



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

Volume 7 N°2 Fev/23
ISSN: 2448-2722



COLLOQUIUM
REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA
ISSN: 2448-2722

EDITORIAL

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v7i2.154>

É com grande satisfação que brindamos os nossos leitores com mais um número da Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia. A título de reiteração, a Colloquium é um periódico acadêmico vinculado à Faculdade Batista do Cariri (FBC) que publica textos, fruto de pesquisas na área de Teologia e de outras matrizes epistêmicas que estabeleçam diálogo com o saber teológico. Com isso, pretende-se não apenas fomentar a produção teológica no país, mas estabelecer um ambiente propício ao diálogo e ao debate entre a Teologia e outros campos do conhecimento.

O presente volume apresenta textos com temáticas variadas. Na seção de artigos, Edilson Baltazar Barreira Júnior, em coautoria com Isi de Oliveira Barreira refletem sobre o processo de adaptação das doutrinas católicas às crenças e divindades andinas, a partir da Festa de São Tiago na ilha de Taquile, Puno-Peru. Na sequência, Samuel Sóstenes Silva Oliveira explora as interfaces entre Filosofia e Literatura a partir da obra *O leão, a feiticeira e o guarda-roupas* de C. S. Lewis. A relação entre a construção do espaço e a fé religiosa é analisada por José Alves Mendes, tendo como objeto de estudo o município cearense de Juazeiro do Norte. A seção é finalizada com dois textos que contemplam a obra de Søren Kierkegaard. No primeiro, Michel Platinir Silva Damasceno analisa a noção de Paradoxo Absoluto, conforme utilizada pelo pensador dinamarquês nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-escrito*. Por sua vez, Leandro Henrique Lins Fernandes analisa as relações entre amor e alteridade na primeira seção de *As obras do amor*.

Na seção de resenhas, Gleidson Dejair de Oliveira faz uma análise comparativa de três teólogos do Antigo Testamento: Gerhard Von Rad, Bruce Waltke

e Roy Zuck e suas respectivas obras, procurando explicitar as concepções de cada um referente à literatura sapiencial.

Cabe pontuar neste editorial que a revista *Colloquium* se encontra em um processo de aperfeiçoamento e profissionalização teórica, técnica e editorial. Neste sentido, ressaltamos os bons resultados obtidos pelo periódico na última avaliação da Capes (2017 a 2020) em que a *Colloquium* recebeu qualis B1 nas subáreas de Teologia e Ciências da Religião, Filosofia e Sociologia. Paralelamente a isso, a revista tem sido indexada em importantes indexadores e bases de dados nacionais e internacionais a exemplo do Latindex, Latinrev, Diadorim e Google Acadêmico. Neste ano, a *Colloquium* também passa a integrar a Associação Brasileira de Editores Científicos (ABEC) e passará a atribuir o DOI (Digital Object Identifier) às suas edições.

Aproveitamos para felicitar a todos aqueles que contribuíram para a realização deste número e desejamos aos nossos leitores uma experiência enriquecedora a partir dos trabalhos aqui compartilhados.

Dr. José Marques

Editor Geral

Instituição responsável: Faculdade Batista do Cariri

Diretor geral: Almir Marcolino Tavares

Coordenador acadêmico: Vicente Ricardo Ferreira Leite

Secretária acadêmica: Ana Priscila de Almeida Costa Eugênio

Bibliotecária: Ana Taís Borges Costa

Conselho editorial da revista:

Editor Geral: Dr. José da Cruz Lopes Marques

Coeditor: Ms. Daniel Soares Simões

Membros:

Ms. Francisco Dário de Andrade Bandeira

Ms. Antônio Francimar da Silva Lima

Ms. Fernando Henrique Pereira da Silva

Esp. Gleidson Dejair de Oliveira (Assistente editorial)

Bel. Romeu Sátiro (Assistente editorial)

Capa e designer: Romeu Sátiro

Editores: José da Cruz Lopes Marques

Revisão final: Gleidson Dejair de Oliveira

239

C714

Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia.

V. 07, Nº 02, fevereiro de 2023; Crato – CE.

Departamento de Teologia da Faculdade

Batista do Cariri.

Ed. Online ISSN:2448-22722



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

ISSN: 2448-2722

A FESTA COMO EXPRESSÃO DA DÁDIVA E REATUALIZAÇÃO DA MEMÓRIA: UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA DA FESTA DE SÃO TIAGO EM TAQUILE, PUNO-PERU

The feast as an expression of the gift and updating of memory: an ethnographic analysis of the Feast of Saint James in Taquile, Puno-Peru

Edilson Baltazar Barreira Júnior*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2668075757376212>

Isi de Oliveira Barreira**

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1592078675075336>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v7i2.136>

RESUMO: O trabalho analisou a Festa de São Tiago na ilha de Taquile, Puno-Peru, mostrando como as festividades católicas foram transplantadas para a América e readaptadas pelos indígenas ao seu panteão e aos ciclos da natureza. O artigo apresenta a festa como reatualização da memória e espaço para a expressão de dons e contradons na vida comunitária e agradecimento às divindades andinas e santos católicos. A discussão teórica fundamentou-se, em especial, na obra *O ensaio sobre a dádiva* de Marcel Mauss e seus comentadores. A concretização da investigação se deu mediante uma incursão etnográfica na qual o observado converteu-se em escrita.

Palavras-chave: Taquile; Festa; Religião; Dádiva; Memória.

ABSTRACT: The work analyzed the feast of Saint James on the island of Taquile, Puno/Peru, showing how the Catholic festivities were transplanted to America and readapted by the indigenous people to their pantheon and to the cycles of nature. The article presents the feast as a re-updating of memory and a space for the expression of gifts and counter-gifts in community life and gratitude to Andean deities and Catholic saints. The theoretical discussion was based, in particular, on the work *The essay on the gift* by Marcel Mauss and his commentators. The realization of the investigation took place through an ethnographic incursion in which what was observed was converted into writing.

Keywords: Taquile; Feast; Religion; Gift; Memory.

* Graduado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri, Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará, Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, Mestre e Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará, Professor na Escola Superior da Magistratura do Estado do Ceará – ESMEC. edilsonbarreira@yahoo.com.br.

** Graduanda em Design de Moda pela Universidade Federal do Ceará – UFC, Consultora de Moda pela Escola Modaparamim.

INTRODUÇÃO

A nação peruana é um grande atrativo aos turistas por suas construções pré-colombianas, em especial, incaicas, como Machu Picchu, alçadas a patrimônio histórico¹ da humanidade. De acordo com o Ministério do Comércio Exterior e Turismo do Peru – MINCETUR (2009), o país recebe, anualmente, uma média de 3,8 milhões de turistas estrangeiros, sendo um forte atrativo para visitantes que apreciam cidades históricas e com uma grande diversidade cultural, como as comidas, o artesanato e o próprio modo de vida dos nativos do interior do país.

Antes de 2022, havíamos viajado ao Peru duas vezes. Em 2015, a visita se concentrou nas cidades de Lima e Cusco, incluindo Machu Picchu. Em 2018, o olhar se dirigiu às regiões de Arequipa, Vale do Colca e Lago Titicaca. Neste grande lago de água doce no altiplano andino², tivemos a oportunidade de conhecer a ilha de Taquile, que dista, aproximadamente, 36 km da cidade de Puno e a uma altitude de 3.812 metros acima do nível do mar. O trajeto é feito de barco e leva-se cerca de três horas e meia, sendo um passeio muito concorrido entre os visitantes. No entanto, ao revisitarmos a Ilha, em agosto de 2022, como pesquisadores, foi possível penetrarmos, ainda que por pouco tempo, nas peculiaridades dessa riqueza cultural.

A ilha de Taquile possui uma população de cerca de 2.200 habitantes, os quais estão divididos em seis comunidades³, em torno de 500 famílias, descendentes da antiga civilização Colla e Capachica. Estas etnias herdaram e mantêm as técnicas de desenho nos tecidos e ainda utilizam a língua quéchua para a comunicação entre seus membros, o que se configuram como fontes de resistências frente às marcas, ainda presentes, da imposição cultural do conquistador espanhol. Suas principais atividades econômicas são a agricultura de

¹ Expressão ampla, normalmente, associada ao patrimônio arquitetônico ou histórico (LEMOS, 1987, p. 7).

² O Altiplano andino (Collao) é a parte do Planalto dos Andes ou Planalto Boliviano, no centro-oeste da América do Sul, é a área onde a Cordilheira é mais larga.

³ Estancia, Chilcano, Chuñopampa, Kollino, Huayllano e Collata, também conhecidos como subespaços agroecológicos (Hernández, 2014, p. 7).

subsistência, a pesca, tecelagem artesanal e turismo. Um aspecto diferenciador que nos chamou atenção em nossas visitas à Ilha é o modo como os nativos têm preservado seu vestuário tradicional e como essa roupa tornou-se um atrativo para os visitantes da região, transformando o artesanato têxtil, em um vetor para a economia das comunidades (PERU-MINCETUR, 2014).

Este trabalho está inserido num contexto mais amplo de investigação, em que a visita priorizou o diálogo com os taquilenhos sobre o artesanato têxtil, que a UNESCO considerou, em 2005, como patrimônio oral imaterial da humanidade⁴. Apesar de o foco principal ter sido a análise da produção têxtil, a convivência com os taquilenhos, também nos possibilitou o deslocamento do olhar para outras expressões culturais, como as religiosas.

Chegamos à ilha em um tempo festivo, durante as celebrações da Festa de São Tiago⁵, concebida como comemoração religiosa católica ao padroeiro da Espanha e de Taquile. Na Ilha, essa festa é permeada de elementos advindos da religião tradicional – La Pachamama (Mãe-Terra)⁶. Aqui, tomo o cuidado de não apresentar o sincretismo religioso como uma mera junção de elementos do catolicismo romano e da ancestral religiosidade andina. No entanto, comungo da síntese de Mariz (2005) sobre o trabalho de Sanchis (1994), ao assinalar que sincretismo pode ser concebido “como um processo pelo qual as formas de experimentar, simbolizar, conhecer a realidade, a si mesmo e aos outros são afetadas pelo contato com novas visões de mundo” (MARIZ, 2005, p. 192 – tradução livre).

⁴ As práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável (UNESCO, 2006, p. 4).

⁵ Na tradição católica romana é identificado como Tiago, o maior, filho de Zebedeu e irmão do evangelista João, diferenciando de Tiago, o menor, irmão de Jesus ou primo, como apresenta o catolicismo (TORRAS, 2012, p. 3).

⁶ Principal divindade andina.

Seguindo Sanchis (1994), ponderamos que os ancestrais taquilenhos, os incas, e todas as etnias andinas tiveram suas visões de mundo confrontadas com a religião do conquistador espanhol. Isso não se deu como uma simples assimilação e mescla do credo religioso imposto pelo vencedor, mas como resistência, pois diante de uma nova realidade, os indígenas foram capazes de recolher fontes vitais, que permitissem sobreviver em uma situação de impacto dilacerador (CAPPONI, 2006, p. 252).

Portanto, reiteramos que, embora não estivesse previsto em nosso planejamento etnográfico, mas em vista da relevância das celebrações da Festa de São Tiago para os taquilenhos, resolvemos escrever este trabalho buscando analisar as dimensões comunitárias da festa como a reatualização da memória e da mutualidade da dádiva. Destacamos que não temos a pretensão de explorar exaustivamente a referida Festa, pois há outros trabalhos mais específicos, como os estudos de Caballero (2021), Capponi (2006) e Hernández (2014) com os quais dialogamos e somos tributários.

Este estudo tenciona responder a seguintes questões: a) como o taquileño concebe, simboliza e representa a Festa de São Tiago? b) como o Santo do conquistador passou a ser venerado pelo conquistado? c) como as ações de dons e contradons são manifestos nas celebrações em homenagem ao Santo católico?

Posta a problematização, esta pesquisa empírica, mesmo com suas limitações temporais, analisará a Festa de São Tiago, implantada nos territórios conquistados pela dominação espanhola na América e o encontro com as manifestações ancestrais dos indígenas andinos. Não pensamos essa junção, numa perspectiva exclusivamente de dominação, embora exista, mas num processo de “redefinição de sua própria identidade quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade” (SANCHIS, 1994, p. 7).

1 - A FESTA DE SÃO TIAGO E O ENCONTRO COM A CULTURA ANDINA



O culto a São Tiago vem para as Américas nas caravelas dos espanhóis. O Santo que fora tão importante na guerra contra os mulçumanos (mouros)⁷ e na reconquista da Península Ibérica, no Novo Mundo, sua devoção foi promovida como mecanismo de conquista simbólica e evangelização da população nativa.

Capponi (2006) elabora um levantamento historiográfico e discute como o culto e as festividades a São Tiago foram implantadas em toda a América espanhola⁸, enquanto Caballero (2021) expõe o mesmo debate afunilando para o caso peruano. Ambos os autores nos auxiliarão a responder uma das perguntas postas na introdução, ou seja, como as populações nativas passaram a venerar o Santo do conquistador.

Inicialmente, um aspecto importante identificado por Torras (2012) é a criação de uma nova iconografia no imaginário católico, em que o apóstolo Tiago, o pescador nos dias da Igreja Primitiva e o peregrino medieval⁹ (Figura 1), foi transformado em guerreiro, montado no cavalo branco, sendo o protetor das guerras e conquistas. Para Capponi (2006, p. 254), essa imagem de santo guerreiro (Figura 2), cavalgando um cavalo branco que produzia um barulho estarrecedor com seus cascos, brandindo uma espada reluzente no céu, entra no imaginário indígena, provocando os mais diversos sentimentos.

⁷ Também chamado de “Matamoros”, na América transformou-se em “mataíndios”.

⁸ Capponi (2006) catalogou 162 cidades ou povoados com o nome de São Tiago ou Matamoros (outra designação para o Santo) assim distribuídos: Argentina (5), Bolívia (7), Chile (2), Colômbia (23), Costa Rica (2), Cuba (2), Equador (11), El Salvador (4), Guatemala (18), Honduras (2), México (40), Nicarágua (4), Panamá (3), Paraguai (1), Peru (30), Porto Rico (2), República Dominicana (4) e Venezuela (2).

⁹ No Século IX surgiu a notícia da descoberta do túmulo de São Tiago, em Compostela, na Galícia-Espanha. Assim, esta cidade se converteu em um grande centro de peregrinação em toda a Europa da Idade Média, com impactos religiosos, políticos, econômicos e culturais (TORRAS, 2012, p. 3). Nos dias de hoje, o Caminho de Santiago de Compostela é trilhado por muitos peregrinos e turistas.

Figura 1 – Pintura de São Tiago peregrino



Fonte: Torras, (2012).

Figura 2 – São Tiago guerreiro – Cusco/Peru



Fonte: Alpakita.com, (2020).

Desse modo, o imaginário indígena foi sendo povoado por várias lendas, que retratavam São Tiago lutando a seu favor ou guardando semelhanças com divindades indígenas. Segundo uma das lendas, em Chichicastenango¹⁰, durante um combate, o Santo aparece visível apenas para os índios, que começa a espancar Pedro de Alvarado¹¹ por tê-los torturado (CAPPONI, 2006, p. 254). Outra narrativa bastante difundida reside na comparação entre o Santo e Illapa, o deus andino do trovão, dos raios, tempestades, chuva, geada e granizo, favorecendo ou destruindo plantações e animais.

Portanto, como assinalam Capponi (2006, p. 258) e Caballero (2021, p. 84), Illapa por seu caráter guerreiro e a ligação com os eventos da natureza ensejou a equivalência com o Santo católico. São Tiago, o Filho do Trovão¹², chega a cavalo e o fato de cavalgar, acompanhado pelo brilho da espada, impressiona a população indígena que se rende aos seus pés. Como efeito disso, a ligação do Santo ao deus da chuva foi integrada à realidade camponesa, onde a chuva

¹⁰ Cidade na Guatemala, que ainda mantém uma das maiores feiras indígenas do mundo.

¹¹ Dominador espanhol, considerado o maior conquistador da América Central e norte do Império Inca (CAPPONI, 2006).

¹² Expressão usada por Jesus para designar os irmãos Tiago e João, segundo o relato de Marcos 3:17.

representa a vida da terra e dos animais e, conseqüentemente, a sua conservação. Em resumo, no mundo andino

acontecem recriações e reinterpretações e entre essas reinterpretações estão às novas mitologias sobre o aparecimento de imagens, cruzeiros, denominações, rituais e festividades católicas. Há panteização dos símbolos religiosos dos santos católicos, bem como processos de catolicismo incompleto dos símbolos do panteão andino (MIRANDA; ARAGÓN, 2006, p. 19 – tradução livre).

Nesse ambiente, como destaca Caballero (2021, p. 88), os espanhóis bem poderiam ter aceitado como forma de atrair os nativos à fé cristã, simplesmente, mediante as festas religiosas e apresentações dramáticas. No entanto, mais do que um mero sincretismo, o encontro se deu como aceitação de elementos culturais integrados à religiosidade cristã. De qualquer modo, terminou o culto a São Tiago e a celebração das suas festividades sendo algo comum tanto entre os espanhóis quanto nas comunidades indígenas, e se tornou um espaço de encontro entre conquistador e conquistado, pois:

Seria de esperar que o Apóstolo São Tiago não fosse, como dizem, um santo de devoção aos indígenas. No entanto, as comunidades andinas aceitavam o culto de São Tiago e participavam das danças mouras e cristãs que simbolizavam sua própria derrota, por isso também há alguns casos de rejeição. Mas, com a conversão ao cristianismo, deixaram de se sentir aludidos nas referidas histórias e celebrações e passaram a participar nelas, onde se representava a vitória da fé cristã contra a infidelidade, o que também era promovido pelas autoridades espanholas como meio de evangelização e integração. Além disso, São Tiago estava se adaptando à visão de mundo andina, como padroeiro dos índios, também associado ao mundo agrícola (CABALLERO 2021, p. 89 – tradução livre).

Não estamos abstraindo as lutas e embates, mas o nativo desenvolveu mecanismos de sobrevivência de sua ancestralidade religiosa. O padre dominicano Diego Durán, ainda no Sec. XVI, pontuava que os índios não haviam se convertido ao cristianismo plenamente, pois continuavam a manter e praticar sua religião, mascarando-a e mesclando-a com rituais católicos. O religioso dominicano compreendeu como os índios conseguiram preservar, mediante esse sincretismo, a religião que mantiveram por séculos, profundamente enraizada e

forte, que além do ritual, permeou toda a existência da sociedade indígena regulando cada instante da vida privada e social, desde o nascimento ao *post mortem* (CAPPONI, 2006, p. 251). Portanto, restou aos indígenas estabelecerem correlações das datas as festas cristãs (Figura 3) com épocas significativas de sua cultura, visando manter vivas suas crenças e rituais.

Quadro 1 – Tabela de correspondência entre estações e festas católicas em Taquile

ÉPOCA	FESTA	DATA
Período chuvoso <i>Jallu pacha</i>	Senhora da Candelária – festa dos primeiros frutos de batata.	2 de fevereiro
	Carnaval – festa das flores.	Fevereiro-março
	Páscoa/ressurreição de Cristo – festa da maturação dos frutos.	Fevereiro-março
Período seco <i>Juypi pacha</i>	Santa Cruz – festa da primeira colheita	Maio
	São Isidoro, lavrador – colheita de feijão, milho e cevada.	
	Pentecostes – fim das principais colheitas.	Maio-junho
	São João – antiga festa do sol.	24 de junho
Período dos ventos <i>Awti pacha</i>	São Tiago – homenagem ao padroeiro de Taquile – bons auspícios para as novas sementeiras.	24 de julho
	Primeiras sementeiras.	1º de agosto
	Senhora das Mercedes – sementeira do feijão ou milho.	24 de setembro
	Consagração da Virgem Maria – último plantio de cevada.	21 de novembro

Fonte: Morón, (2020).

A “dança dos mouros e cristãos”¹³ ocupa um lugar de destaque na devoção espanhola, pois é o símbolo da vitória sobre os indígenas, evidenciando o triunfo do cristianismo, que paradoxalmente, os próprios nativos foram incorporados. Sobre isso Valderrama (2005) resume:

As autoridades espanholas decidem então não matar a "galinha dos ovos de ouro" e implantar alguns elementos coincidentes de ambas as culturas entre os nativos. Uma delas era a dança dos mouros e cristãos. A dança, além de ser uma manifestação pública da presença do grupo conquistador, ainda considerado em meio à Cruzada contra os hereges, encontrou entre os índios um público entusiasmado, encantado em participar [...] a guerra entre mouros e cristãos simboliza, em última análise, a conquista espanhola do império inca no século XVI. O conflito é resolvido com o Batismo, uma espécie de ato de perdão que os aproxima. A miscigenação racial e cultural do povo peruano se expressa neste sacramento do Batismo. O encontro de duas culturas

¹³ Expressão genérica utilizada para se referir as festas oficiais e religiosas nas Américas (VALDERRAMA 2005, p. 24).

deu-se e o produto é esta festa de mouros e cristãos (VALDERRAMA, 2005, 64, 130 – tradução livre).

Em vista do que foi exposto, podemos resumir a história do culto a São Tiago, que de protetor dos guerreiros cristãos espanhóis na Idade Média, foi transplantado para as Américas, servindo de poderoso suporte moral para a conquista. Os conquistadores também trouxeram a “celebração das danças dos mouros e cristãos” como representação da vitória do cristianismo sobre os infiéis. A festa em homenagem ao Santo permitiu, simbolicamente, a manutenção da conquista, vitória e dominação dos espanhóis sobre os nativos. Desse modo, o território conquistado convertia em espaço cerimonial no qual a dominação espanhola encontrava proteção e visibilidade de seu domínio na América (CABALLERO, 2021, p. 89).

2 - METODOLOGIA

Para o desenvolvimento da pesquisa em relação aos objetivos do estudo se fez necessário, inicialmente, uma revisão bibliográfica, buscando trabalhos sobre a temática específica e discussões teóricas, visando compreender elementos conceituais.

Apesar de a pesquisa bibliográfica ter sua relevância para contextualizar o estudo, mas como trabalho empírico, escolhemos para o desenvolvimento da investigação um estudo de campo, mediado por uma descrição etnográfica. Assim, viajamos a Taquile em agosto de 2022, quando dialogamos com os nossos interlocutores e coletamos informações para a análise dos discursos, buscando os sentidos por eles conferidos, pois:

O sentido é uma construção social, um empreendimento coletivo, mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas – na dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas – constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta (SPINK; MEDRADO, 1999, p. 41).

Gil (2002, p. 53) lembra que a pesquisa de campo é realizada, na maioria das vezes, pessoalmente, pois enfatiza a importância do pesquisador em viver a experiência de forma direta com sua situação de estudo, constituindo um modelo investigativo clássico na antropologia, visto que é tipicamente utilizada para estudos em comunidades, pois consiste basicamente na observação direta das atividades do grupo estudado juntamente com aplicação de entrevistas para captação das explicações expostas pelo grupo.

A etnografia, como um modo de fazer antropológico, segundo Laplantine (2004, p. 10) consiste antes de tudo uma atividade visual, sendo necessário o fazer ver, ou seja, escrever aquilo que se tem observado, transformando o olhar em linguagem, sendo a etnografia a escrita das culturas. Consoante Oliveira (1996, p. 18), o ouvir e o olhar não são independentes em um trabalho de investigação, ambos se complementam para que o pesquisador possa caminhar, mesmo tropeçando, chegue aos seus objetivos. Dessa forma, houve a necessidade de imergir dentro de uma comunidade que não fala a nossa língua, sendo a materna o *quechua* e a secundária o espanhol. Assim, diante desses desafios transculturais, nós podemos ter cometido algum equívoco de análise, principalmente, na compreensão de mundo do taquilenho.

Para o desenvolvimento da pesquisa, buscamos contato com uma liderança da Ilha. A princípio, tencionávamos dialogar com cinco homens de meia idade, casados e com filhos, preferencialmente, ou autoridades da comunidade. A escolha do gênero masculino se deveu ao fato de Taquile ser uma comunidade tradicional, assim, o acesso para dialogar com as mulheres é bem mais difícil, não porque haja alguma interdição social, mas pela timidez em conversar com estrangeiros. No entanto, em razão da Festa, houve dificuldade para falar com os cinco interlocutores, mesmo assim, dialogamos com três, sendo uma a autoridade, um artesão e sua esposa. Como salientamos na introdução, a festa quebra a temporalidade ordinária, razão pela qual dificultou o diálogo com nossos interlocutores.

3 - O DEBATE TEÓRICO

Neste trabalho, tentamos mostrar que a Festa de São Tiago e outras, mesmo impostas pelo colonizador espanhol, o povo andino soube ressignificar os rituais católicos, adaptando-os as suas práticas religiosas ancestrais de modo a expressar com as celebrações a sedimentação dos laços comunitários manifestos em dádivas mútuas e a *La Pachamama* e demais deidades. Assim, esboçaremos brevemente, um debate sobre a teoria do dom, no âmbito das ciências sociais.

Não há como elaborar uma discussão socioantropológica sobre o dom sem tributar créditos à obra *Ensaio sobre a dádiva*, do sociólogo francês Marcel Mauss (1974). O texto foi publicado em 1924, a partir dos relatos do nativo Tamati Ranaipiri, da tribo dos *ngati-raukawa*, e recolhidos pelo etnólogo Elsdon Best, em 1909.

Aqui, pelas limitações do artigo, ficaremos circunscritos ao estudo de Mauss, bem como às discussões elaboradas por Maurice Godelier (2001) em *O enigma do dom*, Alain Caillé (2002) em *Antropologia do dom*, além da ampla revisão bibliográfica empreendida por Lewis Hyde (2010, p.13), em seu livro *A dádiva*, a propor que “toda obra de arte é uma doação, não uma mercadoria”.

Mauss (1974), no referido trabalho, assinala que o estudo é uma amostragem de outras mais vastas, cuja atenção centra-se para elementos presentes nas sociedades tradicionais da Polinésia, Melanésia e Noroeste dos EEUU, como as prestações econômicas ocorrentes entre seus subgrupos sociais e o regime do direito contratual. Mauss pontua que em tais ajuntamentos sociais há uma mescla de “fenômenos sociais totais” que se exprimem:

Ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições (MAUSS, 1974, p. 41).

Desse meio complexo, Mauss (1974) delimitou um pouco mais seu campo de investigação¹⁴, elegendo o traço do caráter voluntário das prestações e trocas, que aparentemente demonstravam ser ações livres e gratuitas, mas também coercitivas e interessadas. Assim, para Mauss, sua proposta objetivava demonstrar que dar é encadear três ações – dar, receber e restituir – uma vez que tenha aceitado. A inquietação de sua pesquisa funda-se pelas seguintes perguntas: “qual a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico¹⁵, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força há na coisa dada que faz com que o donatário a retribua?” (MAUSS, 1974, p.42).

Maurice Godelier (2001), em seu comentário à obra de Mauss, aponta que, no *Ensaio sobre a dádiva*, a segunda questão traz consigo a resposta à primeira, pois destaca a presença de uma força ou espírito na coisa que faz aquele que recebe a restitua. Outra ressalva de Godelier ao texto de Mauss prende-se ao destaque acentuado à ação de restituir, esquecendo-se das demais, como se elas fossem autoexplicativas.

O problema central do dom para Mauss repousa no fato de que as três obrigações (dar, receber e restituir), devidamente conectadas, promoveriam um movimento de que, cedo ou tarde, trariam as coisas de volta, de modo a haver uma coincidência do ponto de chegada dos dons e contradons com seu ponto de partida. Portanto, “as coisas doadas devem estar sempre em movimento” (HYDE, 2010, p. 30).

Godelier (2001) pontua que a doação se mostra como uma relação dupla, entre aquele que dá e o que recebe. A primeira via é a da solidariedade, pois dar é partilhar o que tem ou o que é, mas, ao mesmo tempo, produz uma relação de superioridade, pois o que recebe o dom fica em dívida com o doador, tendo a obrigação de restituir. Desse modo, Godelier entende que “o dom aproxima os protagonistas porque é partilha e os afasta socialmente porque transforma um deles em devedor do outro” (GODELIER, 2001, p. 23).

¹⁴ Mauss não era etnólogo, pois não viajou aos locais estudados para conversar com seus interlocutores.

¹⁵ A fala de Mauss ainda é carregada de adjetivações que revelam o eurocentrismo.

Alain Caillé (2002) retoma a análise da tríplice obrigação identificada por Mauss e propõe um paradigma do dom, cuja preocupação não se prende ao debate em torno da geração do vínculo social. O ponto de partida de seu estudo não está numa relação vertical, em que os indivíduos sempre aparecem separados, na realidade social sempre presente aí, como um dado. Seu paradigma do dom, no entanto, é elaborado num percurso horizontal, em que os indivíduos são transformados em atores sociais. Caillé resume:

O dom constitui o motor e o performador por antonomásia das alianças. O dom é que as sela, as simboliza, as garante e lhes dá vida. Quer se trate de um dom inicial ou de um dom refeito tantas vezes que nem mesmo pareça mais um dom, é dando que se declara concretamente disposto a tomar parte no jogo da associação e da aliança e que se solicita à participação dos outros nesse mesmo jogo (CAILLÉ, 2002, p. 18).

Caillé (2002) reconhece que a expressão "paradigma do dom", embora correta, pode esconder armadilhas, porém o seu uso deve ser compreendido como uma aproximação sintética ante a multiplicidade de traduções possíveis, tais como do simbolismo, da associação, da troca, do jogo, da aliança, do político etc. Caillé (2002), assim como Godelier (2001), afiança que o dom impõe uma obrigação, como uma espécie de exortação à individuação e à manifestação pessoal, pois o dom é o agente das possibilidades sociais e históricas.

Portanto, é nesse contexto da dádiva, que nossa descrição e análise tentarão mostrar que a Festa de São Tiago viabiliza o exercício do dom comunitário, firmando as relações de pertencimento e de agradecimento a *La Pachamama* e demais deuses andinos.

4 - A DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA

A incursão andina teve início a partir da cidade de La Paz, Bolívia. Após uma viagem de nove horas, de ônibus, pernoitamos em Puno. Na manhã do dia 06.08.2022, nos dirigimos a Taquile em um percurso de duas horas e meia de barco. No caminho, fizemos uma parada rápida em Uros, ilhas flutuantes do Lago

Titicaca, como parte essencial do trajeto. Assim que o barco atracou em Uros, vimos um templo da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

A imersão cultural em Taquile teve início assim que ancoramos no porto Salacancha, em que pudemos observar várias embarcações com os turistas e outras com mantimentos. Enquanto aguardávamos o anfitrião que nos levaria à hospedagem, pudemos perceber o constante sobe e desce de homens, mulheres e crianças para recolherem os alimentos e suprimentos para cada família. O que nos chamou atenção, é que não usam animais para o transporte das mercadorias. Na Ilha não há ruas, apenas veredas/passarelas e escadarias. Todos os objetos são levados nas costas com o auxílio de um saco, que vem até a cabeça. Percebe-se de imediato, que todos usam as vestimentas tradicionais nos dias comuns. Aquele momento no píer foi revelador do intenso movimento cultural entre turistas e os nativos da Ilha.

Após espera de uma hora, começamos a subir em direção à hospedagem, acompanhado pelo filho do proprietário da pousada. Um caminho árduo com muitas curvas (Figura 3), além da altitude, que torna tudo mais difícil, bem como o frio, mesmo em um brilhante dia de sol. Ao chegarmos à pousada nos deparamos com algumas dificuldades de ordem prática, considerando as necessidades de informação e comunicação, pois não havia rede de conexão *wifi* e nem tomada para carregar qualquer aparelho eletrônico, o que fez poupar toda energia do telefone celular para realizar a pesquisa. A energia da Ilha, fundamentalmente, vem de geradores movidos a óleo diesel e pequenos painéis solares. Ao anoitecer há pouquíssima iluminação pública, o que dificultava o acesso para quem não conhece os íngremes caminhos. A princípio, o planejado era passar três noites a fim de viabilizar maior inserção, porém, diante das dificuldades de comunicação, de higiene pessoal, altitude e frio, redefinimos a programação para três dias e duas noites. Por ser uma ilha pequena (7 km x 4 km), o tempo foi suficiente para uma breve imersão, bem como, para os diálogos com os interlocutores.

Figura 3 – Entrada na ilha de Taquile



Fonte: Acervo dos autores, (2018).

Ao chegarmos à praça principal, nos deparamos com as danças e músicas. Logo, fomos informados de que se tratava da Festa de São Tiago, padroeiro da Ilha. Como pontuamos na introdução, o conceito de festa está associado à quebra do tempo cotidiano. Freud (2009, p. 140) esboçou uma breve definição, assinalando que festa “é um excesso permitido, ou melhor, a solene ruptura de uma proibição”. Assim, essa liberação, sem reservas, era perceptível na embriaguez acentuada de vários participantes.

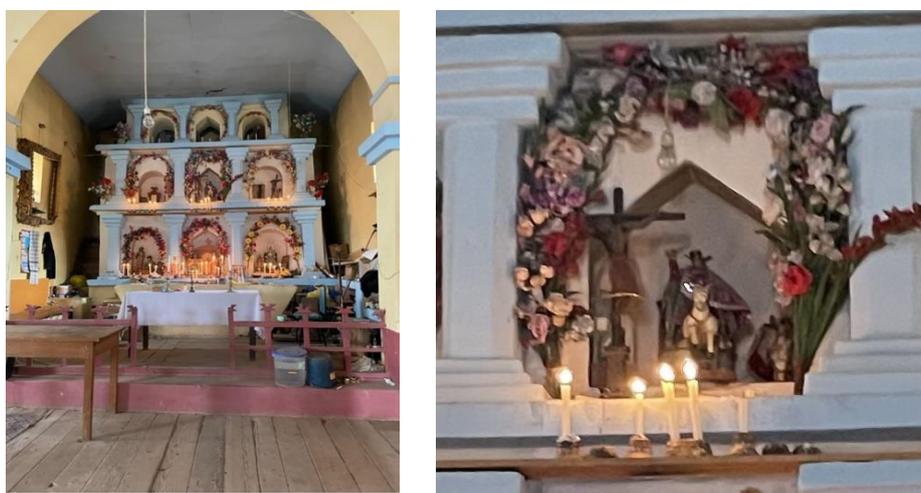
Durkheim (1989) demarca o conceito de festa em afinidade com o de Freud (2009), e o associa à cerimônia religiosa, quando sublinha que:

É por isso que a própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância, desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de eferescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes, observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas. (DURKHEIM, 1989, p. 456).

A definição de Durkheim (1989) é tão completa e complexa, que parece uma descrição detalhada de tudo que vimos em Taquile. Um evento importante observado é que todos os participantes, antes do início das músicas e danças, saíam da única capela católica existente na Ilha (Figura 4), localizada na praça principal e que homenageia São Tiago.

Por se tratar de uma festividade, as vestimentas utilizadas pelos homens eram mais elaboradas do que as do cotidiano. No entanto, a base era mesma, ou seja, calça preta, camisa branca, *chumpi*¹⁶, *chullo*¹⁷ e a *chuspa*¹⁸. As calças mais novas, as camisas mais limpas, e assim, adicionavam os elementos estéticos específicos para o evento (Figura 5), como um colete colorido (rosa ou roxo), cauda preta bordada com motivos da natureza, acessórios vistosos na cabeça com plumas e miçangas, capas brancas que se transformavam em saias trazendo movimento nas danças, ao som de flautas e tambores que ecoavam por grande parte da Ilha.

Figura 4 – Interior da capela de São Tiago e um zoom na estátua do Santo no centro do altar



Fonte: Arquivo dos autores, (2022).

¹⁶ O Chumpi é a faixa utilizada na cintura por homens e mulheres com distinção do modelo (espessura) e desenho de acordo com a faixa etária e cargo exercido pelo membro na comunidade (PERU-MINCETUR, 2014).

¹⁷ Os chullos são gorros de malha com abas na orelha, na qual os homens aprendem desde muito jovem a tecê-los (PERU-MINCETUR, 2014).

¹⁸ A chuspa é a bolsa para se guardar as folhas de coca, tratamento natural para os efeitos da altitude. É uma peça produzida por mulheres, mas seu uso é de exclusividade masculina, para apenas aqueles que já possuem uma companheira (PERU-MINCETUR, 2014).

Figura 5 – Festa de São Tiago – dança e música



Fonte: Acervo dos autores, (2022).

No segundo dia, logo cedo, após o café da manhã, conversamos com o dono da pousada, que coincidentemente é um dos líderes da Ilha. Em nosso diálogo, pudemos colher algumas informações, que seriam essenciais para a feitura deste trabalho. Depois da conversa, fomos desbravar os espaços em busca de conhecer mais o local, observar e dialogar com outros moradores.

Seguindo em direção à praia, encontramos um espaço que parecia um campinho de futebol de várzea, lá estavam dispostas algumas barraquinhas de artesanato, vários turistas e um grupo de locais dançando e tocando (Figura 6). Nesse momento, pudemos observar que toda aquela encenação era uma exibição turística. Ao nos aproximarmos para entender melhor o que estava acontecendo, vimos uma pequena apresentação de danças e músicas tradicionais, todos vestindo roupas coloridas. Nessa ocasião, indagamos a uma artesã-interlocutora, se aquela exibição fazia parte de alguma festividade, ela pontuou que eram danças e músicas da Festa de Pentecoste.

A alusão à Festa de Pentecoste por nossa interlocutora, não indica que as celebrações dessa festividade estivessem em curso, pois ocorrem nos meses de maio e junho. Entretanto, aquela teatralização turística funcionava como um pequeno recorte, mas ao mesmo tempo, como um produto a ser vendido no mercado turístico, como meio de subsistência da comunidade. No entanto, a Festa

de Pentecoste quando celebrada por todos os taquilenhos, nas datas cerimoniais, suas atividades estão relacionadas ao ritual e ciclo festivo, pois se efetivam em função das necessidades vitais da comunidade e não como um produto turístico configurado para o mercado (HERNÁNDEZ, 2014, p. 83).

Figura 6 – “Festa” como exibição turística



Fonte: Arquivo dos autores, (2022).

Nesse momento começamos a debater sobre tudo que tínhamos visto até então. De fato, cada morador da Ilha, diariamente, usa suas roupas tradicionais, mas para ter algo adicional, como entretenimento turístico, eles fazem uma pequena demonstração de como é todo o processo de tecelagem e as manifestações culturais da Ilha. Portanto, aquele show, diferentemente da Festa de São Tiago, que ocorreria um pouco mais tarde na praça principal, fazia parte de um pacote turístico. Como curiosidade turística, assistir essas apresentações é suficiente, mas quem busca aprofundamento é necessário a vivência, a fim de entender as rotinas para além da mera demonstração de um *day tour*.

A Festa de São Tiago, porém, como já assinalamos é uma das manifestações culturais do calendário religioso taquilenho, que firma suas crenças cristãs e a ancestralidade andina. Essa celebração não é turística, muito embora, por sua publicidade, os visitantes apreciam com entusiasmo. Um dos objetivos da festividade é a exposição, demonstração e comercialização do artesanato

têxtil. Portanto, apenas nessa época do ano, várias famílias expõem seus tecidos e produtos para venda em pequenas tendas na praça principal¹⁹.

No último dia, 08.08.2022, logo no início da manhã, o nosso anfitrião convidou uma artesã para demonstrar o processo de tecelagem, nos teares manuais, e narrar um pouco sobre o processo de aprendizado, ao longo dos anos, na referida técnica. Ao fim desse momento, preparamos nossa bagagem para retornar à cidade de Puno, visto que o último barco partiria no início da tarde.

5 - A ANÁLISE DA VIVÊNCIA ETNOGRÁFICA

Durante os dias de estadia na Ilha, pudemos dialogar com alguns nativos. Nas falas dos interlocutores há uma unanimidade: a relevância do turismo para a manutenção familiar, mediante a venda dos produtos têxteis, e coletiva, decorrente do pagamento²⁰ da taxa de ingresso à Ilha. Ao indagar a um dos nossos interlocutores sobre as expressões religiosas na Ilha e a festa que ocorria na praça principal, ele respondeu:

É a Festa de São Tiago. É uma festa religiosa católica, não *Pachamama*. Aqui somos mistos, católicos e *Pachamama*. Não temos evangélicos aqui²¹. Em Uros tem uma igreja dos Adventistas do Sétimo Dia. A religião de nossos ancestrais foi a *Pachamama*, depois vieram os católicos e agora temos uma mistura de católicos com *Pachamama* (INTERLOCUTOR – tradução livre).

Os sentidos conferidos por nosso interlocutor são muito importantes, pois mesmo ressaltando que a Festa de São Tiago é católica e não autóctone, demarca valor a memória de seus ancestrais, em aludir recorrentemente, que a religião praticada por eles era a *La Pachamama*. Portanto, nosso interlocutor destaca que

¹⁹ Ao longo do ano, os produtos têxteis são comercializados em lojinhas, que também ficam ao redor da praça principal.

²⁰ Atualmente, a taxa de ingresso em Taquile custa S/. 10,00 (dez soles), aproximadamente R\$ 13,00 (treze reais).

²¹ Essa informação surgiu na fala do nosso interlocutor, pois o interrompemos para saber da existência de evangélicos na Ilha.

a sabedoria tradicional do seu povo tem como matriz epistêmica a visão de mundo ancestral, pois é a partir dela, como base estruturante, que se encontram os parâmetros explicativos, normativos e justificadores de suas crenças, de suas práticas e da busca de soluções pessoais e comunitárias (HERNÁNDEZ, 2014, p. 197 – tradução livre).

Essa lembrança evocada pelo taquilenho, atrelada aos seus ancestrais, nos remete à concepção de memória coletiva definida por Halbwachs:

A memória individual não está inteiramente isolada e fechada. Um homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente a necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade. Mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras, as ideias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio. Não é menos verdade que não nos lembramos senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo, isto é, que nossa memória não se confunde com a dos outros (HALBWACHS, 1990, p. 54).

Portanto, a partir do ensino de Halbwachs (1990), inferimos que a memória de cada taquilenho está associada à memória coletiva vinculada ao espaço (a Ilha) e ao tempo (o ciclo cósmico). Envolvem as memórias individuais, porém não se confundem com elas, ou melhor, o indivíduo é capaz, “de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter as lembranças impessoais, na medida em que estas interessam ao grupo” (HALBWACHS, 1990, p. 53). Eliade (1999) pontua que a memória religiosa sempre se vincula a um acontecimento primordial:

A memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe conservar a verdadeira história, a história da condição humana; é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda a conduta. (ELIADE, 1999, p. 90).

Para Eliade (1999), a memória religiosa não alude a um passado absoluto, mas a um *illegitimo tempore*, ou seja, é o tempo perdido no tempo que confere sentido ao grupo religioso. Assim, quando um taquilenho participa da refeição

comunitária entrelaçada pelo cristianismo católico romano e *La Pachamama*, ele está evocando uma memória que é cerimonial e não necessariamente doutrinal. Danièle Hervieu-Léger (*apud* CAMURÇA, 2003, p. 252) corrobora com a posição de Eliade (1999) conferindo à memória religiosa um caráter normativo que se expressa por uma memória “verdadeira”, isto é, autorizada, que é produzida por indivíduos qualificados que dominam os códigos desta memória, erigindo em torno dela, o único caminho de acesso ao “mito de origem”.

Eliade e Hervieu-Léger são tributários de Maurice Halbwachs, quando em suas formulações, atribuem caráter normativo à memória religiosa como uma especificidade da memória coletiva. Entretanto, Halbwachs (1990) não se deteve sobre a memória em si, mas naquilo que chamou de *quadros sociais da memória*. Para ele, o indivíduo, ao recordar, o faz mediante as vinculações sociais dos grupos a que pertence, como a comunidade, a família, a igreja, a escola etc.

Portanto, para Halbwachs (1990), os sujeitos são os responsáveis pela manutenção da tradição do grupo, conferindo o sentido de continuidade, por meio das rupturas históricas, “mostrando que o grupo segue sendo o mesmo e por isto pode continuar existindo” (WIRTH, 2003, p. 178). Porém, para Hervieu-Léger, no caso da religião na modernidade, a proposta de Halbwachs (1990) converte-se no seguinte desafio: “como garantir a regulação institucional e reprodução da memória coletiva dessa configuração (a religião) marcada pelo ‘imperativo da continuidade’ numa sociedade movida pelo imperativo da mudança?” (HERVIEU-LÉGER *apud* CAMURÇA, 2003, p.253)

A preocupação de Hervieu-Léger, em Taquile, não parece causar temor, pois em sendo uma comunidade tradicional tem a marca da permanência. Essa era a tônica na fala de nossos interlocutores em destacar a manutenção da herança cultural recebida dos antepassados. Isso é reforçado por Hernández (2014), quando pontua:

Para a população andina, e em particular para o povo de Taquile, as celebrações das festas católicas não são lembranças de ações extraordinárias desses ícones cristãos; antes, no contexto destes, a vida humana e cósmica é celebrada como uma necessidade existencial; porque sua própria organização é um fato de contribuição coletiva; através dele, o que “La Pachamama nos dá” é compartilhado através

da comida, bebida e dança; comemora-se o nascimento da nova família, a nova casa e a plantação; o crescimento, floração e maturação de colheitas e novos homens; a colheita também é celebrada como a chegada em casa e a permanência nela dos frutos da mãe terra; também à morte como um novo modo de vida em que o falecido continuará a ajudar, proteger e cuidar de seus entes queridos; e também a períodos de crise ou perturbações da natureza. (Hernández, 2014, p. 122-123 – tradução livre).

O comentário de Hernandez (2014) é oportuno, pois destaca que a memória coletiva do taquilenho, mesmo relacionada à religião do conquistador espanhol, como ressaltou nosso interlocutor ao ponderar que a “Festa de São Tiago é católica e não *Pachamama*”, mas não é a mais evocativa. Entretanto, a lembrança recai, preferencialmente, em *La Pachamama*, como senhora dadivosa e central na vida cósmica do homem andino em sua relação com a natureza. Essa memória tem nas festas, um dos mecanismos de sua reatualização, pois segundo Miranda e Aragón (2006), contemplam as seguintes características: a) naturalidade e sacralidade; a dinâmica comunidade/família e rural/urbano; e c) cânones sagrados e profanos.

A análise que temos empreendido até agora vincula as festas religiosas taquilenhas à memória coletiva herdada e reconstruída dos antepassados. Entretanto, queremos também identificar as expressões de dádiva nas celebrações festivas, em especial, as de São Tiago, pois “na dimensão sagrada das festividades populares católicas do altiplano, encontramos que os rituais andinos, como os chamados ‘pagamentos’ a *la Pachamama*, constituem os atos fundadores e inaugurais das festividades dos padroeiros” (HERNÁNDEZ, 2014, p. 123 – tradução livre).

A nossa observação da Festa de São Tiago, em Taquile, se deu nos dois últimos dias das celebrações – 6 e 7 de agosto de 2022. A descrição apresentada até aqui conferiu destaque às vestimentas cerimoniais dos homens e mulheres participantes da festividade. Agora, descreveremos e analisaremos outros eventos vistos.

Como já mencionamos, a Festa de São Tiago se realiza em conjunto com a feira anual de artesanato têxtil. Todos os participantes saem da capela do padroeiro para a praça central. As autoridades e suas esposas se dirigem para um

edifício do outro lado da praça, enquanto isso, os demais começam a tocar as flautas e os tambores.

Observamos dois grupos que se apresentavam separadamente. Os que tocavam as flautas, em maior número, se movimentavam em círculos, enquanto os que se exibiam com os tambores ficavam mais ao centro. Os homens dançavam e tocavam exaustivamente, desde o início da tarde até a noite, com poucos períodos de pausa. As mulheres se juntavam ao grupo, de vez em quando, com suas saias em várias camadas (*polleras*), bailando em movimentos circulares. Uma dança de destaque denomina-se *sikuris*, na qual grupos formam trupes que se organizam em grandes rodas em torno dos músicos que tocam flautas (*zampoñas*) de diferentes tamanhos. A execução da coreografia é harmônica revelando a complementaridade que deve reger toda a integração comunitária dos taquilenhos e que se exprime no modo de tocar, posto que que um grupo de intérpretes só pode emitir metade das notas exigidas, enquanto o outro grupo é essencial para completar a melodia (HERNÁNDEZ, 2014).

Em vista do descrito, destacaremos alguns elementos que reputamos importantes para a análise da festa como espaço para a dádiva. Os homens levavam consigo folhas de coca (*kuka*) em suas bolsas (*chuspa*), que são compartilhadas mutuamente. No entanto, à medida que começam a dançar, tocar e beber, eles lançam ao solo folhas de coca e o primeiro gole de *chichia*²² como ofertas a *La Pachamama*. Assim, é nessa celebração sincrética que se expressam as dádivas à Mãe-terra. Para o homem andino, essa oferta é uma obrigação, pois envolvido, entra num processo de “dons e contradons que criam um estado de endividamento e de dependência mútuos que oferece vantagens para cada uma das partes” (GODELIER, 2001, p. 75). A Mãe-terra dá, o taquileno recebe e a retribui, encadeando as três obrigações descritas por Mauss (1974, p. 57).

Mauss (1974), em seu *Ensaio sobre a dádiva*, concedeu relevância aos dons agonísticos, ou seja, aqueles movidos pela rivalidade, competição e dívida, pois nos casos que analisou eram assim que se manifestavam. Entretanto, ousamos defender que a Festa de São Tiago e outras celebrações taquilenhas

²² Cerveja de cevada e milho fabricada artesanalmente pelos povos andinos. No entanto, a utilizada, nas festividades em Taquile, é industrializada.

trazem consigo uma dupla dimensão. A primeira refere-se à relação do homem andino com *La Pachamama* que se mostra agonística, pois a cada festividade necessita saldar a dívida com alguma oferenda. A segunda é não agonística, pois o dom se manifesta como partilha e não como rivalidade naquela microsociedade.

Mauss (1974, p. 63), analisando a relação de dons e contradons entre homens e deuses, adverte que “são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Era com eles que era mais necessário trocar e mais perigoso não trocar”. Assim, nessa dimensão contratual, o homem andino mantém viva em sua memória a necessidade de oferecer dádivas aos seus deuses, como relembra um interlocutor taquilenho de Hernández:

Nossos avós e nossos pais nos ensinaram a respeitar nossos deuses *Mulsina*²³ e *Kuwanipata*²⁴. O *Mulsina* é macho e a *Kuwanipata* é fêmea. Eles são como marido e mulher, eles são os mais poderosos da Ilha, eles cuidam de nós e nos protegem porque nos mandam a chuva. Eles dizem que a *Kuwanipata* era muito querida e respeitada pelos Taquilenhos, eles faziam seus pagamentos a ela, eles a traziam folhas apreciáveis coca (*kuka*) e por isso colhiam batatas que chegavam a pesar dois quilos, eram gigantescas. Mas chegou a hora, que por medo das punições dos cavaleiros, esqueceram-se da *Kuwanipata* e ela chorava de tristeza todas as noites. Os taquilenhos arrependidos, pela tristeza de seu choro, que ouviam à noite, correram para a montanha de *Kuwanipata*, trazendo-lhe pagamentos como antes e dizendo palavras gentis para ela. Os cavaleiros²⁵, quando descobriram, ficaram bravos muito (*sic*) e vieram em um grande barco para levar a pedra mais querida de *Kuwanipata*, arrastaram, cuspiram e desceram até à praia junto a Tialamaria, aí embarcam e afundaram para o fundo do lago²⁶. Dizem que por não a protegeram e a abandonaram, suas plantas não cresciam e davam frutos mirrados. Mas dizem que a Pedra foi para o lado dos Aymaras²⁷, por Acora²⁸, e por isso os terrenos dão bons frutos. (INTERLOCUTOR/HERNÁNDEZ, 2014, p. 89 – tradução livre).

Portanto, a evocação do taquilenho expõe como o homem andino é completamente dependente da *Pachamama* e de outros deuses (*apus*) em sua visão

²³ Monte mais elevado de Taquile. *Mulsina* é considerado o protetor de Taquile.

²⁴ Parte baixa e ao sul de Taquile.

²⁵ Referência aos espanhóis, pois o homem andino, pré-colombiano, não conhecia cavalos.

²⁶ Alusão ao Lago Titicaca.

²⁷ Outra grande etnia pré-colombiana estabelecida principalmente na Bolívia e Peru.

²⁸ Cidade do Departamento de Puno-Peru, próxima a Taquile.

cósmica²⁹. Assim, é mediante o “pagamento” de oferendas, festividades e rituais, como sublinha Hernández (2014), que o ilhéu busca o favor das divindades para boas colheitas, ao mesmo tempo em que pede proteção contra as intempéries. Na concepção maussiana, se há pagamento é porque existe a dívida, ou melhor, “acredita-se que é aos deuses que é preciso comprar, e que os deuses sabem retribuir o preço das coisas [...] as dádivas oferecidas aos homens e aos deuses têm também por fim comprar a paz para uns e outros” (MAUSS, 1974, p. 63-64).

Entendemos também que a Festa de São Tiago se manifesta como um “fenômeno social total” da troca de dons, pois expressam fenômenos estéticos, religiosos, econômicos, artísticos, mitológicos, jurídicos, hierárquicos etc., os quais são manifestos pelos grupos que dão forma àquela sociedade (comunidades e famílias). Essa percepção em Taquile se fortalece por se tratar de uma microsociedade tradicional, onde os saberes indígenas têm um caráter de integralidade e as relações sociais não estão esfaceladas ou individualizadas. Assim, ponderamos que “considerar que ‘fenômenos sociais’ são ‘totais’ não porque combinam em si múltiplos aspectos da sociedade, mas porque de certo modo permitem que a sociedade se represente e se reproduza como um todo” (GODELIER, 2001, p. 64).

Portanto, a definição de Mauss (1974) e o comentário de Godelier (2001) nos fazem pensar a Festa de São Tiago como uma síntese dessa representação de totalidade. Homens e mulheres se exibem com roupas e adereços vistosos, produtos de suas habilidades têxteis – estético e artístico. A celebração homenageia o Santo católico, imposto pelo conquistador espanhol, mas adaptado a sua religião ancestral (comparado ao deus andino Illapa) – religioso. *La Pachamama* doadora de boas colheitas, a quem o homem andino deve “pagar”, alimentando-a com rituais (contradáviva) – mitológico e religioso. A demarcação bem definida da participação das autoridades e comuns – jurídico e político. A

²⁹ Convém destacar que a Festa de São Tiago não se configura como uma das principais em oferendas a Pachamama e a outras deidades. A primeira ocorre entre os meses de outubro e novembro, em que a comunidade oferta uma comida simbólica a Pachamama, pedindo licença para depositar as sementes em suas entranhas. A segunda por ocasião da Semana Santa, em que o ritual principal é em homenagem ao deus Muslina, no período da maturação dos frutos. Isso não quer dizer que o taquilhenho não preste tributo a Cristo, pois o faz com contrição e participa das missas. Por fim, a Festa de Pentecoste, nos entre os meses de maio e junho, a oferenda é dedicada, nos montes mais altos da Ilha, em agradecimento a Pachamama e aos outros deuses pelas boas colheitas (HERNÁNDEZ, 2014).

feira artesanal, como integrante do mesmo espaço da Festa, enseja a comercialização dos produtos têxteis aos turistas – econômico.

No último dia ocorreu o *talli*, considerada a maior cerimônia expressiva do pertencimento familiar à sociedade taquilenha, pois todos trouxeram os produtos cultivados na terra, em especial, batata e milho, bem como peixes do Lago Titicaca. Tudo foi posto no centro da praça para uma grande refeição comunitária (Figura 7). Sobre esse evento, Hernández (2014) o descreve como:

Na partilha (*quirinakuy*), as folhas de cocas trazidas nas bolsas (*chuspas*) ou mantas (*istallas*), no *Talli*, são juntadas à comida para partilhar com todos e da "alza³⁰" que é a reserva da parte da comida mais gostosa (especialmente o churrasco) que é comido nas festas, para levar para a família que espera participar dos sabores da festa; esses comportamentos festivos e outros da vida cotidiana formam as sensibilidades e o *ethos* das gerações que devem compartilhar aos outros tudo o que *La Pachamama* nos dá. Por isso, nos convites e festas da cidade, a maioria ou não todas as pessoas reservam e levam parte da comida para suas casas; fato que não causa vergonha, mas sim olhares de aprovação entre os participantes. Ali o sentido de compartilhar com os presentes e ausentes os atos festivos que marcam a visão andina da vida. (Hernández, 2014, p. 157 – tradução livre).

Essa refeição comunitária, como marco final das celebrações da festa de São Tiago e pela abundância de comida, nós poderíamos ser tentados de nominar de *potlatch*³¹, como os índios americanos da costa do Pacífico chamavam de "a grande comida". No entanto, segundo Mauss (1974, p. 46), essa experiência dos indígenas norte-americanos era um *potlacht* permeado por dons agonísticos. Portanto, um *potlacht*, em sua compreensão mais simples, "era um banquete com vários dias de duração, oferecido por um membro da tribo que desejava ter seu status no grupo reconhecido publicamente" (HYDE, 2010, p. 36). O conceito pode ser ampliado e intensificado de modo que:

No potlatch se dá alguma coisa para "esmagar" o outro com este dom. Por isso se dá mais (do que se pensa) que ele poderá restituir ou se restitui muito mais do que aquilo que se deu. [...] o dom-potlatch endivida e obriga aquele que recebe, mas o objetivo visado é explicitamente tornar muito difícil, se não impossível, o retorno de um dom

³⁰ Em quéchua significa a "alto".

³¹ "Um lugar onde se sacia a fome" (MAUSS, 1974, 46).

equivalente: trata-se de colocar o outro em dívida de modo quase permanente, de fazer com que perca o prestígio publicamente, de afirmar assim, pelo máximo de tempo possível, a própria superioridade (GODELIER, 2001, p. 88).

Figura 7 – O *talli*, o partilhar do alimento



Fonte: Acervo dos autores, 2022.

Certamente, a experiência taquilenha não pode ser considerada um *potlatch* na concepção maussiana, porque “no quadro das microssociedades o dom agonístico representa o operador da aliança com os inimigos de ontem. Que correm o risco, aliás, de se tornarem os inimigos de amanhã, daí a ambivalência do dom” (CAILLÉ, 2002, p. 146). Entretanto, nas festividades taquilenhas foram explicitados laços comunitários, vitais para a coesão social, pois “no interior dessa sociedade, entre os próximos e os parentes, domina o dom-partilha” (CAILLÉ, 2002, p. 147).

Desse modo, o estudo de Mauss (1974), pelo caráter inaugural, nos auxilia a compreender a refeição, no final da festa de São Tiago, como dom partilhado, pois não exhibe rivalidades, mas sim, a ética cósmica do homem andino, assim resumida:

Neste pequeno espaço territorial, se reproduzem as características e aspectos fundamentais da natureza andina, ou seja, de uma grande diversidade de variação ecológica, agrônômica, altitudinal e climática.

A coexistência com este ente natural gerou no homem andino uma ética e uma sabedoria tecnológica e social. Desse modo, é preciso assumir uma substancialidade vital considerando todos os seus componentes vivos e sensíveis, com os quais se tem de lidar e estabelecer relações de harmonia e respeito, de partilha e cooperação, de carinho e afeto. Este comportamento ético é visível em suas atitudes e ações ritualizadas de sua vida diária ao nível familiar e coletivo (Hernández, 2014, p. 58 – tradução livre).

Portanto, o taquilenho, extremamente comprometido com uma ética ecológica e comunitária, o dom:

Não é apenas um mecanismo que faz circular os bens e as pessoas, assegurando assim sua repartição, sua distribuição entre grupos que compõem a sociedade. É também, mais profundamente, a condição de produção e reprodução das relações sociais que constituem o arcabouço específico de uma sociedade e caracterizam os laços que se tecem entre indivíduos e os grupos. Se é preciso dar uma mulher para receber outra, esta troca não é apenas a substituição de uma mulher por outra, é a criação de uma relação de aliança entre dois grupos, relação esta que se abre para cada um a possibilidade de ter uma descendência e de continuar a existir (GODELIER, 2001, p. 76).

Sobre esses vínculos sociais enumerados por Godelier (2001), pontuamos que os taquilenhos, ao longo de sua história, aprenderam a estabelecer alianças, mediadas por dons agonísticos ou não, de modo que gerou uma sociedade com um profundo senso de pertencimento, em que a dádiva comunitária se expressa pela partilha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste momento de arremate, resumidamente, tentaremos apresentar os principais achados da pesquisa. Aqui “achado” reveste-se quase de um sentido arqueológico, pois estudar a religiosidade ancestral taquilenha e o encontro com o catolicismo romano é rebuscar séculos de tradição, passada por gerações, mediante a memória coletiva e pelo exercício de dons e contradons comunitários e com as divindades andinas e santos católicos.

As festas católicas foram ressignificadas e reelaboradas com os mitos originários andinos, como *La Pachamama*, e transmitidas por gerações na cultura taquilenha. A tradição é o fio condutor que resiste na permanência das práticas simbólicas e ritualísticas, que narram a história local. A produção têxtil, os rituais e as festas constituem em elementos de diferenciação cultural, que constroem a identidade do povo, ou seja, todo o grupo é dotado de uma identidade correspondente à sua constituição social. Taquile, mesmo diante de um constante contato com o meio externo, com o moderno e novo, manteve a memória coletiva, não como uma fotografia, cuja imagem foi fixada no tempo, mas pela dinâmica de esquecimento e lembrança da herança de seus antepassados expressa na manutenção de seus rituais religiosos.

A experiência etnográfica com os taquilenhos foi impactante, pois o convívio, mesmo que por pouco tempo, ensejou a percepção de uma realidade diversa. A vivência com uma comunidade tradicional permitiu a desconstrução e reconstrução do nosso olhar como habitantes dos espaços urbanos da contemporaneidade.

Este trabalho poderia ter sido escrito somente a partir dos estudos de outros autores. No entanto, a convivência com os locais e a observação direta, por exemplo, da festa como simulacro turístico, mas, fundamentalmente, como espaço para a dádiva na afirmação do pertencimento à comunidade. Tudo isso materializou o nosso olhar em escrita.

REFERÊNCIAS:

CABALLERO, Guillermo F. Arquero. Las fiestas en honor al apóstol Santiago en América: del espacio ceremonial medieval al virreinal en el Perú y su relación con la minorías. In: **Caminos, espacios y territorios: las minorías en España medieval (siglos XV-XVIII)**. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2021.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

CAPPONI, Anna Sulai. El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nuevarealidad espiritual. **Imaginario** [online]. Vol.12, n.13, pp. 249-27, 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ima/v12n13/v12n13a12.pdf>. Acesso em: 16 de dez. 2022.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: **Obras completas volume 11**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HERNÁNDEZ, Arrufo Alcántara. **Cosmovisión y etica a andina: en la constitucion vital y societal de la Isla de Taquile**. Lima: Ediciones Unajma, 2014.

HYDE, Lewis. **A dádiva, como espírito criador transforma o mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LAPLATINE, François. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LEMOS, Carlos A. C. **O que é patrimônio histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MARIZ, Cecília Loreto. “De vuelta al baile del sincretismo”: un diálogo con Pierre Sanchis. In: **Ciencias Sociales y Religión – Revista de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur**. Porto Alegre, año 7, nº 7, pp. 189-201, 2005.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

MIRANDA, Juan José García; ARAGÓN, Carlos Tacuri. **Fiestas populares tradicionales de Perú**. Quito: IPANC, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **Revista de Antropologia**. Vol. 39, nº 1 (1996), pp. 13-37. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616179>. Acesso em 25 de ago. de 2022.

PERU, Ministério do Comercio Exterior e Turismo. Flujo de turistas internacionales e ingreso de divisas por turismo receptivo. **Gob.pe**. 2009. Disponível em: <http://datosturismo.mincetur.gob.pe/appdatosTurismo/Content1.html>. Acesso em: 21 de set. de 2022.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. In: **Comunicações do ISER**, nº 45, ano 13, pp. 4-11, 1994.

SPINK, Mary Jane; MEDRADO, Benedito. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: SPINK, Mary Jane (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 1999.

TORRAS, Begoña Farré. **Do apóstolo ao peregrino: a iconografia de São Tiago na escultura devocional medieval em Portugal**. In: *Medievalista* [Online],

nº12, 2012. Disponível em <http://journals.openedition.org/medievalista/624>.
Acesso em: 21 de dez. de 2022.

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. **Convenção da Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível ou Imaterial**. Paris, 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Acesso em 2 de nov. de 2022.

VALDERRAMA, Milena Cáceres. **La fiesta de moros y cristianos en el Perú**. Lima: Fondo Editorial del PUCP, 2005.

WIRTH, Lauri Emílio. A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, 2003, ano XVII, nº 25.



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

ISSN: 2448-2722

O LEÃO, A FEITICEIRA E O GUARDA-ROUPA: EXPLORANDO AS INTERFACES ENTRE A FILOSOFIA E A LITERATURA EM C. S. LEWIS

The Lion, the Witch and the Wardrobe: Exploring the Interfaces Between Philosophy and Literature in C. S. Lewis

Samuel Sóstenes Silva Oliveira*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4096608716707845>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v7i2.140>

RESUMO: O propósito deste artigo é analisar o relacionamento entre Filosofia e Literatura em *O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa* do pensador irlandês C. S. Lewis. Observando como os principais temas filosóficos são apresentados e representados mediante personagens-conceito, bem como debates pertinentes à reflexão e a práxis filosófica. A construção conceitual reformula os pressupostos e cosmovisões a partir da abordagem impactante, que insere o leitor/pensador dentro do enredo, visualizando-se nos dilemas estabelecidos pelo autor desta obra de literatura fantástica.

Palavras-chave: Literatura fantástica; Nárnia; Razão; Ética; Política; Estética.

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the relationship between Philosophy and Literature in *The Lion, the Witch and the wardrobe* of the Irish thinker C. S. Lewis. Observing how the main philosophical themes are presented and represented through concept characters, as well as debates relevant to philosophical reflection and praxis. The conceptual construction reformulates the assumptions and views from an impactful approach, inserting the reader/thinker into the plot, visualizing himself in the dilemmas established by the author of this work of fantastic literature.

Keywords: Fantastic literature; Narnia; Reason; Ethic; Policy; Aesthetics.

* Possui graduação em Filosofia pela Faculdade Evangélica do Meio Norte (2011), graduação em Bacharel em Teologia - Seminário Batista do Cariri (2003) e graduação em Bacharel em Teologia pela Faculdade Kurios (2009). Atualmente é professor de teologia do Centro de Treinamento Bíblico para Pastores e Líderes, professor de filosofia da Escola de Ensino Médio Luíza Távora e professor de sociologia da Escola de Ensino Médio Luíza Távora. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia.

INTRODUÇÃO

A filosofia aboliu a narrativa mítica? Será que desenvolver uma cosmologia lógica e sistemática desconsidera o emprego de alguma literatura na qual a imaginação e a ficção preponderem? Qual seria a relação entre a arte (especialmente aquela que apela à literatura fantástica) e a expressão do pensamento filosófico?

Uma breve passagem pela filosofia socrático-platônica revela que a linguagem do Mito, da literatura fantástica, teve largo uso como ferramenta de expressão dos conceitos filosóficos. Um exemplo clássico desta prática estaria no livro VII de *A república*, onde se encontra a alegoria (ou o mito) da caverna, que se tornou uma das passagens mais relevantes para a compreensão da filosofia socrático-platônica (PLATÃO, 2011a, pp. 210-212). Outros exemplos marcantes desse recurso em Platão podem ser encontrados no Mito da parelha alada em *Fedro*, com o qual o filósofo ilustra as facetas da alma humana (PLATÃO, 2011b), e a noção de Mito verossímil empregada no *Timeu*.

Passeando um pouco pela história da filosofia os exemplos não são menos frequentes. Mesmo Descartes, no auge do racionalismo, lança mão da hipótese do Soberano enganador em suas considerações sobre o cogito nas *Meditações* (DESCARTES, 2018). Nesta toada, vale destacar o simbolismo filosófico de Nietzsche, bem expresso nas três transmutações do espírito humano registradas no *Zarathustra* (NIETZSCHE, 2021). Mais recentemente, David Chalmers emprega a noção hipotética de gêmeo zumbi em sua crítica ao materialismo. Em um formato diferente, mas igualmente fecundo, temos o empreendimento de Jostein Gaarder em *O mundo de Sofia*, onde a história da filosofia é contada por meio de um romance (GAARDER, 1995).

Uma vez que a história da filosofia é caracterizada pelo emprego de uma literatura, na qual a imaginação e a fantasia são veiculadas como instrumentos para expressar conceitos e ideias, o presente escrito se propõe a apresentar a obra *O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa*, de autoria de C. S. Lewis. Esta que, em conjunto com outros seis livros do autor irlandês, compõem *As Crônicas de*

Nárnia. Nesta produção se destacará o relacionamento entre a narrativa de *O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa*, e temas relevantes para o debate e a reflexão filosófica, desde a epistemologia, perpassando pela ética, até inquirir a respeito do transcendente. C. S. Lewis consegue trazer à tona uma filosofia da educação baseada *a priori* em personagens-conceito que vivem em um mundo paralelo ao nosso, mas que transitam, constantemente, entre as duas realidades, como se o conhecimento do mundo sensível exigisse, frequentemente, a interação com o mundo ideal imaginário. Neste processo, a imaginação adquire um papel fundamental. Por meio dela, um velho guarda-roupas, que para muitos é apenas uma mera mobília, torna-se a passagem para um mundo encantado, repleto de mistérios e desafios, numa vívida metáfora do conhecimento, da criação e da descoberta.

O modo como os paradigmas são desconstruídos e reconstruídos, como a ética é reavaliada, como o conhecimento e a verdade são analisados, constantemente, por cada nova situação que surge, como a lógica toma uma forma atrativa e empolgante, faz com que o leitor se envolva com temas da filosofia aprendendo de um modo espontâneo, espantoso e inquiridor, uma vez que o mesmo começa a se enxergar nos dilemas das personagens e a buscar a fundamentação para suas próprias convicções e ações.

1 - APRESENTAÇÃO DA OBRA LITERÁRIA

Publicado em 1950, *O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa* é o segundo volume de *As Crônicas de Nárnia*, uma série de sete romances escrita pelo autor irlandês C. S. Lewis, um dos autores mais influentes do cristianismo contemporâneo. Apesar de ser o segundo na sequência, ele foi o primeiro a ser escrito, e parece ocupar o centro de *As Crônicas de Nárnia*.

Neste livro, inicia-se a saga dos quatro irmãos Pevensie. A aventura é ambientada durante a Segunda Guerra Mundial, quando Pedro, Lúcia, Edmundo e Susana são obrigados a saírem de Londres e a se refugiarem em uma pequena cidade na Inglaterra, na casa de um professor idoso e solipso. Enquanto exploram a mansão, Lúcia descobre uma passagem secreta no guarda-roupa do velho professor, que leva para uma terra chamada Nárnia, um lugar

mágico, repleto de criaturas mitológicas, com animais que falam. Nessa época, Nárnia era refém de um terrível e duradouro inverno, por causa da magia da Feiticeira Branca, no qual tudo parece perdido, porém alguns ainda nutrem a esperança pelo regresso de Aslam, o criador solar das terras de Nárnia.

A convicção dos narnianos sobre o regresso de Aslam como sendo a solução para todo o caos é expressa através da seguinte poesia:

“O mal será bem quando Aslam chegar,
Ao seu rugido, a dor fugirá,
Nos seus dentes, o inverno morrerá,
Na sua juba, a flor há de voltar” (LEWIS, 2009, p. 137).

Nessa visita inaugural, ao atravessar o guarda-roupa e sair no Ermo do Lampião, em Nárnia, Lúcia conhece alguém que marcaria a sua vida: um fauno chamado Tumnus, que a hospeda em sua casa. Em um primeiro momento, a intenção do Fauno não era das melhores: ele pretendia entregar Lúcia à Feiticeira Branca, por temer por sua própria vida ao abrigar alguém que poderia ser uma ameaça ao reinado invernal. Mas, não sendo capaz de trair sua consciência, ele preserva a segurança da garotinha, mesmo sob o risco de pena capital. O que resulta numa linda e duradoura amizade.

Edmundo também encontra a passagem mágica, porém, seguindo um rito oposto ao da sua irmã, e iludido por algumas promessas feitas por aquela que se intitula Rainha de Nárnia (inclusive encantado com seu manjar turco, sobrenaturalmente produzido por ela mediante a magia), ele se alia a Jadis, a Feiticeira Branca, e se compromete com ela, em levar seus irmãos em segredo até seu castelo.

A ingênua Lúcia, ao se deparar com seu irmão em Nárnia, nem imagina que ele tomou partido do lado adversário quando exclama: “Ó Edmundo, você também entrou aqui? Não é formidável?” (LEWIS, 2009, p. 119)

Quando todos os irmãos, finalmente, chegam a Nárnia, eles descobrem que são objeto de uma profecia narniana que dizia que quando dois filhos de Adão e duas filhas de Eva aparecessem e se tornassem reis de Nárnia em Cair Paravel (com a ajuda do leão Aslam), o governo da Feiticeira iria terminar:

“Quando a carne de Adão,
Quando o osso de Adão,
Em Cair Paravel,
No trono sentar,
Então há de chegar
O fim da aflição.” (LEWIS, 2009, p. 138)

Mas, infelizmente Edmundo, tentado pelas promessas da Feiticeira Branca, acaba traíndo os próprios irmãos, avisando-a de que seus irmãos estão em Nárnia e que estão procurando por Aslam.

Os demais Pevensies foram guiados e orientados por castores ao encontro com Aslam. E mesmo em meio a perigos conseguem encontrar o verdadeiro senhor de Nárnia. O exército de Aslam conseguiu resgatar Edmundo do cativo de Jadis, mas ainda havia algo: pelas leis de Nárnia (Magia Profunda), um traidor deveria ser morto na “Mesa de Pedra”.

Para surpresa de todos, e de um modo extremamente altruísta, Aslam se ofereceu como substituto de Edmundo para ser sacrificado na “Mesa de Pedra”, local onde os traidores são entregues como sacrifício. Porém, algo mais espantoso ocorreu: A morte não foi capaz de vencer Aslam, que ressuscitou milagrosamente por ser inocente, conforme determina a Magia Mais Profunda de Antes da Aurora do Tempo.

Aproveitando-se da ausência de Aslam, a Feiticeira reuniu seus súditos fiéis para atacar o exército liderado agora por Pedro, e assim retomar o governo definitivo de Nárnia. Mas ela não sabia que o Grande Leão havia ressurgido e estava libertando os narnianos que tinham sido transformados em estátuas de pedra pela Feiticeira em seu castelo, e logo retornaria para ajudar Pedro na batalha, derrotando definitivamente a Feiticeira e seu exército.

Vitoriosos na batalha, os irmãos foram coroados reis e rainhas de Nárnia em Cair Paravel, recebendo os títulos de: Grande Rei Pedro, o Magnífico; Rei Edmundo, O Justo; Rainha Lucia, A Destemida; e Rainha Suzana, A Gentil. Eles reinam por muitos anos, em um período considerado “a Era de Ouro” de Nárnia.

Entretanto, após muitos anos de reinado, os irmãos empreendem uma caçada que os leva até o Ermo do Lampião (o mesmo lugar de chegada à Nárnia, vindo do guarda-roupa), que acaba os levando de volta ao seu mundo. Uma vez

que o tempo em Nárnia possui velocidade independente de qualquer outro mundo, eles voltam com a mesma idade, e exatamente no mesmo dia em que tinham entrado no guarda-roupa, como se tivessem passado apenas alguns minutos desde que atravessaram o guarda-roupa mágico.

2 - APRESENTAÇÃO DO FILÓSOFO OU CONCEITO FILOSÓFICO

“Embora a prisão deles esteja unicamente em suas próprias mentes, eles continuam lá. E tem tanto medo de serem ludibriados de novo que não conseguem livrar-se” (LEWIS, 2006, p. 717).

Em Lewis, a imaginação é um instrumento pedagógico que insere o leitor dentro de um mundo mitológico de diálogos, suscitando um ambiente propício à reflexão filosófica (BATISTA FILHO, 2021, p. 75). O exemplo de As crônicas de Nárnia serve para confirmar essa premissa. A construção fictícia de Nárnia possibilita o debate sobre temas da epistemologia, da antropologia e da filosofia da religião. A busca pela verdade evoca, sob muitos aspectos, a maiêutica socrática, onde a possibilidade do conhecimento coloca o interlocutor diante da subjetividade. Como lembra McGrath (2014, p. 100): “Talvez não devamos nos surpreender, então, por esse ser um tema importante em As Crônicas de Nárnia. Para Lewis, um dos papéis principais de Aslam é capacitar as pessoas a descobrirem a verdade sobre si mesmas”. Nesta interação, personagens, fábulas, símbolos e analogias empregadas pelo autor irlandês tipificarão conceitos, ideias e temas filosóficos.

Embora C. S. Lewis não seja classificado como um filósofo em termos mais específicos, ele tem recebido amplo reconhecimento na literatura como um pensador original, tanto pelos seus escritos ficcionais (onde seus personagens-conceito e as situações por eles enfrentadas remontam aos diálogos socráticos narrados por Platão), quanto nos seus inúmeros livros não ficcionais, nos quais, com uma linguagem profunda e envolvente, perpassa por múltiplos temas filosóficos com severa propriedade e uma argumentação sólida voltada sempre para a reflexão e o aprimoramento do pensamento e da ação.

Lewis não era apenas um acadêmico, mas um catedrático de renome reverenciado pelos contemporâneos como um destacado intelectual e um mestre influente: “Lewis estudou em Oxford, e depois tornou-se professor/tutor de Língua e Literatura Inglesa no Magdalen College, também de Oxford. Há quem diga que ele foi o melhor professor de sua época, bem como o homem com maior arcabouço literário.” (GASPAR e GREGEN, 2021, P. 25)

Seus escritos são o resultado de uma vida inteira marcada pela busca de um conhecimento verdadeiro e confiável. Não apenas uma mera informação, mas algo que satisfizesse às exigências epistemológicas e lhe trouxesse uma satisfação pessoal de que suas convicções eram absolutamente confiáveis: “A forma mais simples de alcançar o âmago da racionalidade de Lewis significa afirmar sua crença na lei da não contradição. Ele cria que o abandono dessa lei geraria perigo não só para a verdade, mas para o romantismo e a alegria” (PIPER, 2017, p 33).

3 - RELEITURA FILOSÓFICA A PARTIR DA OBRA LITERÁRIA

O pensar filosófico é essencialmente marcado pela criatividade e pela possibilidade da descoberta. Tal fato expressa muito bem a tarefa fundamental da filosofia que, conforme lembram Deleuze e Guattari (2010) consiste na criação de conceitos. Desse modo a relação entre a filosofia e a literatura se apresenta como um terreno fértil para a criação, para o debate e para a reflexão. A interação entre estas duas matrizes epistêmicas é certamente o que leva Heidegger (1999) a afirmar que qualquer tentativa de separar a filosofia da literatura acarretará prejuízos irreparáveis para ambas.

Dentro da literatura, em especial na narrativa fantástica, se sobressai um elemento que privilegia a transmissão de conceitos, ideias e temas filosóficos. Historicamente ela tem sido empregada por diversas correntes filosóficas distintas com o intento de aproximar os iniciantes em temas complexos. Tendência percebida até mesmo em Platão, grande crítico da poesia e das artes em geral:

Considerando o pensamento platônico, destaca-se o fato de que, apesar de crítico a um modo como o mito foi usado por poetas, como

Homero, Platão não deixou de recorrer às narrativas míticas. Isso permite estabelecer como conclusão a tese de que as narrativas míticas podem ser pensadas como um modo para ensinar conceitos filosóficos (SILVA, 2020, p. 39).

O Leão, a Feiticeira e o Guarda-roupa é um dos livros centrais de *As Crônicas de Nárnia*, onde se capta a centralidade do pensamento de C. S. Lewis, que é desenvolvido nos outros seis volumes. Considerando que há uma intencionalidade pedagógica e filosófica presente nos conceitos e eventos do enredo do livro, vale destacar alguns desses temas abordados pelo escritor irlandês.

Uma das primeiras questões que Lewis expõe é epistemológica: o que é a verdade? Os sentidos são confiáveis? A narrativa de Lúcia aos irmãos a respeito da descoberta de um mundo mágico é digna de credibilidade? Quais os critérios para aceitar ou rejeitar a mensagem de Lúcia? Essas questões bombardeiam, silenciosamente, o leitor logo nas primeiras páginas.

A garotinha aparentemente havida rompido os grilhões que a prendiam no interior de uma caverna mal iluminada, e se deparara com o sol, bem como com toda a natureza colorida, quando descobre Nárnia, mas seu regresso para informar isso aos companheiros não obteve o resultado que ela desejava: “A animação de Lúcia logo se converte em frustração, no entanto, quando percebe que seus irmãos e sua irmã não acreditam nela. E quem poderia culpá-los por isso? Afinal de contas, o que ela lhes contou era inacreditável” (BASHRAM; WALLS, 2006, p. 43).

Logo depois, seu irmão Edmundo, que poderia ter ajudado a esclarecer a situação ao testemunhar com seus próprios olhos a existência de Nárnia, acaba por decidir encobrir a existência de Nárnia, debochando de sua irmã, e fazendo dela uma lunática diante dos demais: “Ele confessa a Lúcia que atravessou o guarda-roupa, mas quando Lúcia, toda contente, diz aos outros que Edmundo pode corroborar com a história dela, ele, maldoso, se vira contra a irmã e diz que inventou tudo.” (BASHRAM; WALLS, 2006, p. 43).

O intrigante nessa conjuntura é a reação do Professor ao tomar ciência do dilema no qual os meninos se encontram. Ele não se exime de contribuir na

reflexão, lembrando aos irmãos algo crucial na busca pela verdade, que é a confiabilidade:

Ora, aí está uma coisa – tornou o professor- que precisa ser considerada, e com muitíssima atenção. Por exemplo, se me desculpam a pergunta: qual deles, pela experiência de vocês, é mais digno de crédito, o irmão ou a irmã? Isto é, quem fala sempre a verdade? (LEWIS, 2009, p. 123).

Durante toda a narrativa, a verdade e o engano sempre estarão presentes: Jadis fala a verdade ou engana Edmundo? E o fauno, será que é confiável? Quando castores falantes aparecem e chamam os meninos, não seria uma armadilha? Estariam eles agindo ao lado da verdade? Essa é a batalha central: a guerra pela verdade. Uma das questões mais cruciais para a filosofia desde o seu surgimento, e que justifica a *práxis* filosófica.

Ao realizar uma análise minuciosa das narrativas fantásticas de Lewis, torna-se evidente que o fator responsável pela batalha pela verdade é a consciência que cada personagem manifesta, bem como sua determinação em defender seus valores éticos e suas intenções morais. Estas instigam as personagens a se sacrificarem para defender aquilo que acreditam e expor algo que, até então, não estaria sendo percebido, porém, dependendo da condição inescrupulosa em que e elas se encontrem pode surtir um efeito contrário, a ponto de se lutar para omitir a realidade, substituindo-a por uma perspectiva inautêntica e dissimulada.

A ética ocupa um lugar especial na trama de *O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa*. Uma vez que desde o primeiro momento em Nárnia, tudo é uma questão de reflexão entre o certo e o errado: “Na batalha do bem contra o mal, cada um é forçado a escolher um lado e tomar uma posição” (DITCHFIELD, 2010, p. 69). Vemos isso na luta do fauno em decidir obedecer a Feiticeira e poupar a sua vida entregando a menina para ela ou proteger a garotinha, mesmo que isso resulte em sua condenação. Ainda na atitude de Edmundo, ao escolher aliar-se à Jadis, traíndo sua própria família, ou ao negar a realidade de Nárnia aos seus irmãos. Bem como ao longo de toda a obra, a luta de Aslam, não é

meramente pelo controle político de Nárnia, mas para que a justiça, enfim, possa prevalecer.

A busca pelo bem, personificado em Aslam (seu altruísmo e amor pela justiça), é o que motiva as personagens, humanas ou não, a sacrificarem suas vidas na guerra contra a Feiticeira Branca pela libertação de Nárnia. O que conduz a uma nova questão: política.

Teria a Feiticeira Branca direito de Governar Nárnia, ou de modo ilegítimo ela usurpara o trono? Em que consistiria o seu reinado? Qual seria a diferença entre o reinado dela e de Aslam? Como as crianças poderiam ser coroados reis e rainhas de Nárnia? E ainda mais: o que exatamente é Nárnia?

Algumas dessas questões políticas exigiriam a leitura das demais obras que compõem *As Crônicas de Nárnia*, especialmente *O Sobrinho do Mago*, onde a criação de Nárnia é descrita, e a invasão inoportuna por Jadis ocupa parte do enredo. No entanto, em *O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa* é possível perceber as nuances da abordagem política e o contraste entre os dois modelos propostos.

De um lado, temos uma tirana, que transforma em pedra aqueles que se opõem a ela, que não tolera dividir o seu poder com ninguém, e que se utiliza de seus súditos como massa de manobra para alcançar suas ambições pessoais. Do outro lado, é apresentado o criador de Nárnia como um governante justo e amoroso, que se sacrifica para salvar até os traidores, que divide o seu reino com seus súditos, aos quais ele demonstra prazer em honrar.

Enquanto perdura o reinado ilegítimo de Jadis, é apenas um inverno angustiante, no de Aslam o mundo ganha vida, e a natureza prospera:

“O mal será bem quando
Aslam chegar,
Ao seu rugido, a dor fugirá,
Nos seus dentes, o inverno morrerá,
Na sua juba, a flor há de voltar” (LEWIS, 2009, p. 137).

Ao analisar os efeitos do reinado de Aslam sobre a própria natureza, e sobre suas cores, nos deparamos com mais uma questão filosófica: a estética.

Novamente, seria válido recorrer à primeira obra, onde Lewis narra a beleza encantadora da criação de Nárnia, em uma apreciação tanto visual como auditiva, enquanto Aslam canta, e pelo seu sopro melódico tudo se forma com harmonia, graciosidade e formosura. Nesses termos:

O Leão andava de um lado para o outro na terra nua, cantando a nova canção. Era mais suave e ritmada do que a canção com a qual convocara as estrelas e o sol; uma canção doce, sussurrante. À medida que caminhava e cantava o vale ia ficando verde de capim. [...] E surgiram outras coisas além da relva. As mais altas iam ficando escuras de urzes. Manchas de um verde mais intenso apareciam no vale (LEWIS, 2009, p. 59).

No entanto, procurando manter *O Leão, a Feiticeira e o guarda-roupa* como o objeto de estudo, é perceptível como a mudança visual entre o gelo descolorido sobre a natureza é imposto pela feiticeira, enquanto a chegada de Aslam traz a cor e a vida novamente à sua criação (LEWIS, 2009, p. 109).

Além de manter a imagem de que a vida se torna cinza e sem brilho, como pedra diante de Jadis (processo revertido por Aslam), o inverno começa a perder sua força e o encantamento da Feiticeira vai sendo quebrado. A beleza de Nárnia, aos poucos, retorna, com a esperança de que o reinado de Aslam seja estabelecido (LEWIS, 2009, p. 109-110).

Essa perspectiva de Aslam como sendo a solução para todo o caos epistemológico, moral, político e estético, só pode conduzir a uma última questão: O transcendente. Ele é apresentado como um ser necessário, alguém que justifica a existência de tudo, aquele que é, em si mesmo, a solução para todos os problemas e a esperança de libertação e restauração. Esse conceito é marcante em vários filósofos: pode ser lembrado em Aristóteles, ao apresentar a causalidade da qual o universo é resultante, ele conclui que há um primeiro motor, a causa não-causada, a qual seria um ser puro ato e imutável. E entre tantos pensadores, Tomás de Aquino aplica esse viés aristotélico à fé cristã na pessoa do Messias (Cristo em grego), aquele que personifica a divindade, e se apresenta como a solução final para toda o cosmos.

Essa perspectiva fica clara em *As crônicas de Nárnia*, afinal, em Aslam, Lewis emprega uma expectativa messiânica. O conceito messiânico (presente em várias religiões como o cristianismo) é indissociável do leão, o qual não precisa justificar as expectativas voltadas para ele, mas sempre se sobressai ao que poderia ser esperado dele.

Em situações diferentes este conceito se manifesta: inicialmente, ao ser apresentado como o criador de Nárnia. Depois como sendo o verdadeiro senhor de Nárnia: “Aslam, um homem! – disse o Sr. Castor, muito sério – Não, não. Não lhes disse eu que ele é o Rei dos Bosques, filho do grande Imperador de Além-Mar?” (LEWIS, 2009, p. 137). Por fim, como sendo alguém que não está preso ao espaço (seja Nárnia ou algum outro mundo) muito menos ao tempo, embora esta premissa seja mais evidente apenas quando chegamos à leitura de *A Viagem do Peregrino da Alvorada*, onde nos deparamos com o seguinte diálogo entre Lúcia e Aslam: “- Aslam, o que você chama de breve? – indagou Lúcia – Para mim, todos os tempos são breves – respondeu Aslam; e ao dizer isso desapareceu, deixando Lúcia sozinha com o mágico.” (LEWIS, 2009, p. 476). Para BRASSHAM e WALLS essa é uma asseveração de que Aslam é o senhor do tempo:

Para todo mundo, exceto para Aslam – os personagens na história e todos nós -, existe uma coisa chamada tempo. Há a necessidade de medir e ser medido, pelo tempo. Então, que devemos pensar quando Aslam afirma que sua relação com o tempo não é como Lúcia ou qualquer outro ser? Ou que para ele, todos os tempos – e, portanto, todos os eventos em todos os tempos – estão imediatamente presentes? Esta afirmação equivale dizer que Aslam não é limitado por nenhuma estrutura de referência, nem pela velocidade da luz, mas que ele pode simultaneamente, abranger todas as outras estruturas de referência (2006, p. 43).

Portanto, o modo como *As Crônicas de Nárnia* são construídas, aponta para Aslam como sendo a personificação de todos os ideais e valores do supremo bem. Incorporando o histórico conceito do *logos* (filosófico e cristão), onde tudo se explica, de onde tudo emana, a partir do que tudo ganha forma e identidade, inclusive a própria capacidade humana de pensar, refletir, sentir e agir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do uso da literatura fantástica em Lewis como instrumento pedagógico e fomentador do pensamento filosófico apresenta algumas conclusões relevantes sobre este precioso recurso. De imediato, percebe-se o quanto a literatura é capaz de produzir a reflexão e a explanação de temas filosóficos de modo mais atrativo e esclarecedor. Em detrimento à visão equivocada que a Filosofia abole qualquer tipo de expressão fantástica, fazendo-lhe um embate antagônico, fica nítido que seu uso suaviza e aprimora a abordagem filosófica.

Não obstante, evidencia-se que tal expressão literária, em momento algum, empobrece a práxis filosófica, pelo contrário, abrilhanta e complementa o pensamento e a comunicação, evocando o cerne do pensamento filosófico: a imaginação. Nesta toada é possível excluir a monotonia do dogmatismo rígido e iniciar um processo de pluralidade de pensamento, ao perceber que certos conceitos e ideais precisam ser reavaliados e reaplicados de acordo com cada situação vivenciada. Despertando a crítica sensata e equilibrada suscitada pela percepção do contexto prático da vida e do cogitar.

Finalmente, a partir de uma ficção elaborada com intencionalidade filosófica (a exemplo de grandes clássicos da antiguidade e modernidade) Lewis consegue transpor barreiras educacionais relativas à epistemologia, ética, política, estética, bem como ao transcendente (cujo valor filosófico e prático tem sido questionado por alguns pensadores), demonstrando como, de fato, são indispensáveis à vida e justificam seu estudo, reflexão e vivência em todas as esferas do ser, tornando o ensinar filosofia uma disciplina para toda a vida e não apenas um conteúdo impraticável.

REFERÊNCIAS:

ANDRADE FILHO, João Batista de. **A imaginação no ensino de filosofia: uma proposta de formação baseada na obra de C. S. LEWIS**. 2021. 110 p. Dissertação (Mestrado Profissional em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará.

BARSHRAM, Gregory; WALLS, Jerry L. **As crônicas de Nárnia e a Filosofia: o Leão, a Feiticeira e a visão do mundo.** São Paulo: Madras, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** 3.ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas.** Bauru: Editora Edipro, 2018.

DITCHFIEL, Christian. **Descubra Nárnia – Verdades em: As Crônicas de Nárnia de C. S. Lewis.** Curitiba: Publicações Pão Diário, 2010.

GAARDER, Jostein. **O mundo de Sofia: romance da história da filosofia.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GASPAR, Igor; GREGGERSEN, Gabriele. **Os Inklings: o grupo literário de C. S. Lewis e J. R. R. Tolkien.** São Paulo: Trinitas, 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica.** 4 ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1999.

LEWIS, C. S. **As Crônicas de Nárnia. Vol. Único.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MCGRATH, Alister. **Conversando com C. S. Lewis.** 1 ed. São Paulo: Planeta, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra.** Cotia: Editora Pé da Letra, 2021.

PLATÃO. **A República.** São Paulo: Martin Claret Ltda, 2011.

_____. **Fedro.** São Paulo: Martin Claret Ltda, 2011.

PIPER, John. **O Racionalista Romântico.** In.: PIPER, John. MATHIS, David (Org.). Brasília: Editora Monergismo, 2017.

SILVA, Jhones Roberto da. **Narrativas míticas e alegóricas no ensino de filosofia.** 2020. 127 p. Dissertação (Mestrado Profissional em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná.



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

ISSN: 2448-2722

ESPAÇO E FÉ: UMA ABORDAGEM SOBRE A PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO DE JUAZEIRO DO NORTE (CE) NA PERSPECTIVA DA RELIGIÃO

Space and Faith: An Approach on the Production of Urban Space in Juazeiro do Norte (CE) from the Perspective of Religion

José Alves Mendes*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6625555810989731>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v7i2.148>

RESUMO: O espaço urbano é um produto histórico e socialmente produzido. A igreja como instituição humana é considerada uma produtora do espaço urbano, uma vez que faz uso desse espaço para a edificação de templos, modifica a paisagem e promove interações espaciais. Nesse estudo, objetivamos analisar a produção do espaço urbano de Juazeiro do Norte-CE a partir da perspectiva da religião, tomando como referência a igreja Católica e a igreja Batista Regular. A primeira sob o protagonismo do Padre Cícero e a segunda sob o pioneirismo dos missionários (norte-americanos). O trabalho teve como base metodológica a análise bibliográfica e o uso da cartografia para mapeamento do objeto de estudo.

Palavras-chave: Espaço Urbano; Juazeiro do Norte; Religião; Igrejas.

ABSTRACT: Urban space is a historically and socially produced product. The church as a human institution is considered a producer of urban space, since it makes use of this space for building temples, modifies the landscape and promotes spatial interactions. In this study, we aimed to analyze the production of the urban space of Juazeiro do Norte-CE from the perspective of religion, taking as reference the Catholic Church and the Regular Baptist Church. The first under the leadership of Father Cicero and the second the pioneering spirit of American missionaries. The work was methodologically based on bibliographical analysis and cartography for mapping the object of study.

Keywords: Urban Space; Juazeiro do Norte; Religion; Churches.

* Mestrando em geografia pelo programa de pós-graduação e pesquisa em geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte PPGe/UFRN. Professor efetivo da rede estadual do Ceará. E-mail: José1988mendes@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5730-9805>.

INTRODUÇÃO

É paisagem notória em praticamente todas as vilas e cidades brasileiras a presença destacada de igrejas, especialmente do catolicismo romano. Prédios que datam de duzentos, trezentos anos de edificadas. Muitos desses, remontam a arquitetura do período medieval. Suntuosidade, beleza e expressão de imponência, além de ocuparem grandes espaços das cidades e vilas. O que nos permite afirmar que a produção do espaço urbano por meio da religião torna-se um imperativo. Muito embora, esse processo não se limite apenas a igreja católica, pois, no período atual é expresso também por igrejas evangélicas.

Para estudiosos e teóricos como Rosendahl (1996), Tuan (1980), e Mumford (1991), a dinâmica do espaço está diretamente ligada com o sagrado e/ou o cultural. Para além disso, o surgimento das primeiras cidades foi desencadeado pelo processo de sedentarização, muito embora a construção de santuários marcava a gênese desse dinamismo. Nesse sentido, notamos, assim, o papel ativo da religião no processo de formação do espaço urbano.

De maneira geral, entende-se que o espaço urbano é um produto social e historicamente produzido. Segundo Corrêa (2000), o espaço urbano é constituído, sobretudo, pelas diversas possibilidades de usos da terra; além de ser entendido como um reflexo de ações realizadas no tempo pelos diferentes agentes sociais. O espaço urbano também é reflexo e condicionante da sociedade. Desta feita, ocorre no espaço urbano a violência, o medo, a segregação entre muitos outros problemas sociais.

Desta forma, os usos definem as mais distintas formas de organização, ou seja, o centro da cidade, as áreas industriais, residenciais e áreas que servem para uma futura especulação imobiliária. Neste aspecto, Corrêa (1989) elenca alguns agentes responsáveis em modelar o espaço urbano, a saber: os proprietários dos meios de produção, proprietários fundiários, promotores imobiliários, o Estado e os grupos sociais excluídos.

Nessa perspectiva, a igreja pode agir como proprietário fundiário e, em alguns casos, como promotor imobiliário, uma vez que, em geral, é detentora de

grandes propriedades urbanas e seus usos podem ser variados, pois, essas instituições usam esses espaços não apenas para a construção de templos para rituais religiosos, mas também, para edificação de prédios com finalidades educacionais, as chamadas escolas confessionais. Para além disso, as Igrejas também podem manter lotes urbanos para especulação futura.

Diante disso, esse trabalho tem por objetivo analisar a produção do espaço urbano a partir da perspectiva da religião na cidade de Juazeiro do Norte-CE. Para tanto, serão analisadas a religião cristã Católica e a denominação cristã evangélica Batista Regular. O trabalho terá como proposta metodológica a pesquisa bibliográfica e o mapeamento das igrejas Católicas e Batistas Regulares em Juazeiro do Norte.

Para fins de operacionalização, a redação está composta por três seções, além desta introdução. Na segunda seção analisamos o protagonismo do catolicismo na produção inicial do espaço urbano da cidade de Juazeiro do Norte e suas contribuições para o crescimento demográfico, político e cultural da cidade. Na terceira seção, abordamos o papel das igrejas evangélicas batistas regulares na produção do espaço urbano de Juazeiro do Norte a partir da disseminação dela na cidade. Na última seção, trazemos à tona algumas reflexões e considerações finais sobre o tema em tela.

1 - O PROTAGONISMO DO CATOLISCISMO POPULAR NA FORMAÇÃO INICIAL DA CIDADE DE JUAZEIRO DO NORTE

É por demais sabido que a formação territorial e urbana da cidade de Juazeiro do Norte-CE foi promovida, especialmente pela figura do emblemático sacerdote católico padre Cícero Romão Batista (1844-1934). Sua participação foi decisiva nesse processo inicial, principalmente pela influência política e pelo carisma religioso. Evidentemente, que, atualmente, a amplificação da urbanização juazeirense decorre das ações dos agentes hegemônicos do mercado e da política local, que atraem ou induzem políticas de modernização da cidade na esteira da produção capitalista do espaço (DELLA CAVA, 1976).

Do ponto de vista geográfico, a cidade de Juazeiro do Norte é privilegiada. Está localizada no extremo sul do estado do Ceará. Beneficiada pelo clima úmido da chapada do Araripe; pela terra fértil e relevo relativamente plano; tem ligação com as principais capitais e cidades do Nordeste etc. Esses atributos somados aos fatores de repulsão vivenciados pela maioria da população do Nordeste brasileiro, tais como o problema das secas, fome, perseguição política, a questão da concentração de terras por meio dos latifúndios etc. (BESERRA, 2019).

Diante disso, a atração por essa região era quase que natural. Dado o quadro favorável para a existência e reprodução da vida. O sacerdote padre Cícero não hesitou em receber essa população, não apenas destinando terrenos para a construção de moradias, mas providenciando trabalho. E claro, apresentando a fé. Segundo Santos (2019, p.62), entre muitos dos ensinamentos do padre, um deles era “em cada sala um oratório em cada quintal uma oficina.” Araújo (2005, p. 19) complementa:

objetivando a superação dos problemas, o Padre Cícero aconselhava os indivíduos a orar e trabalhar, moldando-lhes práticas devocionais e econômicas. Dos aconselhamentos do Padre Cícero baseados em princípios teológicos e filosóficos consolida-se uma concepção de desenvolvimento, pautada na utopia da prosperidade. A referida utopia difundiu-se pelo Nordeste e contribuiu para a formação do ‘santo’ Padre Cícero no imaginário dos devotos. Simultaneamente, a utopia da promessa contribuiu para a formação e expansão econômicas da cidade do Juazeiro, assegurando a memória do Padre Cícero, enquanto construção social.

Segundo Oliveira (2017, p.24), no Brasil, as igrejas e ordens religiosas, sob o pressuposto da manutenção de suas atividades, “acumularam, de acordo com o seu prestígio, terrenos e prédios urbanos, além de engenhos, fazendas de gado, olarias, estaleiros, armazéns e hortas.” Para além disso, os religiosos ocupavam funções políticas, normativas e até institucional.

A freguesia não somente cuidava dos aspectos religiosos, mais era também a instituição que realizava, através de seus livros de notas, funções administrativas como registros de nascimentos, casamentos e óbitos, de testamentos e de posses de terras, além de todas essas funções exercidas, a igreja também teve um papel imprescindível na expansão e conformação do chão de suas cidades devido o patrimônio

fundiário e imobiliário adquirido através de doações de famílias nobres ou das doações de fiéis.(OLIVEIRA, 2017, p.17)

Sob esta perspectiva, a pequena vila de Joaseiro vai ganhando contornos de cidade, e aos poucos, expressão e notoriedade na região. Após o padre Cícero e a beata Maria de Araújo protagonizarem em 1889, o evento que ficou conhecido como o milagre da hóstia a pequena vila passa a receber um fluxo de milhares de pessoas de vários estados do Nordeste. Muitos desses fixando residência e promovendo, de forma inicial, o circuito da produção de Juazeiro do Norte a partir da comercialização de bens simbólicos tais como candeieiros, velas, estatuetas etc. praticamente, itens com viés religioso, em geral, incentivados pelo clérigo.

Em 1911, a pequena vila que exercia até então a função de distrito do município vizinho de Crato, protagonizou o seu primeiro marco histórico, que foi a sua emancipação política, com poucos anos de fundação. Fato esse que chama à atenção, haja vista, o seu desmembramento do município de Crato que à época já era um município com mais de 150 anos de emancipação política. Na ocasião, o sacerdote padre Cícero torna-se o primeiro prefeito do município. Na figura 1, é mostrada a paisagem de Juazeiro um ano antes de sua emancipação, em 1910 (ALMEIDA,2019).

Figura – 1: Juazeiro do Norte na década de 1910



Fonte: Pereira (2014).

Anualmente, a cidade passou a receber uma população de migrantes e, depois, de turistas vinda de várias localidades do Nordeste. Nos dias atuais, estima-se que essa população flutuante anual ultrapasse os dois milhões de pessoas, fruto do turismo religioso e demais atividades industriais e comerciais. Isso explica como em pouco mais de um século Juazeiro do Norte atingiu uma posição de destaque no cenário político e econômico, não apenas do sertão, mas do Nordeste do país.

A figura do Padre Cícero se constitui e se projeta no imaginário coletivo em nível de nordeste ao mesmo tempo em que a cidade de Juazeiro do Norte-CE vai se estruturando, primeiro como povoado, depois como centro urbano de influência regional, de modo que o sacerdote e cidade aqui são indissociáveis a luz do processo histórico-social. É frequente, por exemplo, em alusão a Juazeiro do Norte, o uso do vocábulo — Juazeiro do Padre Cícero, sobretudo na literatura local (SOARES, 2019, P.83).

Daí se explica como a cidade carrega muitos signos e significações construídas num processo histórico, desde a toponímia da cidade que é majoritariamente formada por nomes vinculados ao catolicismo popular, até rochas, rio e relevo com um forte apelo místico. Nesse sentido, a toponímia atribuída a cidade de Juazeiro do Norte revela aspectos sociais, culturais e políticos da memória do povo dessa cidade, sobretudo ligados a diversos ângulos religiosos.

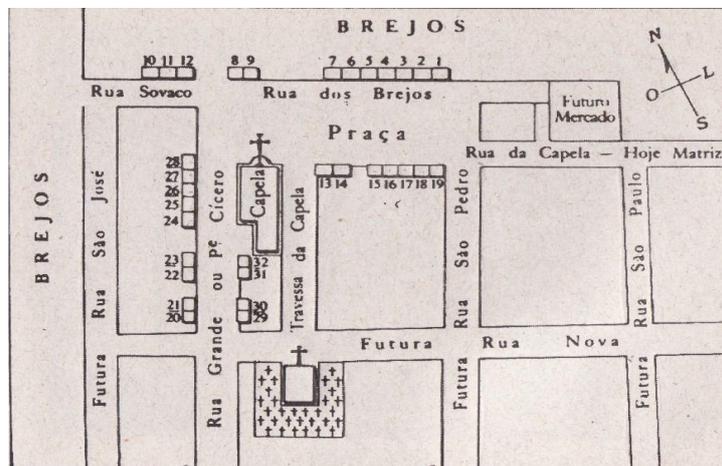
A Serra do Horto com seu caráter de espaço sagrado surge a parti da alegoria feita comparando esse espaço existente em Juazeiro do Norte a espaços referentes a outras localidades como a Palestina e Jerusalém. O riacho que passa ao pé da ladeira é transfigurado no imaginário para o Rio Jordão, a imensa rocha disposta na subida da Serra do Horto é transfigurada em Monte Sinai, a própria subida do Horto transforma-se na Via Cruzes, o Santo Sepulcro pela presença do granito e pelo percurso é transfigurado no imaginário do romeiro como o próprio Santo Sepulcro onde foi sepultado Jesus Cristo (OLIVEIRA, 2014 P.147)

Vejamos, por exemplo, a ilustração a partir do cartograma abaixo quando o povoado tinha apenas 32 casas; quando seu nome ainda era Joaseiro¹.

¹ Essa denominação foi utilizada até 1914, substituída então por Juazeiro e, posteriormente em 1943, por Juazeiro do Norte.

Elevado à categoria de vila e depois distrito caracterizado por cerca de dois mil habitantes pertencente ao município do Crato (CE).

Figura 2 – cartograma do núcleo de formação de Juazeiro do Norte – 1875



Fonte: Della Cava, (1976).

Na figura acima, a ilustração do núcleo de formação da cidade de Juazeiro do Norte nos permite inferir a presença marcante dos aspectos religiosos, sobretudo da igreja católica nesse processo inicial de produção do espaço urbano. Mesmo com poucas residências no local, conforme destaca Della Cava (1976), a influência da igreja é perceptível. Uma capela e uma praça à sua volta e a cidade começa a tomar forma. Daí, conclui-se que a igreja lançou a pedra fundamental para a gênese do vilarejo (PEREIRA, 2018).

Na parte sudoeste da ilustração detectamos a demarcação do cemitério do Socorro, nome em alusão a santa católica Nossa Senhora do Socorro que também é dado como toponímia a primeira capela erguida na cidade, a qual estar na parte central da figura. A rigor, os cemitérios públicos, e, em alguns casos os privados são batizados por nomes do catolicismo, a exemplo do São João Batista e do Anjo da Guarda, ambos na mesma cidade em questão.

Nesse sentido, percebe-se que o urbano em Juazeiro é impregnado de toponímia pelo viés católico. Segundo (Corrêa 2003, p.176) “a toponímia constitui-se em relevante marca cultural e expressa uma efetiva apropriação do espaço por um dado grupo cultural.” E ainda, segundo o mesmo autor a toponímia é

Um poderoso elemento identitário. A toponímia, em realidade, articula linguagem, política territorial e identidade. Nomear e renomear rios, montanhas, cidades, bairros e logradouros têm significado político e cultural, envolvendo etnias ou grupos culturais, hegemônicos ou não (CORRÊA, 2003, P. 176).

Outros fatos evidentes na figura 2 são os nomes das primeiras ruas da cidade. Nota-se que os santos mais conhecidos do catolicismo aparecem demarcando as primeiras toponímias, a saber: rua são Pedro, rua são Paulo, rua são José. Muito embora não apareça na figura acima, existe uma boa variedade de nomes de ruas, praças e mercados oriundos da influência da igreja nesse processo de formação inicial urbana de Juazeiro, a saber: rua santa Clara, rua são Cândido, rua são Jorge, rua santa Isabel, rua Santa Luzia, rua das Dores, rua da Conceição, rua Todos os Santos, rua são Francisco, rua são Bernardo, rua santo Agostinho, rua são Domingos, rua São Luís, rua da Glória, rua Bom Jesus do Horto, rua do Cruzeiro, rua da Matriz, rua Padre Cícero etc.

Em 1940, Juazeiro do Norte já contava com uma população estimada de 40 mil habitantes. Em sua maioria pobres. A partir da leitura do cartograma abaixo, é possível perceber isso. Assim como é possível checar a expansão da cidade na época mencionada, entretanto no limite da linha férrea. Nota-se também, que o espraiamento urbano continua sendo acompanhado pela atuação da igreja católica. Surge a praça padre Cícero, praça são Miguel, Convento são Francisco, Ponto dos Romeiros etc.

Figura 3 – Juazeiro do Norte. Cartograma da organização espacial da cidade em 1955



Fonte: Pereira, (2014).

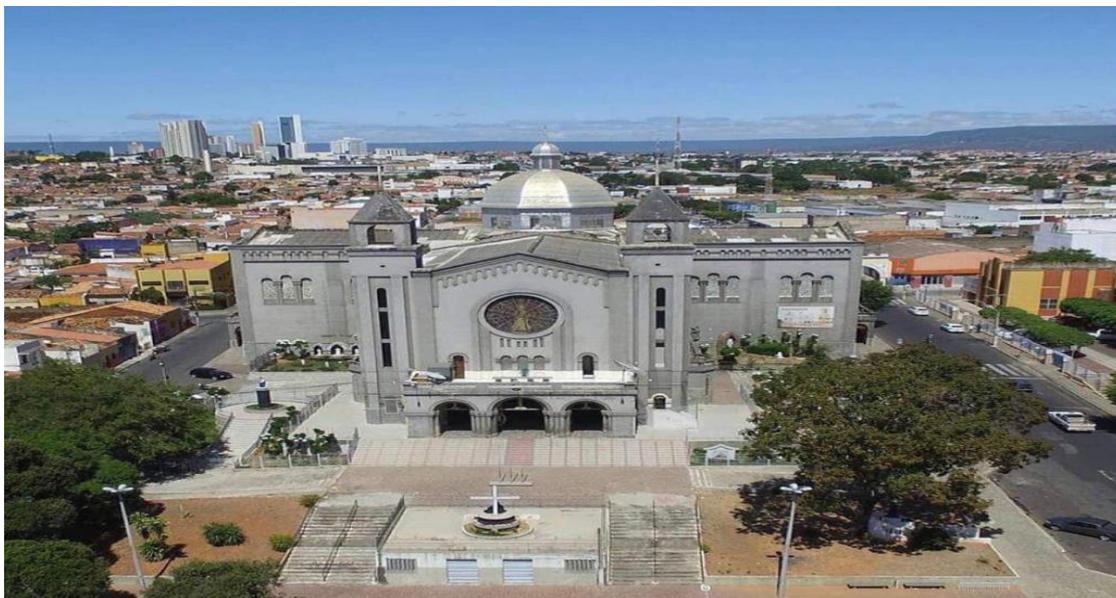
Vale ressaltar que a produção do espaço urbano promovida pela ação da Igreja Católica não se limita apenas ao mencionado anteriormente. Assim, outros pontos devem ser elencados, como por exemplo, as próprias construções de templos e o uso de grandes espaços para a edificação desses. Na imagem abaixo comprovamos o aludido no Santuário Mãe das Dores, reconhecido como matriz, também na parte central da cidade.

Figura 4 – Santuário Mãe das Dores na área central da cidade



Fonte: Delfim Martins, (2017).

Figura 5 – Santuário do Coração de Jesus/Salesiano



Fonte: Diocese de Crato, (2022).

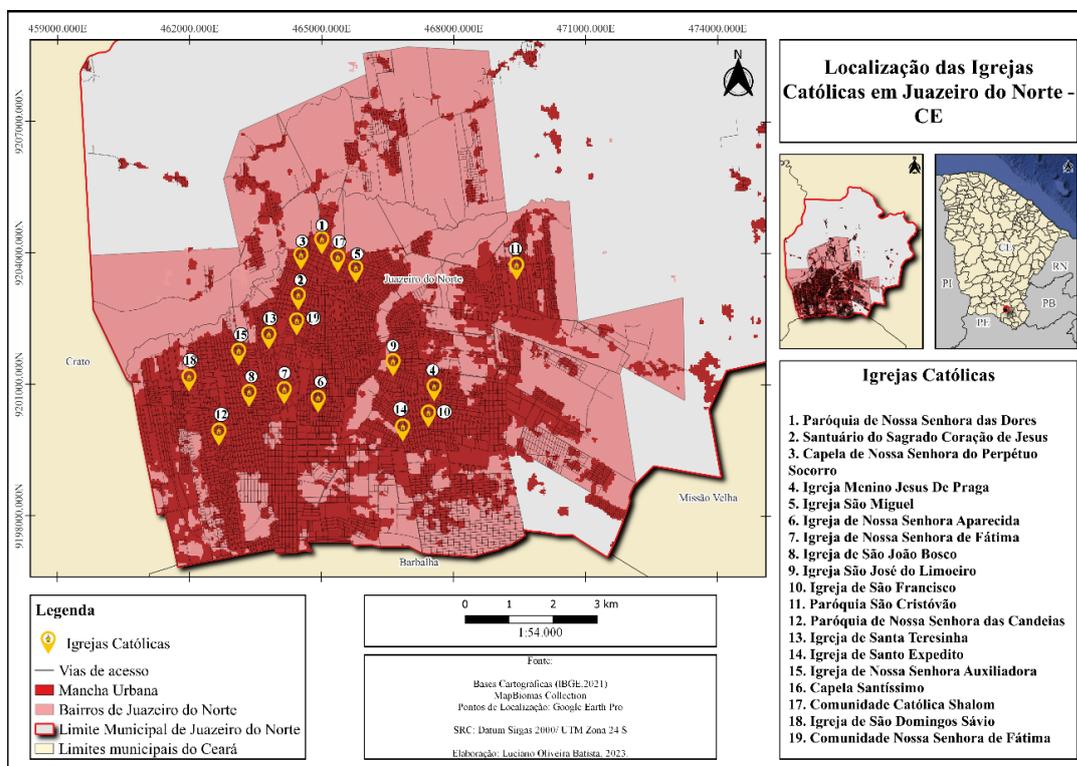
Nota-se, a partir das imagens acima, que a igreja utiliza grandes porções do espaço urbano para a edificação de seus templos, e, conseqüentemente dos seus arredores, que normalmente são constituídos de áreas de estacionamento e praças ou casas pastorais. De forma proporcional, o espaço usado por

exemplo, para a construção de um desses templos destacados nas imagens seria o suficiente para construir algumas dezenas de casas populares.

Para além disso, vale ressaltar que a igreja fomenta a produção do espaço urbano, não apenas por meio das construções de seus templos, mas também pela atração dos fiéis, ao passo que os espaços próximos das igrejas tornam-se disputados por eles. Ademais, a proximidade com o templo, garante aos fiéis menores deslocamentos nos seus percursos para seus momentos de cultos, além do cultivo à afetividade com o lugar.

No mapa 1, destacamos a localização das igrejas católicas em Juazeiro do Norte. Nota-se que a mancha urbana juazeirense obedece a um espraiamento do norte para sul. Numa leitura atenta do mapa, percebemos que os limites territoriais ao sul estão comprometidos com o processo de conurbação com o município de Barbalha e a oeste com o município do Crato, formando o acró-nimo (CRAJUBAR): Crato, Juazeiro e Barbalha.

Mapa 1 – Localização das igrejas católicas em Juazeiro do Norte-CE



Fonte. Luciano Oliveira, (2022).

Conforme está exposto no mapa 1, destacamos a existência de uma maior concentração de igrejas no centro tradicional e nas imediações da avenida padre Cícero. Essa concentração se deve ao papel da igreja enquanto promotora do espaço urbano, sobretudo do núcleo original. Nota-se uma lacuna em espaços urbanizados da cidade, muito embora a presença da igreja acompanhe o ritmo da expansão urbana com trabalhos comunitários e, sobretudo pela aquisição de lotes para futuras instalações.

Em geral, a igreja católica não exige dos seus fiéis um rigor nas questões de membresia. Neste sentido, os adeptos da fé católica têm liberdade para transitar entre os mais variados templos da cidade. As igrejas apontadas no mapa 1, em sua maioria, têm programações a semana toda. Algumas delas como por exemplo, Santuário Mãe das Dores e o Santuário Corações de Jesus abrem para programações o dia inteiro de forma ininterrupta. Diante disso, ocorrem no espaço urbano de Juazeiro do Norte os mais variados deslocamentos urbanos com finalidades religiosas.

2 - O PAPEL DAS IGREJAS BATISTAS REGULARES NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO DE JUAZEIRO DO NORTE

Em 11 de setembro de 1936, chega em solo juazeirense o missionário norte-americano Edward Guy McLain (1902-1975), este sendo o primeiro batista regular enviado por uma agência missionária, (Baptist Mid-Mission – BMM) para o Brasil. O cenário encontrado por ele foi de um povo devoto ao então padre Cícero, falecido à época pouco menos de dois anos. Entretanto, havia um forte fanatismo religioso em volta da figura do padre. O missionário teria de enfrentar todas as dificuldades e o ambiente cravado de hostilidade para a recepção de sua mensagem (BACOCINA, 2016).

Para além disso, o catolicismo popular brasileiro, fruto do processo de miscigenação, apresentava várias distorções em relação ao catolicismo tradicional, muito embora era bem aceito pelo povo, especialmente os nordestinos.

O povo brasileiro, principalmente o nordestino, fazendo uma mistura dos costumes indígenas, africanos e herança portuguesa, inventou o

catolicismo popular brasileiro. As festas dos padroeiros são eventos onde os devotos celebravam com alegria a companhia dos santos que os protegiam. As procissões, onde os devotos “pagavam” suas promessas aos santos pela graça recebida, também tinham um caráter instrutivo sobre as doutrinas da igreja [...] notamos que essa “herança” foi muito bem aceita pelo povo brasileiro do Nordeste. (BACOCINA, 2016, p.18)

De maneira geral, a igreja católica afirma ser a igreja verdadeira na terra e tem como chefe supremo o papa, este sendo o sucessor do apóstolo Pedro. Outrossim, a igreja católica concedeu autoridade às tradições e aos pais, semelhante à autoridade bíblica, exatamente por isso ocorreu a reforma protestante (SWEDBERG *et al*, 2016). Por exemplo, a igreja romana acredita e prega em seus ensinamentos sobre a pessoa de Cristo, como destacam os autores dos distintivos batistas regulares:

A Igreja Católica Romana afirma as doutrinas ortodoxas sobre a pessoa de Jesus, mas ensina que Jesus não é o único mediador entre Deus e os seres humanos, existindo também os santos e, especialmente, Maria. Embora a igreja ensine que Jesus ressuscitou, na prática Jesus é um “senhor morto”, vítima de uma grande tragédia (SWEDBERG *et al*, 2016, n.p).

Na contramão disso, o missionário Edward Guy McLain e posteriormente outros, traziam a mensagem do evangelho por meio da Bíblia às terras do vale do Cariri. Mostrando, por meio dela, a existência de um só Deus e um só mediador entre Deus os homens. Evidentemente que isso provocou um alvoroço na cidade, pois, confrontava os ensinamentos do catolicismo. Nesse sentido, o clero católico empreendeu junto com os cidadãos, pressões para que os missionários fossem expulsos da urbe, porém sem sucesso (LIMA,1997).

Segundo Bacoccina (2016), apesar das oposições recebidas por grande parte da população e do clero, os missionários aproveitaram a lacuna deixada pela morte do padre Cícero.

A lacuna deixada pela morte de Pe. Cícero foi providencial para a inserção batista. Isto porque o missionário McLain, mesmo sem ter ciência, em muito agiu como o padre em seu início de ministério. Assim como Pe. Cícero, McLain mostrou interesse pelo povo. A motivação

era ajudar, embora isto também implicasse em fazer com que o povo abandonasse seus costumes e crenças católicas (BACOCINA, 2016, p.75).

A partir da década de 1940, os missionários batistas começaram a adquirir terrenos na cidade, organizaram a primeira igreja batista regular da cidade, que se tornou a primeira do estado do Ceará, e por um tempo a maior do movimento, localizada na rua São Paulo no bairro centro. Criaram um instituto bíblico para a preparação de líderes locais. Este, posteriormente, na década de 1960, veio a se chamar Seminário Batista do Cariri.

Figura 6 – Juazeiro do Norte - Seminário Batista do Cariri, em 1960.



Fonte: Disponível em: <https://www.badalo.com.br/>. Acesso em: janeiro. 2023

Por quase quatro décadas o Seminário Batista do Cariri permaneceu nessa propriedade, localizada no entroncamento das três principais cidades do Cariri, desenvolvendo trabalhos acadêmicos, formando obreiros para a região local, para o Brasil e para mundo. Segundo dados da própria instituição, ao longo de sua história, mais de 500 pastores e líderes, entre homens e mulheres, das mais variadas partes do globo, foram preparados por ela. Em 1996, próximo de completar cinquenta anos de existência, teve seu endereço mudado para a cidade de Crato, onde permanece até hoje (SBC, 2022).

Figura 7 – Juazeiro do Norte. Seminário Batista, início da década de 1970.



Fonte: Pereira, (2014).

É uma tarefa árdua inferir sobre o papel social e cultural que a instituição Seminário Batista do Cariri promoveu na cidade de Juazeiro do Norte por ocasião de sua permanência. No aspecto da produção do espaço urbano são evidentes as transformações na paisagem por ela conferida. Vale salientar que as áreas valorizadas na cidade eram apenas as próximas ao centro tradicional. Diante disso, no tocante à especulação imobiliária auferida na cidade, boa parte foi em virtude da instalação do Seminário Batista de Cariri nessa área mais ao sul. Isso ocorreu por meio do processo de antecipação espacial, segundo Corrêa (2000, p.38),

A antecipação espacial constitui-se em uma prática que pode ser definida como a localização de uma unidade funcional em um dado lugar antes que condições favoráveis de localização tenham sido satisfeitas. Trata-se da antecipação à criação de uma oferta significativa de matérias-primas ou de um mercado consumidor de dimensão igualou superior ao limiar considerado satisfatório para a implantação da unidade.

No final dos anos 90 do século XX, o Seminário Batista do Cariri mudou-se para a cidade de Crato, cedendo o espaço para o processo de urbanização conforme notamos na imagem abaixo. O missionário Edward Guy McLain obteve tanta influência que uma das ruas das imediações do Cariri Garden Shopping foi

nomeada em sua homenagem, portanto, inserido na toponímia de Juazeiro do Norte, contribuindo para a produção do espaço urbano.

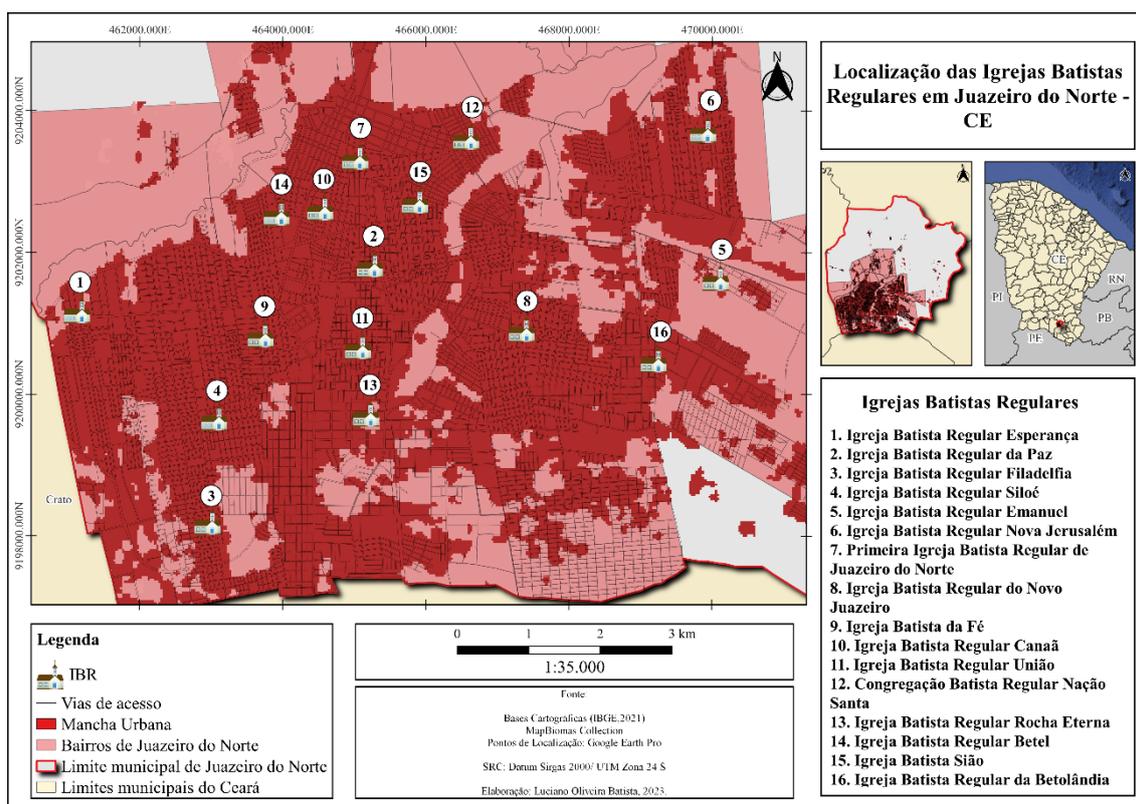
Figura 7 – Juazeiro do Norte - Cariri Garden Shopping e verticalização em desenvolvimento na urbe juazeirense, em 2021,



Fonte: Disponível em: <https://www.badalo.com.br/>. Acesso em: janeiro, 2023.

O trabalho dos missionários batistas rendeu muitos frutos para além do Seminário Batista do Cariri. Adquiriram outros lotes de terra na cidade com vistas a implantação de novas igrejas. O que de fato veio a acontecer. Primeiro com pequenos trabalhos locais em residências, escolas e praças. Depois a constituição de congregações, ou seja, um ponto específico de pregações com horários de encontros definidos e um líder local responsável pelo andamento dos trabalhos. Aos poucos, essas congregações foram organizadas como igreja. Para que ocorra uma emancipação de uma congregação em igreja o movimento batista regular realiza um concílio, dando parecer favorável ou não conforme critérios pré-estabelecidos. Neste sentido, muitas igrejas foram organizadas em vários bairros da cidade conforme identificamos no mapa abaixo.

Mapa 2 – localização das igrejas batistas regulares em Juazeiro do Norte



Fonte. Luciano Oliveira, (2022).

Diferente da igreja católica, as igrejas batistas regulares estão, em geral, localizadas em bairros diferentes. Muito embora, existam alguns bairros em que a igreja batista ainda não instalou trabalhos. Em alguns casos, a igreja cresceu junto com o bairro. Por exemplo, as igrejas 3 e 6 no mapa, respectivamente Filadélfia, no bairro frei Damião e Nova Jerusalém no bairro Aeroporto.

Vale destacar que a produção do espaço urbano por meio das igrejas não diz respeito apenas a construção de templos. Evidentemente que isso faz parte. Cabe destacar os diversos usos do espaço. Por exemplo os deslocamentos realizados pelos fiéis para os locais de realização dos cultos, da mobilidade dos membros entre as igrejas, das relações sociais, das interações etc.

As igrejas batistas regulares têm pelo menos quatro cultos semanais. Isso envolve as mais variadas programações, tanto dominical quanto na semana. Neste sentido, os deslocamentos são inevitáveis. Para isso, os fiéis utilizam os mais variados meios de transportes urbanos, seja público ou privado. Portanto,

conclui-se que os descolamentos urbanos realizados pelos fiéis das igrejas batistas regulares em Juazeiro do Norte resultam em interações espaciais diversas.

Vale ressaltar ainda, a questão da mobilidade dos membros entre as igrejas do movimento batista regular. Para se tornar membro de uma das igrejas batista regulares é necessário aceitar as regras de fé e prática defendida pela igreja local. Neste sentido, toda pessoa que deseja ingressar como membro deve se submeter a um estatuto. É comum ocorrer entre as igrejas do movimento batista regular em Juazeiro do Norte a mobilidade de membros. Esse processo ocorre pelos mais variados motivos, destaque, por exemplo a questão da moradia. Nem sempre os novos adeptos da fé batista regular residem no mesmo bairro em que a igreja está edificada. Nesse sentido, muitos optam pela mobilidade entre as igrejas, dado o número significativo delas na cidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço urbano é um produto da sociedade gerado ao longo da história por meio de processos e práticas espaciais. Em grande medida, a produção do espaço urbano é atribuída aos grandes proprietários fundiários, aos promotores imobiliários, o estado, donos dos meios de produção, as classes sociais excluídas etc. Todos têm sua contribuição. Dentre os produtores do espaço urbano, destacamos nesse estudo a participação da igreja enquanto instituição humana, detentora não apenas de bens simbólicos e culturais, mas também, de materialidade espacial, como por exemplo os templos.

Nesse sentido, vimos nesse trabalho que a igreja é produtora do espaço urbano, no caso da cidade em questão, desde suas gênesis. Juazeiro do Norte tem sua história entrelaçada com o sacerdote católico padre Cícero. Este, por sua vez, aproveitando o prestígio da religião recebeu diversas propriedades no entorno da localidade. Destarte, os adventícios necessitados de moradia e trabalho foram recepcionados concedendo-lhes doações de lotes de terra. Conclui-se, desta forma que o padre atuava como um proprietário fundiário. A vila foi ganhando forma de cidade, recebendo em seu espaço grande influência das igrejas, especialmente na constituição dos nomes de ruas, praças, cemitérios e repartições públicas.

Conforme vimos ao longo do trabalho, não foi apenas a igreja católica apostólica romana que teve participação nesse processo de produção do espaço de Juazeiro do Norte. Ainda que, sua parcela de contribuição tenha sido superior as demais igrejas presentes na cidade. Outrossim, observamos no decurso deste artigo, que a igreja batista regular também coopera com a produção do espaço urbano da urbe juazeirense.

Destacamos por fim alguns pontos para reflexão. Primeiro, concluímos que a produção do espaço urbano de Juazeiro do Norte está intrinsecamente ligada a fé. Segundo, de forma indiscutível a igreja, seja ela católica ou batista regular, atuam na produção do espaço urbano da cidade em questão por meio da edificação de seus templos e usos dos espaços para outras atividades, sejam estacionamentos, escolas, casas pastorais ou até mesmo prédios comerciais. Ao passo que surgiram novos bairros na cidade, a igreja, tanto a católica quanto a batista, fundaram igrejas nesses e adquiriram glebas de terra. Em alguns casos a igreja chegou primeiro, promovendo a antecipação espacial

Em Terceiro lugar, a igreja produz espaço urbano por meio da promoção de interações espaciais, sobretudo pelos fiéis com seus cultos públicos, romarias e deslocamentos para os templos, mobilidade entre as igrejas. Quarto, a igreja produz espaço urbano por meio de projetos sociais, pela segurança espiritual para seus fiéis transformando os templos, em muitos casos como um refúgio do caos que impera nos espaços urbanos da cidade.

REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, F. M. B. **A produção do espaço na Região do Cariri cearense e sua inserção na nova lógica da acumulação do sistema capitalista globalizado: o caso da área do Triângulo Crato-Juazeiro do norte-Barbalha.** 2019. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade de São Paulo, São Paulo.

ARAUJO, M. L. **Cidade do padre Cícero: trabalho e fé.** 2005. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BACOCCHINA, C. A. S. **Uma Missão ao Interior: O início do movimento batista regular no Brasil (1936-1950)**. 2016. Dissertação (mestrado em teologia) Universidade Metodista de São Paulo.

CORRÊA, LR. ROSENDAHL, Z (Org.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CORRÊA, R. L. **O espaço urbano**. Rio de Janeiro, 1989.

DELLA C. R. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LIMA, J. A. **Que Povo é Esse? História dos Batistas Regulares no Brasil**. São Paulo: Editora Batista Regular, 1997.

MUMFORD, L. **A Cidade na História: suas origens, transformações e perspectivas**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

OLIVEIRA, P. W. A. **A memória da cidade: transformações e permanências na produção espacial do núcleo de formação histórico da cidade de Juazeiro do Norte - CE**. 2014. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza.

OLIVEIRA, M.A.C. **A produção do espaço urbano pela igreja católica em Uiraúna, PB**. Monografia (graduação) Universidade Federal Rural do Semi-árido, Curso de Ciência e Tecnologia, 2017.

PEREIRA, C. S. S. **A nova condição urbana: espaços comerciais e de consumo na reestruturação da cidade - Juazeiro do Norte/CE e Ribeirão Preto/SP**. 2018. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

PEREIRA, C. S. S. **Centro, centralidade e cidade média: o papel do comércio e serviços na reestruturação da cidade de Juazeiro do Norte/CE**. 2014. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

TUAN, Y. F. **Topofilia**. São Paulo. Difel, 1980.



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

ISSN: 2448-2722

O PARADOXO ABSOLUTO DE SØREN KIERKEGAARD

Søren Kierkegaard's absolute paradox

Michel Platinir Silva Damasceno*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0529683654296908>

 <https://doi.org/10.58882/cllq.v7i2.147>

RESUMO: No pensamento kierkegaardiano, o paradoxo absoluto é um dos conceitos mais importantes no desenvolvimento do seu corpo teórico, como será o alicerce das críticas a um tipo de "hegelianismo" cristão, que instrumentalizou a fé cristã pelo viés da objetividade positiva dos dogmas e das doutrinas tradicionais luteranas, não sobrando espaço para a subjetividade do indivíduo, nem para sua relação com o paradoxo absoluto por meio da fé.

Palavras-chave: Paradoxo; Cristianismo; Religião; Ética; Moral.

ABSTRACT: In this article we will list a conceptual approach between the philosophers/theologians, Soren Kierkegaard and Karl Barth. In Kierkegaardian thought, the absolute paradox is one of the most important concepts in the development of his theoretical body, as it will be the foundation of criticism of a type of Christian "Hegelianism", which instrumentalized the Christian faith through the bias of the positive objectivity of dogmas and doctrines traditional Lutheran churches, leaving no room for the subjectivity of the individual, nor for his relationship with the absolute paradox through faith.

Keywords: Paradox; Christianity; Religion; Ethics; Morals.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciado em Filosofia Faculdade Kurios (FAK), Graduado em Teologia pela universidade INTA,(UNINTA). Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Licenciado em Pedagogia. Faculdade Kurios (FAK). Pós-graduado em Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Pesquisador da ética de Soren Kierkegaard e Karl Barth. Na área teológica o interesse se dá pela teologia contemporânea. Na área filosófica o interesse é em Filosofia moderna, Filosofia da arte e no romantismo alemão de Iena. Faz parte do grupo de estudo Ludwing Feuerbach GELF-UFC, Grupo de Estudos Marxistas GEM (UFC), Grupo dos Kierkegaardianos e Grupo de Estudo de Karl Barth. E-mail: michelplatinir2017@gmail.com.

INTRODUÇÃO

“Contudo, não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 2005, p. 61).

Geralmente nós amamos o que compreendemos, dominamos e criamos. O paradoxo kierkegaardiano tem esse poder de desconstruir a potencialidade antes construída pelo pensar arrogante dos modernos. Todavia, no danês, surge a necessidade de se compreender o paradoxo como um amante que sofre pela amada e não é correspondido por ela. Em outros termos, a ciência sofre para explicar apaixonadamente o todo pela inteligibilidade, inclusive às questões eternas, mas o que recebe em troca não é um amor correspondido, mais sim o paradoxo. Ora, o amante apaixonado sofrerá pelo amor não correspondido pelo (a) amante, e o ser pensante, sofrerá com o advento do paradoxo para a razão humana, isto é, ele tencionará a inteligibilidade contra as paredes do pensamento que tudo quer explicar, mostrando seus limites diante do paradoxo absoluto. Contudo, o mais paradoxal é não pensar negativamente sobre aquilo que impõe limites sobre o pensante, pois é justamente nesse limite imposto ao ser pensante que surge a paixão pelo paradoxo.

1 - O PARADOXO ABSOLUTO KIERKEGAARDIANO

O pensar paradoxal é uma paixão que não necessita ser mal compreendida, pois é através dessa paixão que o indivíduo se encontrara com sua derrota epistemológica, “o paradoxo é o limite das relações que um existente mantém com uma verdade eterna essencial” (FARAGO, 2011, p. 168). Sendo assim, a razão humana, sempre irá promover soluções para aquilo que ela não compreende, gerando assim um choque, que propiciará sua queda. “A verdade eterna, essencial, é aquela que se relaciona essencialmente ao existente por ter a ver essencialmente com o existir (visto socraticamente, qualquer saber é contingente, e seu grau e abrangência são indiferentes), é o paradoxo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 216). O paradoxo é a fronteira do contraditório para o

intelecto, aquilo que causa espanto, ou seja, ele é o absurdo para a razão, “mas a potência mais alta de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína, e assim também a mais alta paixão da inteligência consiste em querer o choque, e não obstante o choque, de uma ou de outra maneira, tenha de tornar-se a sua ruína” (KIERKEGAARD, 2005, p. 61-62). O pathos do pensamento é querer compreender o paradoxo, porém, o paradoxo e justamente o limite imposto para inteligibilidade, chegando à compreensão que:

Assim o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar. Esta paixão do pensamento está, no fundo, presente nele por todas as partes, assim também como no pensamento do indivíduo, na medida em que este, enquanto pensante, não é somente ele mesmo (KIERKEGAARD, 2005, p. 62).

O sujeito sem o paradoxo é um amante sem paixão, um idealista que especula não um sujeito que vive subjetivamente. Diante da letargia existencial devido à supremacia do pensamento abstrato objetivo no seio do cristianismo dinamarquês, Kierkegaard tornar-se-á um moscardo assim como foi Sócrates em seus dias. No *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, o pensador dinamarquês utiliza-se do pseudônimo Johannes Climacus para abordar o cristianismo por dois caminhos, o objetivo e o subjetivo. “O problema objetivo seria então: o da verdade do cristianismo. O problema subjetivo é: a relação do indivíduo com o cristianismo” (KIERKEGAARD, 2011, p. 22). A parte dedicada ao problema objetivo, por sua vez, se divide em dois capítulos, sendo o primeiro composto por três parágrafos. Nesse primeiro capítulo, segundo Victor Fernandes (2019, p. 66-67), “trata da consideração histórica do cristianismo, onde a fé estava baseada na certeza que se pode ter da verdade do cristianismo historicamente o que deve passar por sua análise apurada da bíblia, das datações, canonicidade dos textos” (FERNANDES, 2019, p. 66-67).

Em outros termos, nos deparamos com a abolição do paradoxo pela objetividade da história cristã, onde a fé cristã será fundamentada apenas por meio da relação com a tradição e suas doutrinas. Sendo assim, o *Pós-Escrito* criticará a fé cristã baseada nos moldes da objetividade histórica, como expõe Climacus:

Segundo minha ponderação, é mais importante que seja compreendido e recordado o seguinte: que mesmo com a mais estupenda erudição e perseverança, e mesmo se as cabeças de todos os críticos estivessem montadas em um único pescoço, não se chegaria jamais a nada além de uma aproximação, e que há uma discrepância essencial entre isso e um interesse pessoal e infinito na própria felicidade eterna (KIERKEGAARD, 2013, p. 30).

Contudo, o conhecimento da fé cristã baseado na história do cristianismo e das tradições, é um quase, e nunca um fundamento concreto. No pensamento kierkegaardiano, o paradoxo sempre estará posto quando se trata das questões eternas, ou seja, para Climacus, a inerência da Escritura, os dogmas promulgados nos concílios ecumênicos e as doutrinas que nascem desses próprios dogmas, representarão o alicerce das tradições religiosas, como disse Patrick Gardiner (2001, p. 38):

Assim, as doutrinas da queda e subsequente redenção graças À encarnação de Cristo eram suscetíveis de uma interpretação que as mostrava consoantes à noção de Hegel sobre a maneira pela qual o espírito superou as divisões internas, retornando, afinal, a si mesmo e conseguindo satisfação e compreensão completas de sua natureza por parte dos homens. Neste termo, o cristianismo não era, pelo menos nesse termo, uma questão de fé subjetiva ou prática.

As palavras de Gardiner indica-nos a abolição do paradoxo do âmbito do cristianismo, isto é, as contradições que eram inerentes às questões eternas, agora passam a ser compreendidos racionalmente por parte do indivíduo, inclusive o absoluto. Para Kierkegaard, o sistema hegeliano se tornara o grande algoz existencial para o indivíduo cristão, como afirma Pierre Mesnard (2003, p. 42): “na filosofia das ideias puras, onde não há o obstáculo do indivíduo concreto, esta passagem é necessária (aliás no sistema hegeliano tudo obedece à necessidade); não há qualquer dificuldade em passar da compreensão de uma coisa para sua realidade”. O sistema hegeliano suprimiu os paradoxos e o paradoxo absoluto do ponto de vista da religião cristã, esquecendo as palavras de São Paulo na Carta aos Coríntios, que diz que “Ele é loucura e o escândalo” (BÍBLIA SAGRADA, 2018, p. 876). Doravante, toda a contradição que gerava paradoxalidade no pensamento do sujeito em se tratando das questões suprassensíveis,

a cristandade dinamarquesa suprimiu pelo espírito hegeliano, como diz Patrick Gardiner (2001, p. 36):

Em suas filosofias da natureza e da história ele procurava mostrar como o espírito, que originariamente se externava na forma de um campo natural inconsciente, posteriormente foi alcançado uma efetivação gradual de seu caráter fundamental por meio da consciência em desenvolvimento dos seres humanos.

Para Climacus, o pensamento hegeliano por meio do método da objetividade positiva deu à luz a um cristianismo sem paradoxo, em outras palavras, tanto a cristandade dinamarquesa, como o indivíduo com sua subjetividade foram engolidos pelo espírito positivo da fé histórica. Segundo Victor Fernandes (2019, p. 67), “é de fundamental importância frisar que para Kierkegaard, a fé vem como a marca do interesse subjetivo na promessa e que, assim, é pautada pela incerteza, pois na certeza, se obtém conhecimento, e não fé”, e continua: “não adianta estarmos certos cientificamente da verdade do cristianismo ou os termos comprovados porque esse aumento de conhecimento não toca diretamente a fé, que é subjetiva” (2010, p. 67). Em outras palavras, o processo racional do espírito cristão na história, não trará um conhecimento pleno da verdade e nem fundamentará uma fé vivificante na existência, pois, a fé é justamente o contrário da busca, é uma aceitação de total dependência do absoluto. Os cristãos nos moldes Kierkegaardiano, não se prendem a demonstrações científicas contra ou a favor do cristianismo, como diz Johannes Climacus: “ter fé porque se ganhou uma prova objetiva, não é ter fé” (KIERKEGAARD, 2013, p. 27), e complementa: “por esse caminho objetivo, o problema jamais surgirá de formas decisivas, isto é, nem se apresenta, porque o problema reside precisamente na decisão” (2013, p. 29-30). Para Kierkegaard, não há mais paradoxo na concepção do cristianismo devido à outra forma de objetividade e especulação, como afirma dizendo:

A consideração especulativa concebe o cristianismo como um fenômeno histórico; a pergunta sobre a sua verdade significa, portanto, penetrá-lo de pensamento de um tal modo que por fim o próprio cristianismo seja o pensamento (KIERKEGAARD, 2013, p. 55).

Kierkegaard não nega a importância da especulação, o que ele nega e combate é o ponto de vista especulativo interpretado como ponto de vista *sub specie aeterni*. Doravante, a objetividade do pensamento especulativo tenta explicar o paradoxo absoluto pela lógica, sendo que o paradoxo do cristianismo requer do indivíduo não uma explicação absoluta do Absoluto pela dialética hegeliana, como nos diz Ricardo Quadros, “a lógica dialética hegeliana não apenas eliminou os paradoxos, mas também a possibilidade de um paradoxo. Ele esvaziou o conceito de todo seu significado” (GOUVEA, 2009, p. 168). Para o autor de *Ou-ou*, é apenas por meio da fé e da paixão, que o indivíduo será conduzido pela subjetividade a saltar em prol do paradoxo absoluto, como assegura Victor Fernandes (2019, p. 68): “tomado do ponto de vista objetivo, então, o problema do cristianismo sequer emerge para o indivíduo, pois o que o cristianismo pede é a decisão subjetiva de se acreditar no absurdo, pórtico ao qual a via intelectual jamais levará”.

O pensador dinamarquês quer ressuscitar o paradoxo do cristianismo para o sujeito existente, assim como Cristo ressuscitou ao terceiro dia para salvar o indivíduo, pois, “o paradoxo se apresenta quando a verdade eterna e o existir são justapostos, mas quanto mais se marca o existir, tanto mais claro se torna o paradoxo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 219). Para Climacus, quanto mais existência, mais paradoxo, logo, o encontro com esse paradoxo constituirá um pathos para o pensamento do sujeito existente:

Sendo, porém, o paradoxo sua paixão, o sujeito deve encontrar alguma forma de lidar com ele, e deve obter a condição para tanto de outras fontes além da razão, quando se dá conta de que deve abraçar o paradoxo para alcançar sua felicidade eterna, o sujeito deve abraçar o paradoxo sem que a razão seja o instrumento desse abraço. Isto não implica necessariamente um sacrifício da razão, mas tão somente um reconhecimento de sua inadequação para recepção do paradoxo (QUAGLIO, 2014, p. 95-96).

Para Kierkegaard, a fé é o meio apaixonado de superar os ditames da especulação racional impostos aos cristãos de sua época. Segundo Gouvêa (2009, p. 172-173):

Há cristãos que gostariam de ignorar a natureza do paradoxo do ensinamento do Novo Testamento. Na verdade, a maioria das pessoas acostuma-se tanto com estas afirmações bíblicas que não conseguem mais perceber a paradoxalidade. Outros, em vez de abraçar o paradoxo preferem procurar possíveis explicações exegéticas, mediações filosóficas, e acomodações teológicas.

Para Gouvêa (2009), na cristandade não há fé no paradoxo absoluto, o que há é a tentativa de provar o paradoxo por um viés filosófico doutrinário, abolindo assim o paradoxo absoluto e sua relação paradoxal com a existência humana. Quando o sujeito se abre por meio da fé para a esfera suprassensível, o indivíduo singular rompe com o espírito da cristandade que se encontra preso à uma verdade especulativa supostamente *sub specie aeterno*, onde não há a presença do paradoxo. Em outros termos, o paradoxo absoluto, é o Deus que oferece através do escândalo que é instante religioso, (o Cristo), a salvação por meio da fé paradoxal, como diz São Paulo na Carta aos Coríntios: “Deus achou por bem salvar os que creem por meio da loucura da pregação” (BÍBLIA SAGRADA, 2018, p. 876). Ora, o paradoxo absoluto é um escândalo, como também a sua palavra para a mente humana. Segundo Farago, “o absurdo é uma categoria que indica um critério negativo daquilo que é superior ao entendimento e ao saber humano” (FARAGO, 2011, p. 168).

Existe uma negatividade para o pensamento diante do paradoxo absoluto, surgindo assim uma limitação para a cognoscibilidade do sujeito, que só poderá ser superado por meio da fé paradoxal, pois diante do paradoxo a competência é a fé, pois apenas a fé é que compreende o paradoxo, como diz Kierkegaard, “a fé começa onde termina a razão” (KIERKEGAARD, 2008, p. 52). As categorias heterogêneas de tempo e eternidade necessitam se encontrar na existência segundo nosso autor dinamarquês, se não, permanecerá apenas como especulação metafísica. Cristo é a síntese entre eternidade e tempo, o totalmente outro como diz Karl Barth, “Cristo, que surge em um plano qualitativamente novo é do ponto de vista lógico e filosófico o paradoxo absoluto, escândalo para o judeu, loucura para o grego, o absurdo para a razão” (FARAGO *apud* KIERKEGAARD, 2011, p. 168).

A contradição da síntese entre temporal e eterno levará o pensante a dois caminhos, ou aceita, ou escandaliza diante do paradoxo. Ou seja, o paradoxo é

um escândalo para a cognoscibilidade humana, onde o maior exemplo paradoxal encontra-se na Escritura sagrada, ora, judeus e gregos caminham com o paradoxo no transcorrer da história primitiva, como nos diz o apóstolo Paulo em (1Co 1.21-24):

Visto que, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, Deus achou por bem salvar os que creem por meio da loucura da pregação. Porque os judeus pedem um sinal e os gregos buscam sabedoria. Mas nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gregos (BÍBLIA SAGRADA, 2018, p. 878).

Diante disso, judeus e gregos tornaram-se escravos do passado, ou como diz Climacus em *Migalhas*, tornaram-se socráticos por meio de uma especulação sub *Specie aeterno*. Os judeus buscavam a verdade nos sinais históricos do passado, já os gregos, a verdade vinha por meio da reminiscência, segundo Vigilius Haufniensis, “o eterno dos gregos situa-se lá atrás, como um passado em que só entra recuando, contudo, este é um conceito totalmente abstrato do eterno” (KIERKEGAARD, 2013, p. 95), sendo assim, os gregos sofrem socraticamente por meio da lembrança de uma vida eternamente passada, com verdades que precisam ser lembradas na temporalidade. A lembrança é a paixão grega por excelência e a prova da existência das almas em um mundo eterno, transcendental, “Sócrates desenvolve então essa ideia, e nela se concentra propriamente o *pathos* grego, já que ela se torna uma prova da imortalidade da alma, prova retrógrada bem entendido, isto é, uma prova da preexistência da alma” (2008, p.28). Ambos, judeus e gregos querem encontrar a verdade no passado. Para os primeiros, a verdade está no passado eterno das lembranças presente dentro de si, para os segundos, a verdade está no legalismo da lei.

2 - O PARADOXO ABSOLUTO É O INSTANTE RELIGIOSO PARA O DISCÍPULO

Climacus utiliza-se do instante paradoxal como meio de superar o socratismo judaico e grego, como também o socratismo da cristandade dinamarquesa, condicionada a uma verdade histórica vinculada ao espírito absoluto. Segundo

Gardiner, “não era difícil discernir como a transição fora feita, uma vez que referências as atividades de seres humanos concretos foram substituídas por alusões abstratas de Hegel aos trabalhos do espírito absoluto” (GARDINER, 2001, p. 42). E complementa, “eles haviam sucumbido a uma forma de consciência impessoal e anônima, que impedia sentimentos espontâneos e era destituída de sentimento seguro de auto identidade” (2001, p. 44). Ora, não havia para o indivíduo singular responsabilidade, decisão e sentimentos apaixonados na existência concreta. Segundo Almeida & Valls (Almeida e Valls, 2007, p. 30), “o que havia na cristandade dinamarquesa era a ausência da “reduplicação entre o saber e o agir não que ocorre, mas permanece no campo da conceptualização”

Para Climacus, o indivíduo teria de reduplicar, ou seja, sair da relação com a verdade puramente abstrata, para uma verdade estabelecida na concretude da existência, isto é, onde o sujeito iria comprometer-se com o conteúdo idealístico da verdade cristã, e fosse capaz de relacionar-se com essa verdade subjetivamente, e a reduplicate na sua existência. De agora em diante, o relacionamento com a verdade não pode ser estático ao espírito do passado, mais sim vivo pelo instante, que é o eterno presente, o paradoxo absoluto que se reduplicou. Segundo Karl Barth, Cristo é a reduplicação por excelência, isto é, o logos eterno toca na imanência com seu agir paradoxal, “na ressurreição o novo mundo do Espírito Santo tange o velho mundo da carne. Mas ele o toca, como a tangente toca o círculo sem entrar em contato com ele, e, justamente por não tocá-lo, atinge-o como seu limite, como novo mundo” (BARTH, 2016, p. 75).

Só poderá haver uma reduplicação concreta por meio do Instante paradoxal e Absoluto, pois, segundo Haufniensis, o instante não é um átomo do tempo, mas sim da eternidade, e só a partir desse toque do eterno no tempo que o tempo irá determinar-se como presente, como diz Kierkegaard “e, contudo, é o contrário, pois a segurança da natureza baseia-se no fato que o tempo não tem absolutamente nenhuma importância para ela. Só com o instante inicia a história” (2013, p. 94). Gregos e judeus estão presos há uma verdade estática no passado, sem significado existencial, ou em outros termos, sem o Instante paradoxal. Segundo Haufniensis, não havendo instante, o eterno aparece lá atrás como passado. É como se eu pusesse um homem a percorrer um caminho, porém, não mostrasse um só passo, e de repente o caminho aparecesse atrás dele

como já percorrido, ou seja, se não há o instante, o eterno estará no passado como era para judeus e gregos.

Para Climacus, o paradoxo absoluto é o instante, “uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo; pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante” (KIERKEGAARD, 2008, p. 79). Diante disso, o instante tenha um valor decisivo para o sujeito levando-o a propor uma alternativa antitética à alternativa socrática e judaica, “o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo, em nenhum instante, nem no tempo, nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser nesse instante” (KIERKEGAARD), 2008, p. 32). Isto significa, que aquilo que não existia, vem agora a existir nesse instante, levando Climacus a pergunta, até que ponto pode se aprender a verdade? Ele ainda propõe uma dialética entre a alternativa A e a alternativa B para solucionar o problema da verdade.

Na alternativa A, ou socrática, a verdade já estava pressuposta na subjetividade do indivíduo (gregos), ou na objetividade da lei (judeus). Assim sendo, para os gregos bastava uma recordação, para os judeus, bastava-lhe a obedecer à positividade objetiva da lei. Já na alternativa B, para o pseudônimo Climacus, a verdade poderá ser encontrada pelo indivíduo, na presença do instante, para que o instante tenha um valor decisivo na tentativa de responder à pergunta pela busca da verdade, é necessário sustentar a passagem de um estado a outro. Para Jonas Roos (2019, p. 85), “o instante surge como um “divisor de água” há um antes e um depois do instante”. Como o instante paradoxal é o eterno tocando no tempo, a verdade é vinda de fora como menciona São Paulo na Carta aos Gálatas: “mas quando chegou à plenitude dos tempos, Deus enviou o seu filho, nascido de mulher, nascido sobre a lei, a fim de recebêssemos a adoção de filho” (2018, p.896).

A verdade para Kierkegaard não é um conceito, mas uma pessoa, Cristo, o paradoxo absoluto, que é a suprema verdade que reduplica. Para o autor de *Prática do Cristianismo*, a verdade sai da esfera lógica, e passa a ganhar um estatuto existencial e relacional, tendo como exemplo supremo o paradoxo absoluto. Ora, o indivíduo segundo Climacus, só conseguirá reduplicar o pensar na existência, se formos contemporâneos de Cristo.

3 - A DIALÉTICA ENTRE O PARADOXO ABSOLUTO E O DISCÍPULO CONTEMPORÂNEO



“Se o deus, então, não viesse pessoalmente, tudo permaneceria socrático, não obteríamos o instante e seríamos privado de paradoxo” (KIERKEGAARD, 2008, p. 83). Se o Cristo não houvesse se apresentado no século I da era cristã, não haveria nem instante, nem o paradoxo absoluto, pois o mesmo seria suprimido pela revelação histórica, onde o Cristo estaria apenas vinculado há simbolismos apresentado no Antigo Testamento, sem espaço para o paradoxo absoluto no instante. A relação não poderia ser socrática como era no caso dos gregos e judeus, mais sim uma relação concreta, pessoal, onde deus se tornaria homem no tempo. O Evangelho de João demonstra a prisão socrática que os contemporâneos de Jesus estavam, nós somos descendentes de Abraão e nunca fomos escravos de ninguém. Como é que você diz que ficaremos livres? Os descendentes de Jesus estavam presos ao histórico, como os gregos estavam presos a reminiscência, ou seja, ambos não compreendiam que o Cristo, o paradoxo absoluto estava reduplicando-se na concretude do instante, como exemplo de reduplicação:

Este percursor não pode, naturalmente, conhecer nada daquilo que o deus quer ensinar; pois a presença do deus não é, como se sabe, algo contingente em relação ao seu ensinamento, mas é o essencial, e a presença do deus sob forma humana, sim, sob a forma humilde de um servo, é justamente a doutrina, e o deus deve dar ele mesmo a condição de outra maneira o discípulo não poderá compreender coisa alguma (KIERKEGAARD, 2008, p. 84).

O instante é o essencial mais é paradoxal para discípulo. A doutrina socrática das lembranças subjetivas já presente no indivíduo desde a eternidade, como a lei de Moisés para os judeus, ambas, foram abolidas pelo paradoxo absoluto no tempo. Quando o paradoxo eterno toca o tempo no instante, ele se reduplica, isto é, o pensamento preso ao passado se concretiza na ação do tocar o presente e fundamenta-se como solução para os contemporâneos do futuro, os discípulos de segunda ordem, como assegura Climacus:

O deus quer fazer compreender alguma coisa a respeito dele, embora nenhuma tentativa acomodatória de tornar compreensível ajude de modo essencial aquele que não recebe a condição, razão por que tais tentativas só lhe são arrancadas, no fundo, a contragosto, e tanto podem afastar o discípulo quanto aproxima-lo (KIERKEGAARD, 2008, p. 84).

O discípulo contemporâneo só poderá reduplicar o saber revelacional da Escritura na concreção temporal, quando o paradoxo absoluto lhe dá a condição. Todavia, a condição oferecida pelo deus ao discípulo mesmo que limitada, (pois é o paradoxo absoluto que não pode ser compreendido absolutamente pela razão humana), ainda assim é o ponto central para o sujeito reduplicar como Cristo reduplicou no tempo. Em outros termos, se o indivíduo tentar compreender o instante paradoxal apenas historicamente, não seguirá o exemplo de Cristo Jesus temporalmente no instante por amor ao discípulo, “deixemos agora o deus circular pela cidade onde ele apareceu; só o anúncio de sua doutrina constitui sua única necessidade vital, é para ele alimento e bebida; ensinar aos homens é seu trabalho, e o seu repouso é ocupar-se dos discípulos” (KIERKEGAARD, 2008, p. 86).

Para Climacus, o instante paradoxal é a salvação que liberta o discípulo das amarras do socratismo grego e judeu, “que o deus dá junto a condição, isso já expusemos anteriormente como a consequência do instante, e mostramos que o instante é o paradoxal, e que sem ele nós não ultrapassamos a Sócrates, mas sim voltamos a ele. (2008, p. 87), e continua, “para o discípulo contemporâneo toda a questão é a de um ponto de partida histórico” (2008, 87). Para Kierkegaard, a superação do socratismo é pela via socrática, isto é, o Messias prometido desde a eternidade pela Torah para os judeus, e pelo Novo Testamento para os cristãos, agora, está no tempo como paradoxo absoluto, superando o socrático na reduplicação, ou seja, quando o saber histórico ganha vida na plenitude dos tempos. Segundo Climacus:

Um ponto de partida histórico para a sua consciência eterna, também o contemporâneo recebe; pois ele é, com efeito contemporâneo de algo histórico que não quer ser simplesmente instante da ocasião, e este fato histórico que ter para ele um outro interesse além do meramente histórico, que condicionar sua felicidade eterna, sim, se não for

assim, este mestre não será o deus, mas apenas um Sócrates (KIERKEGAARD, 2008, p. 87).

O discípulo de segunda ordem, como diz Johannes, recebe uma consciência eterna pela revelação do instante. O instante paradoxal não quer ser apenas ocasião de lembranças passadas, ele quer ser o mestre paradoxal e eterno que traz a felicidade eterna para o sujeito histórico no presente, como exprimiu Valls e Almeida:

A relação com o absoluto somente pode ocorrer em um tempo: o presente. Quem não se faz contemporâneo com o Absoluto não existe para ele, e, já que Cristo é o Absoluto, vê-se com facilidade que com a relação a Ele não cabe mais do que uma situação: a de contemporaneidade. A encarnação e a contemporaneidade de Cristo não pode ser objeto de estudos histórico, porque Ele não é um produto da história (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 57).

O instante é o presente eterno como diz Vigilius Haufniensis no *Conceito de Angústia*:

Que a verdade eterna veio a ser no tempo, que deus foi gerado, nasceu, cresceu etc., veio a ser como qualquer humano, a ponto de não poder diferenciá-lo de outro ser humano, pois toda possibilidade de reconhecimento imediato é paganismo pré-socrático, e do ponto de vista judeu idolatria (KIERKEGAARD, 2013, p. 221).

Para Vigilius Haufniensis, Cristo é o instante eterno no presente, como é também o futuro por vir na *parousia*, isto é, ele se torna a solução para a angústia estabelecida pelo eterno que se encontra no passado (gregos), como a solução para os judeus, onde o eterno encontrava-se preso nas letras da lei. Sem o instante, não haveria nem passado, nem futuro, haveria apenas ocasiões socráticas. Em outras palavras, o paradoxo absoluto reduplica-se no instante, o eterno toca no tempo e faz do saber histórico até então especulativo, algo existencial.

Para Climacus, ou o instante é o exemplo ou é apenas ocasião. A reflexão sobre o instante eterno operado pela objetividade histórica torna-se um simulacro da reduplicação do Cristo no instante. O saber paradoxal não terá vínculos na plenitude dos tempos, ou nas palavras de Almeida e Valls (2007, p. 55) “a

verdade se torna paradoxo, porque deixa de ser um conceito, para ser identificada com uma pessoa”, o Cristo no instante religioso é o exemplo da reduplicação entre o saber e o agir na existência, superando gregos e judeus, ou em outras palavras, ele superou a verdade entre inteligibilidade e ser. Para Kierkegaard,

Quando a inteligência e o paradoxo se chocam de maneira feliz no instante, quando a inteligência se põe de lado e o paradoxo se entrega; e o terceiro, no qual isto se opera (pois isto não se produz nem pela inteligência, que está despida, e muito menos pelo paradoxo, que se abandona, isto opera-se pois em algo), é aquela paixão a qual agora queremos dar um nome, se bem que não seja precisamente seu nome o que importa. Nós queremos chamá-la de fé. Esta paixão deve ser, pois, aquela condição mencionada e que o paradoxo traz consigo (2008 p. 88).

Quando a razão entende que não compreende o paradoxo absoluto, e as contradições se entregam a um saber, Climacus propõe a paixão da fé como um dom doado pelo paradoxo absoluto ao discípulo. Segundo Jonas Roos, sem a fé enquanto condição para compreender o paradoxo, é um absurdo que o eterno esteja no tempo, ou, na linguagem paulina, frequentemente utilizada como escândalo e loucura (ROOS, p.115). Somente por meio dessa fé paradoxal é que haverá a crença que deus se fez carne e habitou entre nós no instante. Para Climacus, isso não significa que a razão tenha conseguido compreender o encontro do eterno com o temporal em um ser individual, segundo Jonas Roos (2019, p 115), “antes, o modo da relação para com o paradoxo muda e passa a ser concebida primeiramente como uma relação em fé, ou seja, como uma relação existencial”. Acreditamos que o eterno tocou no tempo no instante por meio da fé, como também acreditamos por meio da fé que Jesus reduplicou-se existencialmente nas ruas Galileia, Judeia e Samaria. A fé muda a maneira que o indivíduo olha o instante, ele faz o paradoxo desaparecer abrindo espaço para imitação da reduplicação de Cristo, como expressado por Almeida e Valls (2007, p. 58): “tornar-se cristão na verdade significa fazer-se contemporâneo de Cristo, se assim não for toda essa gritaria de proclamar-se cristão não é mais que demência, ilusão e profanação”.

Para Kierkegaard, só podemos nos tornar contemporâneos de Cristo quando abolirmos a verdade socrática, e reduplicarmos essa verdade na existência, ou como bem ponderou os autores Valls e Almeida (2007, p. 58), “ser contemporâneo é sermos únicos diante de Deus. A verdade enquanto é Cristo não pertence ao caminho da doutrina, mas a dimensão da realização enquanto apropriação da própria verdade”. Ser imitadores de Cristo, não é relacionar-se com uma doutrina histórica como pensavam os dinamarqueses da cristandade. Ser Cristão, para Kierkegaard, é reduplicar na existência o conhecimento da verdade que é o Cristo, e viver essa verdade subjetiva na existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse breve artigo não visa esgotar idealisticamente a explicação referente ao conceito de Paradoxo Absoluto de Soren Kierkegaard. Nosso maior interesse na produção desse breve artigo é elenca mais uma contribuição categorial para o estudo do autor dinamarquês em solo brasileiro, visto que Kierkegaard ainda é pouquíssimo estudado nas academias de Filosofia e Teologia. A libertação de Kierkegaard das amarras do fideísmo e principalmente da alcunha de pai existencialismo, título esse promulgado pelos autores existencialistas do século XX, como Sartre e Karl Jaspers, nos levarão a ver Kierkegaard como autor autêntico e singular para uma época que evocava o pensamento coletivo e a razão.

REFERÊNCIAS:

BARTH, K. **A Carta aos Romanos**. São Leopoldo: Editora Sinodal/EST, 2016.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

FERNANDES, Victor Manoel. **Kierkegaard e Hegel: reconsiderando a relação entre o pós-escrito e a ciência da lógica**. São Paulo, SP: Liber Ars, 2019.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas, Vol. I**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard – (Biblioteca básica de filosofia)**. Lisboa: Edições 70, 2003.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

QUAGLIO, Humberto Araújo. **Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolph Otto**. São Paulo: Liber Ars, 2014.

ROOS, Jonas. **Tornar-se Cristão**. Paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo: Liber ars, 2019.



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

ISSN: 2448-2722

AS RELAÇÕES ENTRE AMOR E ALTERIDADE NA PRIMEIRA SEÇÃO DO LIVRO AS OBRAS DO AMOR DE KIERKEGAARD

The Relations between Love and Alterity in the First Section of Kierkegaard's Works of Love

Leandro Henrique Lins Fernandes *

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6588278779817449>

doi <https://doi.org/10.58882/clq.v7i2.152>

RESUMO: As Obras do Amor de Soren Kierkegaard trata de alteridade, amor para fora de si. O crístico ensina uma vida circular. O amor deve partir da interioridade de uma vida diante de Deus (coram Deo) para o agir diante dos homens. Apesar do crístico se desviar de uma vida voltada para a atenção do mundo exterior, o amor cristão é voltado ao exterior, ao outro. Neste sentido, este artigo tem como objetivo evidenciar as relações entre amor e alteridade em *As Obras do Amor de Kierkegaard* e sua relação com o Próximo (Næsten).

Palavras-chave: Amor; Alteridade; Próximo.

ABSTRACT: The Works of Love by Soren Kierkegaard deals with alterity, love outside oneself. The Christic teaches a circular life. Love must start from the interiority of a life before God (coram Deo) in order to act before men. Although the Christic deviates from a life focused on the attention of the outside world, Christian love is turned to the outside, toward the other. This article aims to highlight the relationship between love and alterity in Kierkegaard's *The Works of Love* and its relationship to the Neighbor (Næsten).

Keywords: Love; Alterity; Neighbor.

* Professor de Filosofia Geral e Filosofia do Direito na Universidade São Francisco do Ceará (Crato-CE). Advogado (OAB-CE). Pastor. Especialista em Teologia Bíblica pela Faculdade Batista do Cariri e Direito Penal e Criminologia pela Universidade Regional do Cariri (URCA): leandrolinsf@gmail.com.

INTRODUÇÃO

As obras do amor – Algumas considerações cristãs em formas de discursos, publicadas em Copenhague, em 1847, é distribuída em duas séries, onde a primeira analisa o mandamento do amor ao próximo e a segunda o hino à caridade do apóstolo Paulo (BÍBLIA, 2000). O autor recorre à filosofia grega, especialmente comparando o amor cristão (ágape) ao amor apaixonado platônico (*eros/Eskov*) e a amizade aristotélica (*philia/Venskab*). Esta obra de Kierkegaard é central para entender a questão da alteridade em sua filosofia. Como afirma Álvaro Valls (*apud* KIERKEGAARD, 2013, p.13), nas Obras do amor “a dimensão da alteridade está presente a todo momento”.

Diante do quadro apontado, este artigo tem como objetivo evidenciar as relações entre amor e alteridade em As Obras do Amor de Kierkegaard e sua relação com o Próximo (*Næsten*). Como afirma Almeida (2011, p. 106), se “o amor é uma determinação da subjetividade, é possível afirmar que o fundamento da ética da alteridade é o [próprio] amor”. Diante do exposto, também será importante contrapor a noção kierkegaardiana de amor às noções de eros e filia atribuídas, respectivamente, a Platão e a Aristóteles, assim como explicitar o conceito de Próximo conforme analisado por Kierkegaard nas Obras do Amor.

Da hipótese enunciada, também procurar-se-á explicitar que a filosofia kierkegaardiana possibilita a discussão da alteridade mesmo que diante do estereótipo de solipsista e subjetivista aplicado ao autor dinamarquês. Fugindo da necessidade de se apoiar em outros autores para defender a ideia de que Kierkegaard defende um amor voltado para o outro¹, a pesquisa fundamentará a noção de alteridade a partir do próprio Kierkegaard, tomando como referência especialmente a categoria do Próximo (*Næsten*) nas Obras do amor.

Dentro da relação com a alteridade, o artigo tratará sobre origem e os destinatários do amor, o amor como dever e sua relação com a Ética-segunda em comparação com a Ética-primeira em Kant e Hegel. Também fará as devidas

¹ Alguns autores tentam fundamentar esta ideia, por exemplo, em Immanuel Levinas. Entretanto, o artigo demonstrará que não é necessário respaldar a relação intrínseca entre amor e alteridade em Kierkegaard em outros autores.

relações entre amor e amizade, citando as formulações de Platão e Aristóteles sobre a temática, assim como falará como a alteridade só pode se manifestar de forma prática quando se ama como igualdade sem se importar com as diferenças. Esboçará que a lei de Cristo só pode ser cumprida quando o indivíduo se coloca a serviço do outro e, diferente do amor meramente humano, o amor divino só pode ser expresso verdadeiramente pela alteridade. Até porque no crístico existe uma dívida para com o amor e amar é fazer pelo outro. O amor dá tudo a todos. Para finalizar, o trabalho apresentará que uma vida de amor voltada para fora deve ser baseada no interno. A interioridade é o que fundamenta e sustenta as expressões externas do amor. Se o externo é passageiro, o interno traz ao amor permanência e estabilidade.

1 - A ORIGEM E OS DESTINATÁRIOS DO AMOR E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

Para Soren Kierkegaard, amar de verdade é aproximar o outro do amor, ou seja, alteridade. Acerta Valls quando estabelece que sobre *As Obras do Amor*, “Kierkegaard, interpretado tantas vezes como solipsista, afirma aqui explicitamente a alteridade, em sua categoria específica: o próximo (*Næsten*)” (*apud* KIERKEGAARD, 2013, p. 8). Neste sentido, o amor não deve mais se restringir ao amor de predileção, preferencial ou particular. Quem ama de verdade, ama o próximo, que é o humano-universal.

Para o autor dinamarquês, o amor mora no *ocultamento* e se funda no amor de Deus. O amor não pode ser visto em si, mas pode ser conhecido pelas suas obras ou frutos. A vida oculta do amor aponta sua invisibilidade/eternidade, enquanto suas obras se relacionam com o visível/passageiro ou terreno. Nesse passo, o amor é o que liga o eterno ao temporal. E a ligação do amor eterno ao temporal perpassa pelo exercício da alteridade.

Se o amor está no exercício da alteridade, a exigência do amor consiste em renunciar a si mesmo e amar o outro. Engana-se quem chama de amor o amor de si. Mas por quê? Porque o amor de si é pressuposto. Por isso mesmo deve se amar ao próximo como a si mesmo. Amar a si mesmo de maneira certa



e o amor ao próximo são equivalentes. Quem se ama na medida divina ama ao próximo como a si mesmo.

A ideia do mandamento do amor é um caminhar para fora de si; é arrancar o egoísmo da alma. No amor ligado à alteridade se conjuga a ideia de Próximo (*Næsten*) com a ideia de Reduplicação (*Fordoblelse*). Esta é a plena identidade com o próximo, o amá-lo como a si mesmo, o inimigo mortal de todo amor egoísta (CHEVALLIER, 2001). Amar ao próximo é amar *ao outro* ou todos os homens. Amar ao próximo é amar quem devo amar; a todos.

2 - AMAR COMO DEVER, ÉTICA SEGUNDA E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

Não há segurança em um amor *eros*, que é sentimento, paixão (PLATÃO, 2001). “Só quando o amar é dever [...] está eternamente assegurado” (KIERKEGAARD, 2013, p. 49). Apesar do amor ao outro se direcionar ao humano-universal, ele não é amor ao coletivo. O coletivo é indiferente, generalista, abstrato. Amor ao humano universal é amar pessoas em si, individualmente. “A essência da fé consiste em ser um segredo, em ser para o indivíduo” (*for den Enkelte*) (KIERKEGAARD, 2013, p. 44).

Como afirma Macintyre, (2007, p. 43), “é fácil demais não observar a dívida positiva de Kierkegaard para com Kant”. De fato, o autor de *O Conceito de Angústia* concordaria facilmente com Kant quando ele afirma que “devemos amar, mesmo quando não somos impelidos a isso por uma inclinação. [...] O amor prático está situado na vontade e não no pendor da sensação” (KANT, 2009, p.125).

Todavia, enquanto o amor como dever kantiano é baseado na racionalidade, para Kierkegaard o amor ao outro como dever é um elemento essencialmente cristão. Se o amor como dever em Kant é fundamentado na razão humana, por isso temporal, o amor kierkegaardiano é uma *mudança da eternidade*. Ademais, “o dever de amar advoga a tese paulina do escândalo, motivo pelo qual o amor não pode ser alcançado plenamente pela razão” (DE PAULA, 2012, p.

177). E quando o amor se submeteu a esta mudança adquiriu continuidade, permanência.

A primeira ética racionalista kantiana é suspensa por Kierkegaard porque ela não pode supor qualquer outra instância de valor ético superior ao julgamento do intelecto (GOUVÊA, 2009, P. 139)². A rejeição kierkegaardiana da primeira ética se dá porque ela tem apenas categorias antropológicas da imanência e não explica a culpabilidade individual. Nesse sentido, a Ética-segunda é aquela que faz um elo entre o humano e o divino, o indivíduo e o social, o social e a comunidade (ALMEIDA, 2009)³.

3 - AMOR, AMIZADE E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

A reciprocidade é uma das marcas fundamentais da amizade no entendimento Aristotélico. De acordo com o filósofo grego, “para serem amigas, as pessoas devem conhecer uma a outra desejando-se reciprocamente o bem” (ARISTÓTELES, 2001, p. 164). Apesar de não reprimir o amor natural (*Elskov*) e a amizade, que são amores por predileção (*Forkjerlighed*), o amor cristão destrona estes amores e coloca no lugar deles o amor superior, o amor espiritual. Este amor se distancia do *falado* e *cantado* e se coloca no *realizado* em função do outro (*vai e faz o mesmo*), especialmente no ajudar o outro a ser cristão no sentido mais profundo. Isso quer dizer amar o outro sem predileção ou preferência, pois isto seria o amor poético e temporal.

Platão e Aristóteles representam o amor humano baseado na reciprocidade ou correspondência, enquanto Kierkegaard fundamenta sua ideia de amor no *ágape* cristão, “onde não há uma relação erótica [...], não há beleza no objeto amado” (VALLS, 2012, p. 80). “O amor cristão ensina a amar a todos,

² A Ética-segunda é encontrada pela primeira vez em O conceito de angústia, assinado pelo pseudônimo Vigilius Hafniensis. Nessa obra, Kierkegaard rejeita a chamada Primeira ética de inspiração hegeliana e insere a Ética-segunda, a qual tem como pressuposto a Dogmática (KIERKEGAARD, 2021)

³ Seguindo André Clair em Une éthique de l’amour, Philippe Chevallier em La doctrine kierkegaardienne de l’amour e Adorno em seu estudo Kierkegaard: a construção da estética, As Obras do Amor é a própria materialização da Ética-segunda.

absolutamente todos” (KIERKEGAARD, 2013, p. 69). E essa é a explicação eterna do amor (*Kjerlighed*).

Nesse tipo de amor, existe uma tarefa ética: amar o próximo (*Næsten*), “fonte original de todas as tarefas” (KIERKEGAARD, 2013, p. 70). E é assim porque o crístico é o verdadeiro ético. Ele é o que está imediatamente na *tarefa*. E essa tarefa ética é *alteridade*, pois consiste em amar “o outro si, o outro eu – pois o próximo é o outro tu [...] o terceiro da igualdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 73).

4 - AMAR COMO IGUALDADE SEM SE IMPORTAR COM AS DIFERENÇAS E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

Amar o próximo é de fato igualdade, sem predileção (*Forkjerlighed*) baseada em diferenças. “O caminho para a vida e para o eterno passa pela morte e pela abolição das diferenças” (KIERKEGAARD, 2013, p. 83). O poeta ama a solidão, o cristão ama o próximo. “O amor natural é definido pelo objeto, a amizade é definida pelo objeto, só o amor ao próximo é definido pelo amor” (KIERKEGAARD, 2013, p. 87).

Neste sentido, o amor cristão, baseado na igualdade, volta-se para fora, “abrangendo a todos e, contudo, amando a cada um em particular, mas a ninguém exclusivamente” (KIERKEGAARD, 2013, p. 88). Como assevera Roos (2007), quando se reconhece o dever implicado no conceito de amor cristão, aprende-se a ver o Próximo em toda e qualquer pessoa.

Ao amar a cada um, ama-se também o próprio inimigo. Uma vez que não há diferença no amor, ama-se em igualdade. “O amor ao próximo torna o homem cego” (KIERKEGAARD, 2013, p. 90). Por isso mesmo o cristianismo não quer suprimir a diversidade, para que se ame a todos e em toda condição. A busca pelo estabelecimento da igualdade nas condições da temporalidade entre os homens ocupa a *mundanidade*. É também uma impossibilidade. O Cristianismo deixa subsistir as diversidades para no mandamento do amor conter a equidade necessária. Ora,

amar o próximo significa essencialmente: permanecendo em sua diversidade terrena, como a que é indicada a cada um, querer estar aí de maneira igual para absolutamente qualquer pessoa. [...] aquele que ama o próximo está em paz. [...] contentando-se com a diversidade terrena que lhe foi indicada, seja esta a da riqueza ou a da pobreza (KIERKEGAARD, 2013, p. 106).

No essencial, o amor cristão estimula a se colocar igualmente à disposição de qualquer homem, sem se agarrar à diversidade terrena. De outra forma,

Quando desce a cortina sobre o palco, aquele que fazia o papel do rei e o que fazia o papel do mendigo [...] todos valem o mesmo” [...] Se verdadeiramente se deve amar o próximo, é preciso recordar a cada instante que a diferença é um disfarce (KIERKEGAARD, 2013, p. 109-111).

5 - AMOR COMO CUMPRIMENTO DA LEI E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

Para além do dever de amar, o *amor é o pleno cumprimento da lei*. O curioso e ocioso afasta-se da prática da verdade e questiona para arranjar tempo e se justificar na sua inoperância. Mas o “cristianismo não se dirige a um conhecimento, mas a um agir, tem a propriedade característica de responder e com a resposta amarrar qualquer um à *tarefa*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 119).

A ocupação mundana, a mundanidade, faz promessas. Uma promessa é uma demora no amor. “Na seriedade o amor é o pleno cumprimento da lei” (KIERKEGAARD, 2013, p. 121). Ama quem faz, não quem promete. O amor cristão é puro agir, e cada uma de suas ações é sagrada. O amor do Cristo, aquele que era amor, é pura ação. Seu amor era “todo ação”. Nele não havia instante, promessa. “O pleno cumprimento da lei constituía seu anseio, a única necessidade indispensável para a sua vida” (KIERKEGAARD, 2013, p. 123). Cristo era a própria plenitude da lei. Ele era a *explicação*, pois Ele era o amor e o amor é a soma dos mandamentos em ação.

Apesar do homem ver conflito ou exigência entre a lei e o amor, no Cristo não há. A lei é apenas uma parcela exteriorizada do amor. Quem ama de verdade cumpre a lei, porque a lei leva a amar. Somente a estupidez semeia

discórdia entre a lei e o amor. Somente o amor sem Deus, que é a *determinação intermediária*, vê discórdia entre a lei e o amor.

Mas “o juízo meramente humano sobre o amor não é verdadeiro juízo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 131). O Cristianismo veio ao mundo e com ele a explicação divina do que seja amor, que é o relacionamento com as pessoas a partir do relacionamento com Deus. Na verdade,

Não se pode mundanamente e de maneira meramente humana subtrair nenhum amor e nenhuma expressão de amor à relação com Deus. [...] Cada indivíduo particular, antes de relacionar com a pessoa amada [...] tem de se relacionar com Deus. [...] O amor que não conduz a Deus [...] estaciona num julgamento meramente humano sobre o que seja amor (KIERKEGAARD, 2013, p. 136,137).

6 - DIFERENÇAS ENTRE O AMOR DIVINO E O AMOR MERAMENTE HUMANO E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

O homem que opta pela fé, pela relação absoluta com o Absoluto, responde à ordem divina correndo o risco de entrar em ruptura com os outros homens e com a moral (LE BLANC, 2003). Existe um conflito entre o que o mundo e Deus entende por amor. Na explicação da mundanidade sobre o amor, tudo o que se refere a Deus é ilusão e atraso. Ensina-se aos homens a liberdade de se estar *sem Deus no mundo*, tenta-se destroná-lo. Isso acarreta uma vida de dúvidas e inconstâncias. Sem Deus, coloca-se as leis sobre o arbítrio dos homens, eles se tornam deuses para si mesmos. A verdade se torna histórica, momentânea, temporal, instável.

Contudo, para o crístico “amar a si mesmo de verdade consiste em amar a Deus; amar uma outra pessoa de verdade consiste em [...] ajudar a outra pessoa a amar a Deus ou ajudá-la em seu amor a Deus” (KIERKEGAARD, 2013, p. 139). A primeira existência do homem é sua existência em Deus, e por isso apenas Ele pode fazer as exigências da Lei. A lei começa em Deus e não nos indivíduos. A lei é eterna e não temporal. “Só há vigor e sentido e verdade e realidade na existência quando nós todos, cada um por si, [...], recebemos nossas ordens no mesmo lugar e então cada um por si obedece incondicionalmente a esta única e mesma ordem” (KIERKEGAARD, 2013, p. 142).

É importante que os homens não sejam enganados por representações indefinidas do que seja o amor. A única explicação suficiente para o amor vem de Deus. “Deus é quem depositou o amor no ser humano, e é Deus que deve determinar o que é amor em cada circunstância” (KIERKEGAARD, 2013, p. 150). O Indivíduo (*den Enkelte*), neste sentido, é aquele homem consciente das categorias existenciais e de seu dever diante de Deus e dos homens (TISSEAU *apud* SAINT-SAUVEUR, 1993).

O que o mundo chama de amor não é alteridade, mas amor de si mesmo. O que “o mundo honra e venera [*Elsker*] com o nome de amor [*Kjerlighed*] é solidariedade no amor-próprio” (KIERKEGAARD, 2013, p. 144), é um tipo de amor voltado para si e não para fora. Este amor é uma relação consigo mesmo e não com Deus. Tem no reconhecimento humano (e visível) a sua recompensa e não em Deus, a recompensa invisível. Por isso, assevera o autor de *Temor e Tremor*: “cuida que não se torne mais importante aparentares que os amas do que realmente os amares” (KIERKEGAARD, 2013, p. 155).

Entretanto, “Há homens que a rigor nada mais sabem sobre o amor senão que ele consiste em mimos e carinhos” (KIERKEGAARD, 2013, p. 150). Enquanto que “a concepção meramente humana do amor jamais poderá ir além da reciprocidade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 146), a alteridade kierkegaardiana e cristã consiste em amar o próximo de forma sacrificial e abnegada, sem esperar recompensa. No amor meramente humano há apenas *duplicidade*: amante e amado. Já no amor cristão há *triplicidade* (*det Tredobbelte*): o amante, o amado, o amor; onde o amor é próprio Deus.

Por isso, amar uma outra pessoa é ajudá-la primariamente a não a amar o outro, mas a amar o amor, ou seja, Deus. Neste sentido, até mesmo o amor a si mesmo consiste, no fim, em amar a Deus. Isso porque quem ama a si de verdade ama primeiro o amor, e o amor é Deus.

7 - AMOR COMO INTERIORIDADE E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

Como o amor é Deus, que está no interior do homem, o amor é também uma questão de consciência (*Bevidsthed*). “O amor só está definido como uma questão de consciência quando ou Deus ou o próximo constitui a determinação intermediária” (KIERKEGAARD, 2013, p. 169). Deus se insere no invisível, no íntimo, nas motivações, no interno, no consciente. O relacionar-se com Deus é ter consciência. O cristianismo tornou a relação humana uma questão de consciência, pois o cristianismo é interioridade.

O amor para o crístico pertence à interioridade oculta do homem, “à natureza incorruptível do espírito quieto” (KIERKEGAARD, 2013, p. 164). O engano mundano espreme “para que se busque no exterior uma expressão de que o amor, no sentido cristão, é amor espiritual – mas isto não se deixa expressar exteriormente, [...] pois isto é precisamente interioridade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 173.) E por isso mesmo um amor igualitário, pois não se baseia no externo, nas qualidades extrínsecas do indivíduo.

“Em sentido cristão, há igualdade entre todos os seres humanos diante de Deus, e na doutrina sobre ao próximo há igualdade entre todos os seres humanos diante de Deus” (KIERKEGAARD, 2013, p. 167). Cada indivíduo é amado na sua individualidade consciente. Todo amor se torna uma questão de consciência e neste amor não pode haver engano, pois não se baseia no externo, na aparência, no dolo. Neste sentido, para o crístico, “amar com falsidade significa odiar. [...] O amor só brota de um coração puro e de uma fé sincera quando ele é uma questão de consciência” (KIERKEGAARD, 2013, p. 179,181).

Aquele que traz o amor consigo e procura um objeto para o seu amor facilmente o encontrará. Isso porque na alteridade kierkegaardiana não se ama por merecimento. Logo, não é necessário encontrar um próximo merecedor do amor para se amar. Ama-se o próximo, qualquer um, a todos. Ama-se a todos porque ama-se sem tentar *ver* o próximo em seus merecimentos e qualidades. “O amor é [...] o olhar fechado da indulgência e da bondade, que não vê as falhas e as imperfeições” (KIERKEGAARD, 2013, p. 190).

Isso é possível porque no crístico, aprioristicamente, ama-se o invisível (Deus). Ao conseguir amar o invisível, ama-se mais facilmente a todos os visíveis. Ao amar o invisível, eterno, imutável e permanente, ama-se o visível, transitório e mutável. Em suma, a tarefa básica consiste em: “achar dignos de amor os objetos uma vez dados ou escolhidos, e em poder continuar achando-os amáveis, por mais que eles se transformem” (KIERKEGAARD, 2013, p. 188). Como o amor é ilimitado, ele não se altera por mais que as pessoas mudem.

Dentro da noção de *alteridade* é necessário eliminar toda mania de criticar as pessoas pelas suas diferenças e amá-las como elas são. O acusador necessariamente se distancia do lugar do acusado. Distanciamento não é amor. O Cristo ama e se aproxima. Ele ama a Pedro em suas peculiaridades. As diferenças em Pedro provam o amor de Jesus por ele. O Cristo ama o Pedro que vê, em todas suas nuances particulares, isso porque a ênfase não deve ser posta no amar baseado nas “perfeições que a gente vê numa pessoa, mas a ênfase está na pessoa que a gente vê [...]”. Os homens falam sobre encontrar o perfeito para amá-lo, o Cristianismo fala de ser o perfeito, aquele que ama ilimitadamente a pessoa que vê” (KIERKEGAARD, 2013, p. 203).

8 - AMOR COMO DÍVIDA E SUA RELAÇÃO COM A ALTERIDADE

E com este amor estabelece uma dívida. O amor toma tudo e dá tudo. “O amante dá o que infinitamente é o máximo que um ser humano pode dar um outro, o seu amor, então ele se torna infinitamente devedor [...] o dar significa sempre um tornar-se devedor” (KIERKEGAARD, 2013, p. 207).

O amor cristão não demora em si mesmo, pois demorar é se tornar objeto para si mesmo. O amor divino é *imediatamente* voltado para outro (alteridade) ou para o *qualquer*. “O amor em todas as suas expressões se volta para fora, para os homens, onde afinal tem seu objeto e suas tarefas” (KIERKEGAARD, 2013, p. 220).

Este conceito de amor é fundamentado na abnegação cristã. Esta é a renúncia de todos os desejos que possam trazer apenas, ou primariamente, benefício próprio. No amor crístico, os desejos são voltados para o próximo, para o

seu bem. É uma noção desconhecida e desprezada pelo *mundanamente* terreno. É *escândalo*.

Mas “onde estiver o crístico, aí estará a possibilidade do escândalo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 230) pois, para Kierkegaard, a verdadeira moral é aquela que zomba da moral (FARAGO, 2005)⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As *Obras do Amor* de Soren Kierkegaard, trata de alteridade, amor para fora de si. O crístico ensina uma vida circular. O amor deve partir da interioridade de uma vida diante de Deus (*coram Deo*) para o agir externo diante dos homens. Apesar do crístico se desviar de uma vida voltada para a atenção do mundo exterior, o amor cristão é voltado ao exterior, ao outro.

Por mais que o cristão viva uma vida a partir da consciência, num olhar voltado pra Deus em todas as circunstâncias, ele expressa essa realidade interna no exercício do amor ao próximo (*kjerlighed*). O amor da vida cristã é um amor baseado na fé. Fé é a crença no invisível, porém, a crença no amor invisível e divino-celeste se reflete no amor visível ao humano e terreno. Nesse sentido, o combate da fé a ser enfrentado a cada dia.

Este artigo tratou das relações entre amor e alteridade na primeira série em *As Obras do Amor* de Kierkegaard. Relacionando-se com a alteridade, tratou-se sobre origem e os destinatários do amor, o amor como dever e sua relação com a Ética-segunda em comparação com a Ética-primeira de Kant e Hegel. Também foi feita as devidas relações entre amor e amizade citando as formulações de Platão e Aristóteles sobre a temática. Falou-se como a alteridade só pode se manifestar de forma prática quando se ama como igualdade sem se importar com as diferenças.

Também foi visto que a lei de Cristo só pode ser cumprida quando o indivíduo se coloca a serviço do outro. Diferente do amor meramente humana, o amor divino só pode ser expresso verdadeiramente pela alteridade. Até porque,

⁴ Como diria Stewart (2003), para o autor de o Conceito de Angústia existe uma esfera superior àquela da moralidade (Sittlichkeit) hegeliana.

no crístico, existe uma dívida para com o amor e amar é fazer pelo outro. O amor dá tudo a todos.

Por fim, uma vida de amor voltada para fora deve ser baseada no interno. A interioridade é o que fundamenta e sustenta as expressões externas do amor. Deus se insere no invisível, no íntimo, nas motivações, no interno, no consciente. O relacionar-se com Deus é ter consciência. O cristianismo tornou a relação humana uma questão de consciência, pois o cristianismo é interioridade. Assim também amar ao outro de forma consciente é amar a partir do coração.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard: Construção do estético**. São Paulo: UNESP, 2010.

ALMEIDA, Jorge M. **Subjetividade e Assimetria ética**. In: Subjetividade, Filosofia e Cultura. São Paulo: Ed. Liberars, 2011.

_____. **Ética e existência em Kierkegaard e Levinas**. Vitória da Conquista: BA, Eduesb, 2009.

_____. O amor crístico como fundamento da ética da alteridade em kierkegaard. **Religare**. V. 7, n. 1, 2010, p. 33-42.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamentos. Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

CHEVALLIER, Philippe. **La doctrine kierkegardienne de l'amour**. Revue des sciences philosophiques et théologiques. Tome 89, 2001, p. 87-112.

CLAIR, André. **Une éthique de l'amour**. Revue des sciences philosophiques et théologiques. Tome 86, 2002, p. 229-240.

DE PAULA, Márcio Gimenes. Kierkegaard e Kant: algumas aproximações entre a ética do amor e a ética do dever. **PHILÓSOPHOS**, Goiânia, v.17, n. 2, p. 159-180, jul./dez. 2012.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2005.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor. São Paulo: Alfarrabio: Custom, 2009.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**: Algumas considerações cristãs em forma de discursos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **O conceito de angústia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Vol. 01. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Works of Love**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MACINTYRE, Aslaidair. **After virtue**: A study in moral theory Third edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. 2007. 247 p. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS.

SAINT-SAUVEUR, Lovinson. L'individu selon Kierkegaard. **Fac – Reflexion**. n. 23, 1993, p. 26-41.

STERN, Robert. **Understand moral obligation: Kant, Hegel e Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

VALLS, Álvaro. **Kierkegaard: Cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

ISSN: 2448-2722

ANÁLISE DE TRÊS TEOLOGIAS DO ANTIGO TESTAMENTO SOBRE A LITERATURA SAPIENCIAL: RESENHA CRÍTICA

Gleudson Dejour de Oliveira *

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5950747595649092>

doi <https://doi.org/10.58882/cllq.v7i2.138>

Esta é uma resenha crítica dos livros de Teologia do Antigo Testamento no que concerne à sua abordagem sobre a literatura de sabedoria, os quais têm como autores Gerhard Von Rad, Bruce Waltke e Roy B. Zuck. Ela seguirá uma estrutura ordenada a partir dos seguintes tópicos: perspectivas sobre a literatura sapiencial; valores destacados; focos de abordagens; e assuntos discutidos.

Gerhard Von Rad nasceu em 1901 na cidade de Nuremberg na Bavária e foi um dos mais importantes teólogos alemães do século XX. Ele atuou como professor nas universidades de Erlangen, Leipzig, Jena, Göttingen e Heidelberg, onde permaneceu até a sua aposentadoria em 1967. Seus estudos eram majoritariamente voltados para análises do Antigo Testamento, destacando-se entre estes, sua influente Teologia do Antigo Testamento escrita em dois volumes. Von Rad faleceu em 31 de outubro de 1971, deixando um legado teológico relevante para os estudos bíblicos na atualidade.

Bruce Waltke nasceu em Nova Jersey, Estados Unidos, em 1930. Ele é reconhecido como um dos mais destacados estudiosos do Antigo Testamento

* Graduado e especialista em Teologia Bíblica pela Faculdade Batista do Cariri (FBC). Graduando em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Cariri (UFCA). Contato: gleidmaster@hotmail.com.

na atualidade, atuando como professor do Seminário Teológico Reformado em Orlando, na Flórida. Waltke também é autor e coautor de diversos livros, comentários, dicionários, enciclopédias e artigos, destacando-se entre eles o Dicionário de Teologia do Antigo Testamento, do qual é organizador, e sua Teologia do Antigo Testamento.

Roy B. Zuck nasceu em 1932 em Phoenix, Estados Unidos. Ele atuou como professor e deão acadêmico do Seminário Teológico de Dallas desde 1973, além de servir em várias outras funções profissionais e administrativas. Além disso, Zuck também é autor e editor de diversos livros, capítulos de livros e artigos, destacando-se entre estes suas Teologias do Antigo e do Novo Testamento. Ele ainda foi um revisor prolífero de vários livros ao longo de sua carreira. Vale destacar também sua ênfase na educação cristã como filosofia para o crescimento da igreja. Zuck faleceu em 2013 aos 82 anos, deixando importantes contribuições para o estudo das Escrituras.

De início, discorrendo sobre à perspectiva dessa obra, a Teologia do Antigo Testamento desenvolvida por Gerhard von Rad é uma das mais relevantes obras de referência nesta área.

Toda ela é norteadada pela abordagem liberal, marcada, entre outras coisas, pela crítica literária que destoa acentuadamente da concepção ortodoxa tradicional. É com base nesta perspectiva que o autor analisa e desenvolve suas concepções acerca da literatura de sabedoria. Ele faz isto não apenas com os livros que compõem esta sessão, mas também com outras passagens das Escrituras em que aspectos desta literatura são notados. Na sua concepção, toda ela diz respeito à resposta que Israel dá diante de Javé.

Segundo Von Rad, a sabedoria era para Israel um conhecimento prático das leis que regiam a vida e o mundo com base na experiência (VON RAD, 1973, p. 394). Ela era fruto da humanidade de Israel e estava presente nas formas mais básicas do dia-a-dia dos israelitas. Entretanto, com o passar do tempo ela foi alçada a patamares mais elevados e se tornou responsável por formar didaticamente as pessoas, sem, no entanto, estar tão preocupada com questões teológicas.

O autor conclui sobre a sabedoria experiencial de Israel que ela assumiu progressivamente um desvio, aderindo o conteúdo central da fé e o peso da questão da salvação do mundo dos homens (VON RAD, 1973, p. 413.). Von Rad crê que estes escritos são pós exílicos. Apesar do seu caráter predominantemente experimental, a sabedoria também demonstrou ter o seu viés teológico, visto que de muitas maneiras enxerga a pessoa e a obra de Javé segundo às lentes do povo de Israel.

Por conseguinte, pode-se afirmar que Von Rad tem uma visão um tanto pessimista em suas afirmações, posto que analisa a literatura sapiencial a partir de um prisma humanista, tanto em relação ao próprio homem como em relação a Javé. Portanto, sua perspectiva crítica da história bíblica põe em xeque a confiabilidade do relacionamento entre Javé e seu povo. Ele demonstra crer que a Bíblia apenas possui palavras a respeito de Deus e não, necessariamente, sua própria revelação.

A Teologia do Antigo Testamento de Zuck não segue a linha interpretativa liberal proposta por Von Rad, vista anteriormente. Ela parte da concepção tradicional que tem como característica, a análise sobrenaturalista do conteúdo bíblico. Para ele, a composição dos escritos chamados sapienciais busca tratar, dentre outras coisas, das questões prementes e essenciais da vida. Ele entende que a sabedoria significa ser hábil e bem-sucedido nas relações e responsabilidades, bem como envolve seguir os princípios universais estabelecidos pelo Criador que trazem ordem a todas as coisas (ZUCK, 2009, p. 306).

Para Zuck, a fonte de toda a sabedoria não repousa na condição humana, mas está na pessoa de Deus. Ele entende que a literatura sapiencial trata de uma conduta ética, onde se leva em conta a relação do homem com Deus. Deste modo, a vida cotidiana assume uma dimensão essencialmente espiritual, visto que a chave para uma vida bem-sucedida é a piedade (ZUCK, 2009, p. 289). Qualquer pessoa que seja realmente sábia, segundo as Escrituras, não é alguém meramente intelectual e versada acerca das coisas do mundo, mas é, sobretudo, quem tem uma perspectiva espiritual que permeia toda a sua vida.

Como se percebe, a perspectiva de Roy Zuck parte da prerrogativa de que a literatura de sabedoria é parte essencial das Escrituras, sem a qual o

conteúdo escriturístico perderia uma grande porção do seu valor. Ela está em perfeita harmonia com as demais Escrituras, sendo necessário apenas estudá-la dentro do seu contexto e de conformidade com a ótica bíblica.

Waltke, em sua Teologia do Antigo Testamento, crê na inspiração como pressuposto da literatura sapiencial. Isso merece destaque diante da posição contrária de outros autores que afirmam que ela é uma literatura puramente humanista e estranha ao mundo do Antigo Testamento (2015, p. 1004). Entretanto, embora haja semelhanças entre o conteúdo da literatura sapiencial bíblica e outras literaturas sapiências, apenas os autores bíblicos reivindicaram a inspiração e a autoridade divina de seus escritos.

Outro fator que também chama atenção é que, diferentemente de Von Rad, o autor não concorda que a literatura sapiencial deposita suas *esperanças* no ser humano, antes, tal depósito é feito através da fé sincera na pessoa de Deus. “O livro celebra o triunfo da fé, não o triunfo do espírito humano” (WALTKE, 2015, p. 1074). Para Waltke, este é o ponto chave para resolver a tensão entre a fé e o ceticismo presente na literatura sapiencial.

Pode-se dizer que um dos princípios norteadores da Teologia de Waltke diz respeito ao fato de que a Bíblia não contém apenas palavras a respeito de Deus, mas palavras de Deus a respeito de si mesmo. Deste modo, ela se mostra harmônica em todas as suas particularidades, muito embora parte do seu conteúdo, em dados momentos, seja de difícil compreensão.

Quanto aos valores, Von Rad destaca inicialmente o aspecto escriturístico da literatura sapiencial como sendo relevante para o entendimento apropriado das relações que se estabeleceram entre o povo de Israel e seu deus Javé. Neste sentido, o conteúdo do que ali está disposto tem muito a dizer sobre a natureza do povo e as razões que o levou a agir do modo como agiu.

Ela também tem muito a dizer sobre o modo como os escritores desta literatura se auto enxergaram e enxergaram o mundo a sua volta. Assim, o valor antropológico desta obra se destaca como sendo de maior peso. O homem se tornou gradativamente um ser em desespero diante da fugacidade da vida; sem qualquer tipo de esperança; quase que totalmente cético.

Em termos de historicidade, a coletânea do material sapiencial demonstra com precisão o caminho trilhado pelo povo de Israel ao longo de sua história. Nesse ponto, Von Rad parece atribuir certas dificuldades no pensamento de sabedoria à progressividade histórica, posto que na sua concepção boa parte do conteúdo dela foi desenvolvido no período pós-exílico.

O autor entende ainda que o valor teológico da sabedoria não é de fácil delimitação (VON RAD, 1973, p. 408). Ao que parece, ela não está tão preocupada em tecer afirmações teológicas, muito embora contenha aspectos teológicos no seu escopo. Von Rad conclui que através da sabedoria se exprime uma piedade mundana e emancipada, a qual é reflexo da decadência em que caiu Israel. Nota-se, portanto, que mesmo em meio as questões difíceis da vida, a teologia está presente como fio condutor, perpassando cada uma de suas áreas. Ele sumariza dizendo que mesmo as sentenças inteiramente profanas da sabedoria têm um fundo teológico, mas que tal fato não se deve confundir com as relações do direito divino inscritas na história da salvação (VON RAD, 1973, p. 410).

Zuck, por sua vez, analisa a literatura sapiencial à luz da teologia. Diferentemente de Von Rad, ele tem como pressuposto a ideia de que a Bíblia é um todo unificado e coerente. Deste modo, ainda que haja dúvidas com relação ao lugar da sabedoria dentro da teologia, por parte de alguns estudiosos, ela se encaixa perfeitamente com aquilo que é dito sobre a pessoa de Deus e sua obra.

A literatura sapiencial também tem seu valor antropológico, posto que o homem é visto constantemente em seu relacionamento com Deus, ora contrastando, ora se assemelhando. Ali são levantadas questões quanto a natureza e destino do homem, bem como que efeitos o pecado tem na vida do homem à vista de sua relação com Deus. Esta ênfase antropológica é observada de maneira mais clara, por exemplo, no livro de Jó, bem como em outras partes da literatura sapiencial (ZUCK, 2009, p. 299-305).

Por fim, o autor destaca o valor da sabedoria segundo o que a Bíblia fala sobre ela. Nesse ponto, ele se mostra otimista quanto a essa questão, visto que a sabedoria é descrita como algo de extremo valor que deve ser buscado com afinco e dedicação. Ele ainda ressalta que tudo o que ela produz é benéfico para

quem dela se apropria. No entanto, destaca-se que ela em si não é a garantia de sucesso na vida, pois só quem pode garantir isso é Deus, apesar de que as suas consequências naturais representam o próprio sucesso.

Waltke, como outros estudiosos do AT, ressalta o valor teológico da literatura sapiencial diante do todo das Escrituras. Ele compreende que nessa literatura Deus é descrito de maneira muito apropriada, tendo boa parte dos seus atributos avultada e exaltada no seu relacionamento com o homem. Esse destaque que se dá a pessoa de Deus é observado principalmente por sua exaltação como Criador. Ainda que alguns temas importantes da teologia, como a *eleição* e as *alianças*, não sejam diretamente destacados por esta literatura, isto não quer dizer que ela destoe do restante das Escrituras, como se pode vir a julgar.

A obra de Waltke também avulta o valor da exegese no fazer teológico dos livros sapienciais. Ela é responsável pela análise cuidadosa dos textos, considerando-os dentro do seu próprio contexto. Feita corretamente, a exegese evoca o significado dos textos e os harmoniza de maneira coerente com o restante das Escrituras. Esta é, portanto, uma das propostas metodológicas consideradas por este autor na interpretação da Bíblia e bem assim dos livros sapienciais em especial.

À semelhança dos demais autores em foco aqui, Waltke também assevera que a antropologia é um dos elementos primordiais na literatura sapiencial, sendo que a teologia tem prevalência neste quesito comparativo. Assim, o autor mescla com certa propriedade as várias ênfases que são dadas a Deus e ao homem por parte da literatura sapiencial.

Quanto ao foco, em sua teologia, Von Rad trata sobre a maneira como Israel se colocou diante de Deus na sua forma de se relacionar. Nisto consistia a importância teológica da resposta que Israel dava diante de Javé. Para tanto, ele ressalta alguns pontos que julga relevantes. Em primeiro lugar, há um destaque nas tribulações de Israel e a consolação do indivíduo. Neste ponto, percebe-se que na literatura sapiencial havia uma preocupação acerca da retribuição divina para com o seu povo. Por conta disso, é comum observar o homem atribuindo a Javé tanto o socorro quanto a disciplina que vinha sobre si. O autor ainda destaca o conceito de morte que os israelitas tinham e a relação dessa morte

com a intervenção de Javé na vida e no destino dos homens. Enquanto a própria vida de Israel era permeada pela aplicação da sabedoria, a morte se colocava como intrusa, utilizada por Deus para pôr fim a fugacidade da vida.

Em segundo lugar, o autor vê como foco a sabedoria experimental do povo de Israel. Ele destaca a sabedoria como parte constituinte do homem israelita. Ela consistia na ideia de que havia uma ordem que fundamentava todas as coisas e que, mesmo silenciosa, equilibrava todas elas. Ele destaca que, com o passar do tempo, (entre vírgulas) este conceito se desenvolveu e formou a sabedoria teológica de Israel, aparente nos livros sapienciais. Assim, a sabedoria passou a ser considerada como uma vocação divina introduzida pelo princípio da criação.

De maneira sumária ele afirma também que a sabedoria é a maneira como a vontade de Deus se apresenta aos homens, bem como o seu governo e a salvação. “A sabedoria é a substância do que é necessário ao homem para viver como justo, é o dom divino” (VON RAD, 1973, p. 416).

Por fim, Von Rad destaca que para o povo de Israel, a fé em Deus sempre esteve ameaçada à medida que se arriscava perder o contato de Javé com a história. Deste modo, para o povo israelita o relacionamento com Javé era o que trazia sentido a todas as coisas e o meio pelo qual tudo se mantinha em perfeito equilíbrio.

Zuck é bem diversificado e mais sistemático no modo como aborda a teologia dos livros sapienciais. A princípio, ele busca determinar qual definição compreenderia melhor o conceito de sabedoria com base na análise do termo *hokmah*. Ele entende que os livros sapienciais mostram que a sabedoria lida com a busca do homem por ordem no reino natural e na experiência humana. Ser bem-sucedido no enfrentamento da realidade envolve a percepção do desígnio de Deus na criação e o viver de acordo com esse desígnio (ZUCK, 2009, p. 290). Desse modo, Deus é a única fonte de sabedoria de onde deriva a conduta ética expressa no relacionamento do homem com Deus. Por conseguinte, a criação é o princípio unificador da literatura sapiencial com as demais Escrituras, sendo mencionada sempre como base de sua argumentação.

O autor também fala sobre o *temor do Senhor* como princípio unificador não só na teologia da literatura sapiencial como de todo o Antigo Testamento. Para tanto, são consideradas diversas passagens que mostram como esse conceito é apresentado nas Escrituras. Ele fala ainda da relação entre a *sabedoria* e a *lei*, em que a essência desta última permeia tanto a literatura sapiencial como todo o bojo das Escrituras.

Zuck utiliza o livro de Jó para mostrar as ênfases que o livro dá à pessoa de Deus. Ele analisa as diversas perspectivas dos personagens dispostos ali e identifica a concepção que eles tinham acerca da divindade. Ele faz o mesmo com o homem em seu relacionamento direto com o Criador.

Em comparação com os demais, Waltke é o teólogo bíblico mais *sistemático* na análise que faz. Ele divide sua abordagem acerca da literatura de sabedoria em três partes, sendo elas: Provérbios, Jó e Eclesiastes. Ao começar por Provérbios, o autor enfatiza que é mais apropriado falar deste livro em termos de uma *retribuição pessoal divina* do que de uma ordem presente universal. “Os sábios não acreditavam que a ordem presente fosse impessoal, e sim que havia sido criada e era sustentada por EU SOU, e assim ensinavam” (WALTKE, 2015, p. 1031). Aqui ele se coloca em contraponto com a concepção de Zuck, observada anteriormente.

Em segundo lugar, o livro de Jó, parece enfatizar a busca pelo “estabelecimento da justiça neste mundo, a fim de que o reino universal de Deus abarque um reino maligno que nenhum ser humano consegue governar” (WALTKE, 2015, p. 1033). Ele analisa o livro com base nos discursos de cada personagem que compõem a trama. À medida que ela se desenvolve, os personagens também desenvolvem seus papéis e pensamentos. O relato termina com o fim da vida de Jó, o qual mostra a maneira como Deus o aperfeiçoou em um homem verdadeiramente sábio de acordo com o conceito divino.

Na terceira e última parte, Waltke discorre sobre o livro de Eclesiastes. Uma de suas principais ênfases está sobre a figura de *Qohelet*, o qual ele acredita ser uma criação fictícia que o narrador faz de si mesmo. Além disso, ele também trata um pouco sobre a unidade do livro para mostrar as ênfases presentes nele como estilo literário.

Waltke pontua a importância da teologia apresentada no livro. Ele entende que o livro deve ser lido “como a luta dolorosa de um homem honesto com sua existência absurda e, como resultado dessa luta, a exortação ao filho para que tema a Deus” (WALTKE, p. 1065). É como se o narrador do livro estivesse dizendo que a vida é *vapor*, mas Deus é sábio, justo, bom e completamente digno de confiança.

Voltemo-nos, agora, para os assuntos discutidos pelos autores. Um dos principais tratados na teologia de Von Rad é a *justiça*. Segundo o autor, ele a considerada o tema mais importante e o mais central de todo o Antigo Testamento (VON RAD, 1973, p. 353). Ainda que não seja o principal tema da literatura sapiencial, ele ressoa em sua harmonia, podendo ser notado de maneira muito clara, por exemplo, no livro de Jó.

Além deste, também se nota uma ênfase sobre o assunto da morte, como destacado anteriormente. Ela tem implicações diretas quanto ao relacionamento entre Deus e o homem em termos de justiça, logo, ambas estão diretamente ligadas na concepção do povo de Israel. Outro fato destacado por Von Rad diz respeito aos questionamentos do povo de Israel diante da aparente *injustiça* divina. Ao que parece, o povo começou a questionar as atitudes de Deus por conta do seu trato com as gerações anteriores. Como se eles estivessem pagando por algo do qual seus pais eram culpados.

O autor conclui sobre Jó dizendo que “a multidão dos temas abordados por Jó e a versatilidade com que pula de um para outro não permitem perceber claramente aonde quer chegar neste combate, nem por que o empreendeu”. E acrescenta: “As explosões de terror sobre o poder ilimitado de Deus e sobre a liberdade com que dele se servem ocupam espaço considerável” (VON RAD, 1973, p. 390). Por fim, ele considera o caráter cepticista por trás da própria vida e de sua fugacidade, entendendo que apenas Deus é o último refúgio do homem em meio ao seu desespero.

Zuck também destaca uma série de assuntos presentes na literatura sapiencial. Dentre eles expõe-se o *temor do Senhor* como sendo um dos mais relevantes. Do mesmo modo a relação da sabedoria com a *teologia da criação*. Ele

também trata da *personificação da sabedoria* como recurso literário empregado pelo autor bíblico como instrumento didático.

De maneira geral na literatura sapiencial, o autor analisa tanto a figura de Deus quanto a figura do homem, entendendo que eles são o centro do relacionamento no contexto da criação. Por fim, de maneira especial ele destaca a figura dos anjos e o que sobre eles é falado no início do livro de Jó. Dentre os autores, Zuck parece ser o mais consistente e objetivo quanto a análise bíblica que se propõe realizar.

Um dos aspectos ressaltados por Waltke que chama atenção, é a comparação que ele faz entre o livro de Provérbios e a *literatura pan-oriental de sabedoria* (WALTKE, 2015, p. 1005). Neste tópico o autor fala das semelhanças entre as literaturas, mas ressalta a proeminência da proverbial. Diferentemente dos outros dois autores, Waltke tece algumas considerações importantes sobre a *vida* em seu caráter terreno e eterno.

À semelhança de Zuck, ele também destaca Deus como o Criador de todas as coisas. Além disso, fala sobre a imanência e a transcendência deste, bem como sobre o conceito de retribuição. Por fim, o autor lista os três temas principais do livro de Eclesiastes, sendo eles: *hebel* (vapor), “temor a Deus” e desfrute, discorrendo brevemente sobre cada um deles.

Diante de tudo o que foi analisado até aqui, a temática sobre as teologias bíblicas do Antigo Testamento a respeito da literatura sapiencial se mostrou relevante para as pesquisas em voga na atualidade, mas alguns pontos precisam ser considerados. Notou-se que as teologias de Zuck e Waltke seguem uma estrutura mais pormenorizada na apresentação dos temas e subtemas, o que facilita bastante a percepção do fio argumentativo de cada um deles. Já Von Rad é mais prolixo na disposição do conteúdo e, por isso, dificulta o entendimento do leitor, fazendo com que este necessite um pouco mais de atenção para entender o arranjo das ideias. Apesar de organizarem bem os temas e subtemas, Zuck e Waltke enfrentam dificuldade em analisar de forma mais detida os textos citados como referência, desconsiderando, por vezes, aspectos linguísticos e teológicos particulares de cada texto.

Ademais, recomenda-se a leitura e estudo dessas obras, considerando as diferentes perspectivas acerca do centro teológico unificador do Antigo Testamento e, em especial, como ele é percebido na literatura de sabedoria. Vale salientar ainda que cada uma das obras deve ser analisada à luz de suas concepções hermenêutico-teológicas, a fim de se evitar interpretações equivocadas em relação às intenções dos autores. No mais, estas obras são importantíssimas para todo leitor e estudioso que deseja desenvolver uma compreensão mais holística acerca das vertentes teológicas que dão forma à Teologia bíblica do Antigo Testamento em lume na atualidade.

REFERÊNCIAS:

VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. Vol. 1. São Paulo: Aste, 1973.

WALTKE, Bruce. **Teologia do Antigo Testamento**: uma abordagem exegética, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2015.

ZUCK, Roy B. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: CPAD, 2009.