ponto, no sentido de que a tarefa não pode ser imediatamente executada, antes, é preciso que o fundamento do qual o sujeito parte seja reestabelecido, ou seja, que sua ação ganhe uma nova base que não a da má relação da síntese, o desespero. Tal base, como vimos, é: 1) paradoxal, uma vez que racionalmente não temos a capacidade de unir finitude e infinitude⁵⁴ e, 2) deve ser entendida como amor.

Este amor não pode ser produzido pelo sujeito, mas precisa ser tomado como pressuposto ou, na linguagem de *As Obras do Amor*, ser objeto da fé (KIERKEGAARD, 2005, p. 19). A partir disso foi dada forte ênfase não apenas à incapacidade de o ser humano agir com relação à produção deste amor, mas à, por assim dizer, *necessidade de não agir*. Tal ênfase com relação ao limite e à impossibilidade da ação poderiam deixar a impressão de que a ética de Kierkegaard poderia ser quietista, deslocando a ênfase da ação que, de outro modo, pareceria ser uma marca do autor de *As Obras do Amor* e *Prática no Cristianismo*. Deve-se chegar a uma conclusão clara com relação a essa questão: trata-se de nada fazer para, então, tudo fazer. Nada fazer no sentido de parar de agir a partir da desestruturação ou má relação do si-mesmo, como Kierkegaard caracteriza o desespero. Aqui é preciso levar às últimas consequências a ideia de que não é possível agir bem a partir de uma base mal estabelecida. Nessa perspectiva, que, como bem sabemos, é bem anterior a Kierkegaard, a Kant ou a Lutero, a ação não é justificada por si mesma, mas pela interioridade daquele que age. Nesse entendimento o ser precede o atuar. Assim, tudo aqui gira em torno de parar de agir para retroceder ao amor enquanto fundamento. E, bem entendido, isso é tudo o que precisa ser feito.

A reação natural a uma tal formulação, de que bastaria fundamentar-se no amor, poderia ser a de que, depois de se estar fundamentado no amor, seria necessário *também* agir. A interpretação de Kierkegaard, contudo, parece amparar-se aqui na noção de instante, no sentido de que quando alguém está realmente fundamentado no amor esta pessoa está necessariamente, *no mesmo instante*, posta na ação. O instante é a mudança qualitativa. É impossível estar fundamentado no amor e não agir amorosamente. Em outros termos, se alguém se entende como fundamentado no amor, mas não se sente impelido a agir amorosamente, tal fundamentação não passaria de ilusão. Assim, o nada fazer enquanto ser fundamentado no amor sempre conduz à ação.

Por fim, a partir dos argumentos aqui desenvolvidos percebe-se que Kierkegaard pensa o conceito de *tarefa* – crucial para o desenvolvimento de sua filosofia, em geral, e de sua filosofia da religião, mais especificamente – enquanto herdeiro da Reforma Protestante, nomeadamente alguns pressupostos luteranos, no sentido de que toda atividade humana só pode ser qualificada a partir de uma base ou pressuposto que não pode ser construído pelo sujeito cindido consigo mesmo. É nesse sentido que toda a tarefa existencial deve iniciar com um retroceder para que, a partir de um novo fundamento, o avanço seja possível.

⁵⁴ É importante ter em mente que aqui se lida com questões relativas à existência do indivíduo, e não com problemas especulativos, para os quais a interpretação da relação entre finitude e infinitude colocaria uma série de outros problemas que não são discutidos aqui.

Referências

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Contra os pagãos. Parte II. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2010,

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Direção editorial: Tiago Giraudo; Coordenação editorial: José Bortolini. Nova edição, revista. 6ª reimpressão. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

BAYER, Oswald. *Viver pela fé*: justificação e santificação. Tradução de Ênio R. Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade*: contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

DEUSER, Hermann. “Kierkegaard e Lutero”. Tradução de Eduardo Gross. Númen: revista de estudos da religião, Juiz de Fora, 2003, v. 6, n.11-29, jan-jun 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Vols. 1-55. Ed. por N. J. Cappelørn et al. Copenhagen, Dinamarca, 2014. Disponível em <http://sks.dk/forside/indhold.asp>. Acesso em 30 de maio de 2020.

KIERKEGAARD, Søren. *Ou-ou*: um fragmento de vida – segunda parte. Trad. do dinamarquês, posfácio e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 2017.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, vol. I. Trad. de Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia*: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. e Posfácio de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Trad., int. e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen; Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger; Sygdommen til Døden; “Ypperstepræster”; “Tolderer”; “Synderinder”*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 2006

KIERKEGAARD, Søren. *As Obras do Amor*: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. de Alvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

KIERKEGAARD, Søren. *Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Philosophiske Smuler – Begrebest Angest – Forord*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas Filosóficas*. ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, Søren. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

KIERKEGAARD, Søren. *Practice in Christianity*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

LUTERO, Martinho. *Da vontade Cativa*, In: *Obras Seleccionadas*, vol. 4: (Debates e Controvérsias, II). Tradução de Luís H. Dreher et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editoras, 1993.

LUTERO, Martinho. *Da Liberdade Cristã*. Tradução de Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

MUELLER, Ênio. *Caminhos de Reconciliação*: a mensagem da Bíblia. Joinville: Grafar, 2010.

PLATÃO. *A República*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ROOS, Jonas. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 6, p. 10-29, 2020.

ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão*: paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo: LiberArs, 2019.

ROOS, Jonas. Kierkegaard, Lutero e o Luteranismo: Polêmica e Dependência. *REVISTA DE Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 5, p. 147-170, 2018.

ROOS, Jonas. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. *La Mirada Kierkegaardiana*, v. 1, p. 68-78, 2009.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. Trad. de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

VALLS, A. L. M. *Entre Sócrates e Cristo*: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

A fragmentação da identidade religiosa dos jovens portugueses

Fragmentation of the Religious Identity of Portuguese Young People

João Matos
Eduardo Duque²

RESUMO

Existe uma ideia generalizada de que os jovens estão cada vez menos ligados à religião. Os motivos prendem-se com a crescente secularização da sociedade, a perda de identidade religiosa e da credibilidade e influência das instituições religiosas, o aumento das tendências materialistas e do imanentismo.

Com recurso a entrevistas a jovens e a agentes de pastoral, confirma-se a perceção que a ligação dos jovens à Igreja tem vindo a declinar, sendo, contudo, naturalmente, distintos os motivos apresentados pelos jovens e pelos agentes de pastoral.

Apesar desta ligação ser agora marcada pela indiferença, não se encontra desprezo ou qualquer beligerância perante o fenómeno religioso. Permanece, sem qualquer dúvida, uma forte influência histórica e cultural da religião católica no discurso dos jovens.

Palavras-chave: Modernidade líquida, secularização, apatia social, rebeldia consumista, individualismo.

ABSTRACT

There is a widespread idea that young people are less and less connected to religion. The reasons are related to the growing secularization of society, the loss of religious identity and the credibility and influence of religious institutions, the increase in materialist tendencies and immanentism.

The use of interviews with young people and pastoral workers confirms the perception that the connection of young people to the Church has been declining, although, of course, the motives presented by young people and pastoral workers are different.

Although this connection is now marked by indifference, there is no contempt or any belligerence towards the religious phenomenon. There remains, without any doubt, a strong historical and cultural influence of the Catholic religion in the discourse of young people.

Keywords: Liquid modernity, secularization, social apathy, consumerist rebellion, individualism.

¹ Professor de Educação e Moral de Religiosa Católica. Porto. joao_manuel_matos@yahoo.com

² Professor da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Católica Portuguesa e Membro do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho. Guimarães. eduardoduque@ucp.pt . Submetido em: 31/05/2021; aceito em: 30/12/2021

Introdução

O presente estudo visa analisar *a relação entre os jovens portugueses e a religião*, tendo por base o enfoque e os pressupostos básicos da Sociologia da Religião.

O tema do trabalho surgiu pelo desejo de encontrar respostas para dificuldades sentidas na relação entre estas duas áreas: os jovens e a religião. No entanto, cedo se percebeu que, no lugar das respostas ou conclusões almejadas, surgiam novas perguntas e inquietações.

Surgiu, assim, a questão que moverá todo o trabalho e motivou o empenho em clarificar a ligação entre as duas temáticas: *que relação existe entre os jovens portugueses e a religião na sociedade contemporânea?*

Numa sociedade marcada por uma crescente secularização, com uma perda de credibilidade e influência por parte das instituições eclesiais, parece haver uma ideia generalizada de que os jovens estão cada vez menos ligados à religião. Vive-se numa modernidade claramente líquida que, como referia Bauman (2001), se caracteriza por uma época cujas relações sociais, económicas e de produção são frágeis, fugazes e flexíveis. Tal facto, gera, em termos sociais, uma certa apatia da comunidade, um maior individualismo por parte dos seus membros, atitudes relativistas em relação ao que os rodeia e uma rebeldia consumista que vem como que compensar a velocidade a que tudo acontece. Nesta onda relativista, a dimensão religiosa passou a ser uma entre várias outras, perdendo os privilégios de ser a única dadora de sentido a quem as comunidades se reviam e reconheciam legitimidade (Duque & Vázquez, 2020). Naturalmente, os jovens vivem no seu contexto e todos estes aspetos influenciam e determinam as suas vidas.

Neste estudo procura-se questionar que relação têm os jovens com a dimensão religiosa. Terá sido ela banida das suas vidas? Ocupará um lugar central ou é relegada para segundos e terceiros planos?

Parece que, quanto mais correta e verdadeira for a perceção do *lugar-social* onde se inserem os jovens, melhor será a compreensão da relação de consonância, fraturante ou simplesmente distante entre os jovens e a religião.

Assim sendo, depois de apresentar a problematização do tema, que assumirá a primeira parte do texto, elaborar-se-á, na segunda parte, o enquadramento teórico, resultante da compilação das várias fontes consultadas e que servirá de base para posterior análise e interpretação dos dados obtidos; posteriormente, descreve-se a metodologia utilizada, fazendo-se também relato dos momentos de rutura com os pré-conceitos previamente adquiridos acerca do tema em questão; depois, será apresentada a análise, a interpretação e a discussão dos dados provenientes das entrevistas, a partir do referencial teórico já mencionado; e, por último, partilhar-se-á uma síntese final com as ideias mais marcantes deste estudo.

Enquadramento teórico

David Kinnaman (2011), no livro intitulado *You Lost Me*, propôs-se estudar as preocupações, esperanças, desilusões e deceções dos jovens que deixaram a Igreja e, em alguns casos, a fé.

Como se pode seguir Jesus - e ajudar os jovens a seguir Jesus na fé - no meio de uma dramática mudança cultural? Esta é a pergunta-chave que o autor coloca no seu trabalho e, para a qual, não apresenta conclusões, mas novas perguntas. Entende, também, que é necessário e fulcral para a nova geração uma educação que se enquadre em determinando parâmetros para que os jovens possam seguir adiante abraçando a fé.

Ao analisar as causas do afastamento dos jovens das Igrejas, Kinnaman admite que esperava encontrar uma ou duas razões principais, mas descobriu uma grande variedade de frustrações que levam as pessoas a esse abandono.

Alguns jovens veem a Igreja como não-criativa, superprotetora e sufocante. Outros cansam-se de ensinamentos superficiais e da repetição de lugares-comuns. Os mais intelectuais supõem uma incompatibilidade entre fé e ciência. Tem-se, também, a percepção de que a Igreja impõe regras repressivas quanto à moralidade sexual. Além disso, as tendências atuais a enfatizar a tolerância e a aceitação de outras opiniões e valores colidem com a afirmação de que o cristianismo possui verdades universais. Outros jovens dizem que Igreja não permite que expressem as suas dúvidas, e que as eventuais respostas a essas dúvidas não são convincentes.

Kinnaman (2011) também percebeu que, em muitos casos, as Igrejas não conseguem formar os jovens com suficiente profundidade. Uma fé superficial deixa adolescentes e jovens adultos com uma lista de crenças vagas e uma desconexão entre a fé e a vida diária. Como resultado, muitos jovens consideram o cristianismo enfadonho e irrelevante.

Caracterização Social

Zigmunt Baumann (2001), na obra *Modernidade Líquida*, apresenta uma análise da sociedade e das culturas de hoje recorrendo à metáfora da fluidez e dos líquidos. Para Baumann (2001) a sociedade é como

os fluidos, pois estes diferentemente dos sólidos, não mantêm a sua forma com facilidade. Os fluidos, por assim dizer, não fixam o espaço nem prendem o tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo (resistem efetivamente a seu fluxo ou tornam-no irrelevante), os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la; assim, para eles, o que conta é o tempo, mais do que o espaço que lhes toca ocupar; espaço que, afinal, preenchem apenas “por um momento” (p. 7).

Neste sentido, ser moderno passou a significar, como significa hoje em dia, ser incapaz de parar e ainda menos capaz de ficar parado. O ser humano contemporâneo adapta-se a cada situação como o camaleão para salvar a sua vida, mas não cria relação e estabilidade, não é sólido, na metáfora de Baumann (2011).

Existe uma superioridade incondicional do sedentarismo sobre o nomadismo. Denota-se, das convulsões sociais, uma vontade *emancipatória* sobre a história e sobre as gerações anteriores, nas quais o pensamento crítico-construtivo, os valores, a liberdade e a estabilidade faziam parte da estrutura da sociedade.

O primado da vontade do *indivíduo* sobre o bem comum revela o forte antropocentrismo que caracteriza a modernidade. As estruturas organizadas não apelam aos valores do bem-comum, mas ao bem de cada indivíduo e, em muitos casos, em detrimento do bem do outro. Também no campo espiritual torna-se explícito o individualismo, um “individualismo subjetivo, referente a um conteúdo eminentemente prático-utilitário, em que se procura individual e cognitivamente o que funciona, sem olhar aos meios para se alcançar os fins” (Duque, 2014, 33).

A *cultura de massas*, para Baumann (2001, p. 7) é: “uma lesão cerebral coletiva causada pela ‘indústria cultural’ que planta uma sede de entretenimento e diversão no lugar que deveria ser ocupado pela pela doçura, pela luz e pela paixão de fazer com que estas triunfem”. O que emerge no lugar das normas sociais evanescentes é o ego nu, atemorizado e agressivo à procura

de amor e de ajuda e, para isso, muito tem contribuído o poder das redes sociais (Delmazo & Valente, 2018; Pescarolo & Zagonel, 2019).

Usar uma máscara é a essência da civilidade. As máscaras permitem a sociabilidade pura, distante das circunstâncias do poder, do mal-estar e dos sentimentos privados das pessoas que as usam. No entanto, pode fazer surtir o efeito contrário, fazendo com que as pessoas nunca cheguem a reconhecer-se naquilo que elas são na realidade, impedindo as relações verdadeiras que farão com que a pessoa se possa inserir na sociedade sem medo de julgamentos. No setor juvenil, assiste-se a uma incapacidade de olhar para o futuro; os jovens não têm perspetivas e, por isso, nem sempre têm alegria de viver. Vive-se, em muitos casos, uma apatia generalizada. Algumas das razões que levam a esta apatia e incapacidade passam pela vulgaridade e empobrecimento estético, passam por colocar a fasquia mais abaixo e por se infantilizar todo o processo de vital.

Sociedade e religião

Vive-se hoje numa *complexa* e acelerada cultura, num mundo *saturado pela tecnologia* digital. A nossa cultura está a mudar rapidamente, gerando muita perplexidade nas pessoas: as redes sociais, os *media* mantêm-nos ligados superficialmente e assoberbados por dados, opiniões e *informação nem sempre verdadeira*.

O grupo *Barna* (Kinnaman, 2018), tendo por base a metáfora da deportação dos antigos judeus de Jerusalém para a Babilónia, chama à cultura atual a *digital Babylon*, que se traduz numa sociedade plural, acelerada, frenética, marcada pela diversidade e pela influência do digital, onde a fé é desconsiderada, cujo ídolo será o *encaixar-se, o corresponder a um determinado tipo*. E nesta mudança cultural acelerada, sobretudo, nas últimas três décadas, muitos cristãos sentem-se como os antigos judeus, face a Jerusalém: como que exilados. Quando forçados a ir para a Babilónia, a sua visão do mundo foi alterada, tiveram de se ajustar a uma nova realidade, tiveram de reinventar as práticas do Judaísmo num mundo onde o Templo (epicentro de sua vida religiosa) deixara de existir. Tiveram de repensar a sua própria história e reexaminar a sua compreensão do seu lugar no mundo. Do mesmo modo, pode inferir-se que a rápida *deportação* para a *Babilónia digital* poderá ser também a responsável por um determinado mal-estar religioso experienciado na contemporaneidade.

Com a expressão *o mal-estar religioso da nossa cultura*, usada por J. Martín Velasco (1993) como o título de um de seus livros, alude-se à situação de *mal-estar e desconforto indefinidos* que define e caracteriza a situação religiosa do nosso tempo. A *perda da influência das instituições religiosas*, o *distanciamento da prática* dos seus membros, a diminuição do seu pessoal mais comprometido, estes e outros factos importantes, parecem justificar o veredicto sobre um problema crescente do fator religioso e motivam a questão de saber se não haverá um tipo de incompatibilidade entre a situação da modernidade e o cristianismo. Essas avaliações mostram que a situação da religião na modernidade não é clara; que o fator religioso não consegue encontrar o seu lugar na cultura moderna; que existe, em relação ao fator religioso, uma grande confusão. A religião ainda está realmente presente na nossa sociedade, mas cada vez mais relativizada e relegada para a periferia. Dá a impressão, muitas vezes, de que os sujeitos apenas se referem a ele na forma de nostalgia.

Porém, para uma análise mais exaustiva deste fenómeno, atenda-se a outro enfoque: será que se assiste a um desenquadramento da cultura contemporânea em relação à dimensão religiosa ou, pelo contrário, são as pessoas ditas religiosas que não se reveem na cultura contemporânea? As duas conjugações são plausíveis do ponto de vista da análise.

A transmissão da fé ocupa o primeiro plano das preocupações da Igreja e das comunidades cristãs. A razão dessa preocupação está na grave crise que esta transmissão está a vivenciar, uma

crise que faz parte da *crise de fé* que a maioria dos países ocidentais sofrem com a tradição cristã e que constitui uma das causas mais importantes da agitação religiosa que caracteriza os sujeitos e as comunidades cristãs desses países.

Um primeiro sintoma que pode gerar ou favorecer o mal-estar religioso na nossa cultura parece vir, segundo Humbrecht (2003), da *falta de comunicação* entre o que se anuncia e a cultura em que se vive:

para que haja comunicação é necessário que haja não apenas um emissor e um recetor com consciência mútua de serem interlocutores uns com os outros, mas que, além de existir tal consciência mútua, haja também uma linguagem compreensível para ambos que permita e favoreça, por sua vez, a comunicação (p. 234).

Aqui, talvez, se situe um primeiro problema: saber se existe consciência mútua da existência de ambas as realidades e se há um reconhecimento recíproco de ambos os interlocutores - o oposto será a ignorância mútua ou o desinteresse de pelo menos uma das partes.

Por vezes, há a impressão de que a pregação não é capaz de alcançar os corações e as vidas das pessoas a quem se dirige. Será porque a linguagem é muito eclesial? Ou será porque o discurso é muito distante das preocupações das vidas das pessoas? Ou dever-se-á a ambas as questões e muitas outras? Deve, então, questionar-se se a pregação ou a linguagem que é utilizada é inteligível e adequada ao tempo, se leva em conta, no seu conteúdo e linguagem, como refere a *Gaudium et Spes*, nº 1, as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos cidadãos do nosso tempo.

Há, hoje, novas realidades emergentes que merecem toda a atenção, desde logo a *indiferença religiosa gregária, a perda de credibilidade das instituições, o surgimento de novos fenómenos pseudoreligiosos, etc.*

O fator religioso, além de se ter tornado, para muitos, esotérico, parece ter perdido o interesse. Na contemporaneidade, já não se admite que as Igrejas veiculem um discurso impositivo para todos, como que se a sociedade fosse padronizada. A cultura ocidental não aceita prontamente o caráter tradicionalmente totalizante das religiões. Muito menos o seu pretensão caráter profético, que, por outro lado, não pode renunciar. A religião, os seus ritos e as suas formas, e também os seus discursos, propõem ao ser humano modelos de vida que não são facilmente aplicáveis à consciência autónoma dos homens e mulheres de nosso tempo. A religião situa, por natureza, o ser humano como entidade, dependente de uma realidade superior ou transcendente. E isso é algo intolerável para muitos de nossos contemporâneos ocidentais, herdeiros de um antropocentrismo que exalta a consciência individual acima de qualquer outra realidade.

O desconforto também é sentido dentro das religiões tradicionais e seus membros, que nem sempre aceitam facilmente o outro nem o pluralismo dominante. Todas as religiões são consideradas transmissoras de uma verdade, mas às vezes encontram enormes dificuldades quando se trata de dialogar com uma sociedade que se constitui da pluralidade. O que, em teoria, é apresentado como respeito pela diversidade é frequentemente interpretado como relativismo cultural ou fonte de subjetivismo infundado. É assumido, também com dificuldade, o estilo democrático das nossas sociedades europeias, especialmente, em instituições ou sistemas religiosos nos quais tradicionalmente o seu caráter hierárquico moldou as suas estruturas organizacionais ou operacionais.

Não devemos esquecer, neste contexto, a *perda significativa de relevância social das religiões tradicionais*, que também é muitas vezes uma fonte de desconforto para muitas pessoas religiosas. A religião já não lidera os grandes consensos. Eles são liderados por uma ética coletiva

[Bellah, 2005; Giner, 1991]. As religiões, tradicionalmente criadoras de cultura, consideram difícil entrar nos canais criativos da cultura contemporânea e, mesmo nas suas formas externas, quando reproduzem e mostram imagens do passado, que só dizem algo para aqueles que um dia conheceram o seu significado. O que torna a arte religiosa hoje tão distante das novas expressões artísticas?

Tudo parece convidar para estar na retaguarda e adotar posições defensivas ou intimistas. A dimensão religiosa é algo que pertence apenas à esfera privada, ou contribui de alguma maneira para a construção da sociedade? Como é que se pode integrar as crenças religiosas numa tradição que parece socialmente inaceitável e irrelevante devido ao facto de aparecer como algo *arcaico*? Será que as religiões tradicionais perderam a credibilidade, porque deixaram de conseguir transmitir adequadamente a sua valiosa tradição?

Há também muitas pessoas que sofrem o desconforto que, em seu julgamento, geram as suas próprias instituições religiosas. Desconforto devido a uma certa *fratura eclesial* (da hierarquia em relação aos seus fiéis, dos bispos e religiosos, dos crentes com o resto da sociedade). Desconforto no processo de transmissão da fé, na perda da ilusão dos mensageiros, na rutura de expectativas dos destinatários. O afastamento frequente das grandes questões que parecem preocupar a nossa sociedade e a falta de adequação entre o que é dito e o que é feito podem também ser potenciadores desse desconforto. Mas nem por isso muitos renunciam à sua vivência religiosa, conscientes do papel que a fé tem nas suas vidas e da consciência de que os valores que a Igreja veicula são humanizadores da sociedade.

Caracterização dos Jovens

A partir da passada década de 60, os sociólogos começaram a distinguir as diferentes gerações de jovens, segundo as suas características. Diferentes denominações entraram no vocabulário comum, entre eles, os *baby boomer* (que nasceram depois da Segunda Guerra Mundial, entre 1946 e 1965), a *geração X* (entre 1965 e 1980), a *geração Y* ou *millennials* (entre 1980 e 2000), mas também se falou da *Geração Einstein*, *Geração MTV*, *Geração K*, entre outras. O grupo *Barna*, juntamente com o seu parceiro, o Instituto *Impact 360* (Kinnaman, 2018), procuraram conhecer e compreender a geração seguinte, suspeitando que a geração pós-*millennials* iria trazer diferentes valores e novos contributos para a nossa cultura, não sendo apenas mini-*millennials*. Chamaram, assim, Geração Z aos nascidos entre 1999 e 2015.

O livro *Geração Selfie* traz-nos um estudo de Juan María González-Anleo, publicado em 2015, que se baseou em inúmeras entrevistas a jovens espanhóis, ao longo de 20 anos. Em diferentes momentos o autor apresenta também alguns estudos comparativos com outros países da Europa, incluindo Portugal, que nos dá uma visão mais ampla e clara da realidade estudada.

Neste estudo, o autor apresenta uma análise bastante profunda da juventude ao nível político, social, económico e religioso, usando a imagem da Selfie (autofotografia), que “reflete o permanente ensaio do estou-aqui-agora” (Anleo & González, 2015, p. 10).

Podemos dizer que a *Geração Selfie* é apresentada como aquela que, ao desenvolver-se dentro de uma enorme crise económica, política e social, traçou sobre si própria um círculo impenetrável que os separa do mundo, o que lhes dá, como refere Duque (2007, p. 23), uma “conotação de subcultura”. *Geração perdida*, *geração sacrificada* ou *geração abandonada* são termos que Anleo & González (2015) usam para explicar que o grande problema da juventude atual é a de ser a primeira a viver pior que os seus pais e que prevê que o futuro será sem perspectiva. Segundo Duque, Pereira & Vázquez (2017), os baixos níveis de empregabilidade, a precariedade nas condições em que o trabalho é executado e os baixos rendimentos são alguns dos motivos que justificam aquelas designações.

A atributo de *Selfie à Geração* é também um neologismo que reflete com grande fidelidade o mundo líquido atual dos adolescentes e jovens, num triunfo definitivo do visual em que predomina a imediatez calculada, ficando a intimidade perfeitamente minimizada com a pública exibição para o consumo o que, em sociologia, se passou a denominar por *extimidade* (exterior + intimidade), que, no dizer de Anleo & González (2015, p. 10) “serás visto, serás consumido ou não serás nada”.

Anleo & González (2015) consideram que as sociedades ocidentais passaram de *sociedades consumistas* para se converterem em *culturas consumistas*, onde o consumo se converteu numa forma de pensar(se), projetar(se) e compreender.

Os jovens passaram a ser visto como o *target* de mercado. E este entendimento foi ganhando consistência, quer na fabricação de vários produtos e na criação de estilos musicais, quer no aparecimento de series de televisão, revistas, cosméticos, etc., até se gerar o conceito de que *a juventude* constitui um valor social de referência, que fez com que também o adulto quisesse ser *eternamente jovem*. Uma cultura de consumo, para o qual também contribui os sistemas educativos de massas, que faz com que os jovens se distanciem cada vez mais dos adultos numa autoafirmação quanto aos seus estilos de vida relacionados com o mundo do consumo (Vázquez & Duque, 2017).

Neste contexto social, o consumo não pode ser apenas visto como uma atividade generalizada, mas sobretudo como uma forma de vida que engloba desde a cosmovisão dos seus membros, até à forma como estes se relacionam. No âmbito juvenil, o consumo seria principalmente um consumo de imaginário mais do que um sistema de objetos, que engloba a construção da identidade, a forma de se relacionar. Esta é uma característica que Anleo & González (2015) designam como *rebeldia consumista* e em que se destaca três diferentes dinâmicas: o *consumo de autonomia*, no sentido de que o consumo e os seus espaços proporcionam aos jovens um contexto em que é possível experimentar as suas economias monetárias com liberdade de escolha; *consumo relacional*, como uma forma de estabelecer relações e estar com outros, e o *consumo de identidade*, que obriga aos jovens a viver, construir e ajustar a sua própria identidade num mundo líquido.

Para além do consumo, outras três características da sociedade são apresentadas, e que nos permitem ter uma visão mais clara das características juvenis. Um dos primeiros argumentos apresentados é o que Anleo & González (2015, p. 141) apelida de “complexidade da realidade e sobressaturação da informação” que pode levar os jovens a sentirem-se desorientados e com dificuldade de discernimento, diante daquilo que se denominou de “infobesidade” (Toffler, 1973, pp-247-250), isto é, a incapacidade das pessoas para gerirem volume de informação disponibilizada, caracterizado não só pelo excesso de informação de toda a índole, mas também pela superficialidade na abordagem dos temas.

Uma outra característica que Anleo & González (2015, p. 147) apontam é a da “indiferença ou apatia” que se foi estabelecendo na sociedade e que leva os jovens a demonstrarem um enorme desinteresse face às situações políticas, económicas, religiosas e sociais, manifestando até que “não vale a pena” lutar pelos seus direitos. Segundo os autores citados, os jovens aprenderam que fazer manifestações não traz qualquer benefício, nem alterações sociais.

Esta apatia manifesta-se sobremaneira sobre as questões religiosas. Não se trata, pois, de uma repulsa dos jovens à Igreja, mas de uma enorme indiferença. As novas gerações são, na sua larga maioria, ateístas. Vejam-se, a este propósito, os indicadores de religiosidade juvenil apresentados nos inquéritos do *European Values Survey*, *European Social Survey* e *International Social Survey Programme*, comparados por Coutinho (2020).

Esta atitude pode ser motivada pela falta de modelos adultos credíveis e significativos, o que pode gerar opções de abandono. Os jovens e a Igreja vivem, assim, tal como refere Carvalho (2010, p. 423), como que em campos opostos, “do outro lado do círculo, com uma grande

fissura aberta entre o que os jovens entendem por religião e o que entende a doutrina oficial, entre as normas da Igreja e as normas dos jovens”.

González e Anleo (2015, p. 155) referem-se ainda à questão do “relativismo e da intersubjetividade”, que nos jovens se manifesta não só nas questões pessoais (como a música ou a moda), mas também em temas morais estruturantes, direitos humanos ou valores fundamentais, considerando que em algumas situações pode derivar para um “vale tudo”.

Perante esta situação, os jovens têm um sentimento de abandono por parte do sistema político e económico, que não lhes oferece esperança, emergindo, por isso, outras estratégias de vínculo social, que se concentram nos grupos primários, concretamente, família e amigos. Ao longo destes últimos 20 anos, a valorização por parte da juventude da família e dos amigos tem os valores mais altos de sempre (Duque, 2013). A estratégia do vínculo nestes grupos primários produz-se a par do distanciamento das Instituições e tem um duplo sentido, por um lado desde a perspectiva mais instrumental, dando ao jovem a confiança e estabilidade, cada vez mais necessária no contexto precário e instável; por outro lado desde o ponto de vista mais afetivo, oferecendo um contexto de identidade através de símbolos, estilos, segurança sentimental e regras.

Os jovens *selfie* desenvolvem estratégias individuais que, longe de fazê-los mais fortes, cria mais vulnerabilidade, obrigando-os a fecharem-se sobre si próprios, protegendo-se face a uma sociedade que não compreendem e que sentem como ameaça.

Os jovens e a Igreja

São duas as principais atitudes dos jovens relativamente à Igreja: identificação e adesão ou rejeição mais ou menos radical. Neste sentido, com base na descrição de González e Anleo, em *Geração Selfie* (2015), distinguem-se aqueles que se identificam com a Igreja, participando e mantendo-se fiéis (*nucleares*); os que estão superficialmente ligados à Igreja, por tradição ou dever familiar (*mediocres*) e os que nem participam nem mostram interesse (*distantes*).

Por outro lado, a confiança ou desconfiança dos jovens pela Igreja alimenta-se ao longo da vida, com as suas vivências e experiências a partir das comunidades de proximidade. Assim, consoante as vivências sejam mais ou menos positivas, é possível encontrar outras atitudes dos jovens, não só relativamente à Igreja, mas também à fé e à sua identificação como cristãos. Segundo Kinnaman (2011) alguns jovens optam por deixar a Igreja, mas continuam a considerar-se cristãos (*nómadas*), outros perderam a fé e descrevem-se a si próprios como não cristãos (*pródigos*) e, por último, investem na fé cristã, mas sentem-se perdidos entre a cultura e a Igreja (*exilados*). Importa ainda sublinhar que, para muitos jovens, a dimensão religiosa está acima da Igreja e dos seus ritos.

Metodologia

A nossa investigação recorre a uma abordagem qualitativa, permitindo-nos um conhecimento mais aprofundado da realidade que nos propomos estudar. Segundo Coutinho (2011, p. 28), esta metodologia “trata de investigar ideias, de descobrir significados nas ações individuais e nas interações sociais a partir da perspectiva dos atores intervenientes no processo”.

Recorremos à entrevista semiestruturada como técnica de recolha de dados. Esta técnica é, segundo Selltiz *et al.* (in Gil, 1999) “essencial para se conseguir informações sobre o que as pessoas sabem, creem, esperam ou desejam, pretendem fazer, fazem ou fizeram, bem como acerca das suas explicações ou razões a respeito das coisas precedentes” (Selltiz, Jahoda, Deutsch & Cook, 1967, p. 273), daí o facto de pensarmos que é o instrumento que melhor se adequa ao tema que aqui analisamos.

Construiu-se, assim, um guião composto por cinco questões, o qual antes de ser aplicado foi devidamente testado junto de uma amostra em tudo semelhante à população final.

Quanto à amostra, recorreremos a um processo por conveniência, a partir de casos disponíveis aos quais tivemos acesso. Desta forma, e dado que o objetivo deste estudo visa perceber a relação que os jovens têm com a dimensão religiosa, mais concretamente com a Igreja Católica, optou-se por entrevistar além de jovens, agentes de pastoral, o que fez uma amostra de 20 agentes de pastoral de diferentes dioceses (formadores, sacerdotes, religiosas(as), leigos envolvidos em paróquias) e de 20 jovens, com idades compreendidas entre os 18 e os 30 anos, também de diferentes dioceses.

Relativamente à análise e interpretação das informações recolhidas, seguiu-se o procedimento de Bardin (2010) para a análise de conteúdo, recorrendo a uma categorização inicial, através da leitura flutuante do texto, a que se seguiu a categorização intermédia, aglutinando as categorias iniciais mais expressivas, as quais, por sua vez, através da similitude de padrões, deram origem às categorias finais.

O guião de entrevista foi elaborado tendo por base as seguintes dimensões analíticas:

Para o guião dos jovens: Ligação dos jovens à Igreja; Perda de fé; O que a Igreja pode dar; Aspectos positivos e negativos da Igreja; A Igreja e mudanças na sociedade.

Para o guião dos agentes pastorais: Ligação dos jovens à Igreja; Ausência de envolvimento na Igreja; Aspectos positivos e negativos da vida da Igreja; Contributos dos jovens à Igreja; Os jovens e a cooperação paroquial.

Interpretação de dados

A análise de conteúdo partiu de cada uma das questões, procurando agrupar as respostas recolhidas de acordo com o seu grau de afinidade. Numa primeira fase, tratou-se em separado as entrevistas aplicadas aos jovens e as aplicadas aos agentes de pastoral; posteriormente, procedeu-se a uma comparação entre pontos similares, de modo a permitir um maior aprofundamento dos resultados obtidos.

Entrevista aos jovens

Relativamente à primeira questão *como vê a ligação dos jovens à Igreja?* encontramos duas perspetivas: a mais compartilhada refere que *a ligação é nula ou reduzida*; a outra, menos elencada, e com argumentos mais diversificados, indicia uma *ligação positiva e importante*. A opinião mais generalizada é de que *a ligação é nula ou reduzida* devido à *falta de interesse dos jovens*, que estão cada vez mais distantes, resultando numa *ligação fria e cada vez mais escassa*. Entre os motivos, referem um *maior desinteresse sobre as questões ligadas à Igreja*, bem como uma *menor educação/formação por parte dos pais*.

Não há ligação nenhuma, porque não há interesse por parte dos jovens (J 4, Estudante, F, 18 anos). *A ligação dos jovens à Igreja, hoje em dia, é praticamente nula, ou muito reduzida* (J 6, Estudante, M, 25 anos).

Nos dias de hoje, a ligação dos jovens à Igreja é cada vez mais escassa. Há mais desinteresse no saber sobre a Igreja, mais vergonha, mais influência negativa, menos informação/educação da parte dos pais, levando, estes fatores todos, a um afastamento da parte dos jovens perante a Igreja. Claro que há jovens que ainda participam, mas penso que é devido à sua educação. Para mim a educação é um fator que influencia a ligação entre algo! (J 10, Estudante universitária, em Música, F, 19 anos).

Por outro lado, temos a opinião que *a ligação é positiva e importante*, na medida em que *permite um desenvolvimento dos jovens a vários níveis*, num processo que é *auxiliado por diversas instituições ligadas à Igreja*. Destaca-se também o *contributo dos jovens para a renovação da Igreja*.

Acredito no papel fundamental da Igreja em relação aos jovens, em termos de desenvolvimento pessoal, vocacional... de orientação para/e com a vida. A Igreja é um instrumento necessário para muitos jovens, sobretudo quando vivemos tempos de desorientação geral e com as ofertas que vão surgindo os jovens podem cair na tentação de seguir a multidão, perdendo a sua própria identidade, o seu próprio caminho (J 10, Designer de Comunicação e Produção Audiovisual, F, 25 anos).

É essencial para o crescimento tanto da Igreja como dos jovens, apesar de nos dias de hoje se notar cada vez mais um afastamento dos jovens da Igreja (J 9, Enfermeira, F, 23 anos).

Cada vez mais autêntica e honesta. Nós, jovens, temos sedes que só o Criador pode saciar... Mas para isso, precisamos de O encontrar. As Universidades, paróquias e movimentos são um bom meio para os jovens convidarem e cativarem outros jovens (evangelização) (J 3, Administrativa num Centro Paroquial, F, 25 anos).

Quanto à segunda questão, *o que é que, na sociedade de hoje, leva os jovens a perder a fé*, o leque de respostas é diversificado. É pertinente referir que a maior parte das respostas apresenta a *própria Igreja como responsável para essa perda de fé*; enquanto foram poucas as opiniões de que a *perda de fé ocorre devido a fatores externos à Igreja*. Houve ainda respostas que mencionaram *fatores intrínsecos à vivência da fé pelos jovens*.

De entre os vários fatores que culpabilizam a Igreja pela perda de fé dos jovens, refere-se a *incapacidade de adaptação da Igreja aos dias de hoje; muito agarrada a um certo estilo rigorista e aos rituais*; e a *não inclusão dos jovens na vida da Igreja*.

O que se ensina na Igreja nem sempre corresponde à realidade. A vida cristã muitas vezes é apresentada como uma vida perfeita onde tudo corre bem. As crianças são ensinadas assim desde o primeiro ano de catequese e até antes em casa porque é assim que muitas vezes os seus pais lhes falam. Como se se esquecessem de mostrar às pessoas que seguir Jesus é seguir Aquele que foi crucificado e não o que viveu num palácio de ouro. E para qualquer jovem que começa a ter anseios de descobrir o seu lugar no mundo e como qualquer jovem normal só quer o melhor para si e para os outros e a Igreja não parece apresentar isso a ninguém porque tudo o que aprendeu desde sempre só parece uma história. Não chega à sua realidade (J 2, Estudante, F, 21 anos).

Talvez um rigor clerical que assusta e limita. Talvez as diferenças visíveis entre paróquias, cidades, países... A Igreja é Universal, deveriam por isso existir as mesmas 'leis'/'regras' onde quer que fosse. Talvez também a dificuldade [concretamente em certas zonas do país - experiência própria] em encontrar um sacerdote/consagrado que ajude a fazer um caminho espiritual mais sério (J 3, Administrativa num Centro Paroquial, F, 25 anos).

Falta de clareza na mensagem que se passa; escândalos dos padres (J 7, Empresário, M, 27 anos).

A não inclusão dos jovens e suas ideias na Igreja; Igreja limitativa, muito baseada em rituais, pouca comunicação com a comunidade e a sua variedade multicultural, multifuncional (J 9, Enfermeira, F, 23 anos).

São apontados como motivo de perda de fé as diversas *ocupações/distrações dos jovens* e a *falta de exemplo por parte dos pais e da sociedade em geral*.

Mais concretamente na sociedade acho que em primeiro lugar o que leva os jovens a perder a fé é a comunicação social e os próprios ideais da sociedade. As únicas notícias que se veem da Igreja são sempre negativas, normalmente são as piores. E cada vez mais a comunicação social tem um grande poder sobre as pessoas e se a Igreja é apresentada como algo mau então é o que as pessoas vão captar e adquirir como opinião própria e nas suas ideias com legitimidade porque têm razões para criticar a Igreja e afastarem-se (J 2, Estudante, F, 21 anos).

Como há atividades extra, a Igreja não tem nenhum interesse para os mais novos (J 4, Estudante, F, 18 anos).

O que na sociedade de hoje, leva os jovens a perder a fé é sobretudo pelo mau exemplo dos pais e o próprio quotidiano das pessoas (J 6, Estudante, M, 25 anos).

Alguns jovens afirmam ter *medo do compromisso* e de *não encontrarem na Igreja aquilo que procuram*.

O medo e a falta de confiança. Ter fé não é condição de “estar tudo bem” e isso assusta. O medo da solidão, o medo do compromisso... o “ficar preso a”. Ter fé, também é ficarmos “presos” a um Amor Maior que nos leva ao compromisso, à responsabilidade... que nos chama, diariamente, a sermos à Sua imagem e semelhança. E sê-lo não é fácil, nem sempre é claro e as tentações são tantas vezes maiores (J 1, Designer de Comunicação e Produção Audiovisual, F, 25 anos).

O facto de acharem que é uma perda de tempo rezar, pois não dá interesse (J 8, Estudante, F, 18 anos).

Em relação à terceira questão, *o que é que gostarias que a Igreja oferecesse hoje aos jovens*, alguns mencionam a questão do *acompanhamento e orientação*; contudo, o principal desejo é o de *serem tratados como pessoas únicas, e não de forma impessoal, dando-lhes um papel ativo no seio da Igreja*; alguns ainda procuram mais atividades.

Muitos jovens referem a necessidade de um *acompanhamento espiritual continuado* e uma *orientação constante*.

Creio que a Igreja se encontra muito ‘atarefada’, com falta de tempo para os jovens, para a escuta. Os jovens precisam de portas escancaradas e isso ainda é difícil. Há muita oferta para os jovens se integrarem nos meios estudantis: atividades, dinâmicas..., mas e depois? Sinto que se vive muito um dinamismo ‘do momento’ com falta de alimento para o futuro, mas a sede continua com mais profundidade e procura (ainda que, possivelmente, de forma mais silenciosa). Mas falta um acompanhamento geral para os jovens que, ainda sendo jovens, já não são estudantes, mas também não se sentem enquadrados e com oferta única de missa dominical’. Os jovens querem compromisso duradouro. Querem atenção, precisam dessa atenção e de sentir que têm valor, que a caminhada deles não se fica pelas ‘atividades’ ou pela questão vocacional. Os jovens precisam da Igreja como bússola de orientação constante, de desafio e de presença! (J 1, Designer de Comunicação e Produção Audiovisual, F, 25 anos).

Serem tratados como pessoas únicas, e não de forma impessoal, dando-lhes um papel ativo no seio da Igreja.

Há uma perspetiva inerente a esta vontade — a de *não serem apenas mais um elemento do grupo, de lhes serem dadas oportunidades em Igreja e de haver uma adaptação ao mundo atual. “Em primeiro lugar acho que cada pessoa devia ser vista como pessoa e não como parte de um grupo onde esteja inserida, quer numa turma, quer num grupo de catequese, de jovens, de acólitos. Cada pessoa é uma pessoa e a Igreja devia marcar a diferença aqui mesmo, dando o valor a cada indivíduo.... Os jovens precisam de ter voz e precisam que os deixem também chegar à frente.... A Igreja deve valorizar os seus jovens, dar-lhes lugar. Mas indo um pouco ao seu encontro através daquilo que é o seu dia a dia e o seu tempo* (J 2, Estudante, F, 21 anos).

Os jovens que referem as atividades fazem-no de forma algo vaga, e por vezes relacionada não com uma vertente lúdica, mas de *papel ativo na Igreja*.

Mais ‘atividades’ para chamar a atenção dos jovens. Mais iniciativas (J 4, Estudante, F, 18 anos).

Algo que os cativasse e acendesse a chama da Fé (J 5, Estudante, F, 20 anos).

Relativamente à quarta questão, *aspetos positivos e negativos da vida da Igreja*, a grande dispersão de respostas não permite eleger *aspetos positivos* que se destaquem claramente dos demais; quanto aos *aspetos negativos*, são similares aos anteriormente apresentados como responsáveis pela perda de fé dos jovens, nomeadamente a *incapacidade de adaptação da Igreja aos dias de hoje*, estar *muito presa ao rigor e a rituais*, e a *não inclusão dos jovens na vida da Igreja*, para além de referirem *problemas internos da Igreja*. Deste modo, optou-se pela simples divisão em *aspetos positivos* e *aspetos negativos*.

Aspetos positivos: Alegria, Reconciliação como caminho de salvação, Juventude, os exemplos de fé (J 3, Administrativa num Centro Paroquial, F, 25 anos); *Ainda há quem faça algo pela Igreja gratuitamente* (J 5, Estudante, F, 20 anos); *União entre pessoas, fornece algumas respostas sobre o ser humano, praticar o bem e estar sempre pronto para ajudar o próximo* (J 6, Estudante, M, 25 anos).

Aspetos negativos: Preparação dos seminaristas (claramente olhando para a realidade onde vivo e para os padres da minha diocese, de um modo geral); ‘falta de tempo’ para a verdadeira missão de cada cristão (perdemo-nos entre trabalhos e afazeres que nos impedem de buscar o essencial, de cuidar as relações, de ir ao encontro...), diferenças na forma de entender as ‘normas’ e atuar consoante a cidade onde se vive (J 3, Administrativa num Centro Paroquial, F, 25 anos). *Está envolvida em alguns escândalos* (J 6, Estudante, M, 25 anos).

Por fim, na última questão perguntava-se *o que é que a Igreja pode mudar na sociedade*. Destacou-se a ideia de que a Igreja pode ser promotora de *maior união, preocupação com o próximo*, com cada pessoa.

A Igreja pode mudar valores, mudar caminhos e objetivos. Pode dar sentido à dor, à alegria, à solidão. A Igreja é (ou devia ser) um pilar da sociedade... Precisamos também de uma Igreja adaptada aos tempos, à realidade e que nessa adaptação não perca o foco do essencial... É preciso abertura de espírito, de vontade, de mudança (J 1, Designer de Comunicação e Produção Audiovisual, F, 25 anos).

Entrevista aos agentes de pastoral

Relativamente à primeira questão, ou seja, à forma *como se vê a ligação que atualmente os jovens estabelecem com a Igreja*, encontrámos três perspetivas. A mais compartilhada, tal como no questionário dos jovens, refere que *a ligação é nula ou reduzida*; outra, menos com menor expressão, refere haver *dois tipos de jovens – os que frequentam e os que não frequentam*, e apenas uma resposta apresenta uma *ligação positiva dos jovens com a Igreja*.

Tal como se referiu, a opinião mais generalizada é de que *a ligação é nula ou reduzida* devido à *falta de interesse dos jovens*, que estão cada vez mais distantes, que se traduz numa *falta de compromisso*. Entre os motivos, referem-se a existência de *preconceitos transmitidos pela família e pela sociedade*, bem como *estar sempre num segundo plano relativamente a outros atrativos da sociedade*.

Muito frágil, desconfiada e sempre num segundo plano relativamente aos atrativos que a sociedade apresenta (AP 3, Economista, M, 55 anos).

Os jovens envolvem-se pouco. Há pouca ligação, não querem conhecer mais... não têm interesse (AP 5, Assistente de consultório, F, 39 anos).

Dois tipos de jovens: os que frequentam e os que não frequentam. De entre as duas respostas que vão nesse sentido, destaca-se a que refere como fatores de perda de frequência a *falta de jovens em alguns locais*, e a *mudança de local, por prosseguimento dos estudos*.

Há jovens interessados no cristianismo e a frequentar a Igreja católica e há outros que não frequentam a Igreja (AP 1, Engenheiro, M, 73 anos).

A realidade é muito abrangente. Há lugares onde não há jovens pela falta de natalidade e por isso se há 10 ou 20 anos havia grupos, neste momento não...

Já quanto à *ligação positiva dos jovens com a Igreja*, a única resposta menciona a *procura de respostas pelos jovens*, bem como a *procura de acolhimento e acompanhamento*:

Os jovens procuram na Igreja resposta às questões mais fundamentais da vida, procuram respostas para se compreenderem a si próprios e em busca de uma experiência não passageira, mas duradoura de Deus; procuram também nela o acolhimento das suas fragilidades e a compreensão e acompanhamento dos seus problemas (AP 6, Consagrada, F, 34 anos).

Quanto à segunda questão, *o que é que, pela sua experiência, pode levar os jovens a não se envolverem na Igreja na sociedade de hoje*, e ao contrário do que acontece com o questionário dos jovens, é notória a incidência de respostas que falam em *fatores externos à Igreja*, logo seguido de *fatores intrínsecos à vivência da fé pelos jovens*.

Vejam os *fatores externos à Igreja*. Tal como no questionário dos jovens, volta-se a falar em *ocupações/distrações dos jovens* e *falta de exemplo por parte dos pais e da sociedade em geral*.

Múltiplas solicitações mais atraentes e que parecem mais urgentes. Desde a infância (primeira comunhão) corte com a prática religiosa e por isso não conhecem ninguém que os ajude a inserir-se e lhes transmita outra imagem mais positiva (AP 2, Gestora, F, 54 anos).

Vejam agora os *fatores intrínsecos à vivência da fé pelos jovens*. Quanto a estes, é referida a *perspetiva de falta de atualização da Igreja por parte dos jovens*, bem como a *falta de envolvimento* e a *falta de compreensão de certos temas*.

A transmissão da fé já não chegou a esta geração de jovens. Preconceito de que a Igreja e a religião católica passaram de moda. (...) Falta de compromisso sério em geral e por isso também na Igreja (AP 2, Gestora, F, 54 anos).

Em relação à terceira questão, *sobre os aspetos positivos e negativos da vida da Igreja*, nos *aspetos positivos* existe um enfoque nas *celebrações e atividades*, principalmente a nível paroquial, mas também a nível diocesano, nacional, ou mesmo internacional, nomeadamente:

As homilias bem feitas pelo padre que celebra a Eucaristia; o ambiente entre aqueles que frequentam as Eucaristias; as atividades propostas pela paróquia; a boa escolha dos cânticos nas celebrações; as celebrações festivas muito bem programadas, bem organizadas, alegres e participadas (AP 1, Engenheiro, M, 73 anos).

Há também uma incidência das respostas nos *serviços*, sobretudo sociais, tais como:

as atividades de cariz social e caritativo (AP 1, Engenheiro, M, 73 anos). o trabalho social onde os jovens poderiam ser solicitados (voluntariado) (AP 2, Gestora, F, 54 anos). Apoio aos mais necessitados (AP 3, Economista, M, 55 anos).

e na *formação*, na qual se destaca:

a Catequese como formação cristã de crianças, adolescentes, jovens e adultos; a participação em palestras e conferências desenvolvidas na Igreja; as celebrações festivas muito bem programadas, bem organizadas, alegres e participadas (AP 1, Engenheiro, M, 73 anos).

De registar também um conjunto de aspetos não enquadrados anteriormente, mas que pretendem evidenciar a preocupação da Igreja para com a comunidade de crentes:

Aproximação cada vez mais visível aos jovens; envolvimento da Igreja no mundo digital; diálogo ecuménico na busca da paz e da justiça, comprometendo-se no bem comum; o esforço por mudar uma Igreja piramidal, integrando os leigos na vida ativa da Igreja; uma Igreja que caminha nas periferias (AP 6, Consagrada, F, 34 anos).

Já quanto aos *aspetos negativos*, os problemas mais mencionados prendem-se com a *falta de integração na sociedade atual*, e com a *falta de apoio e acompanhamento aos jovens*:

Distância entre os interesses dos jovens e as propostas das paróquias; instituição pesada e fechada a novas ideias que pudessem surgir dos jovens (AP 2, Gestora, F, 54 anos).

e os *problemas internos da Igreja*, sobretudo a *nível paroquial*:

A pouca disponibilidade e boa vontade do pároco para atender pessoalmente um paroquiano; o mau ambiente provocado por paroquianos maldizentes; o mau feitio do pároco que se revela em certos momentos; a má escolha dos cânticos para as celebrações; muita variação de cânticos, de domingo para domingo, por exemplo, não se prestando à participação da assembleia; o frio dentro da igreja em tempo de inverno; o uso excessivo do latim em celebrações, como já assisti em Fátima; homilias longas, normalmente feitas por bispos, quando estão presentes muitas crianças de tenra idade (as da catequese das crianças) (AP 1, Engenheiro, M, 73 anos).

No que diz respeito à quarta questão, *quais os contributos que estes jovens podem dar à Igreja*, a tónica na *mudança/renovação* e no *rejuvenescimento* são uma constante; ainda assim, algumas respostas aludem à *falta de vontade* dos jovens para o efeito.

Quanto à *Mudança/renovação e rejuvenescimento*, os agentes pastorais referem: *Os jovens podem sempre mudar o mundo, pelo seu fervor e empenho próprios da sua idade* (AP 3, Economista, M, 55 anos).

Já quanto à *falta de vontade* fazem saber:

Se realmente gostassem ou se fossem atraídos para Igreja eu acho que o mundo seria melhor (AP 8, Empregada fabril, F, 30 anos).

Há muitos contributos para dar à Igreja, o problema é que os jovens não querem (AP 10, Desempregada, F, 60 anos).

Na quinta e última questão, em que se perguntava *sobre o trabalho que está a ser realizado com os jovens na paróquia e que outras respostas/propostas gostaria de encontrar*, percebeu-se que o grupo com estrutura formal que continua a incluir mais jovens é a *catequese*, seguida pelo *Escutismo*. Há também diversas respostas que referem *grupos de jovens*, quer paroquiais quer inseridos na pastoral juvenil, ou pertencentes a movimentos nacionais, ou mesmo internacionais, bem como *grupos litúrgicos*: acólitos e leitores. Em menor quantidade, aparecem os *grupos ligados à formação ou ao voluntariado*.

Quanto aos grupos formais, foi fácil perceber que a *Catequese/escutismo/grupos de jovens/grupos litúrgicos* são os grupos que mais agregam os jovens:

Além da catequese, existem os escuteiros e procura-se também após a formação catequética que se envolvam nas restantes atividades, sejam elas de carácter religioso ou social (AP 3, Economista, M, 55 anos).

Alguns jovens estão inseridos no escutismo e outros na catequese e pouco mais vejo na comunidade (AP 10, Desempregada, F, 60 anos).

Relativamente aos *grupos ligados à formação ou ao voluntariado* os agentes de pastoral partilharam as seguintes ideias:

Nas minhas paróquias existem os grupos do 10º e 11º ano e reúnem semanalmente com um casal catequista. Existem também os grupos de jovens pós-crisma e reúnem de 15 em 15. Estes grupos, uma vez por mês fazem uma experiência de oração (AP 4, Sacerdote da Igreja Católica, M, 34 anos).

Conclusão

Chegados aqui, e após termos apresentado as ideias centrais de ambas as entrevistas, quer dos jovens quer dos agentes de pastoral, permanecem dimensões analíticas centrais que se quer agora realçar de forma a melhor conhecer a forma como os jovens se relacionam com a religião.

Naturalmente, quando se partiu para esta investigação, estávamos preparados para não obter respostas conclusivas, no entanto, diga-se, foi uma surpresa verificar a quantidade e diversidade de respostas que abrem caminho para a elaboração de novas perguntas. Foi motivo de admiração que os entrevistados não conseguissem identificar aspetos positivos que a sociedade pudesse dar à Igreja, sendo talvez esse um caminho de novo aprofundamento.

Confirma-se a percepção que, globalmente, a ligação dos jovens à Igreja é cada vez mais reduzida, sendo que a própria Igreja é apontada como a principal responsável para o afastamento

da fé. Os jovens esperam uma maior abertura por parte da Igreja, um lugar no qual possam ser eles próprios e dar o seu contributo:

Tal como refere o Documento final do Sínodo dos Bispos, sobre a *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional*, de outubro de 2018:

Devemos ser santos, para poder convidar os jovens a sê-lo. Os jovens pediram, em voz alta, uma Igreja autêntica, luminosa, transparente e jubilosa: só uma Igreja de santos pode estar à altura de tais pedidos! (n.º 166).

Contudo, são elencados aspetos positivos da vida da Igreja, nomeadamente o suporte espiritual e a união entre os crentes.

Foi também possível constatar que os agentes da pastoral não partilhavam, na generalidade, da opinião dos jovens relativamente à religião, considerando que estes, em simultâneo com a sociedade em que vivem, são os principais responsáveis pela erosão da sua própria dimensão espiritual, atribuindo pouca ou nenhuma responsabilidade à Igreja em si, ou ao modo como esta se relaciona com os jovens.

Há, portanto, um longo caminho a desbravar: por um lado, procurar uma aproximação mútua entre os jovens e a Igreja, pois, ambos são corresponsáveis pela perda ou fortalecimento da fé e pela presença, mais ou menos explícita, da religião na sociedade atual; por outro lado, importa eliminar um preconceito demasiado arraigado relativamente aos jovens, que parece tê-los desprovido de toda e qualquer espiritualidade e transcendência. A esta tarefa são chamados, em primeiro lugar, os pais, primeiros responsáveis pelo crescimento na fé, reavivando práticas religiosas familiares; em seguida, as paróquias, pouco preparadas para lidar com a jovialidade e irreverência dos jovens. De forma a tornarem-se mais atrativas, as suas portas devem ser escancaradas, os jovens devem ser envolvidos em todas as dinâmicas paroquiais, devem ser criadas dinâmicas de grupo e incentivar a uma participação ativa e responsável de todos. A ideia é que todos têm lugar. Também os estabelecimentos de ensino e de formação, nomeadamente através da disciplina de EMRC, e da pastoral juvenil e universitária, podem constituir um suporte espiritual fundamental nos dias de hoje.

Bibliografia

ANLEO, Sánchez; GONZÁLEZ, Juan María. *Generación Selfie*, Madrid: PPC, 2015.

BARDIN, Laurence. *L'Analyse de contenu*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.

BARNA GROUP. *Gen Z: The Culture, Beliefs and Motivations Shaping the Next Generation*. California: Barna Group, 2018.

BAUMANN, Zigmunt. *A modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BELLAH, Robert. Civil religion in America. *Daedalus*, 134, 2005, p. 40-55.

CARVALHO, Cristina Sá. A experiência religiosa dos adolescentes. *Theologica*. N.º 45. 2.ª série, Fasc. 2, Braga, 2010, p. 411-433.

CONCÍLIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, in *AAS* 58 (1966), n.ºs. 1025-1115.

COUTINHO, Claro Pereira. *Metodologia de Investigação em Ciências Sociais e Humanas: Teoria e Prática*. Coimbra: Edições Almedina, 2011.

Coutinho, José. *Religião em Portugal. Análise Sociológica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2020.

DELMAZO, Caroline; VALENTE, Jonas. Fake news nas redes sociais online: propagação e reações à desinformação em busca de cliques. *Media & Jornalismo*, 18, 32, 2018, p. 155-169.

DUQUE, Eduardo; DURÁN VÁZQUEZ, José. Quanto interessa a religião católica aos jovens? Um estudo a partir do caso português. *Revista Cultura & Religión*, 14, 2, 2020, p. 17–35.

DUQUE, Eduardo; PEREIRA, Cícero; VÁZQUEZ, José. *Inserção profissional dos jovens de Braga*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2017.

DUQUE, Eduardo. Atitude dos jovens portugueses face à religião. In: Plataforma Barómetro Social do Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013. Disponível em: <http://www.barometro.com.pt>. Acesso em: 11/2020.

DUQUE, Eduardo. *Mudanças culturais, mudanças religiosas. Perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspetiva comparada*. Vila Nova de Famalicão: Editora Húmus, 2014.

DUQUE, Eduardo. *Os Jovens e a Religião na Sociedade Actual. Comportamentos, Crenças, Atitudes e Valores no Distrito de Braga*. Braga: Council of Europe, Secretaria de Estado da Juventude, Instituto Português da Juventude, 2007.

GINER, Salvador. Religión civil. *Claves*, 11, 1991, p. 15-21.

HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *El Teatro de Dios. Discurso sin pretensiones sobre la elocuencia cristiana*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2003.

IVORRA, Adolfo. Liturgia y juventud. In: GONZÁLEZ PADRÓS, Jaume. *Liturgia y espiritualidad*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, Ano 48 n° 8-9, 2017, p. 420-427.

KINAMANN, David; HAWKINS, Aly. *You Lost Me: Why young Christians are living Church... and rethinking faith*. Michigan: BakerBooks, 2011.

LIMA, Sandra; PESCAROLO, Carina; ZAGONEL, Marina. Há privacidade na sociedade da informação? Uma análise à luz do princípio da dignidade humana e das redes sociais. *Percurso*, 1, 28, 2019, p. 156-182.

SELLTIZ, Claire; JAHODA, Marie; DEUTSCH, Morton; COOK, Stuart. *Métodos de pesquisa nas relações sociais*. São Paulo: Herder e Edusp, 1967.

Sínodo dos Bispos, XV Assembleia Geral Ordinária. *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional*. Documento final. Cidade do Vaticano, 27 de outubro de 2018.

VÁZQUEZ, José; DUQUE, Eduardo. Culturas y generaciones. Actitudes y valores hacia la educación, el trabajo y el consumo en tres generaciones de jóvenes españoles. *Aposta. Revista de Ciências Sociais*, 72, 2017, p. 129-165.

João Matos
Eduardo Duque

A fragmentação da identidade religiosa dos jovens portugueses

VELASCO, Juan Martín. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Editorial. San Pablo, 1993.

Anseio escatológico do transumanismo

Eschatological desire of Transhumanism

Jordano Wanderley Hernández

RESUMO

O transumanismo caracteriza-se pela crença do autoaprimoramento da natureza humana por meio do progresso científico-tecnológico, que inauguraria uma nova fase na evolução humana. Tal discurso assemelha-se, em alguns aspectos, a de movimentos religiosos e expressa um desejo escatológico subjacente. Destarte, este estudo se propõe a refletir a dimensão escatológica presente na doutrina transumanista. Para alcançar este objetivo utilizou-se do método comparativo, tomando o texto de Paulo 1 Coríntios 15, 35-49 (que aborda a ressurreição dos mortos) como paradigma a fim de auxiliar na identificação dos elementos que comporiam o discurso escatológico transumanista. Estes elementos asseguram a afirmação de uma autêntica escatologia transumanista, com um projeto de imortalidade para humanidade.

Palavras-chave: Transumanismo, Escatologia, Imortalidade, Paulo.

ABSTRACT

Transhumanism is characterized by the belief in its own enhancement of human nature through scientific-technological progress, which would inaugurate a new phase in human evolution. Such discourse resembles, in some aspects, religious movements and expresses an underlying eschatological desire. Thus, this paper aims to think the eschatological dimension present in the transhumanist doctrine. To achieve this purpose, the comparative method was used, taking Paul's text 1 Corinthians 15:35-49 (which deals with the resurrection of the dead) as a paradigm in order to assist in the identification of the elements that would compose the eschatological transhumanist discourse. These elements ensure the affirmation of authentic transhumanist eschatology, with a project of immortality for humanity.

Keywords: Transhumanism, Eschatology, Immortality, Paul.

Introdução

O transumanismo é uma realidade fática hodierna, pertencente à temática maior do pós-humanismo. Artefatos tecnológicos, próteses, inteligência artificial, engenharia genéticas são realidades de nosso presente. Todos, de algum modo, fomos ou somos afetados

¹ Graduado em arquivologia, teologia e filosofia. E-mail: jordanowhernandez@gmail.com . Submetido em: 24/03/2021; aceito em: 30/12/2021.

corporalmente pela tecnologia: seja uma prótese dentária, um marcapasso, uma correção cirúrgica necessária ou estética. Mas isso nos faz ser um humano aprimorado? Faz-nos transumano? O tema é complexo e está em aberto. Muitas são as portas de entrada, pode se analisar desde a perspectiva: política; ética; tecnologia; estética; metafísica; e religiosa.

Diversos pesquisadores da doutrina transumana constataram que há entre seus adeptos (como Larry Page e Ray Kurzweil – aquele cofundador do Google e este seu diretor de engenharia), um elemento religioso em suas propostas para uma humanidade trans (MUTTO, 2020). Elemento este que se expressa muitas vezes em uma linguagem escatológica. Assim, este estudo tem por escopo analisar o aspecto escatológico presente na doutrina transumana, como se caracteriza e qual ideia que busca transmitir.

Para a concretização dos objetivos propostos adotou-se os seguintes passos metodológicos: delimitação dos conceitos, o pós-humanismo é uma doutrina ampla que se divide em várias vertentes, assim é preciso situar e conceituar o transumanismo entre elas. Por conseguinte, toma-se a perícopa paulina 1 Coríntios 15, 35-49 como paradigma de apresentação de alguns dos *éschata* cristãos, em especial o que acontecerá com o homem no fim dos tempos. Com base no texto paulino e por meio do método de comparativo foi possível elencar quais são os *éschata* transumanos e como se caracterizam. Por último, analisou qual o conteúdo da proposta escatológica transumanista.

Pós-humanismo e suas vertentes

Apesar de não ser um tema novo, discutido desde a segunda metade do século XX, há um consenso entre os estudiosos do pós-humanismo e transumanismo de que se trata de uma teoria difícil de conceituar. Além disso, na última década surge também a nova vertente do metahumanismo, termo que faz parte deste mesmo conjunto semântico. A princípio, far-se-á um esforço por definir o que é e como se caracteriza cada uma das três vertentes hodiernas do pós-humanismo: pós-humano; transumanismo; e metahumanismo.

O pós-humanismo é uma noção altamente ambígua, pode ajudar a analisá-lo como uma ruptura com o humanismo e uma crítica ao antropocentrismo. Serve como um termo guarda-chuva para ideias que explicam, promovem ou lidam com a crise do humanismo². Embora certamente não haja um humanismo que possa ser identificado como um alvo comum das críticas pós-humanistas, existem conceitos e dualidades persistentes na cultura ocidental, como natureza/cultura, homem/mulher, sujeito/objeto, humano/animal ou corpo/mente, que estão profundamente enraizados na tradição ocidental e que são desafiados por pensadores pós-humanistas. Os pós-humanistas estão tentando mostrar como nossos conceitos de corpo, natureza, felicidade, liberdade e realização são socialmente construídos, de modo que impeli a um questionamento mais profundo sobre o presente que se cria.

No cerne está claramente um ideal libertador (de se livrar das dualidades categóricas dentro de qualquer tipo de julgamento): a esperada redistribuição da diferença e da identidade é, em última análise, uma redistribuição de poder. Isto conduz à necessidade de se livrar de uma antropologia que categoriza os seres humanos como constituídos por uma alma imaterial e um corpo material. Por conseguinte, os pós-humanistas estão a apresentar uma descrição não dualista dos seres humanos. Como o conceito de ser humano no humanismo implica o conceito de corpo material e alma imaterial ou mente, eles sugerem referir-se a essa nova compreensão do ser humano como pós-humano. Obviamente, a tentativa de transcender as dualidades categóricas vai muito além desse ponto específico e atinge a relação entre seres humanos e animais, entre máquinas digitais e mecânicas ou entre homens e mulheres. De acordo com Andy Miah:

² Às vezes, "pós-humanismo" é usado em um sentido amplo, englobando o transumanismo como uma forma de pós-humanismo *tecnológico* também.

Desta forma, uma premissa crucial do pós-humanismo é sua postura crítica em relação à ideia de que os humanos são uma espécie superior na ordem natural. Nesse sentido, o "pós" do pós-humanismo não precisa implicar em ir além da humanidade de alguma maneira biológica ou evolucionária. Em vez disso, o ponto de partida deve ser uma tentativa de compreender o que foi omitido de uma visão de mundo antropocêntrica. (MIAH, 2008, p. 77).³

Ao fazer uma análise histórica do termo, Miah (2008, pp 81-90) identificou três tipos de pós-humanismo, ou como define o autor, três posturas: *pós-humanismo filosófico*, *pós-humanismo cultural* e *pós-humanismo tecnológico*.

- *Pós-humanismo cultural* pertencem às críticas filosóficas e culturais pós-modernas que determinaram o fim do humanismo, ou seja, o fim do "universo centrado no homem". O humanismo – visto como um dogma prejudicial – foi acusado de ser a causa do colapso da humanidade e o pós-humanismo (como o pós-modernismo) é a tentativa de reescrever a definição de ser humano para superar as deficiências do humanismo. Os teóricos culturais estão preocupados com as narrativas da alteridade e sua capacidade de serem politicamente divisores. Nesta visão, o apelo do pós-humano está na desestabilização dos valores humanistas – como a aspiração de perfectibilidade ou o valor de controlar a natureza. Sua postura é de inserção da mudança nos processos sociais, com interesse em dar voz às comunidades marginais. O anti-humanismo de Derrida, Foucault e outros pensadores pós-modernos dariam origem ao pós-humanismo cultural;
- O *pós-humanismo filosófico* consiste na crítica filosófica ao humanismo e do projeto Iluminismo de maneira mais ampla, cujas suposições são apresentadas como ingênuas ou contraditórias. No passado, os filósofos tentaram definir a humanidade distinguindo-a de outros tipos de entidade, como: animais, máquinas, autômatos e até mesmo Deus. No entanto, a postura filosófica do pós-humanismo desafia a ideia de que a humanidade é um conceito fixo. Na realidade, possui um entendimento crítico, do que lhe parece ser exagerado, em relação ao que se compreende por humanidade. Essa postura vê-se como um imperativo moral para atender ao colapso da responsabilidade social diante das mudanças catastróficas provocadas pelo homem;
- *Pós-humanismo tecnológico* caracteriza-se pela ideia do autoaprimoramento corporal como projeto central, também conhecido como transumanismo tecnológico. De modo geral, visa dar continuidade ao ideal iluminista de aspirar ao progresso por meio do emprego da tecnologia (como conhecimento). Essa vertente será melhor aprofundada no parágrafo seguinte.

Anya Bernstein (2015, p.767) definiu de forma sucinta e objetiva o Transumanismo como: “o nome de um movimento intelectual e cultural internacional que visa transformar a natureza humana, desenvolvendo as ferramentas para realizar uma ‘atualização radical’ do ser

³ In this fashion, a crucial premise of posthumanism is its critical stance towards the idea that humans are a superior species in the natural order. In this sense, the ‘post’ of posthumanism need not imply moving beyond humanness in some biological or evolutionary manner. Rather, the starting point should be an attempt to understand what has been omitted from an anthropocentric worldview. (Tradução do autor).

humano”.⁴ O transumanismo pode ser entendido, assim, como uma postura que afirma a transformação radical das capacidades biológicas e das condições sociais humanas por meio de tecnologias. Essas transformações são amplamente percebidas como aprimoramento humano, que podem ser tão fundamentais que dão origem a formas de vida com características significativamente diferentes a ponto de serem percebidas como outras que não as humanas. As aspirações transumanistas estão alicerçadas em uma firme confiança no progresso científico e na tecnologia. Seu foco principal hoje é em tecnologias emergentes e convergentes, como nanotecnologia, biotecnologias e meios de reprodução artificial, tecnologias de informação, a realidade aumentada e simulada e ciências cognitivas a fim de aumentar a probabilidade de surgimento de pós-humanos. A colonização do espaço transformará a cultura e a sociedade de maneiras sem precedentes e eles (como indivíduos) desejam experimentar este futuro (e dar a outros indivíduos a oportunidade de experimentá-lo também).

Os adeptos desta teoria afirmam que existe uma obrigação moral, mas não legal, de usar técnicas de aprimoramento específicas. Segundo Sarah Chan e John Harris (2012, p. 80) está claro que o homem já interfere na evolução humana de muitas maneiras, sendo-o um produto da evolução do aprimoramento moldada pela tecnologia e também pela natureza, e indagam: “por que seria errado transformarmos-nos em uma espécie diferente?”⁵ Esta visão demonstra a crença do pós-humanismo tecnológico no surgimento de uma nova fase na evolução da espécie humana na qual as tecnologias aumentarão as capacidades intelectuais, físicas e psicológicas de modo a eliminar as limitações atuais, como o envelhecimento. É uma renovação contemporânea do humanismo, pois abrange e amplia aspectos centrais do pensamento secular e humanista do Iluminismo, como a crença na razão, individualismo, ciência, progresso, bem como autoaperfeiçoamento ou cultivo. A teoria da evolução desempenha um papel central na compreensão dos seres humanos.

É importante distinguir duas vertentes principais do transumanismo no que diz respeito às tecnologias para aumentar a probabilidade de originar o pós-humano:

- A primeira, por meio de alterações genéticas, de modo que o pós-humano seja membro de uma nova espécie ou tenha pelo menos uma qualidade que vai além das possuídas pelos seres humanos atuais. O ser humano simplesmente continua fazendo o que sempre fez, ou seja, inventou e usou técnicas para tornar sua vida melhor ou mais fácil. Diante desse entendimento, o transumanismo é apenas uma afirmação particular do uso de tecnologias para promover a alteração do ser humano.
- um segundo movimento enfatiza particularmente o pós-humano como uma entidade do ciberespaço. Concentra-se particularmente na tecnologia de baixar a personalidade de alguém para um computador, de forma que possa ser multiplicada, ser reintegrada em um novo organismo ou continuar vivendo no ciberespaço. Este procedimento é conhecido como *upload* de mente ou emulação de todo o cérebro.

Por último e mais recente é o Metahumanismo, que tem entre seus expoentes Stefan Lorenz Sorgner e Jaime del Val (2011). Se o pós-humanismo é uma crítica ao projeto Iluminista e o transumanismo pode ser entendido como esse projeto levado ao extremo⁶, o Metahumanismo, por sua vez, tem como êmulo a filosofia cartesiana que dividiu os sujeitos externos a uma realidade objetiva e a outros sujeitos. Também rejeitam o conceito humanista

⁴ Transhumanism is the name of an international intellectual and cultural movement that aims to transform human nature by developing the tools to accomplish a “radical upgrade” of the human being. (Tradução do autor).

⁵ [...] why would it be wrong to turn ourselves into a different species? (Tradução do autor).

⁶ Steve Fuller (2014, p. 201) assevera que enquanto o transumanismo é ultra-humanista, o pós-humanismo é anti-humanista.

de *antropos* e suas premissas fundamentais como livre arbítrio, autonomia e superioridade dos *antropoi*. É intitulado metahumanismo porque está além de um conceito dualista de humanismo (meta pode significar "além"), mas também entre os movimentos de pós e transumanismo (meta também pode significar "entre"). É uma abordagem que busca afirmar versões fracas tanto do trans- quanto do pós-humanismo, e que tenta aproximar esses dois discursos, mas ao mesmo tempo representa uma alternativa a essas abordagens (SORGNER, 2014, p.44).

Seus idealizadores propõe a visão da realidade como campo não quantificável de corpos relacionais, chamado de *metabodíes*. A realidade é vista como um metabolismo (ecologia relacional) que deve ser entendido como um corpo relacional sustentável que inclui antropoi, outras espécies, tecnologia e o meio ambiente. Uma das sugestões do metahumanismo foi introduzir a noção do metahumano como uma forma de se referir a um conceito não dualista do humano para evitar a confusão com o termo pós-humano de transumanistas. Como ilustração do que isso significa, o metahumano é um ser metassexual, isto é, um ser não categorizado por termos de sexo ou gênero morfológico, mas sim por uma *amorfogênese* de infinitos sexos potenciais. Por ser uma tendência nova, ainda existe pouca literatura sobre o tema.

Segundo Lorenz Sorgner a relação entre pós, trans e metahumanismo não é clara, mas o que se pôde averiguar nos discursos pós-humanos é que:

[...] os seres humanos não são mais vistos como coroação ou entidade categoricamente separada em relação a outros seres naturais, mas são vistos meramente como gradualmente diferente de outros seres naturais; portanto, em comparação com os tipos de humanismo cristão e kantiano, as várias abordagens além do humanismo clamam por uma nova modéstia, porque não nos vemos mais como infinitamente superiores a todos os outros seres naturais⁷ (SORGNER, 2014, p.29).

Destarte, tanto o trans-, meta- quanto o pós-humanismo defendem um movimento além da ética antropocêntrica humanista, no caso do trans e do pós frequentemente em direção a fins opostos (HUGHES, ano, p. 136). O que se constata é uma insatisfação geral com o estado atual da humanidade e um sentimento, como bem identifica Fuller (2014, p. 201), de que se está “à beira de uma mudança ontológica, em que do outro lado serão seres fundamentalmente diferentes de nós”.⁸

Libertar seres humanos é o objetivo principal do transumanismo e do pós-humanismo cultural. De um lado, o transumanismo visa libertar os humanos de sua limitação biológica, por outro o pós-humanismo pode ser identificado com uma abordagem crítica que espera libertar os humanos dos efeitos nocivos do paradigma humanista estabelecido, desmascarando suas falsas suposições. O comum entre as três correntes é considerar o humanista “humano” como desatualizado, seja em termos fisiológicos ou conceituais.

Não é raro entre alguns estudiosos da questão pós-humanista a percepção de que algumas das ideias, em especial entre os transumanistas, assemelham-se a de movimentos religiosos, como fica evidente nas palavras de Pederiva (2017): “o transumanismo, [...] começa, ao contrário, a representar uma verdadeira ideologia, uma espécie de posição estética,

⁷ human beings are no longer seen as coronation or categorically separate entity with respect to other natural beings, but are seen as merely gradually different from other natural beings; hence, in comparison to Christian and Kantian types of humanism, the various beyond humanist approaches plead for a new modesty, because we no longer see us as infinitely superior to all other natural beings. (Tradução do autor).

⁸ we are on the verge of an ontological step-change, on the other side of which will be beings fundamentally different from ourselves. (Tradução do autor).

uma provocação, senão até um novo credo religioso”. Mas qual seria esse elemento religioso presente nos movimentos pós-humanistas? Deveras que os adeptos dessas teorias têm uma proposta ética, estética, sócio-política e antropológica, assim como as religiões também possuem cada qual a sua. Entretanto, estes aspectos não os definem como religião. A ideia que se pretende refletir neste estudo é a de que o transumanismo possui uma característica que é própria dos movimentos religiosos: a dimensão escatológica⁹. Pós-, meta- e transumanismo tentam ir além do humanismo, em que “surgem ideias sobre o futuro da humanidade”¹⁰ (MIAH, 2008 p. 97). Debatem e planejam uma proposta de futuro para a humanidade. Entretanto, esse debate não é um futuro por vir, mas que se encontra em construção no agora — é presente — algo escatológico (é, ainda não é). Destarte, pode-se afirmar com segurança que há uma dimensão escatológica que lhe é mui própria; mas como ela se configura?

1 Coríntios 15, 35–49 como paradigma escatológico cristão

A fim de compreender a afirmação de existência de uma escatologia transumanista, seria proveitoso discorrer sobre a escatologia cristã numa perspectiva comparativa com vista a ver semelhanças e diferenças entre elas. Por esta razão, sugere-se uma breve análise de 1 Coríntios 15, 35–49 de São Paulo como paradigma, pois nesta perícopes aborda-se o tema da ressurreição dos mortos e, desta forma, uma apresentação sintética tanto da antropologia como da escatologia cristã.

A primeira epístola aos Coríntios é uma carta de temas variados, na qual Paulo busca responder as questões e opiniões dos destinatários. A perícopes 1 Coríntios 15, 35-49 pertence ao quinto discurso da epístola (1Cor 15) e visa esclarecer como e com que corpo será ressuscitado. Trata-se de uma das grandes dúvidas da comunidade de Coríntio, uma vez que esta, em sua maioria, era de origem grega e não dava valor salvífico à matéria (ao corpo). Diz o texto paulino:

35 Mas alguém perguntará: Como é que os mortos ressuscitam? Com que corpo voltarão? 36 Insensato! O que semente não recebe a vida sem antes morrer. 37 E o que semente não é o corpo da planta que vai nascer, mas um simples grão, de trigo ou de qualquer outro vegetal; 38 é Deus que lhe dá um corpo, conforme estabeleceu: a cada semente o corpo que lhe é próprio. 39 As carnes todas não são as mesmas, mas uma é a carne dos homens, outra a dos animais, outra a carne das aves, outra a dos peixes. 40 Existem também corpos celestes e corpos terrestres, mas um é o brilho dos celestes, outro o dos terrestres. 41 Um é o brilho do sol, outro o da lua, outro o das estrelas. Até uma estrela difere de outra quanto ao brilho. 42 Pois assim acontece com a ressurreição dos mortos: 43 semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita glorioso; semeado na fraqueza, ressuscita com vigor; 44

⁹ Importante ressaltar que este estudo também identificou outro elemento religioso na temática pós-humanista: a dimensão soteriológica, De acordo com Tirosh-Samuelson (2014, p. 52) “Embora o pós-humanismo tecnológico seja ostensivamente secular, na realidade está repleto de motivos religiosos. Na verdade, o cenário tecno-futurista vê a própria criatividade mecânica como a salvação da humanidade, uma vez que irá destruir o que é mais problemático sobre o corpo humano biologicamente evoluído.” Como expressado no texto, a libertação dos humanos é o objetivo último, essa libertação soe ter um caráter soteriológico. Contudo por delimitação do problema aqui proposto não se abordará.

¹⁰ [...] where ideas about the future of humanity emerge (Tradução do autor).

semeia-se um corpo animal, ressuscita um corpo espiritual. Se existe corpo animal, há também corpo espiritual. 45 Pois está escrito: “O primeiro homem, Adão, tornou-se um ser vivente”; o último Adão é um espírito que é fonte de vida. 46 Não foi feito primeiro o espiritual, mas sim o animal; o espiritual vem depois. 47 O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre; mas o segundo homem vem do céu. 48 Tal como é o homem terrestre, assim são os homens terrestres; tal como é o homem celeste, assim também serão os celestes. 49 E assim como trouxemos em nós a imagem do homem terrestre, traremos em nós também a imagem do homem celeste.

No exórdio (15, 35) da perícopie, Paulo introduz seu discurso com duas indagações: efetivamente como e com que se dá a ressurreição dos mortos? Que vida é esta? A argumentação (15, 36d-47), por sua vez, desenvolve-se a partir da perspectiva do *como*, parte de uma reflexão teológica fundada em duas analogias: o símil da semente e colheita; e do corpo. O autor nos versículos 36.42-44 utiliza-se da antítese entre os vocábulos semeia/ressuscita [corruptível/incorruptível, desprezível/glorioso, fraqueza/vigor] em que a germinação mais que um fenômeno natural é, em realidade, um processo da vontade divina, o ressuscitado não perece, não é débil, é ação de Deus. Além disso, a expressão *corpo espiritual* (v. 44) é um oxímoro, uma vez que Paulo não afirma uma materialidade do espírito, mas apresenta a transformação do homem, que é uma realidade mesma. Paulo passa de um corpo natural/animal (σῶμα ψυχικόν) com ânsima, vida, a um corpo ressuscitado (σῶμα πνευματικόν) só que agora em condição espiritual, não obstante se trata do mesmo corpo – mas melhor.

Prosseguindo com esta ideia da transformação, Paulo nos vv. 45-49 faz um paralelismo entre o *primeiro* e *último Adão*¹¹: o primeiro homem é feito de barro e terra, submetido às leis e a corrupção, e que a morte é conduzido; já o segundo homem é do céu e conduzido à vida. Por intermédio deste paralelo, o autor demonstra que a imagem (εἰκόνα), melhor dito a natureza, do homem é ser transformado como o homem celeste.

Por fim, tem-se em 15, 48-49 a conclusão da perícopie, na qual Paulo encerra sua argumentação de forma propositiva apresentando sua tese de que assim como pelo pecado de Adão levou-nos a imagem da mortalidade, por Cristo seremos com Ele, levaremos uma imagem da imortalidade (BRAY, 2001, p. 250–251). O verbo está na primeira pessoa do plural, ou seja, trata-se de uma transformação universal: a todos. Paulo afirma com convicção que a ressurreição é o ponto central na fé cristã, em que todos são chamados a participar. Por meio das analogias de semente e de corpo, tenta esclarecer a ideia até alcançar o conceito de corpo espiritual, que o homem (ἄνθρωπος) é transformado qualitativamente. Falar de ressurreição do corpo [a perícopie assume a corporalidade como algo positivo] é falar da uma questão antropológica, o que se compreende como ser humano. Em 1 Coríntios 15, 45–49 apresenta a condição humana como terrestre, oriundo da terra e é animal. No entanto, o homem está destinado a ser imagem do celeste (v. 49) que é Cristo. Uma nova criação, em que o homem volta a ganhar vida.

Em 1Cor 15, 35-49 encontra-se alguns conceitos chaves do pensamento cristão. O primeiro é “ressurreição dos mortos”. Segundo Richard Hays (1997, p. 270), para Paulo o importante é que não se trata de “ressurreição de cadáveres”. O conceito de ressurreição implica necessariamente a transformação num estado novo e glorioso. De acordo com Hays, o texto paulino conduz a tese central da unidade, que o corpo ressuscitado é um “corpo

¹¹ Vale notar a observação de Richard Horsley (1998, p. 212) a de que Paulo não cita diretamente a Cristo algures neste parágrafo (15, 44-49), o que é incomum para o apóstolo.

espiritual”, livre da debilidade. Expressa um paradoxo, que desafia as categorias de nossa compreensão finita, há que esperar a colheita. Hays (1997, p. 272) esclarece que o conceito de “corpo espiritual” não pode ser entendido como se fosse feito de espírito e vapores, mas que o corpo ressuscitado encarnará a πνευμα [espírito] divinamente dada, determina-se pelo espírito. A transformação do corpo é um acontecimento escatológico, uma ressurreição futura associada com a Parusia¹² de Jesus Cristo.

Richard Horsley (1998, p. 208) comenta que o foco aqui é de uma continuidade, uma transformação futura do corpo. Ele nota que Paulo se centra em Adão e Cristo como protótipos históricos e escatológicos. Ao asseverar que o segundo homem é do céu (v. 47) trata-se de uma referência inequívoca a Cristo e a Parusia, com ênfases na sequência histórico-escatológica dos homens. Tanto Hays (1997) como Horsley (1998) recordam que o homem é um ser temporal, que se dá na história, mas caminha até uma escatologia, a uma plenitude, configurar-se com Cristo. Entretanto, não é algo alcançado pela simples vontade humana, mas uma graça divina.

Não se deseja aqui realizar um estudo exegético, tampouco teológico, ainda que contribua para esclarecimento da perícopes. Mas a perícopes paulina de 1 Coríntios 15, 35 – 49 serve de paradigma a fim de elencar alguns dos *éschata*¹³ que caracteriza a escatologia cristã: o homem é um ser unitário, composto de corpo e alma e sem divisão; a ressurreição dos mortos, que implica uma vida após a morte; há uma sequência histórica, é o mesmo corpo; mas um corpo em novo estado (uma transformação), um corpo espiritual; a ressurreição – essa transformação – não é fruto do esforço ou vontade humana, mas uma graça divina que se realiza em Cristo; há um tempo determinado (o futuro) para realização desta promessa religiosa, será na Parusia; e por último, é um fato transcendental e universal (a todos). Justamente, cada um desses elementos irá, de algum modo, compor ou se opor a proposta escatológica do pós-humanismo.

Os *éschata* transhumanista

De acordo com Tirosh-Samuelson (2014, p.60) o transumano, compartilham com as religiões monoteístas um forte impulso escatológico, com a diferença que este fim do mundo é uma meta que pode ser alcançada somente pelos esforços humanos, por intermédio da tecnologia. Neste momento, com norteamo da perícopes paulina, buscar-se-á identificar os *éschata* que caracterizam o movimento transumanista e, por conseguinte, compreender qual futuro escatológico proposto.

○ primeiro aspecto é, na realidade, uma questão metafísica. ○ que existe é uma dualidade mente-corpo como uma estrutura ontológica aceitável. Se na Antiguidade greco-romana a dicotomia era corpo/alma, a alma já não é mais uma realidade para esses movimentos. Esta dualidade do homem será fundamental, porque a partir desta que se alicerça o postulado da transformação radical da natureza humana e o ponto de partida é o corpo humano. ○ que se verifica é uma visão bio-funcionalista do homem, entendido como um ser

¹² Parusia (παρουσία) é um termo de origem helenístico, era usado tanto no sentido sacro, para presença de divindades, como profano com visitas de governantes ou altos funcionários. Estas visitas eram acompanhadas de discursos lisonjeiros, iguarias para comer, ruas adornadas. Era comum realizar reclamações e pedidos aos governantes em tais visitas, sendo ocasião de esperança para quem se encontrava em dificuldade. Com cristianismo primitivo a ideia de Parusia sofre uma transformação, o seu conteúdo essencial é derivado do judaísmo do Antigo Testamento, mas com Paulo se refere à vinda gloriosa de Cristo no final dos tempos, para o cumprimento do Juízo Final, descrito como o último julgamento de Deus sobre os seres da Terra e a instauração definitiva do governo eterno de Deus que ultrapassa a história.

¹³ Ἐσχάτα significa as coisas últimas (de ἔσχατος – último), de modo geral pode entender como o conteúdo das promessas, melhor dito, da esperança escatológicas.

em transição, pois este ainda está no processo evolutivo e a tecnologia deve ser utilizada para controlar conscientemente sua evolução. Pois, conforme os teóricos transumanistas “a vida não deve constituir o fim da linha evolutiva do sapiens” (MUTTO, 2020).

Este postulado conduz ao grande anseio existencial desta doutrina: a Imortalidade. Em seu estudo etnográfico, a antropóloga russa Anya Bernstein (2015, p. 767) demonstra que “a maioria dos transumanistas acredita na inevitabilidade da imortalidade física”¹⁴ e que o debate nos círculos internos se dá em como esta vida eviterna será lograda. Alguns creem numa imortalidade conquistada exclusivamente por meio da ciência de ponta, outros numa miscelânea de ciência com tecnologias transcendentais do corpo provenientes de várias religiões. Há desde criogenia (ou criopreservação, que é congelamento de cadáveres em nitrogênio líquido na esperança de trazê-los de volta a vida no futuro) ao “*upload* mental” (emulação de todo o cérebro) que é a possibilidade de separar a mente do cérebro biológico e transferi-la para computadores, com objetivo de “baixar” a consciência de alguém a fim de ser reintegrada em um novo organismo, corpo robótico, ou continuar vivendo no ciberespaço, (DICKEL; FREWER, 2014, p. 121-122) e deste modo eliminar a própria necessidade de um corpo físico. É possível identificar semelhanças do *upload* mental com a prístina teoria da transmigração da alma (que não é somente de cunho religiosa, também se encontra na filosofia platônica e outras). Só que em vez de alma, agora é a mente, e se a alma esquecia tudo ao encarnar, o objetivo aqui é justamente armazenar e recordar. Não seria errado de designar como a teoria da transmigração da mente.

Seja pela criogenia, seja pelo *upload* mental, o prolongamento da vida é o prolongamento do mesmo sujeito com sua história e consciência. Ora, aparentemente não se difere da fé cristã, em que a ressurreição do homem é com toda sua história, sua maneira de estar e relacionar-se e, nada da vida humana se perderia por Deus. O detalhe reside do ponto de vista temporal, a diferença está que a imortalidade transumanista é uma continuidade do temporal. O histórico não é assumido, mas continuado. Os que optam pela criogenia, por exemplo, estão em uma espécie de interregno da vida (ou da morte) e quando (se a confirma a efetividade desta tese) despertados prosseguirão com sua história após uma pausa.

A imortalidade é uma questão central para as esperanças de transformar os humanos. Uma vida sem fim e com boa saúde. Entretanto, a vida humana tem sido marcada por limitações como a deficiência, a velhice, a corruptibilidade do corpo e por fim a morte (o maior obstáculo). A humanidade atingiu um progresso tecno-científico tão promissor que para o movimento transumanista é como um imperativo moral utilizar esse progresso em benefício do aprimoramento próprio. Tudo, como referido acima, dentro de uma perspectiva evolucionista. Destarte o corpo humano passa a ser visto como uma prótese que pode ser aprimorado tanto biológico, como tecnologicamente, inclusive ser fundido com a máquina ou trocado. Trata-se de um autoaprimoramento, uma nova fase na história evolutiva da espécie humana que aumentará sua capacidade física e mental, por meio de prótese ou engenharia genética. É uma nova humanidade – aprimorada – em um corpo perfeito, privado de todas as obsolescências atuais. É algo transcendental, uma vez que transcende bio-tecnologicamente a fragilidade do corpo, tornando-se seres humanos mais felizes e virtuosos e que suplementará a atual. Sobre os humanos aprimorados, Tirosh-Samuelson observa que:

Na transição do humano para o pós-humano, o transumano aprimorado abrirá o caminho para o *Reino Virtual*, no qual os humanos serão irrevogavelmente transformados. O planejado

¹⁴ Sincemost transhumanists believe in the inevitability of physical immortality (Tradução do autor).

desaparecimento do humano encarnado é visto como uma bênção e constitui a esperança para a humanidade, uma vez que a encarnação biológica humana é considerada um fardo e uma maldição. É precisamente porque os humanos assumem o controle do processo evolutivo por meio da engenharia que os humanos serão capazes de se libertar de suas limitações.¹⁵ (TIROSH-SAMUELSON, 2014, p. 56 grifo do autor).

É a construção de um novo reino. Não é um dom. Conquistado e realizado por esforço e ciência humana, porém.

Quando sucederá tudo isso? Quando não se sabe, todavia se pode asseverar que é algo de nosso presente – agora – para um futuro – ainda não é. Pode ser num período de curto ou em longo prazo, mas é um projeto que visa uma longevidade. O alcance deste projeto, por uma questão financeira, é somente para quem tem condições de custear. Por esta razão, que os adeptos do transumanismo defendem que governos de diversos países devam financiar as pesquisas de aprimoramento, a fim de que uma maioria possa também ser beneficiada.

Por último, um ponto citado pelo estudo de Bernstein (2015, p. 777) é o aspecto intersubjetivo na criogenia. Porque congelar o corpo de alguém na espera de reanimação futura está fundada em uma espécie de pacto intergeracional, de que há uma comunidade que cuida, mantém por gerações sucessivas, até uma sociedade para acordar e acolher. Assim, pode-se visualizar as duas propostas escatológicas da seguinte forma:

| Escatologia cristã | Escatologia transumana |
|---|---|
| O homem é um ser unitário, composto de corpo/alma e sem divisão | Dualidade mente/corpo |
| Ressurreição dos mortos | Imortalidade corpórea/secular |
| Corpo espiritual – novo estado | Corpo autoaprimorado bio-tecnologicamente |
| O tempo é uma progressão histórico-escatológica (há um fim) | O tempo é histórico-evolutivo (assume a teoria da evolução) |
| A história de cada homem é assumida | Transmigração da mente, história continuada |
| Realização futura, com a Parusia | Prolongamento do futuro/da vida |
| Ressurreição é uma graça divina | Imortalidade é uma conquista do esforço humano |
| Transcendental e universal (encontro pessoal/comunitário) | Transcende o biológico, mas acessível a poucos (no momento) |

Escatologia transumanista

No item anterior verificou-se que o aspecto religioso presente na doutrina transumanista tem forte apelo escatológico, que as promessas/serviços, o futuro propalado por seus adeptos, são lídimos *éschata*. Como dito anteriormente, aspecto este apontado já por diversos estudiosos da temática e designado de distintas maneiras:

¹⁵ In the transition from the human to the posthuman, the enhanced transhuman will usher the way for the Virtual Kingdom, in which humans will be irrevocably transformed. The planned disappearance of embodied human is viewed as a blessing and constitutes the hope for humanity, since human biological embodiment is regarded as a burden and a curse. It is precisely because humans take charge of the evolutionary process through engineering that humans will be able to liberate themselves from their limitations. (Tradução do autor).

impulso escatológico (Tirosh-Samuelson, 2014); escatologia secular (Anya Bersstein, 2015); credo religioso (Pederiva, 2017); expectativa escatológica (Lippert-Rasmussen e Thomsen, 2012). O seguinte passo é compreender qual a mensagem que se busca transmitir.

É inquestionável que o transumanismo faz uso de um vocabulário muitas vezes próprio da religiosidade. Poderia argumentar que se está a utilizar de conceitos religiosos enquanto constroem uma linguagem técnica própria. Isso não seria nenhuma novidade na história do conhecimento. A Filosofia utilizou-se de conceitos míticos (como concórdia e discórdia) em seu início, na transição do pensamento mítico ao filosófico. Próprio Freud recorreu à linguagem mítico-religiosa para expressar de modo científico a incipiente psicanálise. Contudo a pergunta que surge é: está a nascer um novo tipo de conhecimento humano? No caso do transumanismo a resposta demonstra ser-se negativa, uma vez que não se trata de uma nova disciplina, mesmo que amparada em diversas outras (nanotecnologia, engenharia genética, etc.). Apesar de ser uma doutrina dotada de teoria e prática, o transumanismo – a diferença da Filosofia e Psicanálise –, não tem o intuito de compreender um fenômeno da realidade, ou descrevê-la. Ao contrário, quer moldar, transformá-la, estabelecer padrões para um novo mundo. Quem atua deste modo são a política e a religião. Por isso, não soa estranho que alguns estudiosos interpretam esta doutrina como sendo um movimento político ou religioso, e até como político-religioso.

Destarte, o transumanismo tem um projeto de padrão de mundo e para onde deve ser a direção geral da existência humana à luz das oportunidades atuais (LIPPERT-RASMUSSEN; THOMSEN, 2012, p. 18); e sua escatologia aponta qual é o horizonte. Tomando mais uma vez o paradigma da fé cristã, esta tem como conteúdo escatológico que “o Senhor está próximo, ou vem, ou virá” (ZIZIOULAS, 2014, p. 4). A escatologia cristã é acerca da esperança, não é uma descrição antecipada dos acontecimentos futuros, mas a transposição ao futuro (a plenitude) do que se vive hoje de forma deficiente. Se pudesse caracteriza a escatologia cristã em uma palavra, esta seria plenitude: esperança de uma vida plena em Cristo. Mas para essa realização muitos de nós terá que traspasar pela morte.

Por sua vez, o conteúdo escatológico transumanista pode ser interpretado da seguinte forma: “podemos alcançar os frutos/promessas da plenitude sem precisar realizar o traspasso da morte, por meio dos avanços tecnológicos”. Do modo mais simples, pode ser traduzido por meio do seguinte anécdotico popular “todo mundo quer ir para o céu, mas ninguém quer morrer.” Exatamente isso que expressa à escatologia transumanista, a morte não é necessária já que ela “torna a vida desesperadamente sem sentido porque efetivamente anula a continuidade da realização humana”¹⁶ (BERNSTEIN, 2015, p. 769).

Deveras, o que se tem no transumanismo é uma *autoescatologia*, uma escatologia buscada e realizada pelo próprio transumano. Ela apontaria para uma esperança de um futuro melhor, que se efetivará por meio do progresso da ciência e da técnica; pela busca da perfeição e do autoaprimoramento humano; a eliminação de “males sociais como pobreza, doença e sofrimento”¹⁷ (TIROSH-SAMUELSON, 2014, p. 60). Ora, um ponto comum entre as escatologias de diversas religiosidades é o traspasso pela morte¹⁸. Entretanto, a proposta transumanista quer suprimir o fim da vida, tornando-a eviterna. O que se há é uma privação voluntária da morte, talvez o mais apropriado fosse dizer uma vida amortal do que imortal. É poder gozar da plenitude sem precisar de morrer, sem precisa de esperar pelo retorno do Cristo, no caso cristão. Portanto, a autoescatologia transumanista pode ser caracterizada como:

¹⁶ [...] in the opinion of transhumanists, death renders life hopelessly meaningless because it effectively annuls the continuity of human achievement. (Tradução do autor).

¹⁷ [...] eliminating social ills such as poverty, sickness, and suffering; (Tradução do autor).

¹⁸ Não significa que todos devam morrer necessariamente, não é uma condição *sine qua non*, a própria fé cristã na segunda vinda de Cristo entende que alguns estarão vivos quando ela ocorrer.

secular (não como contraponto ao religioso, mas no sentido de temporal); amortal; aperfeiçoada (aprimorada); e voluntarista.

O transumanismo, como indicado acima, leva a crença na ideia de progresso humano ao seu limite. Isto se reflete numa autoescatologia transumanista, um anseio de um projeto de futuro escatológico próprio construído. Evidentemente que o elemento religioso do transumanismo não se resume somente a dimensão escatológica, há também outros aspectos presentes. Trata-se de um tema que merece aprofundamento, porque se refere, em último caso, à identidade do próprio homem (uma espécie de antropologia da infinitude tecnológica em termos foucaultianos) e seu destino.

Bibliografia

BERNSTEIN, Anya. Freeze, die, come to life: the many paths to immortality in post-Soviet Russia. *American Ethnologist*, v. 42, n. 4, p. 766-781, Nov. 2015.

BIBLIA – Bíblia de Jerusalém. Bilbao Paulo: Desclée de Brouwer, 2009.

BRAY, Gerald. *1-2 Coríntios*. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.

CHAN, Sarah; HARRIS, John. Post-What? (And Why Does It Matter?). In: LIPPEERT-RASMUSSEN, K; THOMSEN, M. R.; WAMBERG, J. [Ed.]. *The Posthuman condition: ethics, aesthetics and politics of biotechnological challenges*. Copenhagen: Aarhus University Press, 2012. Cap 5, p. 75-87.

DICKEL, S.; FREWER, A. L. Life Extension: Eternal debates on Immortality. In: RANISCH, R.; SORGNER, S. L. *Post- and Transhumanism: an introduction*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2014. Cap 8, p. 119-131.

FULLER, Steve. Evolution. In: RANISCH, R.; SORGNER, S. L. *Post- and Transhumanism: an introduction*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2014. Cap 12, p. 201-211.

HAYS, Richard B. *First Corinthians*. Louisville: John Knox, 1997.

HORSLEY, Richard A. *1Corinthians*. Nashville: Abingdon Press, 1998.

HUGHES, James. Politics. In: RANISCH, R.; SORGNER, S. L. *Post- and Transhumanism: an introduction*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2014. Cap 8, p. 133-148.

LIPPEERT-RASMUSSEN, K; THOMSEN, M. R.; WAMBERG, J. Posthuman Horizons and Realities: Introduction. In: LIPPEERT-RASMUSSEN, K; THOMSEN, M. R.; WAMBERG, J. [Ed.]. *The Posthuman condition: ethics, aesthetics and politics of biotechnological challenges*. Copenhagen: Aarhus University Press, 2012. p. 7-18.

MIAH, A. A Critical History of Posthumanism. In: GORDIJN, B.; CHADWICK R. *Medical Enhancement and Posthumanity*. Oxford: Oxford University, Springer, 2008. Cap 5, p.71-94.

MUTTO, Carlos A. O pós-humanismo bate à porta: do Homo sapiens ao ciborgue. *IHU Online*, São Leopoldo, publicado 23 jan. 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/595823-o-pos-humanismo-bate-a-porta-do-homo-sapiens-ao-ciborgue>>. Acesso em 18. Fev. 2021.

PEDERIVA, Maria Teresa P. O que é melhor: humano ou trans-humano?. Tradução Moisés Sbardelotto. *IHU On-line*, São Leopoldo, publicado 17 fev. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/564972-o-que-e-melhor-humano-ou-trans-humano>>. Acesso em 18. Fev. 2021.

SORGNER, Stefan. L. Pedigrees. In: RANISCH, R.; SORGNER, S. L. *Post- and Transhumanism: an introduction*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2014. Cap 1, p. 29-47.

TIROSH-SAMUELSON, H. Religion. In: RANISCH, R.; SORGNER, S. L. *Post- and Transhumanism: an introduction*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2014. Cap 2, p. 49-71.

VAL, Jaime del; SORGNER, Stefan Lorenz. A Metahumanist Manifesto. In: *The Agonist* New York: Nietzsche Circle [e-journal], IV, Issue II, 2011, <http://www.nietzschecircle.com/agonist/2011_08/metahuman_manifesto.html>. Acesso em 27 jan. 2021.

ZIZIOULAS, Ioannis. *Eucaristia e Reino de Deus*. Tradução Antônio Ranzolin, Lino Breda. Florianópolis: Ed. Mundo e Missão. 2014.

amDg

A preceptora da seriedade: o sujeito diante da morte em Pascal e Kierkegaard

The Schoolmaster of Earnestness: The Subject Facing Death in Pascal and Kierkegaard

Humberto Araujo Quaglio de Souza

RESUMO

Pascal e Kierkegaard, mesmo pertencendo a épocas distintas, são frequentemente comparados por conta de aspectos semelhantes em seus pensamentos, tais como a religiosidade e a crítica à confiança desmedida na razão. Neste artigo, serão comparadas as maneiras como ambos os pensadores lidam com o problema da morte.

Palavras-chave: Morte; seriedade; Pascal; Kierkegaard.

ABSTRACT

Pascal and Kierkegaard, even though belonging to different ages, are often compared because of similar features in their thoughts, like their religiosity and their criticism towards inadequate trust in reason. The way both thinkers deal with the problem of death will be compared in this article.

Keywords: Death; Earnestness; Pascal; Kierkegaard.

Há várias razões para as frequentes comparações entre Blaise Pascal e Søren Kierkegaard. Ambos inscreveram seus nomes na história das ideias como pensadores religiosos. Textos como os *Pensées* do francês, ou os vários Discursos Edificantes do dinamarquês, evidenciam essa característica desses dois filósofos. Pensador religioso, porém, é uma categoria muito ampla, que abarca muitos outros nomes. Outra categoria na qual Kierkegaard e Pascal podem ser incluídos é a de polemistas. É notório o viés polêmico de grande parte das obras do pensador de Copenhague, explícito ou muito evidente em alguns textos (especialmente os de seus últimos anos de vida), e mais sutil em outros, mas identificável por leitores familiarizados com o contexto literário e filosófico da Dinamarca no século XIX, fortemente influenciado pelo hegelianismo. Polemista também pode ser considerado o pensador jansenista do século XVII, em cujas Cartas Provinciais travou embates intelectuais com eruditos da Sorbonne e com jesuítas. Contudo, assim como a categoria de pensador religioso, a de polemista é também por demais abrangente.

¹ Doutor em Ciência da Religião e Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: hquaglio@terra.com.br. Submetido em: 20/12/2021; aceito em: 30/12/2021.

Há comentadores que, ao compará-los, enfatizaram pontos de semelhança nas biografias de Pascal e Kierkegaard², especialmente fatos como a forte ligação de cada um deles com seu respectivo pai, bem como a fragilidade de saúde que os dois experimentaram ao longo de suas vidas, e que resultou nas mortes prematuras dos dois pensadores, o francês aos trinta e nove anos de idade e o dinamarquês aos quarenta e dois. Landkildehus, ao analisar estudos que compararam Kierkegaard e Pascal, sugere que tal ênfase em circunstâncias biográficas pode levar o pesquisador a dar demasiada importância a similaridades que são superficiais³.

Considerados isoladamente, todos esses fatores podem, com efeito, parecer por demais superficiais ou abrangentes para justificar uma comparação entre dois autores. Vistos em conjunto, porém, tais aspectos podem ser percebidos como aquilo que levou alguns estudiosos de Pascal a Kierkegaard a enxergar uma “unicidade de espírito”⁴ entre os dois pensadores. A observação de algumas peculiaridades desses pontos de aproximação entre os dois autores reforça uma impressão de, pelo menos, afinidade entre ambos. Religiosos e polemistas eles são, mas separados por quase dois séculos, em contextos lingüísticos e culturais diferentes; cristãos ambos, mas inseridos um na cultura católica do *Ancien Régime*, e o outro no protestantismo escandinavo pós-iluminista que testemunhou o impacto político e cultural dos movimentos de 1848. Entretanto, a relação de ambos com o cristianismo e com a cristandade possui semelhanças que não podem ser ignoradas. Pascal, em seu engajamento no movimento jansenista, com sua característica interpretação do agostiniano, se contrapõe tanto ao racionalismo cartesiano quanto ao jesuitismo e às suas pretensões de fundamentação racional da fé cristã de inspiração escolástica. Kierkegaard, de modo análogo, se contrapõe àquilo que ele percebia como exageros do pensamento abstrato e objetivo na dogmática de seu tempo, fortemente influenciada pelo hegelianismo.

Ambos, portanto, não são como aqueles pensadores religiosos que propugnam a possibilidade de uma apologética completamente fundada na razão, e deles se distinguem por admitirem que há limites para o entendimento em questões de fé. É preciso que fique claro que, tanto em Kierkegaard quanto em Pascal, a admissão dos limites da razão não significa irracionalismo, ainda mais quando se leva em consideração que é por meio de exposições racionais que ambos desenvolvem seus argumentos. A razão, contudo, é para eles insuficiente nas lides com questões existenciais eminentemente ligadas ao âmbito do religioso, como a relação do indivíduo com a eternidade e com as possibilidades que envolvem o destino da alma. Pode-se dizer que, em um sentido bastante lato, mas correto, Kierkegaard e Pascal percebem que a relação do sujeito com a religião deve ser muito mais uma questão de comprometimento existencial do que uma adesão racional a um corpo de doutrinas. A fé, afirmou Kierkegaard pela pena de seu pseudônimo Johannes Climacus, “é a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva”⁵, e a verdade, “a verdade essencial e eterna, ou seja, a verdade que está relacionada essencialmente à pessoa existente por referir-se essencialmente àquilo que significa existir [...], é um paradoxo”⁶. Pascal, por sua vez, afirmou que “fé é diferente de prova; esta é humana, a outra é um dom de Deus [...]. É esta fé que o próprio Deus põe no coração, da qual a prova costuma ser um instrumento [...]; mas esta fé está no coração, e não nos faz dizer *scio* [sei], mas *credo* [creio]”⁷.

² Cf. Søren LANDKILDEHUS. *Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom*, p. 134.

³ Idem, p. 136.

⁴ Idem, p. 136 e 137.

⁵ Søren KIERKEGAARD. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 204.

⁶ Idem, p. 205.

⁷ Blaise PASCAL. *The Provincial Letters; Pensées; Scientific Treatises*, p. 219 (*Pensées*, 248).

Como pensadores e polemistas religiosos (e cristãos), portanto, Pascal e Kierkegaard compartilham peculiaridades que os aproximam e os distinguem de outros na mesma categoria. E isso é algo que não se pode perder de vista quando se pretende fazer uma abordagem comparativa do tema da morte no pensamento desses dois autores. Além disso, a biografia de um pensador mostra-se mais relevante para o estudo de seu pensamento quanto menor for a ênfase de suas obras na abstração ou na objetividade puras, e quanto maior for a ênfase na concretude da existência e na experiência da vida. Isto é algo particularmente lembrado por leitores e comentadores de Kierkegaard, mas vale também, em certa medida, para Pascal: ainda que seja possível ler, por exemplo, seu Tratado sobre o Triângulo Aritmético como uma obra puramente abstrata e objetiva (e, portanto, um texto que prescinde de informações sobre a vida do autor), seria difícil ler os *Pensées* sem se indagar pelo espírito que compôs aquelas meditações.

O tema da morte, aliás, é impossível de ser evitado em quaisquer estudos da biografia de Kierkegaard, e das relações de sua vida com a produção de sua obra. Conforme Julia Watkin observou, “Kierkegaard lida com a morte de duas maneiras principais: em termos de como as pessoas encaram a realidade da morte física e como uma experiência psicológica pessoal e religiosa”⁸. Talvez seja possível expor de modo um pouco diferente as relações entre o pensamento de Kierkegaard e o tema da morte: a forma como as pessoas encaram a morte das outras (especialmente a morte de entes queridos ou amigos), o sujeito diante da perspectiva de própria morte e, por fim, o que se pode pensar sobre a morte em si. Um bom ponto de partida para se abordar as relações de Kierkegaard com a morte de pessoas próximas em sua biografia pode ser uma citação de Pascal. O francês escreveu em seus *Pensées*:

199. Imaginemos um número de homens agrilhoados, e todos condenados à morte, onde alguns são mortos todos os dias à vista dos outros, e aqueles que permanecem vivos vêem seu próprio destino naquele dos seus companheiros, e esperam sua vez, olhando uns para os outros cheios de pesar e sem esperança. Esta é uma imagem da condição do homem⁹.

Esta pode ser uma imagem da condição do homem, mas diferentes pessoas, vivendo sob diferentes circunstâncias, reagem de maneiras diferentes a essa condição, e tanto Kierkegaard quanto Pascal se deram conta das possibilidades de escolha de modos de se lidar com a morte. Ainda que os termos usados e os argumentos desenvolvidos por ambos os pensadores sejam diferentes, é claramente possível afirmar que tanto o francês quanto o dinamarquês distinguem nitidamente a atitude séria e a atitude desprovida de seriedade do sujeito diante da morte. Seriedade, portanto, pode ser tomado como o principal aspecto a ser considerado por ambos os pensadores quando refletem sobre a morte e sobre a atitude do homem diante dela.

Em contraste com uma atitude de seriedade diante da morte, Pascal e Kierkegaard falam em diversão (*divertissement*) ou brincadeira (*Spøg*), ainda que esta falta de seriedade não pareça óbvia, ou ainda que pareça até mesmo uma consideração séria sobre o tema. Em seu discurso *Ved en Grav* [Próximo a um Túmulo], Kierkegaard cita o famoso dito de Epicuro, mencionado por Diógenes Laércio: “Quando a morte é, eu não sou; quando eu sou, ela não é”¹⁰. Esta ideia de Epicuro sobre a morte foi discutida e levada a sério ao longo da história do pensamento, mas Kierkegaard a chama de brincadeira, e percebe-a como algo desprovido de

⁸ Julia WATKIN. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, p. 61.

⁹ Blaise PASCAL. *The Provincial Letters; Pensées; Scientific Treatises*, p. 210.

¹⁰ Søren KIERKEGAARD. *Three Discourses on Imagined Occasions*, p. 73. Cf. Diógenes LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (X, 125), p. 312.

seriedade. Para o pensador de Copenhague, a morte é a professora, a instrutora, a preceptora da seriedade¹¹, e ele confronta Epicuro nestes termos:

Seriedade é que você pense na morte, e que você esteja pensando nela como algo que te pertence, e que você então esteja fazendo aquilo que a morte não é, de fato, capaz de fazer – ou seja, que você seja quando a morte também é.¹²

Sob esta perspectiva kierkegaardiana, a proposta de Epicuro, tão duramente refutada pelo pensador escandinavo, é justamente um não pensar na morte, um não pensar em sua realidade, é ver a morte como pertencente à esfera do não-ser. Pensar como os epicuristas seria, assim, uma forma de desviar o pensamento da morte, uma forma não séria, uma brincadeira. Pascal incide no mesmo ponto ao expor ideias que relacionam a diversão e o pensamento sobre a morte:

166. Diversão – A morte é mais facilmente suportada quando não se pensa nela do que quando se pensa em morte sem riscos

167. As misérias da vida humana estabeleceram tudo isto: à medida que os homens as vêem, eles se agarram à diversão.

168. Diversão – como os homens não são capazes de lutar contra a morte, a miséria, a ignorância, eles puseram em suas cabeças, com a finalidade de serem felizes, o não pensar sobre essas coisas de maneira alguma.¹³

A seriedade pode ser contraposta tanto à ideia de diversão quanto à de brincadeira, na mesma medida em que diversão e brincadeira podem ser correlacionadas entre si. Diversão também pode ser correlacionada com a ideia de desvio, o ato de evitar, evadir, afastar-se de algo, o que se adéqua à menção feita por Pascal a um “não pensar” sobre coisas como a morte. Contudo, há que se atentar, neste ponto, para um aspecto fundamental da discussão sobre a morte em pensadores como Kierkegaard e Pascal: a contraposição entre uma categoria em que ambos podem ser classificados e a categoria em que se pode incluir quem pensa nos termos apresentados por Epicuro. O francês e o dinamarquês são pensadores religiosos, como já afirmado anteriormente, e mais especificamente cristãos (ainda que seja objeto de discussão a concepção de cristianismo presente nas ideias de cada um deles, especialmente no caso de Kierkegaard). Disto decorre a possibilidade de inclusão de ambos na categoria daqueles que levam em consideração a possibilidade de preservação de algo do sujeito ou da subjetividade após a morte do corpo. Por outro lado, a hipótese apresentada por Epicuro é a do completo aniquilamento da subjetividade após a morte corporal. Em outras palavras, pensadores como Kierkegaard e Pascal pensam na hipótese da permanência do sujeito, ou de algum aspecto dele, no âmbito do ser após a vida deixar o corpo, ao passo que pensadores que esposam a hipótese oposta vêem a morte como o ingresso da subjetividade na esfera do não-ser. Pascal e Kierkegaard, assim, concordariam com a afirmação de que “eu sou quando a morte é”, diferentemente dos que concordam com a afirmação “eu não sou quando morte é”.

Mas será que diferentes sujeitos não poderiam lidar de diferentes maneiras com as duas hipóteses? A ideia de que a morte é o ingresso no não-ser, a afirmação absoluta da finitude, também pode levar algumas pessoas a buscar a diversão como maneira de não pensar no aniquilamento completo de si. Afinal, seres humanos, na maior parte das vezes, buscam a auto-

¹¹ Søren KIERKEGAARD. *Three Discourses on Imagined Occasions*, p. 75.

¹² Søren KIERKEGAARD. *Three Discourses on Imagined Occasions*, p. 75.

¹³ Blaise PASCAL. *The Provincial Letters; Pensées; Scientific Treatises*, p. 203.

preservação, e não a auto-aniquilação, e a ideia de longevidade geralmente é percebida como algo desejável. A morte, porém, e especialmente a morte prematura, é percebida como um mal, e essa percepção da morte como um mal é intensificada no pensamento cristão.

Em 1651, quando Étienne Pascal faleceu, seu filho Blaise escreveu uma carta à irmã, Gilberte, consolando-a pela morte do pai de ambos. Nessa carta, Pascal afirma que os escritos dos filósofos pagãos pouco proveito trariam a quem desejasse refletir sobre a morte, uma vez que, para eles, a cessação da vida corporal é parte natural da existência humana. Porém, segundo o cristianismo professado por Pascal, a morte é uma consequência do pecado e, portanto, um mal. Ainda assim, para “um cristão verdadeiro, a morte marca o ponto no qual a alma se livra dos últimos traços do pecado e entra em união com Cristo”¹⁴. Sob essa perspectiva, portanto, a consolação proposta pelo pagão Epicuro é uma visão naturalista, neutra, sem uma consideração axiológica sobre a morte tão intensa quanto a feita pelo cristianismo. É compreensível, portanto, que um pensador cristão como Kierkegaard considere leviana a perspectiva epicurista.

Pascal e Kierkegaard perderam seus pais quando tinham aproximadamente a mesma idade. Em 1651, Blaise tinha vinte e oito anos. Søren, por sua vez, perdeu seu pai aos vinte e cinco anos, em 1838. E aqui, tendo sido consideradas as razões pelas quais a morte é vista como um mal sob a perspectiva cristã, é possível prosseguir com as considerações sobre a morte de pessoas próximas na vida de Kierkegaard. O que Pascal escreveu em seus Pensamentos, sobre os homens agrilhoados e condenados à morte, aplica-se com muita intensidade à vida de Kierkegaard. Todos os seres humanos (com exceção, talvez, das crianças mortas antes de alcançarem a idade em que são capazes de compreender a morte, e daqueles cujas limitações cognitivas os impedem de obter essa compreensão) estão na condição dos “homens agrilhoados” descrita por Pascal. Mas há quem experimente essa condição mais intensamente. No caso de Kierkegaard, a morte de várias pessoas próximas foi uma experiência constante em sua juventude.

Michael Pedersen Kierkegaard teve sete filhos de seu casamento com Ane Lund, dos quais Søren era o mais novo. O pai do filósofo de Copenhague era um comerciante muito bem-sucedido financeiramente, mas de personalidade melancólica, e muito ligado ao movimento pietista luterano em voga na primeira metade do século XIX na Dinamarca. Quando Kierkegaard nasceu, em 1813, sua casa era habitada por uma família numerosa. Em poucos anos, porém, seus irmãos foram morrendo. Em 1834, Kierkegaard estava com vinte e um anos, e cinco de seus irmãos, além de sua mãe, já haviam falecido. Restaram na casa apenas ele, seu irmão mais velho e seu pai. Michael Pedersen concluiu então que a morte de seus filhos era um castigo pelos seus pecados. A mãe de Kierkegaard, Ane Lund, foi a segunda mulher de Michael Pedersen; ela havia sido a criada de sua primeira esposa e já estava grávida quando se casou¹⁵. Além disso, o pai de Kierkegaard sentia-se culpado porque, em sua sofrida juventude na zona rural da Jutlândia, havia amaldiçoado Deus. Vendo as esposas e os filhos morrerem, ele concluiu que Deus o estava castigando, e que seu castigo seria justamente o de sobreviver a todos os seus filhos. Søren Kierkegaard, portanto, passou vários anos de sua juventude acreditando que morreria antes de seu velho pai¹⁶.

Nem mesmo a morte de Michael Pedersen, em 1838, afastou de Kierkegaard a convicção de que morreria jovem. O pensador dinamarquês convenceu-se firmemente de que morreria aos trinta e três anos. Segundo relatos de seu amigo Hans Brøchner¹⁷, parece que Kierkegaard chegava ao ponto de pensar que o cristão que deseja ser imitador de Cristo

¹⁴ Ben ROGERS. *Pascal's Life and Times*, in: Nicholas HAMMOND. *The Cambridge Companion to Pascal*, p. 12.,

¹⁵ Cf. Jon STEWART. *Søren Kierkegaard, Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity*, p.10.

¹⁶ Idem, p. 155.

¹⁷ Idem, p. 155.

também deveria morrer na mesma idade em que Jesus morreu, e o filósofo ficou tão surpreso em seu trigésimo quarto aniversário, que decidiu pesquisar os arquivos paroquiais para saber se havia erros em seu registro de nascimento.

O que tais detalhes da biografia de Kierkegaard revelam sobre seus escritos que abordam a morte? O pensar na morte de outras pessoas, no caso específico de Kierkegaard, claramente fazia com que ele pensasse em sua própria morte. Nem sempre é assim. Um dos possíveis exemplos a que se pode aludir como contraste à situação que Kierkegaard experienciou é o do romance *A Morte de Ivan Ilitch*, de Tólstoi, no qual o leitor percebe claramente que as pessoas ao redor do protagonista (especialmente as da própria família de Ivan) não se davam conta de que sua condição era a mesma do moribundo. A própria morte, quando considerada de maneira distante, quando vista apenas como algo que chegou para outro, pode ser uma diversão. No romance de Tolstói, os amigos e familiares de Ivan Ilitch se ocupavam de assuntos triviais e mundanos durante seu funeral, e mesmo a dor da perda de alguém próximo não muda o caráter de diversão presente no pensar na morte de outro sem pensar na própria morte: “pensar na morte de si mesmo é seriedade; ser testemunha da morte de outro é uma disposição de ânimo ou estado de espírito”, afirmou Kierkegaard¹⁸.

Por mais doloroso que seja o testemunho da morte de outrem, ainda que seja a morte de um filho, ou ainda que seja a morte de alguém por quem o sujeito estivesse disposto a dar a própria vida se pudesse evitá-la, há para Kierkegaard uma distinção entre essa disposição de ânimo, esse estado de espírito provocado pelo testemunho da morte, e o refletir sobre a própria morte. É possível para o sujeito passar por várias disposições de ânimo ou estados de espírito diante da morte de outrem sem pensar na própria morte. Pode o sujeito experimentar a dor profunda da perda, nos primeiros momentos; pode em seguida preocupar-se com sua própria existência dali em diante, na ausência do falecido; pode ao mesmo tempo pensar frequentemente com tristeza na perda do ente querido e consolar-se com lembranças alegres; pode, enfim, lidar com a morte de outrem até mesmo como “um prazer [...] uma alegre e salutar diversão”¹⁹, quando as visitas ao túmulo se tornam uma distração para o visitante, um modo de esquecer-se de seus afazeres cotidianos. A morte do outro pode tornar-se até mesmo diversão.

Há nesse comportamento paixão? Certamente que sim. Diante da morte dos outros, o sujeito sente, sofre, experiencia diferentes disposições de ânimo. Kierkegaard, que compreensivelmente ganhou a reputação de pensador do subjetivo, dava grande importância a reflexões sobre o *pathos* e sobre sua posição fulcral na distinção entre objetividade e subjetividade. Pascal, em certa medida, o precedeu nesse ponto. O francês tornou célebre também como pensador da objetividade, da natureza, mas mesmo em seus escritos científicos a clara distinção entre a subjetividade, a capacidade para a paixão, fica clara:

[...] não será difícil demonstrar que a natureza não abomina o vácuo, pois essa maneira de falar é imprópria, já que a natureza criada, que aqui está em questão, por ser inanimada não é capaz de paixão. [...] Portanto, já que eu demonstrei que ela não faz nada para evitar o vácuo, disto decorre que ela não o abomina [...] como quando dizemos de um homem que ele é indiferente a uma coisa se nós nunca observamos em nenhuma de suas ações um movimento de desejo ou aversão por essa coisa, assim também devemos dizer da natureza que ela é perfeitamente indiferente ao vácuo, pois nunca a vimos fazer qualquer coisa tanto para buscá-lo quanto para evitá-lo [...]²⁰.

¹⁸ Søren KIERKEGAARD. *Three Discourses on Imagined Occasions*, p. 75.

¹⁹ Idem, p.77.

²⁰ Blaise PASCAL. *The Provincial Letters; Pensées; Scientific Treatises*, p. 425.

A morte sempre provoca alguma paixão no sujeito, move-o de modo diferente das coisas inanimadas, como argumenta Pascal (refutando Aristóteles) em seu tratado científico sobre *O Peso do Ar*. Kierkegaard, porém, ocupa-se mais atentamente da distinção entre diferentes paixões provocadas pela morte. A maneira como o sujeito lida com a morte dos outros não se reveste ainda da seriedade que Kierkegaard atribui ao pensar na própria morte, mas ainda assim ela pode servir como forma de edificação pessoal. Kierkegaard escreveu seu discurso *Ved en Grav* em 1845, quando pensava que morreria no ano seguinte. Em 1847, quando completou trinta e quatro anos de idade, Kierkegaard escreveu *As Obras do Amor*. Nesse livro, Kierkegaard reflete sobre o amor na perspectiva cristã. Para o cristão, amar é um dever, e as obras do amor devem refletir o cumprimento desse mandamento. É em um dos capítulos desse livro, intitulado *a obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida*, que o pensador dinamarquês discorre com profundidade sobre uma das maneiras de o sujeito se relacionar com a morte dos outros:

A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida é uma obra do amor mais desinteressado.

Se quisermos garantir que o amor é completamente desinteressado, podemos então justamente afastar toda possibilidade de retribuição. Mas é isto justamente o que está excluído na relação com uma pessoa falecida. Se então o amor permanece, é que ele é verdadeiramente desprendido.

A retribuição em relação ao amor pode ser muito variada. Podemos tirar uma vantagem e um ganho; e este é afinal de contas a “divisa pagã” de “amarmos aquele que nos retribui”. Neste sentido, a retribuição é algo diferente do próprio amor, é algo heterogêneo²¹.

Como mencionado acima, na carta que Pascal escreveu a Gilberte para consolá-la pelo falecimento do pai, a morte é percebida de maneira diferente por um cristão e por um pagão. A referida carta de Pascal também possui um componente edificante, pois fala da possibilidade de o sujeito livrar-se da marca do pecado com a morte corporal, momento de passagem para a eternidade. O texto de Kierkegaard citado acima pode ser lido como uma complementação dessa distinção entre os modos de percepção da existência no paganismo e no cristianismo. Ora, amor e morte são parte da existência, compõem o *pathos* do sujeito, e a expressão do amor diante da morte é, para Kierkegaard, o maior traço distintivo entre o amor cristão que “não busca seu próprio interesse”, como disse o apóstolo (1 Cor. 13:5), e o amor pagão.

A morte, portanto, pode ser não somente a preceptora ou mestra da seriedade, mas também pode auxiliar na edificação do sujeito. São magistérios diferentes, porém. Como afirmado anteriormente, o leitor pode identificar em Kierkegaard argumentos sobre a relação entre o sujeito e a morte de outros, entre o sujeito e sua própria morte e reflexões sobre a morte em si. Ainda que sejam perspectivas distintas, não estão completamente separadas. A morte de entes queridos, no caso específico de Kierkegaard, forçou-o a pensar na sua própria morte. É muito plausível, então, pensar que esta convivência com a morte e com pensamentos sobre a morte tenha sido um elemento de grande relevância quando Kierkegaard compôs um de seus mais importantes textos, *A Doença para a Morte*, publicada sob o pseudônimo Anti-Climacus²². É importante atentar para a relação entre esse pseudônimo e o tema da obra. Anti-

²¹ Søren KIERKEGAARD. *As obras do amor*, p. 390.

²² O título foi traduzido para o português e para outras línguas como “Tratado do Desespero”. Ainda que o desespero seja um dos temas centrais da obra, intitulá-la assim é um erro, já que enfatiza demasiadamente a ideia de desespero sem sua fundamental correlação com o pecado no pensamento kierkegaardiano. Aqui será

Climacus é como um personagem elaborado por Kierkegaard para representar a perspectiva cristã em sua forma mais elevada. Kierkegaard decidiu criar tal pseudônimo-personagem como modo de afirmar que ele mesmo não era um cristão tão perfeito quanto um cristão poderia (ou deveria) ser. Anti-Climacus, portanto, representa aquilo que Kierkegaard supõe ser o cristianismo por excelência.

Em *A Doença para a Morte*, Kierkegaard apresenta, sob a pena de Anti-Climacus, suas mais conhecidas reflexões sobre o *Selv*, termo dinamarquês equivalente ao *self* inglês, que pode ser traduzido como o “eu”, ou o “si-mesmo”²³. Na leitura dessa obra, o pensar sobre o si-mesmo é indissociável do pensar sobre a morte. O si-mesmo é equiparado ao próprio homem e ao espírito:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma ; o si-mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma . O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo.

Na relação entre dois a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação e na relação se relacionam com a relação; assim sob a determinação de alma, a relação entre alma e corpo é uma relação. Se, ao contrário, a relação relaciona-se consigo mesma, então essa relação é o terceiro termo positivo, e este é o si-mesmo.

Uma tal relação que se relaciona a si mesma, um si-mesmo, deve ou ter estabelecido a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro²⁴.

Esta passagem do texto kierkegaardiano é frequentemente considerada obscura ou confusa por muitos leitores. O que Anti-Climacus quer dizer com ela? *A Doença para a Morte* é um livro de psicologia. O próprio subtítulo da obra revela esta intenção de Kierkegaard, de apresentar “uma exposição psicológica cristã para edificação e despertar”. É, portanto, uma investigação sobre a psiquê. O *Selv*, nessa perspectiva psicológica kierkegaardiana, é uma síntese entre um elemento corpóreo, temporal, finito e um elemento anímico, eterno, infinito. É a síntese de corpo e alma. Contudo, há um terceiro elemento sem o qual a síntese não poderia se perfazer. Anti-Climacus fala na própria relação entre os elementos componentes do si-mesmo como o terceiro elemento. Não é uma relação entre dois elementos que se fundem em um novo elemento sem a capacidade de fazer considerações sobre sua existência. O si-mesmo, o espírito, o ser humano, é uma síntese capaz de *pathos*, de paixão, e assim é capaz de relacionar-se consigo mesma, uma relação que se relaciona com a relação que a constitui. A constituição, do si-mesmo, porém, não é obra desse mesmo *Selv*, mas de um poder maior, um

preferido a tradução literal do título da obra, adotada por Howard e Edna Hong em sua tradução para o inglês, e por Jonas Roos em sua tradução para a língua portuguesa (ainda não publicada).

²³ O termo “si-mesmo” é o que foi adotado por Jonas Roos em sua tradução, e será utilizado aqui doravante.

²⁴ Søren KIERKEGAARD. *The Sickness unto Death*, p.13. A referência é à edição dos Hong, mas a tradução para o português citada acima é de Jonas Roos, ainda não publicada.

poder criador, um poder no qual o si-mesmo deve repousar se pretende livrar-se completamente do desespero²⁵.

O que é, então, a morte diante desse modo de se compreender o ser humano? As primeiras palavras da introdução de *A Doença para a Morte* são uma citação do Evangelho de João, 11:4, no qual Jesus, ao se deparar com Lázaro morto, afirma que “esta doença não é para a morte”. Esta conhecida passagem neo-testamentária narra a surpresa inicial dos que ouviram essas palavras de Jesus, pois o corpo de Lázaro já estava morto e em processo de putrefação. Essa reação das pessoas ali presentes mostra o quanto o ser humano tende a perceber mais imediatamente a morte como um fenômeno natural, ligado ao corpo. Lázaro estava morto, seu corpo já “cheirava mal”. Como foi dito acima, porém, a percepção da morte tão somente como fenômeno natural, que aniquila igualmente o corpo e a existência, a subjetividade, é uma ideia pagã (como Epicuro dá a entender). A antropologia e a psicologia cristã, porém, vê o si-mesmo como mais do que corpo, e rejeita um naturalismo ou materialismo puro.

A morte corporal não é a morte em sua totalidade, e pensar na morte corporal como um fim absoluto do si-mesmo é um desconhecimento de si. Pascal, em seus *Pensées*, fala da importância desse conhecimento: “O sujeito deve conhecer-se a si mesmo. Se isto não serve para descobrir a verdade, pelo menos serve como uma regra de vida, e não há nada melhor do que isso”²⁶. O conhecimento total, absoluto, de si mesmo, ou do si-mesmo, não é uma tarefa factível na existência temporal. Pascal reconheceu esta dificuldade:

Assim, se nós fôssemos simplesmente materiais, não poderíamos saber absolutamente nada; e se nós somos compostos de mente e matéria, nós não podemos saber perfeitamente sobre as coisas que são simples, sejam espirituais ou corpóreas. Portanto, disto decorre que quase todos os filósofos confundiram as ideias das coisas, e falam de coisas materiais em termos espirituais, e de coisas espirituais em termos materiais.

[...] O homem é para si mesmo o mais maravilhoso objeto na natureza; pois ele não pode conceber o que é o corpo, e muito menos o que é a mente, e menos ainda como um corpo se une a uma mente. Esta é a consumação de todas as suas dificuldades, e ainda assim é o seu próprio ser. *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendí ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est* [O modo em que o espírito se une ao corpo não pode ser compreendido pelo homem, e ainda assim é o homem]²⁷.

Há nessa antropologia cristã uma distinção entre o que se pode conhecer e o que é inacessível ao entendimento. Se, como na perspectiva da síntese kierkegaardiana, há um poder que estabeleceu a síntese anímico-corpórea, e se esse poder é o Absoluto, então ele não pode ser totalmente compreendido pelo ser humano, e a própria síntese, com seus elementos, também não será completamente passível de apreensão pelo intelecto. Contudo, a morte é um mal, é fruto da queda na perspectiva cristã. Ela não abrange somente o corpo, e isto permite que pensadores cristãos como Pascal e Kierkegaard falem em outros sentidos da morte. Como Anti-Climacus interpreta a morte em um sentido mais amplo. O tema de seu livro é a doença para a morte de que fala o Evangelho de João. É interessante analisar a linguagem utilizada por

²⁵ Cf. Søren KIERKEGAARD. *The Sickness unto Death*, p.14. Nessa passagem, Kierkegaard faz claramente uma paráfrase da conhecida frase de *As Confissões*, de Agostinho (PL 32, 1.), “[...] *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*’.

²⁶ Blaise PASCAL. *The Provincial Letters; Pensées; Scientific Treatises*, p. 180.

²⁷ Idem, p. 184. A citação que Pascal faz em latim é de Agostinho, *De Civitate Dei* (PL 41, XXI, 10).

Kierkegaard para compor a obra de Anti-Climacus. Por um lado, a terminologia escolhida pelo autor é condizente com o espírito de sua época, fortemente influenciado pelo hegelianismo. Enquanto Pascal (e Agostinho) falam de união (ou adesão) da mente ao corpo, Kierkegaard fala de síntese. Mas o sentido é o mesmo.

A doença para a morte, então, é algo que afeta toda a síntese (ou a união), e não somente um de seus elementos. A morte alcança o ser humano todo, o *Selv*, o si-mesmo. Anti-Climacus interpreta a doença para a morte (mencionada por Jesus) como o desespero (*Fortvivelse*), que é uma doença do espírito, do si-mesmo. O ser humano pode desesperar-se querendo ser si mesmo, ou não querendo ser si mesmo. Em sua minuciosa análise das diversas formas de desespero, Anti-Climacus percebe que o sujeito muitas vezes não quer ser si mesmo, e outras vezes quer ser um si-mesmo de modo desesperado, ou desequilibrado. Pascal já percebia a possibilidade disso que Kierkegaard chamou de doença:

147. Nós não nos contentamos com a vida que temos em nós mesmos e em nosso próprio ser; desejamos viver uma vida imaginária na mente de outros, e para esse propósito nos esforçamos por brilhar. Nós labutamos incessantemente para adornar e preservar essa existência imaginária e para negligenciar a real. E se nós possuímos calma, ou generosidade, ou veracidade, nós ficamos ansiosos para tornar essas qualidades conhecidas, para atrelar essas virtudes àquela existência imaginária²⁸.

Uma das formas da doença para a morte, o desespero, descrita por Kierkegaard, pode ser perfeitamente ilustrada por essa reflexão de Pascal. O sujeito está em desespero por querer ser um si-mesmo imaginário, esquecendo-se da vida que realmente leva, daquilo que ele é, e procurando projetar um *Selv* imaginário no mundo, uma aparência, um simulacro, algo que não corresponde ao si-mesmo efetivo. Há sempre nesse desespero um desequilíbrio da síntese que constitui o si-mesmo: ao buscar uma existência desesperada, o sujeito enfatiza um dos elementos da síntese, agarrando-se ao corpóreo e esquecendo-se do anímico, ou agarrando-se ao anímico e esquecendo-se de que também é constituído por um corpo material, perecível. O sujeito pode esquecer-se de que há em si um elemento de infinitude, e pensar apenas no componente de finitude do seu ser. Este seria o erro dos pagãos como Epicuro, quando pensam na morte como simples aniquilação do corpo, como total ingresso do si-mesmo no não-ser.

A doença para a morte, o desespero, é equiparada ao pecado. Anti-Climacus afirma isto explicitamente, postando-se assim declaradamente no campo do pensamento cristão. Mas sua intenção também é falar em termos psicológicos e antropológicos. A morte, então, é abordada nesses termos, como desintegração do *Selv*. Não se pode compreender essa desintegração nos termos pagãos de Epicuro, como completa aniquilação ou ingresso no não-ser. Essa desintegração do si-mesmo está mais relacionada ao oposto de integração: o si-mesmo não está mais íntegro, mas sim corrompido, roto, desequilibrado, por causa do pecado, e a consequência do pecado é a morte, morte para o espírito, para o si-mesmo, para o *Selv*.

Mas como pode então ser compreendida esta morte, no sentido mais amplo, que vai além da morte corporal? Conforme já foi exposto acima, Pascal afirma na carta a Gilberte que a morte corporal é, para o cristão, a libertação última do pecado, ou seja, o momento em que o cristão se livra da própria doença para a morte. Ele então supera a morte, não a experimenta. É certo que, na concepção pagã, o sujeito também não experimentaria a morte, mas nela o sujeito também não experimentaria mais nada, visto que é a própria supressão do

²⁸ Idem, p. 200.

si-mesmo. O cristão, porém, perceberia uma permanência do si-mesmo após a morte corporal. E o não-cristão? Qual seria sua experiência da morte? Se for seguido o argumento exposto até aqui, o sujeito que não consegue livrar-se do desespero, do pecado, seria aquele que experimentaria a morte em suas últimas instâncias. Segundo *Anti-Climacus*, Deus respeita a liberdade humana, e “o indivíduo que desafiadoramente persiste em isolar-se de Deus em desespero nesta vida terá permissão para permanecer separado e sozinho em desespero na próxima”²⁹. Para Kierkegaard, então, a morte, (e o inferno, e a danação), seriam uma “persistente condição psicológica pessoal após a morte”³⁰ (a morte corporal). O *Selv*, corrompido, desequilibrado, desesperado, permaneceria assim por um exercício de seu próprio livre-arbítrio.

O que se vê até aqui é uma exposição breve da compreensão de si-mesmo, de subjetividade, e de morte, em Kierkegaard. Com esta compreensão é possível pensar sobre aquilo em que Kierkegaard pensava quando dizia que a morte é a mestra da seriedade. Seriedade é pensar no destino último do *Selv*, e a morte, compreendida como eterna corrupção do espírito, é a possibilidade de um destino último a ser seriamente encarado por cada indivíduo.

Cabe aqui uma questão: é possível afirmar que a conhecida “aposta de Pascal” é condizente com a seriedade diante da morte de que fala Kierkegaard? Até este ponto, as semelhanças entre Kierkegaard e Pascal são bastante perceptíveis: ambos pensam como cristãos, ambos se preocupam com o destino último do ser humano além da morte corporal, e ambos rejeitam a hipótese puramente materialista da morte proposta por alguns pagãos como Epicuro. Mas Pascal leva em consideração a perspectiva pagã e a ateuista para refletir sobre o destino último do si-mesmo:

Nós não precisamos de uma ótima educação do intelecto para entender que não há aqui qualquer satisfação real ou duradoura; que nossos prazeres são apenas vaidade; que nossos males são infinitos; e, por fim, que a morte, que nos ameaça o tempo todo, deve infalivelmente nos colocar, dentro de alguns anos, sob a aterrorizante necessidade de sermos para sempre ou aniquilados, ou infelizes.

Não há nada mais real do que isto, nada mais terrível³¹.

Descrita em termos bem simples, a aposta de Pascal consiste no argumento de que, diante das duas possibilidades apresentadas acima, não faria sentido ser descrente, abraçar uma doutrina como a dos pagãos e dos ateus. Pois se o sujeito abraça uma doutrina que prega a aniquilação do si-mesmo, e se ele estiver certo, ele não ganha nada com isso além do ingresso no não-ser. Por outro lado, se ele estiver errado, obterá a infelicidade eterna. Pascal fala sobre a aversão que as pessoas têm à religião, seja por medo ou por ódio, e tenta argumentar que a religião, ao contrário, é digna de veneração e amor, uma vez que apresenta ao homem uma saída para essas duas hipóteses terríveis. Contudo, poderia a seriedade de que fala Kierkegaard ser compatível com a ideia de uma aposta?

A ideia de aposta se relaciona com a de incerteza. Luigi Pareyson, discorrendo sobre o pensamento de Pascal, afirma: “Em primeiro lugar, não se pode estabelecer nada de certo sobre a imortalidade da alma. A filosofia, quanto a este propósito, não diz nada de preciso”³². O tema da morte, quando abordado por aqueles que vêem nela mais do que a morte corporal, reveste-se, como vimos, da mais alta seriedade existencial. Ora, aquilo que se reveste da

²⁹ Julia WATKIN. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, p. 60-61.

³⁰ Idem, p. 61.

³¹ Blaise PASCAL. *The Provincial Letters; Pensées; Scientific Treatises*, p. 207.

³² Luigi PAREYSON. *Kierkegaard e Pascal*, p. 218.

seriedade mais alta demandaria, evidentemente, a mais alta certeza. Este é o grande problema do pensar sobre a morte em uma perspectiva religiosa: no campo do entendimento, do intelecto, da filosofia, não há certeza sobre a permanência do si-mesmo após a morte do corpo. O que pascal propõe, neste caso, é uma solução que leva em conta a seriedade do problema: se o sujeito leva minimamente a sério a possibilidade de uma permanência do *Se/v* após a morte do corpo, então ele deveria considerar questão pelo menos nos termos de uma aposta.

Kierkegaard, porém, é conhecido por sua forte distinção entre certezas objetivas e subjetivas. As verdades da objetividade, da ciência, da filosofia, não podem dizer muito sobre os problemas da existência. Em grande medida, esta distinção está também presente em Pascal. É muito conhecida a expressão de júbilo de Pascal em seu Memorial: “Deus de Abraão, Deus de Isaque, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios. Certeza. Certeza. Sentimento. Alegria. Paz. Deus de Jesus Cristo”³³. A palavra “certeza” é escrita duas vezes. É enfatizada pelo mesmo homem que abordou possibilidades e incertezas, ao desenvolver seu argumento da aposta. Seria então o argumento da aposta um sinal de falta de seriedade diante do pensamento sobre a morte?

É possível que alguém apresente esta objeção, e contraponha a seriedade diante do pensamento da morte em Kierkegaard ao apelo a uma aposta em Pascal. O que se deve ter em conta, contudo, é aquilo que foi exposto logo no início deste capítulo: a relação do sujeito com a religião deve ser muito mais uma questão de comprometimento existencial do que uma adesão racional a um corpo de doutrinas. O mesmo pode ser dito sobre a relação do sujeito com a morte. A certeza expressa por Pascal é um comprometimento existencial que vai além da alçada da atividade dos filósofos. Pascal e Kierkegaard perceberam essa diferença entre o que o entendimento pode e o que não pode alcançar. A certeza no âmbito existencial, subjetivo, pode não ser irracional, contrária à razão, mas está além dela. É uma decisão. A aposta de Pascal, assim, pode ser compreendida mais como um convite aos que estão no campo oposto do que uma descrição do modo como ele encarava a morte, especialmente a sua própria. A possibilidade de se dividir os pensadores em duas grandes categorias no que diz respeito à morte é bastante pertinente neste ponto. Sendo algo que não é passível de demonstração, de certeza objetiva, o destino do si-mesmo após a morte só pode ser objeto de um convite, ou de um desafio, aos que estão no campo de Epicuro: um convite ou desafio a pensar com seriedade nessa possibilidade e, talvez, a decidir, como Kierkegaard e Pascal, por um salto existencial rumo àquela certeza subjetiva.

Referências

HAMMOND, Nicholas (Ed.). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor*. Algumas considerações cristãs em forma de discursos. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. *Three Discourses on Imagined Occasions*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

³³ Blaise PASCAL. *Memorial*.

LANDKILDEHUS, Søren. Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom. In: STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 5, Tome I: Philosophy. Farnham: Ashgate, 2009.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2 ed. Brasília: UNB, 1977.

PAREYSON, Luigi. *Kierkegaard e Pascal*. Milano: Mursia, 1998.

PASCAL, Blaise. *The Provincial Letters; Pensées; Scientific Treatises*. Great Books of the Western World, vol. 33. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

PASCAL, Blaise. *Memorial*. Disponível em: <<http://www.users.csbsju.edu/~eknuth/pascal.html>>. Acesso em: 01 dez 2016.

STEWART, Jon. *Søren Kierkegaard, Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2006.

WATKIN, Julia. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2001.

Nominata de pareceristas

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 24, n.1,
jan./jun. 2021 e n.2, jul./dez. 2021

v. 24, n.1, jan./jun. 2021

RAYSSA ALMEIDA WOLF - Universidade Federal de Santa Maria
BEATRIZ TEIXEIRA WEBER - Universidade Federal de Santa Maria
LUIZ FILIPE DA SILVA OLIVEIRA - Universidade Federal do Rio Grande do Sul
FABIANO VELIQ - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
ANDRÉ LUIS SANTOS BARROSO - Universidade Federal do Rio de Janeiro
DANIELA CALVO - Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Universitá di Pisa
REGINA COELI ARAÚJO TRINDADE NEGREIROS - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba
HENDRIX SILVEIRA - Faculdade EST

v. 24, n.2, jul./dez. 2021

EDSON FERNANDO DE ALMEIDA – Universidade Federal de Juiz de Fora
GUSTAVO CLAUDIANO MARTINS - Universidade Federal de Juiz de Fora
GERSON LOURENÇO PEREIRA - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
JORGE BOTELHO MONIZ - Universidade Lusófona
JÚLIO CÉZAR ADAM - Faculdade EST
MAURO ROCHA BAPTISTA - Universidade do Estado de Minas Gerais
MATEUS DONIA MARTINEZ - Universidade de São Paulo
JOSE IVO FOLLMANN - Universidade do Vale do Rio dos Sinos
FRANCISCO FAGUNDES DE PAIVA NETO - Universidade Estadual da Paraíba
CLAYTON SOARES DOS SANTOS - Universidade do Estado da Bahia
CECILIA CINTRA CAVALEIRO DE MACEDO - Universidade Federal de São Paulo
JOSÉ REINALDO FELIPE MARTINS FILHO - Pontifícia Universidade Católica de Goiás
KARINA MORAES KURTZ - Universidade Federal de Santa Maria