

ISSN 1677-7883

coletânea

Revista de Filosofia e Teologia
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Volume 16 Número 32 Julho / Dezembro 2017



FSBRJ

FACULDADE DE SÃO BENTO
DO RIO DE JANEIRO

coletânea ■■■

Revista semestral de Filosofia e Teologia
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

ISSN 1677-7883

COLETÂNEA é uma publicação semestral da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A revista tem como objetivos o incentivo à pesquisa, a produção de conhecimento e a divulgação do pensamento filosófico e teológico, contribuindo para a integração da comunidade acadêmica em graduação e pós-graduação e para a promoção do intercâmbio de experiências com outras instituições do país e do exterior.

v. 16, n. 32, jul./dez. 2017, p. 193-416

Revista Coletânea no portal SEER
www.revistacoletanea.com.br



Contato principal

Gilcemar Hohemberger – Editor
gilcemar@faculdadesaobento.org.br

Endereço postal

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: 55 21 2206-8200

Revisão de Português

Maria Aparecida Cardoso Santos
Rita de Cássia Codá dos Santos

Revisão de Inglês

Ehusson Chequer

Secretária

Valéria Maria de Araújo Fontes
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br

Apoio à revista online

ITAFI – Instituto de Tecnologia, Administração e Filosofia
www.itati.com.br

Diagramação e editoração

Editora ComuniQC

Indexação

Sumários de Revistas Brasileiras | <http://www.sumarios.org>
Latindex | <http://www.latindex.unam.mx>

Assinatura da revista

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br com as
informações solicitadas na última página da revista.

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do
Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 16, n. 32,
jul.-dez. 2017. 224 p.; 16x23 cm.

Semestral
ISSN 1677-7883 (impresso)

1. Filosofia - Periódicos. 2. Teologia - Periódicos. I. Faculdade de São Bento
do Rio de Janeiro.



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. José Palmeiro Mendes, OSB

Assistente da Direção: D. Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB

coletânea ■■■

Editor

Gilcemar Hohemberger
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Conselho editorial

Alfredo García Quesada – Filosofia
Pontificia Universidad Católica del Perú

André Campos da Rocha – Filosofia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

André Magnelli – Sociologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Chagas de Paiva, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB – Filosofia e Antropologia Social
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Armando Rigobello – Filosofia
Libera Università Maria Santissima Assunta, Roma

Deborah Danowski – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Edson de Castro Homem – Teologia
Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro – ISTARJ

Emmanuel Xavier Oliveira de Almeida, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Franklin Leopoldo e Silva – Filosofia
Universidade de São Paulo – USP e Faculdade de São Bento de São Paulo

Guilherme da Costa Assunção Cecílio - Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF-UFRJ

Guilherme Domingues da Motta – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Guilherme Wyllie – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

José Palmeiro Mendes, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio e ISTARJ

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica – PUCRS

Luís Henrique Eloy e Silva – Teologia
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas e Faculdade Jesuíta

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Marcos José de Araújo Caldas – História
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Maria de Lourdes Corrêa Lima – Teologia
Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio

Maria Teresa de Freitas Cardoso – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Mauro Maia Fragoso, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Paulo Cezar Costa – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Paulo Faitanin – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia
Faculdade de São Bento de São Paulo

Ricardo Luiz Silveira da Costa – História
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

Robson Oliveira – Filosofia
Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Filosofia João Paulo II

Robson Medeiros Alves, OSB – Ciências Sociais – Antropologia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Rodolfo Petrônio da Costa Araújo – Filosofia
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rodrigo Coppe Caldeira – Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Sergio de Souza Salles – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Conselho científico

Abilio Azambuja Rodrigues Filho
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Carolina Alves d'Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Delmo Mattos da Silva
Universidade CEUMA – UniCEUMA

Érica Leonardo de Souza
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Isabel Leite Cafezeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

Lia Corrêa de Oliveira Guarino
Universidade Federal Fluminense – UFF

Mário Ariel González Porta
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Miguel Angel de Barrenechea
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Paulo Roberto de Andrade Castro
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Renata Ramos da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (CAP)

Renato Nogueira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Richard Fonseca
Universidade Federal Fluminense – UFF

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Sérgio Costa Couto
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Verônica Miranda Damasceno
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Walter Gomide do Nascimento Junior
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT

EDITORIAL.....201

ARTIGOS

O atomismo e os falsos infinitos
Atomism and false infinities
Flavia Bruno..... 203

O testemunho como prova e suas relações com o conhecimento,
a certeza e a dúvida na matemática
*Testimony as evidence and its relations with knowledge,
certainty and doubt in mathematicss*
André Campos da Rocha 217

Um olhar sobre o Grego da Septuaginta
A look at the Greek of Septuagint
Ricardo de Souza Nogueira 245

Leitura e interpretação da Sagrada Escritura em
ambiente neopentecostal
*Reading and Interpretation of Sacred Scripture in
New Pentecostal Context*
Daniel Luz Rocchetti, SAC 257

A experiência da inculturação da fé da Igreja Messiânica
Mundial no Rio de Janeiro
*The experience of the inculturation of the World Messianic
Church faith in Rio de Janeiro*
Jair Luis Reis e Breno Corrêa Magalhães 273

Antônio Teles e o contexto da reprodução imaginária no
Rio de Janeiro ao longo do século XVIII
*Antônio Teles and the context of imaginary reproduction
in Rio de Janeiro throughout the 18th century*
D. Mauro Maia Fragoso, OSB e Juliana Lopes 297

Cristo crucificado do Mosteiro de São Bento: a face de Cristo ao longo dos anos <i>The crucified Christ of the Monastery of St. Benedict: the face of Christ over the years</i> Marcus Tadeu Daniel Ribeiro	319
Michelangelo, cidadão de quatro mundos: o moderno e o medieval, o terrestre e o divino <i>Michelangelo, citizen of four worlds: the modern and the medieval, the terrestrial and the divine</i> João Vicente Ganzarolli de Oliveira	331
<i>A actuosa participatio</i> na liturgia de acordo com Joseph Ratzinger-Bento XVI <i>The actuosa participatio in the liturgy according to Joseph Ratzinger-Benedict XVI</i> Rudy Albino de Assunção e Mariana Lane Freitas dos Santos	355
Desistir ou continuar? O doloroso itinerário do ser humano que hesita entre viver ou morrer <i>Give up or continue? The painful itinerary of human being who hesitates between living or dying</i> Darlan Aurélio de Aviz	373

RECENSÕES

ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (orgs.). <i>The Oxford Handbook of Maximus the Confessor</i> . Oxford: Oxford University Press, 2015. Coleção <i>Oxford Handbooks</i> , s.n. 624 p. Alfredo Bronzato da Costa Cruz	385
LAURENTIN, René & SBALCHIERO, Patrick. <i>Dizionario delle “apparizioni” della Vergine Maria</i> . Traduzido do francês por Silvia Franceschetti; prefácio do Cardeal Roger Etchegaray. Roma: Edizioni ART, 2010. 1195 p. João Vicente Ganzarolli de Oliveira	401
REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA	405
DIRETRIZES PARA AUTORES	411
ASSINATURA	415

A Revista Coletânea, em sua finalidade epistemológica de divulgar textos filosóficos e teológicos, em vista da produção de um conhecimento científico consistente, sério e democraticamente orientado, oferece mais um fascículo rico em abordagens, aberto a todos os horizontes do pensamento. A edição que ora apresentamos enaltece o ambiente acadêmico pela qualidade e relevância dos temas tratados e pelas contribuições baseadas em reflexões fundamentadas e ponderadas. O conjunto de artigos, reunindo temas livres, não antinômicos entre si, expõe a diversidade e pluralidade das investigações científicas.

Abrimos esta edição com o artigo da professora Flavia Bruno, uma abordagem instigante e propositiva sobre o atomismo enquanto filosofia que propõe a racionalidade como modo de vida, trazendo ao homem a saída da irracionalidade e das opiniões vãs, ensejando a conquista de uma vida feliz. Na sequência, André Campos da Rocha, com o artigo *O testemunho como prova e suas relações com o conhecimento, a certeza e a dúvida na matemática*, busca apresentar um argumento que corrobore o papel do testemunho na epistemologia da matemática.

Ricardo Nogueira analisa a tradução do Antigo Testamento para um grego estilizado, a conhecida versão denominada *Septuaginta (LXX)*, e aponta algumas diferenças na escrita grega, presente na *Septuaginta*, em relação ao grego do período Clássico, com a finalidade de comprovar determinadas características que parecem ir ao encontro de construções de estruturas analíticas, nesse idioma grego estilizado.

Daniel Luz Rocchetti discute, em seu artigo, o novo modo de se aproximar das Sagradas Escrituras do movimento cristão neopentecostal, fortemente marcado pela Teologia da Prosperidade. Segundo o autor, a vivência cristã neopentecostal nasce de uma leitura própria, particular e diferente das Sagradas Escrituras.

Jair Reis e Breno Magalhães apresentam histórica e teologicamente o processo de fundação, expansão e divulgação no Brasil da Igreja Messiânica Mundial, sua transformação de religião étnica para uma igreja inculturada à

sociedade brasileira, centrado no importante tema da experiência da inculturação da fé.

Num laborioso trabalho de releitura histórica, Dom Mauro Fragoso e Juliana Lopes desenvolvem uma pesquisa circunscrita entre os séculos XVII e XIX, sobre a pessoa e obra de Antônio Teles e o contexto da reprodução imaginária no Rio de Janeiro ao longo do século XVIII.

Marcus Tadeu Daniel Ribeiro se propõe a mostrar a evolução da *imagem símbolo* da face de Cristo ao longo dos tempos, desde os anos iniciais do cristianismo até a época barroca, ainda na fase colonial da História do Brasil, centralizando sua reflexão na imagem do Cristo Crucificado existente no interior do claustro do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

João Vicente Ganzarolli de Oliveira fala da época, estilo e grandeza de Michelangelo Buonarroti (1475-1564) e de sua performance em diferentes campos da arte, notadamente a pintura, a escultura, a arquitetura, o urbanismo e a poesia, apresentando-o como cidadão de quatro mundos: o moderno e o medieval, o terrestre e o divino.

Rudy Albino de Assunção e Mariana Lane Freitas dos Santos abordam um dos princípios fundamentais da reforma litúrgica do Vaticano II, a “participação ativa” (*actuosa participatio*) a partir do pensamento de Joseph Ratzinger-Bento XVI.

Completa a seção de temas livres o artigo de Darlan Aurélio de Aviz. O autor lança luzes e razões para uma esperança fundada em Deus e promove uma reflexão teológica acerca do sofrimento de tantos adolescentes e jovens, que diante de seus fracassos, experimentam um imenso vazio existencial, levando-os a duvidar do sentido da vida e da razão pela qual Deus permite o sofrimento.

Duas resenhas encerram o presente fascículo: Alfredo Bronzato da Costa Cruz apresenta criticamente a obra organizada por Pauline Allen e Bronwen Neil, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press, 2015); e João Vicente Ganzarolli de Oliveira apresenta o impactante trabalho de René Laurentin e Patrick Sbalchiero, *Dizionario delle “apparizioni” della Vergine Maria* (Roma: Edizioni ART, 2010).

Gilcemar Hohemberger
Editor

O atomismo e os falsos infinitos

Atomism and false infinities

FLAVIA BRUNO*

Resumo: O atomismo é a filosofia que propõe a compreensão da física como ciência do nascimento e da morte, trazendo ao homem a saída da irracionalidade e das opiniões vãs, proporcionando uma vida longe das perturbações que lhe afetam e desestabilizam a alma e, conseqüentemente, ensejando a conquista de uma vida feliz. Para tal, o atomismo denuncia os falsos infinitos e os simulacros, que envenenam a felicidade com o medo, pervertendo o sistema da vida.

Palavras-chave: Atomismo. Falso Infinito. Simulacro. Epicuro. Lucrecio.

Abstract: Atomism is the philosophy that proposes an understanding of physics as a science of birth and death, bringing to man the exit from irrationality and vain opinions, providing a life away from the disturbances that affect and destabilize the soul and, consequently, conquest of a happy life. For this, atomism denounces false infinitives and simulacra, which poison happiness with fear, perverting the system of life.

Keywords: Atomism. False Infinities. Simulacrum. Epicurus. Lucretius.

* Flavia Bruno é doutora em Filosofia pela UFRJ, professora da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB/RJ) e da Universidade Candido Mendes (UCAM/Centro). E-mail: profabruno@gmail.com

A física de Lucrecio está fora. E a nossa o está de novo. Os velhos sistemas fechados são abstrações ou ideias. É chegado o tempo da abertura (SERRES, 2003, p. 107).

Introdução

O que se pode chamar de filosofia atomista passa por uma sequência de pensadores do período antigo, a começar pelo que é considerado a personalidade mais obscura dos pré-socráticos: Leucipo de Abdera. Acreditando-se no testemunho de Aristóteles (2002, I, 4, 985b 5; 2001, I, 1, 2 e 8) e de Diôgenes Laértios (1987, IX, 6, 30), ele seria o criador da teoria dos átomos, estabelecendo os seus princípios fundamentais, como a multiplicidade originária dos átomos, seu caráter indivisível, ingerado, imperecível e infinito, tendo sido a teoria posteriormente desenvolvida em um sistema físico por seu discípulo Demócrito de Abdera que se tornou chefe da escola atomista. Este último, por sua vez, teria escrito uma obra intitulada *A grande cosmologia*, com a qual angariou distinção e honraria (LAËRTIOS, 1987, IX, 7, 39).

Tempos depois, ainda no mundo grego, o atomismo será recepcionado por Epicuro, que manterá os princípios desta filosofia e, no mundo romano, conhecerá em Lucrecio o seu maior expoente.

De Leucipo restou apenas um fragmento conhecido e de Demócrito mais de duas centenas deles, versando sobre moral, física, política e educação; de Epicuro, que teria escrito cerca de trezentos volumes, se conservaram três cartas completas que revelam o essencial de seu pensamento e, de Lucrecio, foi preservado o seu poema *De rerum natura* na integridade, a mais completa fonte para o estudo da filosofia atomista e, em particular, da física.

Assim, ainda que pese as diferenças que possam haver entre esses diversos autores (e a obra de Marx, *Diferenças da filosofia entre Demócrito e Epicuro*, é dedicada a essa distinção), o presente trabalho traçará uma linha comum entre eles, destacando ideias e princípios gerais da física atomista, sem referências personalísticas ou autorais¹.

¹ Cumpre registrar o testemunho de Cícero que afirma que a maior parte da compreensão física de Epicuro é obra de Demócrito (*Do sumo bem e do sumo mal*, I, VI).

1. A união entre a Física e a Ética

Richard Feynman, em sua obra *Física em doze lições – fáceis e não tão fáceis*, faz uma curiosa pergunta: na circunstância de todo o conhecimento humano ter desaparecido e aos homens restarem apenas uma frase para transmitir às gerações seguintes, que frase poderia conter o maior número de informações, usando um número mínimo de caracteres? Eis a sua resposta: “todas as coisas são feitas de átomos”.

Feynman encontra no atomismo a melhor das sínteses para expressar todas as ideias científicas construídas ao longo da história e do progresso humano, porque, diz ele, com um pouco de imaginação, muito se pode desdobrar daí (2017, p. 35-36). Este singelo enunciado seria suficientemente potente para fazer multiplicar inúmeros conceitos e teorias, mas mais do que isso, para tornar compreensível o que é a natureza.

O atomismo propõe ao homem abrir os olhos para a riqueza e a beleza do mundo: sua teoria afirma a vida em sua plenitude, em sua pujança, em sua vitoriosa força. E, mais do que isso, a partir da visão metafísica ou cosmológica, o atomismo desemboca em uma severa e singular teoria ética, levando o homem a superar o que lhe tira o sono e a tranquilidade da alma. Os autores que se dedicam a esta compreensão da natureza podem, por assim dizer, olhar para o homem comum e calmamente lhe esclarecer: tais perturbações não lhe dizem respeito.

Assim, o estudo da física, para Epicuro, não se limita ao estudo dos fenômenos celestes. A compreensão da natureza é um imperativo ao homem, porque só compreendendo o funcionamento do cosmos e, por conseguinte, a composição de todas as coisas, a que ele pode se libertar do que lhe atormenta e angustia. Diz Epicuro:

em primeiro lugar lembra-te de que, como tudo mais, o conhecimento dos fenômenos celestes, quer os consideremos em suas relações recíprocas, quer isoladamente, não têm outra finalidade além de assegurar a paz de espírito e a convicção firme, à semelhança das outras investigações (1987, Carta a Pitoclés, 85).

Do mesmo modo, em outra carta, Epicuro afirma que dedica suas energias, incessantemente, à investigação da natureza e é daí que tira, principalmente, a sua calma (1987, Carta a Heródotos, 37).

Se o epicurismo é vulgarmente conhecido como uma teoria do prazer, é porque o objeto da ética, ou da vida prática, é o prazer, o que significa uma ausência ou um meio de evitar a dor. Ocorre que mais do que as dores físicas que podem afetar o homem, existem obstáculos maiores e mais fortes: os fantasmas, os terrores, o medo da morte, em suma, tudo o que forma a inquietação da alma, todas as superstições (deisidaimonia) que ocupam o coração do homem (LUCRÉCIO, 2010, II, 46; IV, 5). Como diz Deleuze, a humanidade vive aterrorizada, mais do que dolorida (1988, p. 279). Os homens vivem em uma espécie de delírio, sem colocar limites nos seus terrores e com isso vão sofrendo intensas perturbações (EPICURO, 1987, Carta a Heródotos, 81).

Por isso, é preciso estudar o atomismo. É preciso estudá-lo para se aprender a desprezar o que consome e destrói o homem e não voltar mais atrás nessas tolices, posto que a superstição inspira ações ímpias e criminosas (LUCRÉCIO, 2010, I, 83; I, 101). A busca pelo prazer ou a conquista de uma vida feliz demanda não uma entrega a preceitos morais, mas uma rigorosa entrega ao entendimento, ao conhecimento do cosmos. Diz Epicuro: “o conhecimento dos fenômenos celestes, quer em suas relações recíprocas, quer isoladamente, não tem outra finalidade além de assegurar a paz de espírito e a convicção firme” (1987, Carta a Pitoclés, 85) e isso lhe trará uma segurança incomparavelmente forte em relação ao resto da humanidade (1987, Carta a Heródotos, 82-83); reduzirá a nada suas vagas ilusões e lhe tirará da pior das servidões.

A ignorância em que o homem vive mergulhado é a causa dos vãos temores que lhe sufocam e angustiam. O homem é como uma criança que de noite se apavora por tudo, mas, diferentemente da criança que se liberta dos medos com a aurora da manhã, a saída do homem dessa condição requer o tenaz estudo da natureza (LUCRÉCIO, 2010, II, 55-60; III, 85; VI, 35-40). Nesse sentido, a filosofia não é, como ensina Bergson, uma consolação em tempos de miséria, mas o objeto mesmo da vida (1972, p. 271); a filosofia atomista, particularmente, é um sistema confrontado com a vida, com uma clara intenção: livrar a alma humana das paixões que a ameaçam, a perturbam e a obscurecem.

2. Os falsos infinitos

O medo da morte e dos deuses está na origem mais violenta das emoções que devastam a vida do homem tornando-o incapaz de desfrutar a felicidade (BOYANCÉ, 1963, p. 42). O medo da morte leva o homem à ilusão de sua infinita capacidade em obter prazer e o medo dos deuses leva homem à ilusão da

duração infinita da alma. Lucrécio no canto III, se empenha em demonstrar que a alma morre com o corpo, não necessitando temer a vida após a morte e que o medo inútil dos deuses tortura os mortais (2010, III, 982). Resume bem Deleuze os dois falsos infinitos que acometem a alma humana: “a inquietação da alma é pois feita do medo de morrer quando não estamos ainda mortos mas também do medo de não estarmos ainda mortos quando já o estivermos” (1987, p. 280). Trata-se pois de distinguir os verdadeiros e os falsos infinitos, dissipando as aflições desnecessárias que consomem o homem ao longo de toda a sua vida.

Mais grave ainda são as consequências que estes medos produziram ao longo de toda a história humana. Diz Lucrécio que

possuídos por um terror sem razão, querendo fugir para longe... forjam seus bens no sangue dos seus concidadãos, duplicam as suas riquezas com avidez, acumulando assassinatos sobre assassinatos; cruéis, sua alegria irrompem nas sombras funerárias de um irmão, odeiam e temem a mesa de seus pais. Por uma razão semelhante, nascida do mesmo medo, frequentemente a inveja os consome: sob seus olhos este aqui é potente, aquele lá admirado, avançam na glória e na honra, enquanto que eles são envolvidos nas trevas e na lama, eis o objeto de sua queixa. Morrem por um status e por um nome.... face ao espanto da morte o ódio de viver e ver a luz apodera-se dos homens, fazendo-os experimentar a morte na aflição do seu coração (2010, III, 68-81, tradução nossa).

Ou seja, a excessiva riqueza, as inúmeras guerras, completa ainda Deleuze, a propriedade, as convenções do Direito e da Justiça, as invenções da indústria, o luxo, o frenesi, são os acontecimentos que provocam a infelicidade humana e “não podem ser separados dos mitos que as tornam possíveis” (1987, 285). Além disso, as honras e as riquezas são meios de aturdir o homem, fazendo-o esquecer daquilo que o inquieta; assim, o rico e o honrado acreditam estar mais em segurança que o homem comum (BOYANCÉ, 1963, p. 147). Em uma só frase, o medo da morte é tão obsedante que a própria vida humana se torna insuportável. Por isso, Claudio Ulpiano diz que o objetivo de Lucrécio é libertar o homem de si mesmo (1994 b).

Ainda que submerso nesses medos, o homem pode, através do entendimento, vencer os falsos infinitos, concebendo as ideias dos verdadeiros infinitos, aplicando-as na compreensão da própria natureza. Diz Epicuro:

A carne não admite limite algum ao prazer, nem é limitado o tempo necessário para proporcioná-lo. O espírito, entretanto, tendo atingido um entendimento

racional do bem carnal supremo e sem limites, e tendo dissipado os temores relativos à eternidade, proporciona-nos a vida integral, e já não temos necessidade de tempo infinito (1987, XX).

Em resumo, é preciso não envenenar a felicidade com o medo, não perverter o sistema da vida (LUCRÉCIO, 2010, I, 105), posto que o grito da natureza é claro e fácil de ser compreendido: um corpo isento de dor, uma alma livre de terrores e de inquietudes (LUCRÉCIO, 2010, II, 18-19). Ou seja, para Epicuro conhecer a *phýsis* não é apenas desenvolver uma teoria no domínio da ciência. Seu alcance é muito maior e muito mais significativo: conhecer a natureza é o único caminho para nos purgarmos dos medos e das ilusões da existência. Ou seja, a compreensão do cosmos é a compreensão da própria ética; a compreensão da natureza, o único caminho para a felicidade. Saber distinguir o que é da ordem da natureza e o que é da ordem do mito; o que é a da ordem da vida e o que é da ordem das suas sombras.

3. As emanações

Na perspectiva atomista tudo corre, tudo flui. Eis a teoria da emanação que explica as sensações e o próprio processo do conhecimento. A ideia de Epicuro é que dos corpos sólidos provêm eflúvios (*reúmata*) ou emanações que ele chama de imagens (*eídola*) (1987, Carta a Heródotos, 46). Lucrécio afirma que de todos os corpos emanam imagens tênues em um fluxo que se distribui em todas as direções, sem trégua, sem repouso (LUCRÉCIO, 2010, IV, 225-229). Como afirma Serres, “cada objeto se torna a origem de uma infinidade de envoltórios” (2003, p. 160).

Algumas vezes se pode mesmo perceber claramente este processo de emanação, como é o caso do calor que sai do fogo ou da fumaça que sai da lenha (LUCRÉCIO, 2010, IV, 54-56), mas o atomismo é radical: todos os compostos atômicos são emissores constantes de partículas “insuperavelmente sutis”, fluidas e tênues.

O que é emanado provém seja da superfície das coisas (LUCRÉCIO, 2010, IV, 35-74) como as determinações visuais, as formas, as figuras e as cores; seja de sua profundidade (LUCRÉCIO, 2010, IV, 73-93) como os sons, os odores, os sabores e os calores dos corpos². Isso significa dizer que as diversas qualidades

² A distinção de emanações da superfície e emanações da profundidade também se encontra em Epicuro, *Carta a Heródotos*, 48.

que os corpos parecem ter não são qualidades em si dos corpos, mas impressões causadas nos órgãos perceptivos. Por terem formas diversas, os átomos podem coordenar-se e orientar-se diversamente, levando os corpos a produzirem sobre os sentidos impressões diversas, segunda a forma, a disposição e a orientação dos átomos que a compõem (BERGSON, 1972, p. 278). Se um mesmo corpo parece, em momentos diferentes, mudar de aspecto, é porque os átomos de seu composto se rearranjaram e produziram distintas emissões.

Estas emissões reproduzem os traços das coisas, são impressões semelhantes à figura dos corpos sólidos (EPICURO, 1987, Carta a Heródotos, 46) e, penetrando no homem, produzem não só a sensação, mas também o pensamento, havendo ainda combinações pelos sentidos de ambas as emissões (DELEUZE, 1987, p. 280). Ou, como coloca Boyancé, as emanações vêm atingir os órgãos sensoriais e o próprio intelecto (1963, p. 184). Sendo que os simulacros que atingem a alma são ainda mais tênues do que os que atingem a visão (LUCRÉCIO, 2010, IV, 722-729). Logo, todo processo do conhecimento depende das emissões dos corpos, posto que “é pela penetração em nós de qualquer coisa vinda de fora que vemos as figuras das coisas e fazemos delas objeto do nosso pensamento” (EPICURO, 1987, Carta a Heródotos, 49). Ou seja, o que se pode ver, tocar, degustar, ouvir, cheirar e também pensar, são produto destas emissões. Diz Bergson: “os fenômenos da natureza e os atos do pensamento são movimentos de átomos; jamais teve e jamais haverá nada além de átomos, vazio e movimento” (1972, p. 278, tradução nossa).

O homem, uma vez que experimenta sem cessar as sensações, podendo tudo ver, tudo sentir e perceber o som (LUCRÉCIO, 2010, IV, 229), é receptor desses fluidos, das emanações vindas dos corpos (LUCRÉCIO, 2010, IV, 55) e é assim que experimenta o calor que emana do sol, sente um gosto de sal quando se está perto do mar, uma sensação de amargor quando dilui o absinto, ouve sons variados pelo ar (LUCRÉCIO, 2010, IV, 218-224). Ao mesmo tempo, o homem também é, por sua vez, emissor de fluidos; ele está sempre num entrelaçamento, num encontro. O sujeito perceptivo está sempre numa fluência e numa confluência de ondas diversas, de átomos sutis.

Estas emanações não são compostas de átomos, mas são qualidades apreendidas à distância sobre o objeto (DELEUZE, 1987, p. 281). A imagem formada que viaja no espaço e atinge o sistema perceptivo do sujeito conserva o aspecto e a forma do objeto do qual é oriundo (EPICURO, 1987, Carta a Heródotos, 46; LUCRÉCIO, 2010, IV, 51-52). Assim, os simulacros possuem uma aparência semelhante às coisas, porque constituídos de imagens emitidas

delas (LUCRÉCIO, 2010, IV, 98-101). Ocorre que tudo isso acontece em uma incrível velocidade: “seu movimento no vazio... leva-as a percorrerem qualquer distância imaginável num lapso de tempo inconceivelmente breve” (EPICURO, 1987, Carta a Heródotos, 46), ou, como coloca Lucrecio, percorrem um espaço indizível em um nada de tempo (LUCRÉCIO, 2010, IV, 191-193). Pelo fato de as emissões fazerem-se num tempo menor que o mínimo de tempo sensível, parecem estar ainda no objeto quando atingem os órgãos dos sentidos (DELEUZE, 1987, p. 281), mas a verdade é que, das coisas, só atingimos as suas películas.

As imagens ou simulacros se formam de modo tão veloz quanto o pensamento, sendo incessante sua emanção. Entretanto, os sentidos não podem perceber uma diminuição dos corpos de onde saíram, posto que esta matéria é constantemente repostada (EPICURO, 1987, Carta a Heródotos, 48). Nas palavras de Lucrecio, estas emanções se conservam porque são constantemente renovadas pelas figuras que lhe assemelham (2010, IV, 108-109). Os simulacros se definem por um permanente dinamismo que a percepção humana não apreende, mas que o pensamento humano tem obrigação de teorizar.

Tais imagens se destacam dos objetos dos quais guardam a forma e impressionam os olhos do sujeito lhe dando a visão das coisas, assim como os demais sentidos são também afetados por suas correspondentes emissões. O que se vê não é o simulacro, mas a imagem que eles produzem (BOYANCÉ, 1963, p. 186). Assim como os átomos, também os simulacros não se oferecem à sensação. Se pode perceber os objetos, mas não se pode ver os simulacros que atingem a visão (LUCRÉCIO, 2010, IV, 87-89; 104-106; 127-129; 257-258). Ou seja, o simulacro, nele mesmo, é imperceptível, ainda que a imagem que ele leve produza a qualidade sensível. Esta imagem é feita da somatória de muitos simulacros idênticos (DELEUZE, 1987, 281). Esclarece Lucrecio: “não sentimos cada partícula do vento ou do frio, mas sim o seu conjunto. Sentimos então as ações atingirem o nosso corpo como se uma coisa o atingisse de fora, provocando a sensação” (2010, IV, 260-264, tradução nossa).

Em todo momento se pode encontrar todo tipo de simulacro (LUCRÉCIO, 2010, IV, 797-798) porque não há exterior onde as fluências possam desaparecer. O homem tem nele a potência de apreender as imagens, assim como, por também ser um corpo, realiza suas emissões, o que equivale dizer que a vida é uma fonte em renovação constante. O Universo é essa eternidade que inclui todas as oscilações, onde se inscrevem todas as circulações imprevisíveis, incertas e hipercomplexas; cada corpo é uma sede de troca de fluxos: um entra e sai atômico, veloz, atordoante, fluxos mentais, perceptivos, orgânicos. “Em um nada de tempo são

transportados inumeráveis simulacros das coisas, de inumeráveis modos, em todas as direções, por toda a parte” (LUCRÉCIO, 2010, IV, 164-165).

4. Os simulacros de terceira espécie

Os simulacros podem manter-se por muito tempo conservando a disposição e a ordem que os átomos tinham na coisa da qual provém, mas podem também se decompor, deformando-se ou recombinação-se com simulacros de outras coisas. São esses simulacros isolados, deformados, decompostos ou desconexos que provocarão as representações fantasiosas, as “imaginações mentirosas”, como diz Michel Serres (2003, p. 163).

Há, pois, uma terceira espécie de emanção distinta das emanções da superfície e das emanções da profundidade: são os fantasmas, que têm independência em relação aos objetos. São extremamente móveis e inconstantes nas imagens que formam (já que não são renovados por novas emissões dos objetos) e se distinguem a partir de três variedades: teológicos, oníricos e eróticos (DELEUZE, 1987, p. 282).

Estes simulacros, estando muito longe dos objetos dos quais emanam, com os quais perderam sua relação direta, formam grandes figuras autônomas, parecendo independem da fonte que os emitiram (DELEUZE, 1987, p. 282). Por se afastarem das emissões contínuas não têm atrás de si nenhuma realidade, sendo vãs imaginações e representações de pura fantasia. “Assim se formam todas as imagens; os fantasmas do sonho e do delírio, e essas aparições que deram nascimento à prenoção dos deuses” (ROBIN, 1948, p. 399). Diz Lucrécio que tais simulacros que agitam a alma com terror, fazendo o homem ver figuras monstruosas e simulacros fantasmas (2010, IV, 35-39).

Os simulacros oníricos provém de diversos objetos, e provocam a visão de centauros, cêrberos e assombrações. Nos sonhos, quando o corpo dorme, as paixões e as ocupações parecem abusar do espírito humano, fazendo-o abrir-se a esses fantasmas (LUCRÉCIO, 2010, IV, 732; 962-977), onde as sombras dos mortos ressuscitam e falam (SERRES, 2003, p. 163).

Os simulacros eróticos (LUCRÉCIO, 2010, IV, 1037-1074) são os simulacros acrescidos ao prazer sexual, produzindo toda espécie de ilusões sobre o objeto amado, sobretudo ilusões relativas à sua posse (BOYANCÉ, 1963, p. 191). Emitidos por diversos objetos, a imagem constituída por esses simulacros está ligada ao objeto de amor real, mas este objeto não pode ser absorvido nem

possuído (DELEUZE, 1987, p. 283). “De um rosto bonito ou de uma tez agradável nada se oferece ao gozo do corpo que não seja simulacros tênues; miserável esperança levada pelo vento” (LUCRÉCIO, 2010, IV, 1094-1096, tradução nossa). Alimentar este simulacro é agravar aflições e sofrimentos. Ele provoca uma ferida invisível, males inumeráveis, dos quais é preciso acautelar-se.

Os simulacros teológicos são os simulacros que nascem no céu, formados de diversas maneiras, não cessando de se fundir e de mudar de aspecto (LUCRÉCIO, 2010, IV, 130-134), produzindo uma ideia de deuses terríveis, punitivos e sempre prontos a castigar o homem. São falsos deuses imaginados ou sonhados, responsáveis em grande parte por toda a perturbação da existência humana.

Não se trata aqui de um princípio de ateísmo. Não é a existência divina que é combatida, mas sim as consequências que uma má compreensão pode provocar no homem. Epicuro defende a existência feliz e eterna dos deuses, mas afirma que estes não são temíveis, “não têm perturbações nem perturba outro ser; por isso é imune a movimentos de ira ou de gratidão, pois todo movimento deste tipo implica fraqueza” (1987, 139, I). Lucrécio, da mesma forma, afirma que os seres divinos desfrutam da vida eterna em absoluta tranquilidade, estando afastado das coisas humanas a grande distância (2015, I, 40). Por isso não se deve temer ou algo esperar dos deuses, pela simples razão de que, vivendo em eterna satisfação, eles com isso não se preocupam. Os deuses não abandonam sua condição de absoluta serenidade nem para beneficiar nem para castigar o homem, não fazendo, pois, sentido que a imaginação fantasiosa produza os temores que, muitas vezes, paralisam a sua vida.

Os simulacros fantasmas produzem o medo dos deuses e o desejo infinito de prazer, levando o sujeito ao convívio de falsos infinitos. “Os simulacros inspiram à sensibilidade um falso sentimento da vontade e do desejo... produzem a miragem de um falso infinito nas imagens que formam e fazem nascer a dupla ilusão de uma capacidade infinita de prazeres e uma possibilidade infinita de tormentos” (DELEUZE, 1987, p. 284). Continua Deleuze, “o desejo amoroso não possui senão simulacros que lhe fazem conhecer o amargor e o tormento até mesmo em seu prazer que ele deseja infinito; e nossa crença nos deuses repousaria em simulacros que nos parecem dançar, modificar seus gestos, lançar vozes que nos prometem penas eternas, em suma, representar o infinito” (1987, 284).

Por isso dirá Lucrécio que convém fugir desses fantasmas nascidos do sonho, do céu e da libido, convém asfatá-los, voltar o espírito para outro objeto (2010, IV, 1964), porque estes são os fantasmas das angústias. O desejo, o corpo

erótico do prazer sem fim, os sonhos, o instinto de morte, trabalham como fantasmas assombrosos: quem sonha, deseja, imagina, está cheio de angústia e torna seu mundo um inferno, porque estes fantasmas se tornam o sentido do seu mundo. Tudo na vida do homem passa a estar vinculado ao funcionamento desses ídolos, até a ciência que se constitui! Como afirma Serres, esta ciência “é requerida para assegurar a paz, a felicidade do desejo em um mundo apaziguado” (2003, p. 164).

As emanações, critério de verdade do atomismo, conhecem aqui a sua outra face: a tolice, o engano, a mentira. A emanação aqui, torna-se então, um rumor e uma amargura que o homem encontra a todo instante: “os simulacros se encontram em toda parte. Não cessamos de nos banhar neles, de sermos atingidos por eles como por fluxos de ondas” (DELEUZE, 1987, p. 282). Em outras palavras, o mundo em que vivemos é envolvido por uma névoa de ilusão, sem que o homem possa ter controle disso.

Há uma ilusão que percorre a natureza e que pode dominar o homem. Os fantasmas não são criados por um sujeito, mas são imagens reais, pertencendo ao campo imanente da natureza. A natureza é penetrada de miragens, então não se pode livrar deles, mas sim aprender a conviver alegremente com eles. Como diz Kipling em seu poema If: o homem deve ser capaz de sonhar, mas não fazer dos sonhos teus senhores³. Ao fortalecer o pensamento, ao invés de crer neles, ser por eles dominado, o homem reconhece que não passam de fantasmas e, assim, que não há razão para temê-los (ULPIANO, 1994a).

Conclusão

Lucrécio diz que sua doutrina frequentemente parece muito obscura para quem não a pratica. E, por isso, assim como os médicos para fazer as crianças tomarem o repugnante absinto, as enganam com o favo de mel, ele também usa o canto melodioso das musas para expor a sua doutrina (2010, I, 935). É como se o homem comum precisasse ser seduzido; quando o seu espírito se torna vulnerável pela beleza do canto das musas, ele pode deixar-se capturar e assim perceber a natureza das coisas, bem como a sua utilidade (2010, IV, 11-25).

A compreensão da física como ciência do nascimento e da morte, como chamava Epicuro (LAËRTIOS, 1987, X, 30) traz ao homem a saída da irracio-

³ No original: “*If you can dream--and not make dreams your master*”. Poema de Rudyard Kipling. Disponível em: <http://www.kiplingsociety.co.uk/poems_if.htm>. Acesso em: 06 ago. 2017.

nalidade e das opiniões vãs, proporcionando uma vida longe das perturbações que lhe afetam e desestabilizam e, conseqüentemente, ensejando a conquista de uma vida feliz. É o estreitamento entre a física e a ética, a intimidade entre campos do saber aparentemente tão distintos.

Referências

- ARISTÓTELES. *Da geração e da corrupção*. São Paulo: Landy, 2001.
- _____. *Metafísica*. 3 volumes. São Paulo: Loyola, 2002.
- BERGSON, Henri. Extraits de Lucrèce avec commentaire, études et notes. In _____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
- _____. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOYANCÉ, Pierre. *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris: PUF, 1963.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Do sumo bem e do sumo mal*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Lucrèce: poète et philosophe*. Tournai: La Renaissance du livre, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- DEMÓCRITO. Fragmentos. In BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- EPICURO. Obras Completas. 2. ed. Madrid: Cátedra, 1996.
- _____. Carta a Heródotos. In LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: UNB, 1987.
- _____. Carta a Pitoclés. In LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: UNB, 1987.
- _____. Carta a Menoiceus. In LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2.ed. Brasília: UNB, 1987.
- _____. Máximas Principais. In LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2.ed. Brasília: UNB, 1987.
- FEYNMAN, Richard. *Física em doze lições: fáceis e não tão fáceis*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Volume I. México, D.F.: Fondo de Cultura económica, 1995.

- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: UNB, 1987.
- LEUCIPO. Fragmentos. In BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- LUCRÉCIO. *Da natureza das coisas*. São Paulo: Cultura, 1941.
- _____. *Da natureza das coisas*. Lisboa: Relógio D'água, 2015.
- _____. *De la naturaleza de las cosas*. Buenos Aires: Espasa, 1946.
- _____. La nature des choses. In _____. *Oeuvres complètes de Lucrèce*. Paris: Garnier Frères, [s/d].
- _____. La nature des choses. In DELLATTRE, Daniel; PIGEAUD, Jackie (org.). *Les Épicuriens*. Paris: Gallimard, 2010.
- MARX, Karl. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Coyoacán: Sexto Piso, 2004.
- _____. *As filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Lisboa: Presença, [s/d].
- MONDOLFO, R. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Imán, 1952.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- SERRES, Michel. *O nascimento da física no texto de Lucrécio*. São Paulo: UNESP, 2003.
- ULPIANO, Claudio. Lucrécio e os falsos infinitos. Aula de 17/06/1992. Disponível em: <<http://claudioulpiano.org.br/aulas-transcritas/lucrecio-e-os-verdadeiros-e-falsos-infinitos/>>. Acesso em: 06 jul. 2017.
- _____. Lucrécio e a ontologia da ilusão. Aula de 16/06/1992. Disponível em: <<http://claudioulpiano.org.br/aulas-transcritas/lucrecio-e-a-ontologia-da-ilusao-2/>>. Acesso em: 18 jul. 2017.

Artigo recebido em 31 de outubro de 2017
e aprovado para publicação em 23 de novembro de 2017

Como citar:

BRUNO, Flavia. O atomismo e os falsos infinitos. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 203-215, jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

O testemunho como prova e suas relações com o conhecimento, a certeza e a dúvida na matemática¹

Testimony as evidence and its relations with knowledge, certainty and doubt in mathematics

ANDRÉ CAMPOS DA ROCHA*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar um argumento que corrobore o papel do testemunho na epistemologia da matemática. A hipótese com a qual se trabalha é a de que qualquer que seja o tipo de conhecimento que se examine, o testemunho estará presente como uma das fontes de prova. Desse modo, não resta dúvida de que na matemática essa realidade não se altera. O método utilizado foi o de análise, portanto, discutem-se argumentos que tornam clara a questão em jogo. O que se alcançou foi a construção de um argumento a ser utilizado para reforçar a importância do testemunho na constituição da prova. Esse resultado demonstra que pode-se esboçar uma epistemologia da matemática que ainda está por vir e que encare a prova para além de seus limites lógicos.

Palavras-chave: Conhecimento. Testemunho. Epistemologia Social. Matemática. Prova.

¹ Este artigo é fruto de estágio de pós-doutoramento realizado no Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia (HCTE), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). A natureza interdisciplinar do programa foi fundamental para a realização da minha pesquisa. Durante o estágio, estive sob a supervisão do Professor Titular Ricardo Kubrusly, a quem agradeço. O trabalho não teria sido realizado sem o apoio financeiro da CAPES, por meio de bolsa do Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD/CAPES).

* André Campos da Rocha é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: monodromia@gmail.com

Abstract: The purpose of this paper is to present an argument that corroborates the role of testimony in the epistemology of mathematics. The hypothesis with which one works is that whatever kind of knowledge is examined, the testimony will be present as one of the sources of proof. In this way, there is no doubt that in mathematics this reality does not change. The method used was that of analysis, so arguments are discussed that make the issue clear. What was achieved was the construction of an argument to be used to reinforce the importance of testimony in the constitution of evidence. This result demonstrates that one can sketch an epistemology of mathematics that is yet to come and that faces the test beyond its logical limits.

Keywords: Knowledge. Testimony. Social Epistemology. Mathematics. Evidence.

Introdução

O objetivo restrito que este trabalho persegue é modesto. Ele procura ampliar a compreensão da inclusão do testemunho como fonte epistêmica probatória no conhecimento matemático. Para realizar tal empreendimento, utilizaram-se as condições que estruturam o argumento que G. E. Moore apresentou para provar a existência do mundo exterior. A partir de Moore, foi abordado o problema da prova para o conhecimento matemático, com a intenção de se apontar a relevância do testemunho para ela e os limites da compreensão de uma verdade matemática.

O artigo procurou argumentar, ao lado de Coady, que a concepção mais geral de que o conhecimento matemático apenas se alcança *a priori*, por intuição ou pela compreensão de uma prova, não se sustenta. O filósofo australiano defende que os argumentos que se alinham a essa posição tradicional e dominante podem ser desarmados e o testemunho deve ser incluído nesse sistema.

Os valores que sustentam a avaliação epistêmica são: a) as crenças verdadeiras; b) o afastamento dos erros; c) a manutenção de crenças justificadas; d) a conservação de crenças racionais; e) a posse de conhecimento. A epistemologia tradicional, para conseguir viabilizar a avaliação epistêmica, afirma que apenas o indivíduo pode operar esses valores acima declinados. Portanto, uma prova só poderia se construir na esfera individual. O testemunho, em contrapartida, pode ser definido como uma prova social, a qual se

constitui por meio de registros do passado, conhecimento compartilhado por um especialista (ou um grupo deles) e deferência a uma autoridade confiável. Desse modo, o papel que este trabalho dá para o testemunho é o de obtenção e sustentação do conhecimento ou de crença confiável. Aqui, segue-se a opinião de Coady, ao afirmar que: “o testemunho é muito importante na formação de muito do que normalmente consideramos uma crença razoável e que nossa dependência dele é extensa” (COADY, 1992, p. 7).

Numa perspectiva mais geral, o objetivo do texto consiste em questionar fronteiras que são estabelecidas entre o conhecimento matemático e as certezas e dúvidas que dele emergem². Do ponto de vista aqui adotado, as certezas da matemática garantem a existência de dúvidas que participam da sua própria conformação.

Na primeira seção do artigo, há uma breve reflexão sobre o tratamento que aqui defende-se como o mais eficaz para pensar as questões epistemológicas oriundas da matemática. Já na segunda seção, discute-se a natureza da prova e seu papel nas descobertas que se atrelam ao conhecimento matemático. Na terceira parte, faz-se uma análise das condições do argumento que Moore apresentou para provar a existência do mundo exterior. Depois disso, elas são aplicadas a outro objetivo, que é o de aumentar a compreensibilidade do papel do testeumnhho na matemática. Na quarta seção, são esclarecidas as razões que levaram este trabalho a aderir metodologicamente uma agenda concordante com a epistemologia social, além de se caracterizá-la minimamente. Também nessa parte do trabalho, expõe-se o argumento que pretende reforçar a ideia de que o testemunho é um dos fundamentos das verdades matemáticas.

1. Conhecimento matemático: explicar ou compreender?

Quando esquadrinha-se as reflexões sobre a matemática, facilmente são detectadas tensões a respeito de quais bases teóricas e metodológicas seriam as mais adequadas para conduzi-las. Alguns problemas daí advindos são: a) deve-se optar por uma orientação que leve em conta fatores culturais e intelectuais?; b) a melhor escolha seria a dos estudos em cognição?; c) o descortinamento de enigmas epistemológicos é suficiente para determinar o que vem a ser a matemática?

² Em verdade, este artigo é produto de um projeto de pesquisa maior, que se desenvolveu no contexto de atividades pós-doutorais.

Essas questões acima mencionadas, são originadas por outras anteriores. Raymond S. Nickerson fornece, no início de seu livro, um bem formulado inventário delas:

O que é matemática? É a “rainha das ciências”, como, graças a Carl Frederich Gauss, muitas vezes é chamada? Ou é a “criação mais original do espírito humano”, como Alfred North Whitehead sugere (1956, p.402)? Ou mais prosaicamente, é aquilo, como George Polya diz ser para muitos estudantes: “um conjunto de regras rígidas, algumas das quais você deve aprender de cor antes dos exames finais e esquecer tudo depois” (1954b, p.115)? É a única área de conhecimento em que a verdade absoluta é possível? Ou é “fundamentalmente uma empresa humana decorrente de atividades humanas” (Lakoff & Núñez, 2000, p.351) e, portanto, “uma atividade necessariamente imperfeita e revisável” (Dehaene, 1997, p.247)? As verdades da matemática existem de forma independente das mentes que as descobrem ou são invenções humanas? Eles são atemporais e independentes da cultura? Ou elas repousam em suposições que podem se alterar, dependendo do tempo e do lugar? A matemática e a lógica são a mesma coisa? A matemática se origina da lógica ou a lógica da matemática? Ou é o caso, como argumenta Polkinghorne, que “a verdade matemática excede a prova de teoremas e escapa a uma captura total das malhas de confinamento de qualquer rede lógica”? (1998, p.127). A matemática é, como Bertrand Russell famosamente disse: “o assunto em que nunca sabemos o que estamos falando, nem se o que estamos dizendo é verdade “(1901/1956a, p. 1576)? (NICKERSON, 2011, p. 1).

Certamente, esses questionamentos revelam duas realidades. A primeira, é que há uma luta, que consumiu os debates no século passado, entre uma concepção apriorística do conhecimento matemático e um certo empirismo. A outra, é que estudos sobre esse campo de saber tendem a ser ou de natureza *compreensiva* ou *explicativa*.

Da bifurcação acima mencionada, tem-se que as várias disciplinas³ que se ocupam apartadamente de falar *sobre* a matemática possuem motivações distintas e encontram-se em estágios descompassados de desenvolvimento em suas investigações. Os resultados de pesquisa, obtidos e acumulados isolada-

³ Já faz quase meio século que existe um acalorado debate a respeito das eventuais fronteiras entre os saberes. A palavra disciplina, segundo os teóricos da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade, é uma expressão que se encontra desgastada pelo tempo e uso. Este texto tende a seguir essa linha teórica, que vê nas disciplinas uma limitação artificial.

mente, em áreas como a história, psicologia ou a antropologia da matemática, são parcamente relacionados e torna-se uma tarefa ingente encontrar pontos de contato entre essas múltiplas abordagens, dado o hiato que se criou entre elas. Entre os trabalhos significativos, é possível encontrar declarações que corroboram esse estado de coisas. Em seu clássico livro sobre psicologia da invenção na matemática, Jacques Hadamard diz que:

Não me arrisquei a dizer nada sobre as influências sociais e históricas que certamente atuam sobre as invenções, tais como elas fazem em qualquer área. Não sei muito sobre o mecanismo dessa influência. A questão é saber se alguém se ocupa disso (1954, p. 134).

Embora vários autores compartilhem da ideia de que “a matemática é um exemplo límpido de conhecimento humano, um assunto que pode ser usado como um padrão contra o qual reivindicações de conhecimento em outras áreas podem ser medidas” (KITCHER, 1984, p. 3), iniciativas de se tentar estabelecer algum tipo de interesse comum, além desse, na investigação do conhecimento matemático, são raras. Desse modo, o que psicólogos, historiadores, filósofos, cientistas da computação e cientistas cognitivos descobriram ou formularam sobre a matemática, encontra-se quase que completamente desarticulado. Por exemplo, o mecanismo biológico, denominado pelos estudos na área de cognição, de *transmissão cultural* (TOMASELLO, 1999, p. 4), talvez pudesse iluminar aspectos asbtrusos que são encontrados em sociologia e filosofia da matemática.

Uma louvável mobilização no sentido de estabelecer nexos entre diversos modos de pensar a matemática, encontra-se na coletânea organizada por Reuben Hersh⁴. Esse matemático e autor de livros de divulgação científica revela a surpreendente origem do livro que editou:

Este livro vem da Internet. Navegando pela *web*, topei com filósofos, cientistas cognitivos, sociólogos, cientistas da computação e, até mesmo, matemáticos! – revelando coisas originais e provocativas sobre matemática. E muitas dessas pessoas provavelmente nunca tinham ouvido falar umas das outras! Então as reuni aqui. Desta forma, elas podem ler o trabalho umas das outras (HERSH, 2006, p. vii).

⁴ Cf. HERSH, R. (ed.) *18 Unconventional Essays on the Nature of Mathematics*. New York: Springer, 2006.

Parece um escândalo que uma obra com tamanha envergadura tenha se articulado *par hasard* e não segundo um esforço deliberado de pesquisadores ocupados com questões sobre a natureza da matemática.

Essa espécie de *patologia do saber*⁵, ou obsessão por sitiar saberes, acaba por conduzir as pesquisas em torno da matemática através de distinções radicais, que impedem a mescla frutuosa de orientações teóricas que poderiam se complementar. A visão que opera o conhecimento de forma compartimentada encontra-se em crise e precisa ser superada. Segundo Japiassu:

O modo de pensamento ou de conhecimento fragmentado, monodisciplinar e simplesmente quantificados, tomando como critério de construção o ponto de vista (o paradigma) de uma ramo do saber autodeterminado ou disciplina, com todos os seus interesses subjacentes, é responsável pela prevalência de uma inteligência bastante míope ou cega na medida em que é sacrificada a aptidão humana normal de religar os conhecimentos em proveito da capacidade (também normal) de separar ou desconectar (2006, p. 15).

Numa perspectiva tradicional, as investigações disciplinares sobre a matemática se organizam em dois grandes grupos:

a) empreendimentos que procuram *explicar* a natureza da matemática, através do observacional e de algum meio de quantificação;

b) investimentos teóricos que se encarregam de *compreender* as significações intencionais da atividade matemática, por meio da normatividade.

No extremo da posição “a)”, estão os posicionamentos que se alinham ao de Karl Mannheim, em *Ideologia e Utopia*: “campos muito especiais do conhecimento como a Matemática (...) refere-se apenas a uma dimensão específica da existência, que não basta para seres humanos que busquem compreender e moldar o seu mundo” (1976, p. 29) e, no extremo de “b)”, são encontradas afirmações como a de Mark Colyvan, que defende o fato de que:

A matemática ocupa uma posição única e privilegiada no conjunto das investigações operadas pelos humanos. Ela é a ciência mais rigorosa e a que fornece mais certezas de todas as ciências; desempenha um papel fundamental na maioria dos trabalhos científicos, se não em todos. É por tais razões que o grande matemático alemão Carl Friedrich Gauss (1777-1855) afirmou que a matemática é a rainha das ciências (2006, p. 1).

⁵ Expressão cunhada por Hilton Japiassu.

Mesmo que se tenha certa dificuldade em dar assentimento a algo que parece tão exagerado, como as posições de Mannheim ou Colyvan, não há como negar que, devido a uma série de questões desconcertantes que o conhecimento matemático suscita, teorias epistemológicas sérias se veem obrigadas a considerá-lo. Quando acontece de se optar por eliminar as verdades matemáticas do universo das discussões epistemológicas, as razões são fundadas em valores, como é o caso de Mannheim.

Neste artigo, utiliza-se a epistemologia social – considerada um autêntico e recente ramo da filosofia – como ferramenta teórica para abordar o conhecimento matemático. Ela será empregada como uma metadisciplina que conduzirá o exercício reflexivo aqui presente. E tal reflexão, se articula com a definição que Gilles-Gaston Granger nos fornece, quando assevera que:

O pensamento filosófico é reflexivo, pelo fato de ele se aplicar não diretamente a fatos, mas atos de representação. Mas ele não é exploração de uma subjetividade inteiramente constituída. O caráter reflexivo da filosofia deve ser aproximado da noção de “aquilo que reflete” em Kant, como caso particular (2013, p. 25).

Esse modelo teórico, ou seja, da epistemologia social, mesmo que de natureza filosófica, se configura como um intermediário entre a *explicação* (descritiva e contingente) e a *compreensão* (normativa e necessária). Não é supérfluo acentuar, que essa vertente epistemológica de que este trabalho se serve, não é um subcaso da sociologia do conhecimento, porquanto não se estabeleça em bases empíricas. No entanto, as tematizações que ela permite (organização social do trabalho cognitivo, condições sociais do conhecimento individual, distribuição epistêmica ideal, condições sociais no conhecimento individual etc) inauguram uma modalidade de investigação que se mostra mais amigável com a interdisciplinaridade do que todas as outras abordagens que geralmente encontra-se. E resta claro que há necessidade de se pensar a matemática segundo uma concepção mínima interdisciplinar, caso queira-se avançar na solução dos problemas que ela suscita.

2. A prova como o núcleo da matemática

Toda atividade de caráter científico ou tecnológico se articula a partir de consensos, os quais são considerados como *estruturantes* de

tais empreendimentos⁶. Isso se dá tanto na sociologia quanto na biologia; na matemática ou na oceanografia também encontramos esse padrão. É certo, também, que dependendo da área de conhecimento – se é que ainda pode-se operar com fronteiras claras entre saberes – os consensos são em maior ou menor número e grau, mas estão sempre presentes. Diz-se que tais consensos, quando submetidos a exame que os suprimem ou dão entrada a outros, caracteriza uma “crise de fundamentos” de uma determinada área. Na literatura de história e filosofia da ciência, pode-se recolher inúmeros exemplos de “guerras intestinas” na física, na matemática, nas engenharias ou na medicina, que se iniciaram por conta de debates que visam questionar os fundamentos que dão certa unidade a um campo de saber. Especificamente, na matemática, Jairo José da Silva, nos diz:

Como toda comunidade científica, a dos matemáticos assenta suas práticas em pressupostos universalmente aceitos, em geral não questionados até que eventuais problemas obriguem-na a revê-los e de algum modo corrigi-los. Até que uma crise se instale, pressupõe-se tacitamente que as bases do edifício matemático sejam sólidas (2007, p. 27).

Um vigoroso consenso na atividade matemática, que facilmente identifica-se, é o de que a prova constitui o seu núcleo duro. Segundo Krantz:

Embora seja seguro dizer que a maioria dos matemáticos não gastam a maior parte do seu tempo provando teoremas, podemos afirmar que a *prova é a lingua franca* da matemática. Ela é a rede que mantém unidos todos os empreendimentos da matemática. É o que faz a área sobreviver e garante que a matemática contenha idéias que terão alguma longevidade (2011, p. 3).

A matemática é caracterizada de diversas formas. Entretanto, duas tendências epistemológicas básicas e opostas, podem ser mapeadas tal como Poincaré o fez. Segundo o matemático francês:

É impossível estudar as obras dos grandes matemáticos, e mesmo as dos pequenos, sem notar e sem distinguir duas tendências opostas, ou antes, dois

⁶ A noção de consenso que utilizo, pretende sintetizar conceitos em história e filosofia da ciência que são notórios e fartamente discutidos. Essa opção terminológica tem o objetivo de me livrar do compromisso de assumir termos, tais como “falseacionismo” e “paradigma”, que me levariam a territórios que não tenho pretensão de alcançar com este trabalho.

tipos de espíritos inteiramente diferentes. Uns estão, antes de tudo, preocupados com a lógica (...). Outros se deixam guiar pela intuição, e na primeira investida fazem conquistas rápidas, mas algumas vezes precárias, como se fossem ousados cavaleiros na linha de frente (POINCARÉ, 1995, p. 13).

Dessa constatação, emerge um extenso quadro de reflexões filosóficas sobre a natureza da matemática. Todas elas empenham seus esforços no sentido de “determinar, entre outras coisas, quais as suposições e as ideias que servem de fundamentos para as verdades matemáticas” (COSTA, 2008, p. 13). É possível fazer uma cartografia das teorias sobre o conhecimento matemático, determinando aquelas que se vinculam a figuras de destaque na historiografia filosófica (Platão, Aristóteles, Leibniz, Kant, Husserl, etc.) ou aos modos de pensar que criaram grupos ou escolas de pensamento (intuicionismo, logicismo e formalismo). Não importando muito se leva-se em consideração a afirmação kantiana de que as verdades matemáticas são sintéticas e *a priori* ou, por outro lado, se há concordância com o projeto formalista, que pretendia transformar o método axiomático na essência da matemática, o que há em comum entre essas formas filosóficas de encarar a matemática é que uma verdade de natureza matemática deve ser autenticada por uma prova que a sustente. Aliás, como Lakatos afirma, “o cerne da Matemática é a experiência mental – a prova” (LAKATOS, 1978, p. 74). E uma boa descrição do que vem a ser uma prova encontra-se em Steven G. Krantz:

Uma *prova* na matemática é um dispositivo psicológico para convencer alguém, ou algum público, de que uma certa proposição matemática é verdadeira. A estrutura e a linguagem utilizadas, na formulação dessa prova, serão produto da pessoa que a criou; mas também devem ser adaptadas ao público que a receberá e avaliará. Assim, não há nenhuma prova, de qualquer resultado, que seja “única” ou “certa” ou “melhor”. Uma prova faz parte de uma ética situacional: situações se alteram, valores e padrões matemáticos se desenvolvem e evoluem, e assim a própria *maneira* como a matemática é feita se altera e cresce (2011, p. vii).

Outro aspecto da prova, que deve-se salientar, é o fato de que ela promete mais do que realiza. Embora a prova deva ser encarada como um argumento cogente, ela carrega em si um teor de retórica eficaz. Nem sempre ela é um argumento tão rigoroso como aqueles que a lógica tanto preza, pois em alguns casos tem-se mais uma estratégia de persuasão. Nessa perspectiva, Rowan Garnier nos diz que:

Na prática, as provas matemáticas nem sempre estão em conformidade com o ideal de um argumento lógico completamente rigoroso. Talvez, uma descrição melhor, da maioria das provas matemáticas, seja a de um argumento plausível o suficiente para convencer a comunidade matemática da verdade de um teorema em particular. Seja considerando uma prova matemática como completamente rigorosa ou simplesmente como um argumento com poder de persuasão suficiente para convencer os especialistas, é possível detectar técnicas e métodos padrão que são empregados (1996, p. 13-14).

Seja a prova por dedução (considerada a mais nobre) ou a prova por indução – bem como a por contradição e a prova por computador –, o tom do discurso que se refere à prova costuma não variar. A seguinte afirmação, por exemplo, pode ser encontrada no prefácio da coletânea de artigos técnicos, intitulada *The Nature of Mathematical Proof*, assinado por Alan Bundy: “A prova matemática é uma das maiores realizações intelectuais da humanidade. Ela carrega os argumentos mais profundos, mais complexos e mais rigorosos que somos capazes de construir” (BUNDY *et al.*, 2005). Um livro de divulgação científica chega a defender a posição de que a alegria de se chegar ao fim de uma prova se compara a uma espécie de êxtase místico-religioso, como é o caso de Donald Benson, que é de opinião que “todos os matemáticos experimentaram, com grande prazer, inúmeras epifanias matemáticas. Na verdade, sem o prazer dessas experiências, a maioria nunca se tornaria um matemático” (BENSON, 1999, p. 1). No entanto, quando se examina o papel e a natureza da prova, com o devido rigor, constata-se que as coisas não se dão de maneira tão tranquila como a apologética do conhecimento matemático quer fazer crer. Um dos temas mais controversos reside no debate que apresenta argumentos que dariam abrigo, na matemática, a atividades em que provas podem ser admitidas por outros meios, como o da autoridade confiável, por exemplo. Essa posição teórica (que aqui se enquadra na epistemologia social), longe de fazer defesa de qualquer expressão de ceticismo, pretende apenas auxiliar na construção de um quadro que forneça mais subsídios para a compreensão da natureza da matemática, através de considerações sobre a prova. Nesse sentido, a epistemologia social se encontra de acordo com a seguinte afirmação de Fernando Gouvêa: “Uma prova não é uma prova até que algum leitor, de preferência um competente, diz que ela o é. Até então podemos ver, mas não devemos acreditar.” (GOUVÊA, 2011, p. 208).

Uma crença que aparentemente dispensa justificção, presente com ubiquidade em sutis variações, na divulgação científica (LUNGARZO, 1990; MACHADO, 2005; TOMEI, 2006; COUTINHO, 1989; JANOS, 2009; PAENZA, 2009; STEWART, 2013), é: “O conhecimento matemático é amplamente utilizado no cotidiano”. De forma mais imediata, quando se afirma isso, parece querer-se fazer menção apenas a operações intuitivas, tais como *somar* ou *contar*. Nesse sentido, seria tarefa não muito árdua, tomar exemplos de atividades realizadas no dia a dia, nas quais há assiduidade de conhecimentos matemáticos embutidos, não explicitados, mas que passam ao largo da *prova*. No entanto, é possível ampliar a esfera da ausência de provas na atividade matemática.

Para além de situações mais básicas, as quais o conhecimento matemático parece estar impregnado na mentalidade humana, é possível se problematizar a prova da seguinte maneira: ela, a prova, se mostra supérflua, mesmo onde há utilização sistemática e contínua da matemática (por exemplo, entre cientistas e tecnólogos). Para dar assentimento a essa asserção, é necessário que se tenha em mente o papel da prova em áreas que fazem uso do cálculo diferencial e integral, da análise vetorial ou do cálculo numérico, como ferramentas indispensáveis. Se ela não é o núcleo de certas atividades matemáticas, qual seria o conceito epistêmico que entraria em seu lugar? O esboço de uma solução para esse problema coloca a exigência de se examinar crenças justificadas como resultados de um processo confiável de formação de crença. Há que se lançar mão de um modelo epistemológico externalista, que seja eficaz na análise da maneira com que a crença se formou e que avenge a possibilidade de que “às vezes, o que os outros nos dizem é importante como corroboração do que já descobrimos (ou pensamos que descobrimos) por nós mesmos” (COADY, 1992, p. 11).

Enfim, trata-se de levar em consideração situações em que aqueles que operam o conhecimento matemático deveriam ser capazes, segundo Hardy (2000, p. 87), de “acompanhar não só os enunciados, mas também as provas”, mas que esse não é o caso. A problematização que aqui se expõe, procura colocar em exame a seguinte perplexidade: se a prova caracteriza o conhecimento matemático, se ela é a língua franca desse campo de saber, o que dizer das situações em que a matemática se faz necessária, mas a prova parece se mostrar dispensável? Em casos assim, não estaríamos diante de conhecimento matemático ou será que a prova está presente de “outra” forma?

Num livro em que pretende fornecer argumentos que viabilizem a defesa de uma visão do conhecimento matemático, que ponha em equilíbrio elementos empíricos/contingentes (dimensões sociais e históricas) e normativos/necessários (aspectos epistemológicos), Michael Otte, ressalta o papel da prova da seguinte forma:

O conhecimento se move, portanto, em dois planos de tipos fundamentalmente diferentes, que aqui indicamos pelos conceitos “intuição” ou experiência e comunicação. Os dois devem absolutamente ser distinguidos, mas, ao mesmo tempo, são indissociáveis. Consideremos a prova como representante do lado comunicativo da matemática. Uma prova matemática deve concordar com a prova da sua própria correção; do contrário se dá uma regressão infinita (...). Esta exigência pode converter a prova numa cadeia de transformações tautológicas mecânicas. Mas a prova matemática não serve apenas, nem sequer em primeiro lugar, à fundamentação do saber, mas ao seu desenvolvimento. A prova deve nos proporcionar conhecimentos que ainda não nos são familiares. A prova nos proporciona o que até agora era desconhecido. Mas se uma prova consiste apenas numa cadeia de transformações tautológicas, então o novo é reduzido ao antigo. O novo do conhecimento é de certo modo explicado até não existir mais, e não é claro como, dessa maneira, novos conhecimentos podem surgir na pessoa a quem a prova se dirige. Uma prova só pode ser compreendida por aquele que já acumulou a experiência suficiente para que, sozinho, pudesse ter encontrado a prova (1993, p. 24).

Portanto, Otte se orienta por uma concepção epistemológica individualista, ao tratar da prova. Isso não o impede de, mais à frente em seu texto, admitir que “todo saber novo, deve ser relacionado com o sistema dos conhecimentos e informações já presentes (...) Ter experiências, ganhar conhecimento, resolver problemas, requer o quadro de uma perspectiva, dentro da qual tudo isso se possa realizar.” Enfim, mesmo para uma visão epistemológica *standard*, não há razão para controvérsia em relação ao fato de que a avaliação epistêmica tenha algum cunho social. Mas isso não obriga o autor acima mencionado a firmar um compromisso mais forte com a concepção de que as condições que viabilizam o conhecimento sejam sociais em si mesmas. Este artigo pretende ir um pouco mais além e aponta uma estratégia (a partir da epistemologia do testemunho) para argumentar em favor da ideia de que condições sociais atuam na construção de crenças. No aspecto específico da

prova, esta reflexão pretende encaminhar uma solução que a encare como um objeto composto pela lógica e pela retórica do testemunho. Isso, sem que haja prejuízo para a certeza no conhecimento matemático.

3. Aplicando o argumento de Moore na compreensão do testemunho

A prova é o meio mais eficaz para viabilizar a intersubjetividade entre matemáticos. Aparentemente, esse é um consenso estabelecido intuitivamente. Mas, para que esse aspecto do conhecimento matemático não saia da esfera dos problemas para a dos mistérios, precisa ser bem formulado. Este trabalho busca dar uma certa clareza para ele, a partir da análise das condições da prova de existência do mundo exterior que Moore apresentou. As condições para aceitação de uma prova, tal como dito pelo filósofo britânico, são:

Mas provei agora que duas mãos humanas estavam então em existência? Eu quero insistir que sim; que a prova que dei foi perfeitamente rigorosa; e que talvez seja impossível dar uma prova melhor ou mais rigorosa de qualquer outra coisa. Claro, não teria sido uma prova, a menos que três das condições se fizessem satisfeitas; (1) a menos que a premissa que eu apresentei como prova da conclusão fosse diferente da conclusão para a qual aduzi como prova; (2) a menos que a premissa que eu aduzi fosse algo que eu sabia ser o caso, e não meramente algo que eu acreditava, mas que não era de forma alguma certa, ou algo que, embora de fato verdadeiro, não sabia que assim era; e (3), a menos que a conclusão realmente derivou da premissa. Mas a minha prova satisfaz realmente essas três condições (MOORE, 2013, p. 146).

O esquema do argumento de Moore, para provar a existência de um mundo exterior, pode auxiliar na extensão da compreensão filosófica da natureza de uma prova em geral. Como ele mesmo o atesta quando diz que “talvez seja impossível dar uma prova melhor ou mais rigorosa de qualquer outra coisa”. Portanto, aqui extraíram-se as condições que Moore aponta, para fornecer mais um subsídio para sustentar a posição central da prova na matemática. No entanto, este trabalho, encara a prova como formada parcialmente pelo testemunho, o qual é o elemento central da epistemologia social. Ou seja, o problema que este artigo trata é justamente de um protocolo que a prova deve seguir, para continuar sendo onipresente em quaisquer atividades matemáticas. Nesse sentido, é verossímil que uma caracterização da prova,

mesclando-a com o elemento do testemunho, pode fornecer uma nova visão para a matemática.

Em Sosa (2013), encontra-se uma discussão detalhada do argumento de Moore. O epistemólogo americano, em seu texto, coloca em evidência como funciona o *argumento da mão*, que Moore utiliza para refutar o idealismo (e aqui, para nós, não importa sua eficácia para desarmar o *idealismo antrópico* ou o *idealismo subjetivo*). Para o propósito deste trabalho, basta analisar as três condições que o filósofo britânico considera necessárias para que um argumento se eleve ao *status* de prova. São elas:

1. As premissas precisam ser diferentes da conclusão;
2. A conclusão deriva logicamente das premissas;
3. O proponente do argumento sabe que as suas premissas são verdadeiras.

A primeira condição é fácil de verificar, apenas pela avaliação dos enunciados presentes no argumento. A segunda é mais problemática, pois é o ponto central da lógica, ou seja, a consequência lógica. Mas, pode-se admitir que a prodigalidade de trabalhos sobre esse tema garante certa segurança para avaliar essa condição. A terceira condição é a que parece ser mais espinhosa de se analisar e é justamente a que interessa para a análise que aqui está presente. Afinal, obter certeza de que as premissas sejam verdadeiras, levaria a discussão para um terreno estranho à lógica ou a uma regressão ao infinito. É justamente nessa condição que encontra-se algum papel relevante para o testemunho confiável, no território da matemática. Explicitamente, para Moore, exigir que a própria premissa seja provada é inaceitável, mas aqui não se leva em consideração essa sua restrição, pois a epistemologia social se agrupa entre os diversos modos de fundacionalismo.

Um problema básico que a terceira condição coloca, e que suscita objeção da epistemologia tradicional da matemática, é que devemos recorrer, em grande parte, à linguagem natural para atestarmos a veracidade das premissas em jogo. A consequência disso seria a circularidade, já que a linguagem natural não possui um “ponto de partida”. Tendo sido construída ao longo da história, pela experiência das sociedades em estabelecer comunicação, é razoável que não exista uma *linearidade* nas expressões de línguas como português, inglês ou espanhol. Ou seja, não é possível decidir quais palavras são, do ponto de vista linguístico, *primitivas*, *iniciais* ou *básicas*, e quais são derivadas. Isso se

dá, mesmo que, às vezes, constate-se uma complexidade maior em algumas palavras que em outras. Assim, é usual dizer que ‘atencioso’ é um derivado de ‘atenção’, e que ‘atenciosamente’ pode ser um derivado de qualquer um de ambos. Dificilmente se pensaria que primeiro foi concebido o termo ‘atenciosamente’ e só depois ‘atenção’. No entanto, estas considerações são muito precárias. Não em todos os casos pode-se afirmar que uma expressão foi *derivada* de outra. Aliás, “derivado” está quase sempre entendido num sentido histórico: primeiro existiu a palavra “mesa” e, depois, por influência dela, “mesário”. Mas não há um critério próprio da linguagem para estabelecer essa derivação. Nessa linha ainda, o epistemólogo tradicional faria observar a diferença com a linguagem da matemática, que, apesar de ser parte da linguagem natural, está enriquecida de componentes formais.

Por exemplo, ao optar-se por escrever os conceitos da geometria plana em português, tem-se, entre eles, o de triângulo: *Dados três pontos não alinhados, P, P' e P''*, consideremos os ângulos com vértice em cada um deles cujos lados contêm os outros. [Por exemplo, o ângulo com vértice em P, cujos lados passam por P' e P'']. Então, o triângulo P_P'_P'' é a interseção dos três ângulos.

Para formular esta definição, deve-se supor que já se tem conhecimento do que é *ângulo*. Mas isso não é problema para uma epistemologia tradicional da matemática, porque, segundo essa posição, no desenvolvimento dedutivo da geometria plana, tal como se conhece desde Euclides, o conceito de ângulo aparece “antes” do que o conceito de triângulo. Ainda segundo esse ponto de vista, esta ordem não é histórica. É uma ordem *interna* da própria matemática. Poder-se-ia dizer que é uma ordem lógica ou matemática. O fato de escrever a geometria na linguagem natural não seria um entrave a esta organização dedutiva, porque mesmo que seja construída com os recursos dessa linguagem, no entanto, possui elementos próprios. Por exemplo, os axiomas da teoria, os teoremas e os conceitos definidos, estão delimitados dentro de um campo específico (o geométrico). São axiomas ou teoremas da geometria e não da língua portuguesa. E mesmo que se leia essa geometria em inglês, tampouco serão axiomas ou teoremas da língua inglesa. São *próprios* da geometria, qualquer que seja a linguagem hospedeira.

Ora, a maior parte das expressões que são usadas na linguagem natural não está inserida claramente numa teoria. Se quisermos definir “tela”, não se pode confiar em que exista uma definição rigorosa dada numa teoria sobre

tecidos ou sobre televisores (dependendo do significado). A maneira comum de saber o que significa “tela” é procurar no dicionário. Caso procure-se no dicionário cada uma das palavras que definem “tela”, e se faz-se esse procedimento de maneira indefinida, acaba-se encontrando o que se queria definir. Ou seja, nessa visão, as definições nas linguagens naturais são *círculos viciosos*.

É claro que isso isto não é um *defeito* da linguagem. Quando se aprende uma língua materna, não há que se submeter a uma ordem específica. Geralmente, vai-se apreendendo palavras à medida que seu uso é requerido pela atividade do falante. Os significados não derivam um de outro logicamente: são compreendidos, na maioria dos casos, pela interação com os objetos.

Quando quer-se estudar especificamente as propriedades dedutivas de uma teoria, seja geometria, aritmética, física teórica e algumas poucas outras que possuem uma configuração lógica madura, precisar-se-ia de uma ordem. Porque não apenas se quer entender o significado, já que o significado pode, muitas vezes, ser capturado também da linguagem natural. O que se faz necessária é uma ordem para *demonstrar* ou *justificar* certos procedimentos. E essa ordem deve ser dada por *regras*.

Não se pode negar que essa argumentação não seja plausível. No entanto, aqui pugna-se para procurar uma posição que encerre essa perspectiva e a do testemunho. Sendo assim, este trabalho defende que a justificação das premissas passa por alguma forma de emprego do testemunho confiável. Somente assim, não se cairia na circularidade que a linguagem natural parece impor. Por meio do acordo entre autoridades confiáveis, poder-se-ia não apenas justificar a veracidade das premissas empregadas, mas também haveria como saber da veracidade delas. Desse modo, o trato lógico não se encontra prejudicado, mas, de forma distinta, enriquecido.

4. Epistemologia social e conhecimento matemático

O interesse de estirpe filosófica pelo conhecimento matemático não é raro. Ele surge no seio da própria atividade profissional dos matemáticos (nessa seara pode-se identificar desde Descartes até Hilbert) e das perplexidades dos filósofos diante das questões que a matemática suscita (nesse rol, encontramos tanto Berkeley quanto Deleuze). As pesquisas, portanto, são de interesse e enfoque variado e vão da ontologia até a lógica dos conceitos,

objetos e métodos matemáticos e se organizam, geralmente, da seguinte forma: 1) Qual é o *status* ontológico dos objetos matemáticos?; 2) Como deve ser entendido um sistema matemático: como um sistema construtivo formalizável, como um sistema formal abstrato, manipulado por regras algorítmicas, como um sistema axiomático interpretado?; 3) Como justificar a validade seja de uma prova, seja de uma teoria? E assim por diante⁷.

Os debates mais interessantes, sem sombra de dúvida, se enquadram na epistemologia da matemática. Este trabalho se agrupa entre eles. Nesse sentido, aqui defende-se a ideia de que a tarefa filosófica mais instigante se encontra nos esforços envidados para buscar a verdade, fornecendo evidências ou justificação para que uma dada afirmação se torne plausível. Portanto, este empreendimento teórico se alinha com aqueles que afirmam que “o filósofo desinteressado por epistemologia se encontra numa posição bastante precária” (FUMERTON, 2014, p. 15).

O princípio norteador deste texto está ancorado na ideia de que a busca pela verdade, não se cinge aos indivíduos e é incrementada pelas condições e relações sociais para alcançá-la. Neste ponto, embora este esforço reflexivo transite pela epistemologia, ele se afasta de uma abordagem tradicional ou individualista, que tem marcado essa área da filosofia. Leva-se em consideração, na construção deste texto, o que Alvin Goldman diz:

O interesse pela verdade – ou “conhecimento”, como eu o tenho chamado, usando este termo em sentido fraco – não está confinado a indivíduos. Muitas instituições sociais também têm um interesse no conhecimento. A Ciência busca descobrir novo conhecimento; a lei busca a verdade sobre quem violou um dado estatuto, ou quem cometeu um delito, de modo que a justiça possa ser feita (2001, p. 58).

Sendo assim, a opção que se fez pela epistemologia social⁸ como ferramenta para entender o conhecimento matemático está longe do mero capricho. Do ponto de vista que aqui defende-se, não há razões para admitir que o conhecimento matemático seja refratário às relações, interesses, papéis

⁷ Para uma discussão mais detalhada de como as questões de filosofia da matemática podem ser tratadas, cf. ROCHA, 2014.

⁸ Daqui para frente ES.

e instituições sociais. Desse modo, uma compreensão integral da matemática deve ter em conta a atuação de condições sociais nas suas próprias condições conceituais e normativas⁹.

Essa nova vertente da epistemologia também se mostrou adequado ao propósito deste trabalho, na medida em que ela já nasce com a vocação interdisciplinar. Essa perspectiva de “transferência de métodos de uma disciplina para outra” (NICOLESCU, 2005, p. 52), acaba por trazer uma revitalização para a filosofia. Ao atentar-se para as questões que orientam a ES, não resta dúvida de que ali se põe a demanda de interdisciplinaridade, pois se faz menção a conceitos e métodos que são francamente de outras disciplinas: *cognição, condições sociais, ambiente social, circunstâncias sociais, instituições sociais*. A ES não seria possível, como atividade filosófica, sem que se servisse de pesquisas que fogem ao território delimitado classicamente pela própria filosofia. Isso não implica naturalização da epistemologia. Aliás, esse debate não é objeto de discussão deste trabalho.

Além do mais, há mais de quatro décadas, em seu pioneiro trabalho aqui no Brasil sobre interdisciplinaridade, Hilton Japiassu alertava que:

Chegou o momento de uma nova epistemologia, que não seria mais somente uma reflexão sobre cada ciência em particular, separada do resto, e comprazendo-se com uma deleitação morosa sobre seu próprio discurso. Invertendo a marcha do pensamento, os sábios de nossa época devem renunciar a se confinarem em sua especialidade, para procurarem, em comum, a restauração das significações humanas do conhecimento (1976, p. 15).

A epistemologia social é uma área muito recente, e em expansão, da epistemologia¹⁰. É uma abordagem filosófica do conhecimento que se caracteriza pela investigação conceitual e normativa das dimensões sociais do conheci-

⁹ A coletânea intitulada *Mathematical Events of the Twentieth Century*, é muito interessante nesse aspecto. Os ensaios que ali aparecem, nos levam a crer que o desenvolvimento de teorias matemáticas depende de um quadro histórico, social e psicológico. Apenas a dimensão lógica seria insuficiente para entender as razões que levaram aqueles matemáticos russos a se dedicarem aos problemas por eles descritos e não a outros. As relações sociais e instituições se encontram claramente conectadas com os desenvolvimentos conceituais da matemática.

¹⁰ O volume 73 de *Synthese*, publicado em 1987, é considerado o nascimento “formal” da epistemologia social. Na série de artigos ali publicados, temos o delineamento do programa dessa vertente epistemológica, que vem se desenvolvendo com detalhe desde então.

mento. Como nos diz Frederick Schmitt: “Ela estuda a relevância de relações, interesses, papéis e instituições sociais (...) nas condições conceituais e normativas do conhecimento” (2008, p. 547). Esse modelo epistemológico se propõe, ainda, a entender de que forma se estrutura a busca pelo conhecimento. Para tal, ele não deixa de considerar que normalmente o conhecimento é perseguido por variados indivíduos, que operam em uma área de saber mais ou menos bem definida e cada um deles é equipado com as mesmas capacidades cognitivas imperfeitas. Ela ainda não deixa de notar que há diferentes graus de interação, no que concerne às atividades cognitivas uns dos outros. O epistemólogo social, também tem por meta, obter sucesso ao mostrar como os produtos de nossas atividades cognitivas são afetados por eventuais mudanças das relações sociais nas quais os produtores do conhecimento se acham envolvidos. Na visão de Fuller,

O epistemólogo social seria o ideal organizador da política epistêmica: se um certo tipo de produto de conhecimento for desejado, então ele poderia conceber um esquema para dividir o trabalho que precisa ser realizado da maneira mais provável (ou eficiente); ou, se a sociedade já está comprometida com um certo esquema para dividir o trabalho cognitivo, o epistemólogo social poderia então indicar os produtos de conhecimento que mais provavelmente funcionassem nesse sistema (1988, p. 3).

Geralmente, a ES se concentra em três pontos: a) papel das condições sociais no conhecimento do indivíduo; b) organização social do trabalho cognitivo; c) a natureza do conhecimento coletivo. Embora os três pontos destacados sejam de suma importância para a composição de um painel completo da ES, o primeiro ponto é aquele que é relevante neste estudo. É nele que se reúnem os debates em torno do *testemunho* no conhecimento e na justificação. Mais adiante, esse conceito será tratado, já que ele conduz a abordagem que se faz aqui do conhecimento matemático. Por ora, declinam-se ainda mais alguns traços característicos da ES.

De forma alguma, pode-se confundi-la com a sociologia do conhecimento, mesmo nas vertentes mais “normativas” desta última, na medida em que não é uma abordagem empírica do conhecimento. De índole filosófica, portanto preocupada com o necessário e conceitual, a ES tem se ocupado de tópicos tais como: a) testemunho; b) desacordo; c) relativismo epistêmico; d)

abordagens epistêmicas para a democracia, entre outros. Seria precoce dizer que já se delimitaram definitivamente todos os tópicos de interesse da ES. Pode-se, ainda, caracterizar essa abordagem epistemológica, confrontando-a com a epistemologia tradicional, por meio de uma questão bem definida, ausente nos programas epistemológicos *standard*: “O conhecimento é uma propriedade de conhecedores desligados de seu ambiente social (e em qual sentido de ‘isolamento’) ou envolve uma relação entre os conhecedores e suas circunstâncias sociais?” (SCHIMITT, 2008, p. 548).

Se a ES não chega a romper completamente com a epistemologia tradicional, ao estabelecer algumas novas bases para seu estudo, ao menos amplia e transforma o campo antigo. Os elementos que se incorporam à epistemologia, tais como a organização do conhecimento e de seus veículos institucionais, consenso, localidade de pesquisa, conhecimento tácito, autoridade, e assim por diante, abrem possibilidades não antevistas anteriormente. Apenas isso já é instigante o bastante para quem é realmente um epistemólogo e está em busca de problemas relevantes e novos para abordar.

O modo consagrado das investigações epistemológicas procura por princípios que possam ser utilizados na escolha de atitudes doxásticas, segundo distintas condições de prova. A epistemologia tradicional se ocupa com normas epistêmicas para a escolha doxástica. Além do problema das escolhas doxásticas, a ES interessa-se por a) opções que autorizem o que podemos afirmar, b) opções de como *procurar* por provas, e c) escolhas entre *instituições*, dos sistemas sociais que contribuam para os resultados epistêmicos.

A epistemologia tradicional emprega a terminologia de “fontes” epistêmicas, para se referir a elementos tais como percepção, memória, raciocínio e introspecção. Tais fontes podem ser de *conhecimento*, *justificação* ou *provas*. Neste artigo, a fonte epistêmica que interessa é a de provas. Aqui, no que diz respeito à matemática, pretende-se delinear uma abordagem que trate o testemunho como uma fonte probatória usualmente desconsiderada por esse tipo de conhecimento. Portanto, dá-se destaque para as asserções que se ouve (ou se lê) de outras pessoas. Se alguém dá testemunho da verdade de p , um ouvinte adquire uma nova fonte de prova para p . Determinar quais são as circunstâncias legítimas em que o testemunho é capaz de fornecer provas é uma questão que serve, num nível mais profundo, para sustentar toda a epistemologia social. Pode-se afirmar que a negligência do testemunho como fonte epistê-

mica mantém a epistemologia no seu trilha tradicional. A presença do testemunho em áreas tais como a história, direito e antropologia é já consagrada. Neste trabalho procura-se dar maior sustentação para o que Coady defende, no capítulo 14, de seu *Testimony: A Philosophical Study*, quando aplica o testemunho à matemática.

O trabalho de Cecil Coady, ao inserir o testemunho na avaliação epistêmica da matemática, coloca em cena um incômodo condicional: se o testemunho de uma autoridade confiável não fosse verdadeiro, o agente epistêmico não acreditaria nele¹¹. Neste ponto, verifica-se que o testemunho introduz na filosofia aspectos tais como cognição, fato social, dados históricos e antropológicos, que precisam ser analisados em sua dimensão necessária e normativa. Uma nova demanda se coloca, então. Ao inserir o que não é propriamente de índole matemática, para avaliar epistemicamente a própria matemática, tem-se no mínimo uma perplexidade, como atesta-se na seguinte passagem:

As relações entre verdade matemática e intelecto humano levantam problemas tão desconcertantes e complexos quanto os da filosofia. A maioria deles tem sido tão abundantemente debatida e discutida que não há necessidade de lembrá-los aqui. Mas há um problema que raramente é mencionado e, ainda menos frequentemente, discutido com detalhe. Trata-se do *status* de crenças matematicamente verdadeiras que possuem fundamentos confiáveis não matemáticas e, especialmente, aquelas que tem fundamento em testemunhos confiáveis. Penso que é comum assumir que essas crenças não podem ter o status de conhecimento, mas essa suposição raramente é explicitada e defendida por argumentos. Acredito, contrariamente, que tais crenças podem constituir conhecimento e, no que se segue, tentaremos desarmar a resistência filosófica a essa ideia (COADY, 1992, p. 249).

Neste artigo, ao tentar determinar qual o papel da justificação testemunhal para o conhecimento matemático, foi preciso traçar um esquema das premissas que deveriam sustentar essa nova abordagem epistemológica. O objetivo deste trabalho teria sido alcançado se fosse possível argumentar que em alguns casos, convicções verdadeiras e justificadas podem ser tomadas como conhecimento e não como uma relação casual entre convicções e verdades. Sendo assim, são apontadas algumas fragilidades da argumentação

¹¹ Esse condicional é uma paráfrase de outro, encontrado no trabalho de PEREIRA (2015).

da posição tradicional na epistemologia da matemática (a qual denominou-se e^1), quando ela assume que se um agente epistêmico possui uma crença que é baseada (parcial ou totalmente no testemunho), de que uma dada proposição matemática p é verdadeira, mas não é capaz de demonstrá-la matematicamente, então não se pode dizer que tal agente epistêmico sabe que p . A hipótese com a qual trabalhou-se assume a posição (a qual foi denominada e^2) de que o testemunho está firmemente ancorado no próprio processo de justificação do conhecimento matemático e, é condição necessária para que essa forma de conhecimento seja tomada como legítimo produto da cultura humana. Isso, porque dado que a matemática é fruto da cultura humana, resulta que pode-se apontar a utilização de condições sociais – como é o caso do que se insere quando admite-se o testemunho – para justificar o conhecimento matemático, tanto como ele é utilizado em outras formas de conhecimento.

Para dar encaminhamento a esse argumento, admite-se o chamado socialismo superveniente, para alcançarmos maior compreensão do conhecimento matemático. Sendo assim, a base sobre a qual se construiu esta análise implica reconhecer que as condições de justificação se ancoram em condições sociais.

O método utilizado consistiu, num primeiro momento, na análise da posição daqueles que defendem que algumas crenças justificadas, como as que ocorrem na matemática, não podem ser derivadas de condições sociais e^1 . Essa posição se refere a autores tais como: Colyvan (2011), Hadamard (1954), Chisholm (1969), Benson (1999), Hardy (2000) e tantos outros. Num segundo momento, a partir dos resultados obtidos dessa análise, buscou-se na matemática dados que me fornecessem contraexemplo a e^1 . As pretensões deste artigo são especialmente exploratórias. Por ser um trabalho de natureza filosófica, ele se orienta pela reflexão de caráter hipotético-dedutiva e comparação de perspectivas das correntes sob análise, para determinar o grau de verossimilitude das conjecturas aqui avançadas.

O ponto em que se concentra o ataque a e^1 pode ser formulado da seguinte maneira: Se o testemunho não é capaz de justificar uma crença, qual o seu papel no processo de conhecimento? Nessa primeira formulação não se tem ainda em mente o conhecimento matemático propriamente dito. No entanto, avançando um pouco mais, faz-se uma aplicação do que se pensa sobre o testemunho em outros campos de saber, à própria matemática. Se o testemunho encontra-se ubiquamente nas mais diversas formas de conhecimento, por qual

razão ele não encontraria abrigo na matemática? Nesse sentido, para dar um formato mais organizado para essa discussão é que se tomaram as condições elencadas para uma prova, do argumento de Moore (que foram abordadas na seção anterior).

Num primeiro momento se estabeleceu a discussão em bases mais flexíveis, como exposto a seguir. O testemunho possui tal relação com o conhecimento que nada na esfera deste pode ser concebido sem a sua presença – como conviria a e^2 . Em áreas como biologia, física ou sociologia isso é autoevidente. Em relação à matemática, pode-se recorrer à história da matemática para justificar essa asserção ou a atividades em que a matemática é utilizada sobejamente.

No que concerne à história da matemática, pode-se lembrar, na história dos números negativos, o caso de George Peacock e seu *Treatise on Algebra*. O esforço do matemático inglês para remover as objeções aos números negativos, não passou apenas pelo critério da lógica, pois ele de fato:

conseguiu fazer a axiomatização da aritmética que havia escapado aos matemáticos por séculos e ainda estendeu a sua axiomatização para incluir números negativos. Seu trabalho, junto com o dos outros algebristas ingleses (...), desembocou em uma nova apreciação da natureza da axiomatização como uma ciência formal (FOSSA, 2007, p. 56).

No entanto, sua “retórica” não foi bem acolhida à época, o que ocasionou a desconsideração da dimensão propriamente lógica, por parte da comunidade matemática. Na verdade, falar sobre números negativos trazia uma carga maior para a prova. Algo que se espalhava para a confiabilidade do testemunho. Portanto, neste caso, por meio da negação de um testemunho específico, conclui-se que o testemunho cumpre papel epistemológico no conhecimento matemático.

No caso das atividades em que a matemática é instrumentalizada, como nas ciências empírico-formais e nas diversas áreas da tecnologia, podemos tomar o singelo exemplo do teorema fundamental do cálculo, quando ensinado para futuros engenheiros. Para esse tipo de futuro profissional, é realmente necessário que ele entenda a prova que formaliza o teorema ou basta que o apreenda intuitivamente? Na segunda opção, não resta dúvida de que muito da tarefa se fundará em testemunho confiável.

Tanto num caso como no outro, há que se admitir que não se começa a cada vez que se faz matemática, sem um conhecimento histórico mínimo (isso pode ser denominado de testemunho) do que já resta provado.

Tome-se agora a seguinte disjunção: o testemunho é parte integrante de toda forma de conhecimento (inclusive a matemática) ou apenas de algumas formas especiais, nas quais ele encontra abrigo. Ao se esquadriñar os mais diversos campos de saber, observa-se que ele não se encontra apenas em algumas formas de conhecimento. A matemática não foge a tal regra, como o prova a sua própria história. E se ela fugisse, não seria propriamente conhecimento. Portanto, o testemunho se faz presente em qualquer tipo de conhecimento, inclusive na matemática. Desse modo, e^2 se consolida como a opção epistemológica mais sólida.

Até este ponto, tem-se que admitir que o conhecimento não deve ser concebido sem a presença do testemunho. Portanto, a matemática não pode existir como conhecimento sem que o testemunho seja-lhe uma de suas formas autênticas de justificação. Resta admitir que o conhecimento matemático também se viabiliza, ao menos parcialmente, sem que seja necessária a compreensão de uma prova.

Há fartas razões para tomar o testemunho como um dos elementos constituidores de crenças justificadas na medida em que não é possível a um indivíduo, isoladamente, conhecer tudo. Portanto, sempre haverá a necessidade de se recorrer ao testemunho, em algum nível de justificação, para algumas crenças sobre aquilo que não nos é acessível dedutivamente. São várias as razões para isso. Como encontra-se em outro trabalho:

(...) como um leigo pode ter uma crença justificada sobre uma área abstrusa como a Cosmologia Científica ou sobre a resolução da Hipótese de Poincaré? Certamente haverá a necessidade de que se recorra ao testemunho do especialista para que tenhamos algum grau de justificação racional sobre tópicos que simplesmente não podemos ter conhecimento individual seguro (ROCHA, 2013, p. 7).

E esse recurso à autoridade, não se enquadra na tipologia de falácias *ad verecundiam*. Aqui se está sublinhando o papel fundamental do testemunho da autoridade epistemologicamente confiável, com o intuito de se defender a posição de que o conhecimento matemático e as certezas que ele engendra,

não se fundam exclusivamente nos esquemas da tradicional prova dedutiva. É plausível retirar certezas matemáticas de testemunhos. A postura tradicional diria que o testemunho apenas forneceria dúvidas, na medida em que apenas fortuitamente haveria coincidência entre a convicção de verdade de um agente epistêmico e p . No entanto, diante do que se argumentou acima, é necessário que se assevere que o testemunho fornece certezas também e é parte integrante do conhecimento matemático.

Conclusão

Este trabalho, mesmo sendo o resultado parcial de uma pesquisa que ainda se encontra em curso, contém o argumento sobre o qual pode-se desenhar um papel definitivo para o testemunho na construção e compreensão da prova. Pode-se concluir que, aqui se encaminhou a possibilidade de que a compreensão de uma prova passe por elementos que não sejam estritamente os advindos da lógica. Para além do rigor formal, a literatura técnica ou de divulgação sobre a matemática, admite que essa forma de conhecimento não é refratária a condições sociais. Na constituição da prova, o estilo próprio do matemático e os limites do conhecimento que se tem à época são facilmente detectáveis. Elementos que parecem mais distantes, tais como os interesses envolvidos e a articulação entre instituições, parecem começar a ganhar terreno. Em relação ao testemunho, muito há que ser feito, pois o argumento que se delineou aqui precisaria ser testado em muitas outras situações, para verificar se há contraexemplo. No entanto, nesta altura da pesquisa, conseguiu-se alcançar os objetivos mínimos propostos: a) estabelecer um nexos consistente entre epistemologia social e sua eficácia na análise do conhecimento matemático; b) esboçar um argumento plausível e persuasivo, que explicita a necessidade de se incluir o testemunho na análise do conhecimento matemático; c) apresentar uma discussão sobre a natureza da matemática, de cunho normativo e conceitual, que não se enquadra num esquema *standard*, aparentemente desgastado. Tudo isso, não teria sido possível se não houvesse uma motivação que nasceu de um *dicto* do filósofo americano Nelson Goodman: “Recognizing patterns is very much a matter of inventing and imposing them.”

Referências

- BENSON, D. C. *The Moment of Proof - Mathematical Epiphanies*. Oxford University Press, 1999.
- BOLIBRUCH, A. A. OSIPOV, Y. S. & SINAI, Y. G. *Mathematical Events of the Twentieth Century*. Springer-Verlag, 2006.
- BUNDY, A. et al. *The Nature of mathematical proof*. Phil. Trans. R. Soc. A (2005) 363, 2331–2333.
- CHISHOLM, R. *Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- COADY, C. A. J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford Clarendon Press, 1992.
- COLYVAN, M. *An Introduction to the Philosophy of Mathematics*. Cambridge, 2011.
- COSTA, N. C. A. *Introdução aos fundamentos da matemática*. São Paulo: HUCITEC, 2008.
- COUTINHO, L. *Convite às Geometrias não-euclidianas*. L. Coutinho, 1989.
- EVES, H. *Introdução à história da matemática*. Campinas: Unicamp, 2004.
- FOSSA, J. *Cabelos negros, olhos azuis e outras feições das matemáticas puras e aplicadas*. Natal: EDUFRN, 2007.
- FULLER, S. *Social Epistemology*. Indiana University Press, 1988.
- FUMERTON, R. *Epistemologia*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GÅRDING, L. *Encontro com a matemática*. Brasília: UnB, 1997.
- GARNIER, R. *100% Mathematical Proof*. West Sussex: John Wiley & Sons, 1996.
- GOLDMAN, A. I. & WHITCOMB, D. (ed.). *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford University Press, 2011.
- _____. Educação e epistemologia social. *Contrapontos*, Itajaí, ano 1, n. 3, p. 57-70, jul./dez. 2001.
- GOUVÊA, F. Q. Was Cantor Surprised? In: *The American Mathematical Monthly*, Washington DC, n° 118, p.198-209, 2011.
- GRANGER, G.G. *Filosofia, linguagem e ciência*. Aparecida: Ideias e Letras, 2013.
- HADAMARD, J. *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*. New York: Dover, 1954.

- HARDY, G. H. *Em defesa de um matemático*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HERSH, R. (ed.) *18 Unconventional Essays on the Nature of Mathematics*. New York: Springer, 2006.
- JANOS, M. *Matemática e natureza*. São Paulo: Livraria da Física, 2009.
- JAPIASSU, H. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. *O sonho transdisciplinar e as razões da filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- KITCHER, P. *The Nature of Mathematical Knowledge*. Oxford University Press, 1984.
- KRANTZ, S.G. *The Proof is in the Pudding: The Changing Nature of Mathematical Proof*. New York: Springer, 2011.
- LAKATOS, I. *A lógica do descobrimento matemático: provas e refutações*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LUNGARZO, C. *O que é matemática*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MACHADO, N. J. *Matemática e realidade*. São Paulo: Cortez, 2005.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MATTÉI, J. F. *Pitágoras e os pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000.
- MOORE, G. E. Proof of an External World. In: MOORE, G. E. *Philosophical Papers*. Routledge, 2013. p. 127-150.
- MORASH, R.P. *Bridge to Abstract Mathematics: Mathematical Proof and Structures*. New York: Random House, 1987.
- NICKERSON, R.S. *Mathematical reasoning: patterns, problems, conjectures, and proofs*. New York: Psychology Press, 2011.
- NICOLESCU, B. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 2005.
- OTTE, M. *O formal, o social e o subjetivo*. São Paulo: UNESP, 1993.
- PAENZA. *Matemática... cadê você?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- PEREIRA, R. H. S. Ceticismo e contrafactuais. In: PINHEIRO, U; RUFFINO, M & SMITH, P. J. (Org.). *Ontologia, conhecimento e linguagem*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. p. 205-221.
- POINCARÉ, H. *O valor da ciência*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.
- ROCHA, A. O caso Hardy-Ramanujan: uma abordagem do conhecimento matemáti-

co segundo a epistemologia do testemunho. In: *Anais do Scientiarum História VI*. Rio de Janeiro: HCTE/UFRJ, 2013. p.1-8.

_____. O Hardware, o software e uma nova concepção da filosofia da matemática. In: *Anais do Scientiarum História VII*. Rio de Janeiro: HCTE/UFRJ, 2014. p.1-8.

SCHIMITT, F. Epistemologia Social. In: GRECCO, J & SOSA, E. (Ed.) *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 547-591.

SILVA, J. J. *Filosofias da matemática*. São Paulo: UNESP, 2007.

SOSA, E. *Conhecimento reflexivo*. São Paulo: Loyola, 2013.

STEWART, I. *17 equações que mudaram o Mundo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

TOMASELLO, M. *The cultural origins of human cognition*. Harvard University Press, 1999.

TOMEI, C. *Euclides: a conquista do espaço*. São Paulo: Odysseus, 2006.

Artigo recebido em 01 de novembro de 2017
e aprovado para publicação em 21 de novembro de 2017

Como citar:

ROCHA, André Campos da. O testemunho como prova e suas relações com o conhecimento, a certeza e a dúvida na matemática. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 217-244. jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Um olhar sobre o Grego da *Septuaginta*

A look at the Greek of Septuagint

RICARDO DE SOUZA NOGUEIRA*

Resumo: No século III a.C., em Alexandria, Judeus helenizados traduziram o Antigo Testamento para um grego estilizado, dando origem à *Septuaginta* (LXX). Por ser a tentativa de uma tradução literal, a *Septuaginta* apresenta peculiaridades no uso do grego por causa da influência da língua hebraica e por outros fatores, o que fica perceptível quando suas estruturas frasais são comparadas ao grego ático dos séculos V e IV a.C. e mesmo à língua *koiné*, que passou a vigorar no mundo conhecido após as conquistas de Alexandre Magno. O presente estudo tem o objetivo de apontar algumas diferenças, na escrita grega presente na *Septuaginta*, em relação ao grego do período Clássico, com a finalidade de comprovar determinadas características que parecem ir ao encontro de construções de estruturas analíticas, nesse idioma grego estilizado.

Palavras-chave: Idioma grego. Septuaginta. Antigo Testamento. Estruturas analíticas.

Abstract: In the third century B.C., in Alexandria, Hellenized Jews translated the *Old Testament* into a stylized Greek, giving rise to the Septuagint (LXX). Being an attempt of a literal translation, the *Septuagint* exhibits peculiarities in the use of Greek due to the influence of Hebrew language and other factors, which is noticeable when its phrasal structures are compared to the attic Greek of the fifth and fourth centuries B.C. and even to the *Koine* language, which came into force in the known world after the conquests of Alexander the Great. The present study has the objective of pointing out some differences in the Greek writing contained in the *Septuagint* relative to the Greek of the classical period, aiming to reveal certain characteristics that seem to meet the constructions of analytical structures in this stylized Greek language.

Keywords: Greek language. Septuagint. Old Testament. Analytic structures.

* Ricardo de Souza Nogueira é doutor em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professor adjunto de Língua e Literatura Grega do Departamento de Letras Clássicas da UFRJ e Coordenador do Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da UFRJ (PPGLC). E-mail: rsnogueira@terra.com.br

O grego da Antiguidade Clássica, sobretudo o que era utilizado em Atenas nos séculos V e IV a.C., é uma língua predominantemente sintética, ou seja, há, em seu sistema, uma ocorrência substancial de sintagmas lexicais em meio a construção frasal do idioma. Em sua etimologia remota, o adjetivo *sintético*, é proveniente do qualificativo grego *synthetikós*, que *combina, hábil em compor, dispor bem*, sendo que a substantivação no feminino *he synthetiké* significa a *arte da composição*¹. Tal termo é formado da raiz *-the*² do verbo *títhemi, pôr, colocar*, associado ao prefixo preposicional *syn-*, que indica companhia, simultaneidade, união, completando a construção da palavra o sufixo *-ikos*, que forma adjetivos que indicam relação. Desse modo, o termo sintético qualifica aquilo que tem relação com o que é colocado junto, estabelecendo assim a ideia de união entre elementos. No caso de um idioma, salientar que o grego é uma língua predominantemente sintética, pelo menos em suas manifestações mais recorrentes na Antiguidade, significa dizer que ele se apresenta como um sistema linguístico em que segmentos fônicos finais colocados como desinências casuais nas palavras determinam a função sintática dos termos na frase. Assim, o sentido expresso na sintaxe da língua grega depende da declinação das palavras, que possuem terminações específicas que lhes determinam a função. Isso faz com que a ordenação dos termos presente em uma frase grega possa ser muito livre, uma vez que, independentemente da ordem expressa, a palavra traz em si mesma, por sua forma, a sua função no enunciado.

Em comparação ao grego, pode-se dizer que o Português é uma língua predominantemente analítica, ou seja, uma língua que possui uma constância de sintagmas locucionais em seu sistema linguístico. No entanto, mesmo essa afirmação é relativa, e daí a utilização do advérbio de modo *predominantemente*, pois, se em relação ao grego e ao latim, o Português realmente parece ser uma língua analítica, em comparação com outras ele se apresentará como um idioma sintético – o Português, por exemplo, possui um superlativo sintético, formado pelo sufixo *-íssimo*, e outro analítico, formado,

¹ Esse e outros significados apresentados no decorrer do trabalho são extraídos do *Dicionário grego-português* organizado por Malhadas, Dezotti e Neves.

² Ocorre apofonia no radical, sendo o *épsilon* no adjetivo o grau normal de vocalismo e o *éta* no verbo o grau normal alongado. No presente estudo, optou-se pela transcrição dos elementos e das palavras gregas para os caracteres latinos, usando-se o sublinhado das vogais para indicar as longas *éta* e *ômega*.

normalmente pelo advérbio *muito*, o que, de certa maneira, evidencia esse equilíbrio. O português é uma língua muito mais sintética do que a chinesa, por exemplo, a língua analítica por excelência, em que até a construção do plural se dá dessa maneira³. Como o próprio nome analítico indica, o sentido da frase vai depender de sua análise. Uma língua analítica tem, assim, seu sentido dependente da ordem da frase, do contexto em que é expressa e do uso de certas palavras que servem de acessório para o entendimento da função sintática de outras, como, por exemplo, as preposições, que visam a precisar as funções dos termos presentes. Enquanto no Português a expressão *livro do aluno* necessita do sintagma locucional formado pela preposição *de* na expressão *do aluno* para formar a ideia de posse, o grego, assim como o latim, possui o caso genitivo para formar o sintagma lexical *mathetoû*, no caso do idioma helênico – a expressão inteira seria *biblíon mathetoû* ou *biblíon toû mathetoû*, acrescentando-se o artigo. Quanto à importância da ordem da frase nas línguas analíticas, se alguém diz em português a frase *O guarda matou o ladrão* o receptor do enunciado vai entender perfeitamente que quem faz a ação de matar o ladrão é o guarda, uma vez que esse termo se encontra antes do verbo, o local normalmente pertencente ao agente da ação nas línguas românicas predominantemente analíticas. Assim, se alguém diz *O ladrão matou o guarda*, invertendo a ordem do enunciado, o sujeito da frase passa a ser *o ladrão*, ficando *o guarda* como o objeto sofredor da ação. Por outro lado, um discurso poetizado poderia aceitar inversões, o que faria do contexto o recurso principal para se saber o que se quer significar. De qualquer maneira, essa ordem não possui importância em línguas sintéticas, mesmo que apresentem certas preferências de ordenação, pois as palavras trazem presas em si mesmas as desinências que determinam a função do termo na frase. Dessa maneira, pode-se afirmar que os termos gregos de uma frase poderiam ser completamente embaralhados que continuariam dizendo a mesma ideia, graças às desinências que formam os casos nominativo, acusativo, genitivo e dativo. Como se verá na sequência desse trabalho, esta introdução inicial sobre as diferenças

³ O plural na Língua Portuguesa é sintético, pois é formado, normalmente, pelo acréscimo de um *-s* à palavra, desinência essa que é proveniente, etimologicamente, do *-s* do acusativo plural do latim. Sendo o último caso a desaparecer, na passagem do latim para as línguas românicas, utilizou-se essa desinência, antes pertencente ao acusativo plural, para formar um plural que não determinaria mais a função de objeto direto na frase.

entre línguas analíticas e sintéticas será importante para o estudo pretendido.

No século III a.C., em Alexandria, Judeus helenizados traduziram o Antigo Testamento hebraico para o grego, dando origem à *Septuaginta*. Conybeare e Stock afirmam, categoricamente, que a *Septuaginta* é uma obra que possui vocabulário grego, mas sintaxe hebraica (2011, p. 45). Já se deixa aqui de antemão registrado que o autor do texto em pauta não concorda inteiramente com essa afirmação. Há os casos gregos na *Septuaginta*, todos, e, consequentemente, todo o sistema de declinação determinadores das funções das palavras na frase. Há construções sintáticas gregas complexas, como o genitivo absoluto. Desse modo, há sintaxe grega. No entanto, sendo a tentativa de uma tradução literal do texto hebraico do Antigo Testamento, a *Septuaginta* possui também características da sintaxe hebraica. Pode-se dizer que a *Septuaginta* é um produto híbrido, que possui, ao mesmo tempo, sintaxe grega e hebraica, e, por causa exatamente da influência desta última língua, apresenta uma ordenação frasal e algumas características linguísticas muito diferentes das que se mostram no grego clássico e mesmo na *koiné*. O objetivo desse estudo é exatamente apontar tais diferenças para se chegar a determinadas conclusões.

Coloca-se, já nesse momento, a tese de que ocorre, no grego estilizado da *Septuaginta*, fenômenos linguísticos que vão ao encontro de características que definem línguas predominantemente analíticas e isso o torna menos sintético do que a língua presente no período áureo da literatura grega clássica. Aventa-se aqui a hipótese de que essa tendência se dá por causa da influência da língua hebraica original, por conta do compromisso de se tentar fazer uma tradução literal dessa língua para o grego. Não é o objetivo desse trabalho mostrar o quanto a língua hebraica seria analítica, algo da competência de um especialista em hebraico e não do helenista que escreve essas linhas⁴, mas deixar evidente o quanto o grego da *Septuaginta* possui determinadas características analíticas devido, possivelmente, à presença de hebraísmos nessa tradução literal. Essas características podem ter se formado por causa da ação de se pensar tais línguas em conjunto no ato da tradução ou por causa das características analíticas presentes na própria língua hebraica ou por ambos os motivos citados ou

⁴ A continuidade dessa pesquisa poderia ser feita em parceria com um teólogo especialista em hebraico, uma vez que a troca de saberes linguísticos e de conteúdos traria ao estudo em questão possibilidades mais aprofundadas de cotejamento entre os dois textos, o original hebraico e a tradução grega.

ainda por outros, tais como o próprio desenvolvimento da *koiné*, no mundo conhecido, ficando, assim, a questão em aberto para se lançar uma problemática instigadora de possíveis pesquisas futuras. Algo já pode ser mencionado nesse momento. É um dado acerca do Fenício, língua também semítica, como o Hebraico. Como se sabe, o alfabeto grego é proveniente do alfabeto fenício⁵, um conjunto de grafemas que não apresenta ainda as vogais, que seriam registradas em toda a sua complexidade pelos gregos. Pode-se dizer que o fenício é uma língua muito mais analítica do que o grego ou o latim, e isso porque o seu alfabeto não tem necessidade da grafia das vogais – o Hebraico Clássico também era assim. Nessa língua, é possível saber o som vocálico a ser utilizado pela posição da palavra na frase, e essa dependência do significado pela ordem dos termos na frase é, como já foi mencionado, uma característica das línguas analíticas. O alfabeto fenício possui apenas grafemas para as consoantes porque o sistema da língua não traz a necessidade da grafia das vogais⁶.

Para se falar de características analíticas na *Septuaginta*, é necessário apresentar a percepção dessa própria tendência no texto, como não poderia deixar de ser, pois é apenas com base nas estruturas frasais que a comprovação da tese pode se dar, em meio a uma língua greco-hebraica. Para dar conta do que essa pesquisa exige, foi feita boa parte da tradução do *Gênesis*, de maneira bem literal para fins de estudo e não de publicação estética. Aliás, é importante dizer que o *Pentateuco* é considerado pelos estudiosos como o melhor grego da *Septuaginta*, pelo motivo muito bem explicado por Harl, Dorival e Munnich:

Os tradutores alexandrinos, que não tinham provavelmente nenhum modelo de tradução no qual se basear, podiam hesitar, como todo tradutor, entre duas técnicas de trabalho: traduzir literalmente (*ad verbum*), palavra por palavra, como se deve fazer, por exemplo, para verter rigorosamente um texto legal para outra língua; ou então verter o sentido (*ad sensum*), tomando alguma liberdade com a sintaxe e o léxico da língua original, que é o modo de tradução dos textos literários. Os tradutores do *Pentateuco* escolheram um compro-

⁵ A apropriação do alfabeto fenício pelos gregos se deu provavelmente na Ilha de Rodes, por intermédio de comerciantes fenícios vindos da Palestina. A Ilha de Rodes é o local da Grécia Oriental mais próximo da Palestina, e daí o fato de ser um lugar propício ao comércio e às trocas culturais que tais interações entre povos geravam.

⁶ Os gregos criaram novos grafemas para as vogais ou adaptaram outros do alfabeto fenício, provenientes de sons que não havia na língua helênica.

misso entre esses dois modos de tradução: ao mesmo tempo em que permaneceram próximos ao texto hebraico, evitaram um palavra-por-palavra que teria resultado num texto grego estranho e pouco natural (2007, p. 209).

O texto do *Pentateuco* possui, desse modo, um grego de qualidade, que demonstra um bom conhecimento, por parte dos tradutores, tanto da língua grega quanto do Hebraico. No entanto, é preciso reafirmar que, mesmo o melhor grego da *Septuaginta*, é bem diferente do grego clássico e mesmo da *koiné*. Isso mostra o quanto é complicado considerar *koiné* o grego da *Septuaginta*, já que esse próprio conceito é muito problemático. Há, na verdade, duas *koinaí*, a erudita e a popular. A erudita se aproxima do grego ático – o grego do grande historiador Políbio é um bom exemplo do que é uma *koiné* erudita, e existem até gramáticas que consideram o grego de Aristóteles como sendo *koiné*. Já a *koiné* popular se aproxima da fala coloquial e o grego do *Novo Testamento* foi escrito nessa *koiné*, que era o grego falado em toda a região em torno do Mar Mediterrâneo no primeiro século da era cristã, produto da mistura de povos que predominou no período Helenístico dos séculos anteriores, em que houve pela primeira vez na história da humanidade o choque cultural entre quatro civilizações: a grega, a romana, a céltica e a judaica.

Uma primeira característica bem perceptível do grego da *Septuaginta* são as orações paratáticas (coordenadas) que caracterizam o seu texto, por influência do *waw* aditivo hebraico, que é traduzido pela conjunção aditiva grega *kaí*, e, pelos tradutores alexandrinos. A manutenção dessa característica advinda do hebraico vai ocasionar o fato de a antítese, tão comum no grego clássico por meio do uso das partículas *mén...dé, por um lado... por outro lado*, ser rara na *Septuaginta*, assim como também os participios, que, no Grego Clássico, dotavam o texto de diversas orações subordinadas reduzidas. Há, portanto, a predominância da coordenação, como se pode notar logo no início do Gênesis (cap.1, vers.1-5):

1 Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. 2 Ἡ δὲ γῆ ἦν ἄορατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. 3 καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς. 4 καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνά μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνά μέσον τοῦ σκοτοῦς. 5 καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκοτὸς ἐκάλεσε νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία.

No princípio, Deus fez o céu e a terra. E (partícula dé sem a partícula mén) a terra era não visível e despreparada⁷, e (kaí) a treva estava acima do abismo, e (kaí) o espírito de Deus portava-se sobre a água. E (kaí) deus disse “Seja feita a luz.” E (kaí) a luz nasceu. E (kaí) Deus viu que a luz era bela. E (kaí) Deus dividiu a metade de luz e a metade de trevas. E (kaí) Deus chamou a luz dia e chamou a treva noite. E (kaí) nasceu a tarde e nasceu a manhã, primeiro dia.

É bem provável que, ao invés de duas frases coordenadas, tal como em *E Deus dividiu a metade de luz e a metade de trevas* e em *E Deus chamou a luz dia e chamou a treva noite*, um autor ateniense do período clássico usaria um particípio aoristo para subordinar a primeira oração às outras duas coordenadas, formadas pelo verbo *kaleîn*, *chamar*, repetido duas vezes e, assim fazendo, ele faria uma construção muito recorrente na língua grega, que é apresentar, por meio do particípio aoristo, uma ação anterior a que é expressa na oração principal. Com essa alteração, uma tradução hipotética seria *Após dividir a metade de luz e a metade de trevas, Deus chamou a luz dia e chamou a treva noite*.

Este predomínio da coordenação estabelece construções frasais quase mecânicas que geram a necessidade de uma ordenação rigorosa das palavras, e, como foi mencionado no início desse texto, a importância da ordem das palavras para a expressão do sentido frasal é exatamente uma característica própria das línguas predominantemente analíticas.

Uma construção tipicamente analítica na *Septuaginta* pode ser vista na construção do grau comparativo de superioridade. No Grego Clássico, normalmente, usa-se o sufixo *-tero* no adjetivo, com o complemento do comparativo vindo no genitivo – construção tipicamente sintética. O grego da *Septuaginta* nunca utiliza tal construção, pois sempre usa a conjunção *é, do que*, para formar construções tipicamente analíticas, mesmo que o advérbio *mállon, mais*, seja omitido. Um bom exemplo se encontra também no Gênesis, no momento em que Jacó se dirige a um de seus filhos, Judá, dando-lhe a bênção e proferindo profecias (cap. 49, vers. 12):

⁷ O adjetivo aqui é *akataskéuastos*, que, sendo formado pelo radical do verbo *skeuázein*, *preparar, equipar*, associado ao prefixo preposicional *katá*, que indica movimento de cima para baixo – e daí a ideia de completude – e ao alfa privativo, possui o significado etimológico de *que tem ausência de preparação de cima abaixo*. Quando essa pesquisa foi apresentada pela primeira vez numa palestra, em um evento de Letras Orientais da UFRJ, um aluno de Hebraico, após a apresentação, elogiou a tradução por *despreparada* utilizada, dizendo que era muito mais condizente com a construção *vavohu* do Hebraico. De fato, normalmente, faz-se a tradução de tal passagem por *vazia*, o que seria, pelo menos no caso do Grego, a tradução apenas do alfa privativo. Na verdade, a terra estaria despreparada, com elementos em confusão, o que é também perfeitamente condizente com a presença também do adjetivo *aóratos, não visto, invisível*, que é a tradução do hebraico *tohu*. O fato de não ser possível ver não é porque não existe nada, mas porque não existe ordenação.

12 χαροποιοὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἀπὸ οἴνου, καὶ λευκοὶ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ἢ γάλα.

(...) os olhos dele serão intensamente azuis de vinho, e os dentes dele mais brancos do que o leite.

Deve-se frisar que a omissão de *mállon* em nada impede a percepção de uma construção analítica da frase. De fato, a presença de tal advérbio seria de suma importância para a construção analítica, uma vez que é a palavra separada do adjetivo que substitui o sufixo *-tero*, mas a estrutura frasal se dá como se ele se encontrasse no texto, o que talvez realmente ocorra porque omissão não significa inexistência. De qualquer modo, a conjunção *é*, substituindo a desinência sintética do genitivo complemento do comparativo, evidencia claramente o traço analítico.

A presença de tempos analíticos na Septuaginta, ou seja, tempos formados por um verbo auxiliar ao invés de uma flexão, é mais um exemplo óbvio de como esse caráter é uma constante na obra. No grego, a construção se faz com um verbo auxiliar ligado a um particípio. Os autores clássicos podem utilizar tempos analíticos, em orações do tipo *ele está vindo*, no lugar de *ele vem*, mas apenas o uso do tempo presente, com seu aspecto durativo, dá conta dessa ideia, não sendo, por isso, tal construção uma constante na língua do período clássico. No entanto, na Septuaginta, isso ocorre com muita frequência, o que fica perceptível na passagem do primeiro homicídio do Gênesis, em que Caim mata Abel para, em seguida, receber o castigo de Deus (cap. 4, vers. 8-12):

8 καὶ εἶπεν Καὶν πρὸς Ἀβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐν τῷ πεδίῳ καὶ ἀνέστη Καὶν ἐπὶ Ἀβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν. 9 καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Καὶν Ποῦ ἔστιν Ἀβελ ὁ ἀδελφός σου; ὁ δὲ εἶπεν Οὐ γινώσκω· μὴ φύλαξ τοῦ ἀδελφοῦ μου εἰμὶ ἐγώ; 10 καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Τί ἐποίησας; φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρὸς με ἐκ τῆς γῆς. 11 καὶ νῦν ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ τῆς γῆς, ἣ ἔχανεν τὸ στόμα αὐτῆς δέξασθαι τὸ αἷμα τοῦ ἀδελφοῦ σου ἐκ τῆς χειρός σου· 12 ὅτι ἐργᾷ τὴν γῆν, καὶ οὐ προσθήσει τὴν ἰσχὺν αὐτῆς δοῦναί σοι· στένων καὶ τρέμων ἔσῃ ἐπὶ τῆς γῆς.

E disse Caim para Abel, seu irmão: “Partamos para a planície”. E aconteceu em eles estarem na planície, e Caim levantou-se contra Abel, o seu irmão, e o matou. E disse Deus para Caim: “Onde está Abel, o teu irmão.” E ele disse: “Não sei; acaso, sou eu o guarda do meu irmão?” E Deus disse: “O que fizeste? A voz do sangue do teu irmão grita da terra a mim. E agora tu és maldito sobre a terra, que abriu sua (a terra) boca para receber o sangue do teu irmão, proveniente de tua mão. Que lavre a terra, e ele não colocará a sua força para dá-la a ti; estarás lamentando e tremendo sobre a terra.”

Na formação analítica construída ao final da passagem pelo futuro do verbo *eimí, ser, estar*, associado a participípios presentes dos verbos *sténein, lamentar, e trémein, tremar*, não há, na verdade, de acordo com o aspecto verbal da língua grega no período clássico, a necessidade do uso do participípio, uma vez que o uso simples do futuro, que equivale ao nosso futuro do presente, já possui a ideia de ação em andamento no futuro, assim como o presente simples também já possui por si só a ideia de ação em andamento no presente. Um paralelo poderia ser feito na preferência, no Português, do uso de construções analíticas para expressar ações em andamento, que é uma língua, como foi visto, bem mais analítica que o Grego ou o Latim, como, por exemplo, nas frases *estou escrevendo um artigo* ou *estarei pagando minhas contas na semana que vem*. O frequente uso, desse modo, de construções desse tipo na *Septuaginta* mais uma vez reforça a tese de que a língua grega presente nessa obra se inclina para construções próprias de línguas analíticas.

Outro fenômeno da *Septuaginta* que justifica a tese da presença de características analíticas é a ausência de declinação em certos termos, em algumas construções. A não utilização da declinação não forma uma construção analítica. No entanto, a declinação, que faz com que, por exemplo, um mesmo substantivo adquira várias formas lexicais por meio de desinências específicas, é talvez a característica principal das línguas sintéticas, e sua não utilização acarreta, no mínimo, uma tendência analítica.

Os nomes próprios da *Septuaginta*, provenientes do Hebraico, não se declinam (isso ocorre também no Novo Testamento), mas uma ocorrência primordial para a percepção do caráter analítico tão debatido aqui é a não declinação do participípio presente *légon*, que significa *dizendo* – o verbo *légein* é de vasto campo semântico, mas, normalmente, significa *dizer, discursar*.

Na *Septuaginta*, o participípio *légon* é usado para traduzir o gerúndio hebraico, que não se declina. Como o Grego não possui gerúndio, o seu participípio realmente pode ser traduzido por orações subordinadas de gerúndio. Por outro lado, o participípio grego concorda com o termo a que se refere em gênero, número e caso, mas como a *Septuaginta* é uma tradução literal do texto hebraico, língua em que o gerúndio é invariável, o participípio *légon*, muito utilizado na *Septuaginta* para expressão do discurso direto, ficou igualmente invariável, com uma forma semelhante à do nominativo masculino singular, independentemente do gênero, número e caso do termo a que se refere. Tal fato, se comparado ao grego do período clássico, seria um erro. No entanto, seria um preconceito linguístico considerar um erro esse procedimento na *Septuaginta*, tendo em vista a obra que traduz e a comunidade a que se destina. Seria mais correto aceitar a tese da presença de características analíticas geradas pela

influência do hebraico no Grego da *Septuaginta*, que, entre outras questões, fez com que o particípio *légon* adquirisse o estatuto de forma invariável. Mais um exemplo do Gênesis ilustra perfeitamente o uso do particípio *légon* em forma indeclinável (cap. 15, vers. 1), colocando-se entre parentes na tradução os termos analisados sintaticamente a que o particípio poderia concordar:

15 Μετὰ δὲ τὰ ρήματα ταῦτα ἐγενήθη ρῆμα κυρίου πρὸς Ἀβραμ ἐν ὁράματι λέγων Μὴ φοβοῦ Ἀβραμ· ἐγὼ ὑπερασπίζω σου·

Depois destas palavras, surgiu a palavra (nom. n. s.) do senhor (gen. m. sing) para Abrão, numa visão (d. n. s.), dizendo (nom. masc. s.): “Não temas, Abrão; eu te protejo com escudo; (...)

A possibilidade mais plausível de concordância seria o particípio estar no genitivo masculino singular (*légontos*), concordando com *kyriou*, do *senhor*, mas outra possibilidade seria colocar o particípio no nominativo neutro singular (*légonton*), concordando com *rhêma*, *palavra*, ou ainda no dativo neutro singular (*légonti*), concordando com *em horámati*, *numa visão*. Nenhuma dessas três possibilidades de concordância foi feita, ficando *légon* em sua forma invariável. Apesar de possuir a forma de nominativo masculino singular, parece que se aproveitou apenas a forma para a utilização de um termo verbal invariável que indica o ato de ação de falar em processo.

Uma mescla das duas sintaxes, a grega e a hebraica, ocorre ainda na sintaxe do relativo na *Septuaginta*. O relativo é indeclinável no Hebraico e, por isso, precisa de um pronome pessoal obliquo na oração relativa para definir o antecedente. Já, no Grego, o pronome relativo se declina, não sendo, portanto, necessário um pronome pessoal obliquo para determinar o antecedente. O que ocorre na *Septuaginta*? As duas construções ao mesmo tempo, o que causa o fenômeno que se poderia chamar redundância, sem se pensar aqui no sentido pejorativo do termo. É como se, no Português, os falantes utilizassem uma construção do tipo *O livro o qual eles o compraram*. No Gênesis, há um exemplo bem relevante, durante a feitura do terceiro dia (cap. 1, vers. 11):

11 καὶ εἶπεν ὁ θεός Βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπείρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ’ ὁμοίότητα καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπόν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς.

E disse Deus: “A terra produza erva de pastagem, que espalhe semente conforme a espécie, semelhança e árvore produtora doadora de fruto, do qual a semente seja proveniente dele, estando nele, conforme a espécie sobre a terra.”

Na oração relativa que termina a citação, é possível notar que o pronome relativo no genitivo *οὐ, do qual*, cujo antecedente é *karpós, fruto*, também é evocado no pronome demonstrativo *autós, esse, ele*, no genitivo, com nítido valor de pronome pessoal. A redundância foi deixada, inclusive, na tradução para que fique mais perceptível. Dizer somente do qual a semente seja proveniente seria mais do que suficiente, mas a palavra *spérma, semente*, acabou por ser determinada por dois genitivos, o do pronome relativo e o do pronome demonstrativo (pessoal).

Por fim, deve-se mencionar que é possível observar em todo o texto da *Septuaginta* a pouca utilização do caso dativo. Ora, o desaparecimento progressivo de um caso leva a língua a construções analíticas, e essa perda ocasionou um uso mais frequente de construções com preposições, que igualmente são muito necessárias em línguas predominantemente analíticas.

Em sua forma bem peculiar, o grego da *Septuaginta* não pode ser entendido como a *koiné* falada na época e nem como uma *koiné* erudita que resgate um grego mais antigo, criando um texto de estética apurada, mas, empenhando um pouco dessas duas forças, poderia se definir a *Septuaginta*, reitera-se, como um texto que apresenta um grego adaptado às necessidades de certo grupo, sendo estilizado, por causa de suas formas um tanto mecânicas que não se coadunam propriamente com uma língua falada e sendo também proveniente das mudanças estruturais pela qual passou a língua grega na época. Tais forças, ao que parece, contribuíram para que as construções frasais empregadas adquirissem uma tendência para construções entendidas como analíticas. Soma-se a isso, obviamente, a influência da língua hebraica por meio da tentativa de se fazer uma tradução literal do texto original do *Antigo Testamento*.

Referências

Antigo testamento poliglota: hebraico, grego, português, inglês. Texto grego da *Septuaginta* editado por Alfred Rahlfs. São Paulo: Vida Nova: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1963.

CÂMARA JR., J. Mattoso. *Dicionário de linguística e gramática*. Petrópolis: Vozes, 1986.

CHARAUDEAU, Patrick & MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2006.

CHOWN, Gordon. *Gramática hebraica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

- CONYBEARE, F. C. & STOCK, George. *Gramática do grego da Septuaginta*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- FREIRE S. J., Antônio. *Gramática grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- GABEL, Jonh B. & WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literature*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- GILEAD, Enih. *Interlinear hebraico-português: Gênesis completo + textos bíblicos seletos*. Vianópolis: E-book, 2011.
- HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles & MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta: do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HAVELOCK, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HORTA, Guida N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*. Rio de Janeiro: Editora J. Di Giorgio e CIA. LTDA, 1978, 1983. 2 v.
- LASOR, Williams S.; HUBBARD, David A. & BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Pragmática para o discurso literário*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin & NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário Grego-Português*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005 - 2010. 5 v.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.
- SEARLE, John R. *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos de fala*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

Artigo recebido em 24 de abril de 2017
e aprovado para publicação em 19 de maio de 2017

Como citar:

NOGUEIRA, R. S. Um olhar sobre o Grego da *Septuaginta*. *Coletânea*, v. 16, n. 32, p. 245-256, jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Leitura e interpretação da Sagrada Escritura em ambiente neopentecostal

Reading and Interpretation of Sacred Scripture
in New Pentecostal Context

DANIEL LUZ ROCCHETTI, SAC*

Resumo: O presente artigo deseja apresentar ao leitor que a vivência cristã atual nasce de uma leitura própria, particular e diferente das Sagradas Escrituras: vive-se a fé cristã conforme se lê e conforme se compreende os Textos Sagrados. Atualmente, a vivência da fé cristã é bastante influenciada pela compreensão e teologia neopentecostais, fortemente marcadas pela Teologia da Prosperidade. Estas linhas, portanto, apontam este modo novo, neopentecostal, de se aproximar das Sagradas Escrituras e apresentam dois modelos de Bíblias de Estudo: a Bíblia de Estudos Pentecostal e a Bíblia de Estudos Batalha Espiritual e Vitória Financeira. Estas duas edições de Bíblias de Estudo geram um novo tipo de cristão.

Palavras-chave: Sagradas Escrituras. Hermenêutica neopentecostal. Batalha Espiritual. Teologia da Prosperidade.

Abstract: The present article wishes to present to the reader that the current Christian experience is born of a reading of its own, particular and different from the Holy Scriptures: one lives the Christian faith as one reads and as one understands the Sacred Texts. Nowadays, this experience of the Christian faith is strongly influenced by neo-Pentecostal understanding and theology, strongly marked by Prosperity Theology. These lines, therefore, point to this new,

* Pe. Daniel Luz Rocchetti, SAC é doutor em Missiologia pela Pontifícia Universidade Urbaniana – Roma e professor no Instituto de Teologia do Seminário São José da Arquidiocese de Niterói/RJ. E-mail: danielrocchetti@hotmail.com.

neopentecostal way of approaching the Holy Scriptures and presents two models of Bibles: the Bible of Pentecostal Studies and the Bible of Studies Spiritual Battle and Financial Victory. These two editions of Study Bibles create a new type of Christian.

Keywords: Sacred Scriptures. Neo-Pentecostal Hermeneutics. Spiritual Battle. Prosperity Theology.

Introdução

A interpretação dos textos bíblicos não é um desafio recente: desde o início do Cristianismo, saber ler as Sagradas Escrituras e interpretá-las corretamente não é algo fácil. Atualmente, este tema continua a suscitar interesse e provoca importantes discussões, principalmente quando se apresentam leituras e interpretações *sui generis*, muitas vezes tendenciosas a uma compreensão neopentecostal da vida cristã, baseada numa teologia do Combate Espiritual e da Prosperidade Econômica. O presente artigo deseja apresentar este modo neopentecostal de se aproximar das Sagradas Escrituras. No entanto, dado à importância fundamental da Bíblia para a fé cristã, para a vida da Igreja e para as relações dos cristãos com os fiéis das outras religiões, a Pontifícia Comissão Bíblica apresenta um documento imprescindível para o aprofundamento correto nesta questão: *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, de 15 de abril de 1993.

1. O problema de uma hermenêutica bíblica neopentecostal

Paulo Romeiro, fundador de uma igreja cristã, pastor, especialista crítico e pesquisador dos movimentos pentecostais e neopentecostais, defende que ainda não aconteceu, na trajetória do pentecostalismo, a conciliação entre hermenêutica e *kerigma*, ou seja, entre o conhecimento das Sagradas Escrituras, em tons acadêmicos, e o anúncio em si. De fato, grande parte do fenômeno pentecostal, chegando à sua ramificação neopentecostal, não se preocupa com a interpretação científica do texto bíblico e com as ferramentas necessárias à hermenêutica. Ele ainda afirma que o próprio estudo da teologia, para o neopentecostal, é desconsiderado e irrelevante (ROMEIRO, 2005, p. 117).

Defendendo o estudo sistemático das Sagradas Escrituras e citando alguns estudiosos do pentecostalismo Romeiro expõe a dificuldade de

identificar uma hermenêutica sistemática e comum, universal ao mundo pentecostal¹.

A maioria dos crentes pentecostais responderia: todo crente interpreta, pois a Escritura é clara em si mesma, Esta foi também – como sabemos – a posição dos reformadores, até que descobriram que respostas diferentes eram encontradas. Assim as confissões de fé foram introduzidas nas igrejas da Reforma e nas igrejas pentecostais. Mas tais confissões não resolveram o problema para os leitores bíblicos pentecostais – eles ainda chegavam a diferentes conclusões entre si (...). Há muitas posições pentecostais diferentes sobre a Igreja, sobre o Espírito, sobre ética, sobre política, sobre glossolalia e até mesmo sobre o batismo do Espírito Santo – o coração da espiritualidade pentecostal. Por que os crentes *bonafide* chegam a diferentes conclusões sobre o significado das Escrituras? Além disso, o que faremos se elas dizem diferentes coisas em diferentes lugares: por exemplo, sobre o espírito, sobre a Igreja, sobre cristologia e assim por diante? E quanto àquelas questões importantes sobre as quais as Escrituras silenciam, por exemplo, sobre todas as atividades da ‘religião civil’ (sepultamentos, casamentos e assim por diante), sem falar nas muitas questões éticas de nosso tempo moderno? Estas questões têm levado vários acadêmicos pentecostais a abrir o debate sobre a hermenêutica (ROMEIRO, 2005, p. 120).

Romeiro, então, explica que a hermenêutica pentecostal não é científica, como deveria ser, mas pragmática, no sentido de que se obedecem as Escrituras, mas com base apenas na sua íntima e individual experiência. “A segunda, prova-

¹ Apesar de haver grande dificuldade para identificar uma linha única de interpretação das Sagradas Escrituras, um documento final de um diálogo entre algumas igrejas pentecostais e a Aliança mundial das igrejas reformadas defende que a palavra de Deus fala ao mundo de hoje, transformando a vida dos fiéis por força e ação do Espírito Santo ainda atuante, e que este é o critério e o método correto de leitura e interpretação das Escrituras Sagradas: “Si stabilisce una reciprocità fra Parola, Spirito e comunità per cui lo Spirito rafforza la Parola, la Parola fornisce il contesto per l’azione dello Spirito e la comunità serve le ispirazioni dello Spirito. I pentecostali accordano la priorità alla guida dello Spirito a livello individuale e comunitario. Pur usando vari metodi e approcci per l’interpretazioni della Bibbia, i pentecostali partono della convinzione che la parola di Dio parla al mondo di oggi. Cercano di ascoltare ciò che la parola di Dio ha da dire a loro e a loro tempo, convinti di vivere in una comunità ristabilita e permanente con le potente opere di Dio attestate dalla Bibbia. (...) In genere, i pentecostali sostengono uno Studio disciplinato della Bibbia, con l’uso di metodi che no alienano il lettore dal testo o non dubitano della natura prodigiosa delle azioni di Dio, sia in epoca biblica sia attualmente. Perciò, essi hanno spesso diffidato dei metodi storici-critici di interpretazioni della Bibbia” in ALCUNE CHIESE PENTECOSTALI E ALLEANZA MONDIALE DELLE CHIESE REFORMATE, “Parola e Spirito, chiesa e mondo – Rapporto Finale Ginevra, settembre 2000 (1996-2000)”, in G. CERETI; J. PUGLISI, *Enchiridion Oecumenicum*, 2005, p. 1442-1443.

velmente justa e importante, é observar que, em geral, a experiência dos pentecostais tem precedido sua hermenêutica. Num certo sentido, o pentecostal tende a fazer exegese com base em sua experiência” (ROMEIRO, 2005, p. 121).

Por sua vez, agora em ambiente neopentecostal, Delmo Gonçalves explica que nos cultos destas igrejas as interpretações bíblicas são soltas, sem qualquer critério teológico e exegético. O estudioso chega a afirmar que há mais uma relação mágica do que intelectual, entre o texto bíblico e o fiel.

Na linguagem neopentecostal os textos bíblicos são usados de forma mágica, a bíblia é apresentada prioritariamente como um livro de promessas e bênção para solucionar os problemas cotidianos. É uma linguagem não-reflexiva, antes, inspirativa. Os textos bíblicos passam a desempenhar papéis de verdadeiros amuletos, como tendo poderes imanentes e intrínsecos. A mensagem adota novas terminologias que apontam para uma pseudoespiritualidade antropocêntrica, completamente inclinada para as necessidades, desejos e ambições humanas (GONÇALVES, 2013, p. 34).

É o que também conclui Romeiro quando atenta que em muitas igrejas neopentecostais a Bíblia perde espaço para a experiência em si: a experiência é muito mais enfatizada do que a teologia, com seus tratados e exigências de estudo². E por isso

sem os ditames da hermenêutica, o neopentecostalismo concede aos seus arautos a livre interpretação do texto bíblico, o surgimento de novidades doutrinárias, além de promover a criatividade para levantar fundos e novas técnicas de persuasão na busca de mais adeptos (ROMEIRO, 2005, p. 123).

Ele e outros estudiosos concordam que “a hermenêutica neopentecostal não considera elementos como o tempo, a cultura, a geografia, o idioma e tantos outros. Tudo tem sentido ‘mágico’ e operante” (GONÇALVES, 2013, p. 40). E sentencia confirmando que nas igrejas neopentecostais a bíblia fica à parte, perdendo espaço para as experiências, assumindo papel secundário.

² Em seu livro, Delmo Gonçalves dedica algumas páginas para dissertar acerca da relação da Igreja Universal do Reino de Deus com a Sagrada Escritura; por sua vez, Elisa Rodrigues faz o mesmo, porém explorando a relação entre a Igreja Mundial do Poder de Deus com a Sagrada Escritura. Ambas neopentecostais têm relações bastante próximas, mas com nuances próprias. Neste sentido, a supervalorização do Antigo Testamento, uma evocação dos feitos deste período e sua realização hoje, uma não acentuação dos textos do Novo Testamento; além de uma relação mágica para com a Bíblia em si, são alguns pontos que aproximam as duas igrejas neopentecostais em contato com as Sagradas Escrituras (GONÇALVES, 2013, p. 82-84).

2. Releituras da Palavra de Deus: a Bíblia Pentecostal e a Bíblia Batalha Espiritual e Vitória Financeira

Em contexto pentecostal, French Arrington escreve:

No coração do pentecostalismo clássico está a convicção de que toda a Bíblia é Palavra de Deus inspirada. Esta convicção afirma que a Bíblia é uma revelação confiável de Deus, e que contém as verdades exatas que o Espírito Santo pretende transmitir. O texto escrito pelos profetas e apóstolos não prejudica a origem divina e a autoridade da Sagrada Escritura. O ponto de partida e até mesmo o fundamento para a fé e práxis pentecostais é o texto bíblico (ARRINGTON, 1994, p. 101).

Sendo assim, os pentecostais ainda afirmam que não existem duas autoridades, ou seja, a Escritura e a Tradição, mas somente a primeira, que deve ser lida e compreendida com a iluminação do Espírito Santo. Eles creem que o verdadeiro discernimento na interpretação da Escritura pode ser obra unicamente do Espírito Santo. E por isso refutam os princípios filosóficos e teológicos do método histórico-crítico, que defendem contradizer a plena inspiração da Escritura. Eles, portanto, insistem sobre a necessária iluminação do Espírito Santo a fim de que o leitor possa responder com fé à Palavra de Deus e compreendê-la³.

³ SECRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI DELLA CHIESA CATTOLICA ROMANA – ALCUNI MEMBRI DI CHIESE PENTECOSTALI, “Rapporto del secondo quinquennio 1977-1982, 9 maggio 1984”, in G. CERETI; J. PUGLISI (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum*, 1995, p. 901-924, n. 20-23. Neste capítulo serão citados alguns posicionamentos feitos em comum – a partir de etapas de aproximação, diálogo e resoluções entre Pentecostais e Católicos. De fato, segundo documentação, há tempos e de período em período, segundo temáticas pré-escolhidas, ambos lados se unem em discussão teológica e definições. Destes encontros e diálogos, trocam-se impressões e definem-se pontos de convergência. No entanto, deles não se tem notícia de que algum líder neopentecostal de qualquer parte do mundo tenha deles participado. Há uma frequência e uma responsabilidade de pastores pentecostais, mas infelizmente não há da parte daqueles neopentecostais. Sobre o Diálogo Católico Romano – Pentecostal e suas cinco etapas de encontros (Primeiro Quinquenio – 1972/1976; Segundo Quinquenio – 1977/1982; Terceiro Quinquenio – 1985/1989; Quarto Quinquenio 1990/1997; Quinto Quinquenio 1998/2000), pode se ver in D. COLE, “Dialogues, Catholic and Pentecostal”, in S. BURGESS (ed.), *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*, 2006, p. 129-134. Os documentos finais de todas estas etapas de diálogo podem ser encontrados nos diversos volumes do *Enchiridion Oecumenicum – Documenti del Dialogo Teologico Interconfessionale*, EDB, Bologna, diversos volumes.

A forma exegética pentecostal, mesmo radicada no evangelismo clássico, não é especificadamente definida. Os pentecostais reconhecem que essa está ainda em formação. A exegese que os mesmos praticam atualmente tende a ser uma interpretação literal e pneumática da Escritura⁴.

Compreendendo que este é o ponto fontal e original da experiência pentecostal. Pietro Canova defende que um dos limites mais claros deste movimento é propriamente esta aproximação fundamentalista à Sagrada Escritura (CANOVA, 1987, p. 37). Mais uma vez, cita-se o documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja*.

O problema de base dessa leitura fundamentalista é que, recusando-se a levar em consideração o caráter histórico da revelação bíblica, ela se torna incapaz de aceitar plenamente a verdade da própria Encarnação. O fundamentalismo foge da estreita relação do divino e do humano no relacionamento com Deus. Ele se recusa em admitir que a Palavra de Deus inspirada foi expressa em linguagem humana e que ela foi redigida, sob a inspiração divina, por autores humanos cujas capacidades e recursos eram limitados. Por esta razão, ele tende a tratar o texto bíblico como se ele tivesse sido ditado palavra por palavra pelo Espírito e não chega a reconhecer que a Palavra de Deus foi formulada em uma linguagem e uma fraseologia condicionadas por uma ou outra época. Ele não dá nenhuma atenção às formas literárias e às maneiras humanas de pensar presentes nos textos bíblicos, muitos dos quais são fruto de uma elaboração que se estendeu por longos períodos de tempo e leva a marca de situações históricas muito diversas⁵.

Tendo em mãos um método de leitura fundamentalista, sem recursos críticos e científicos e sem um Magistério que promoveria uma correta interpretação da Sagrada Escritura, e ainda, partindo “da convicção de que a Palavra de Deus fala ao mundo de hoje, buscam escutar aquilo que a Palavra de Deus lhes diz aqui e agora, convencidos de viverem uma continuidade restabelecida e permanente com as potentes obras de Deus atestadas na Bíblia”⁶, verifica-

⁴ SECRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI DELLA CHIESA CATTOLICA ROMANA – ALCUNI MEMBRI DI CHIESE PENTECOSTALI, “Rapporto del secondo quinquennio 1977-1982, 9 maggio 1984”, p. 901-924, parágrafo 25.

⁵ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1993, parágrafo F.

⁶ ALCUNE CHIESE PENTECOSTALI E ALLEANZA MONDIALE DELLE CHIESE RIFORMATE, “Parola e Spirito, chiesa e mondo – Rapporto Finale (1996-2000), Ginevra, settembre 2000”, 1432-1465, parágrafo 27.

se o nascimento de interpretações parciais, particulares, da Palavra de Deus e que dão novo significado a questões cruciais da fé cristã. Este é o caso da Bíblia Pentecostal e da Bíblia Batalha Espiritual e Vitória Financeira que serão conhecidas proximamente.

Somando-se a estas leituras particulares e *sui generis* das Sagradas Escrituras, na religiosidade, doutrinas e cultos neopentecostais, não há qualquer preocupação com um método de interpretação da Bíblia.

O neopentecostalismo não conhece nenhum método de interpretação bíblica. A bíblia se torna um brinquedo lançado de um lado para o outro, ao sabor das conveniências. Tomam-se diferentes declarações, episódios e símbolos bíblicos e, sem esforço algum de interpretação, passa-se diretamente para a aplicação muitas vezes de uma maneira que nada tem a ver com o original do passado (LIBÂNIO; CUNHA, 2011, p. 73).

Neste sentido, da relação do movimento pentecostal e o neopentecostalismo com as Sagradas Escrituras, pode-se conhecer estes dois exemplares, muito comuns nas mãos dos fiéis pentecostais e neopentecostais.

2.1. A Bíblia de Estudo Pentecostal

Promovida e editada pela CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus sediada na cidade do Rio de Janeiro –, a Bíblia de Estudo Pentecostal (BEP) nasceu a partir do desejo, da inspiração e do esforço pessoal do missionário pentecostal Donald Stamps, após experiência missionária no Brasil, conforme ele mesmo escreve no prefácio à obra. Ainda segundo ele, pastores e leigos do Brasil e dos Estados Unidos da América necessitavam de uma Bíblia de estudos da qual fosse possível extrair as temáticas dos ensinamentos, pregações e doutrina pentecostais⁷.

Naquele prefácio, ele defende a ação atual e direta do Espírito Santo na vida do fiel obediente à Palavra de Deus.

Nestes dez anos, ao escrever as notas e estudos desta Bíblia, estou cada vez mais convicto de que o Espírito Santo deseja operar hoje, como nos tempos bíblicos.

⁷ João Leonel faz um interessante estudo de caso a partir da leitura da Bíblia de Estudo Pentecostal in J. LEONEL, «Pentecostais e Leitura: O Leitor segundo a Bíblia de Estudo Pentecostal», in J. LEONEL (org.), 2012, p. 97-122.

O Espírito veio para pessoalmente habitar com o povo de Deus, e sua continua presença deve manifestar-se com retidão e poder. O Espírito de Deus deve operar na igreja, e através dela, do mesmo modo que operou no ministério terreno de Jesus, e que continuou a operar na igreja apostólica do século I (STAMPS, 2010, p. s/n).

Naquele prefácio, ele ainda explica que são três as convicções fundamentais deste material de estudo: 1. A revelação divina através de Cristo e dos Apóstolos, como descrita nas páginas das Escrituras é a verdade inerrante e infalível de Deus, e portanto, todos os fiéis dependem da revelação bíblica como padrão divino da verdade e da prática; 2. O dever de cada geração de crentes não é apenas aceitar a Bíblia como Palavra de Deus inspirada, mas procurar, de coração, reproduzir em cada vida e nas igrejas a mesma fé, devoção, e o mesmo poder que manifestavam os fiéis da igreja primitiva; 3. A igreja somente experimentará o poder do reino de Deus e a vida no Espírito Santo, transbordantes como no princípio, quando ela buscar de todo o coração a justiça e a santidade de Deus, conforme Ele estabeleceu no Novo Testamento, como seu padrão e vontade para todos os crentes.

Em resumo: o propósito desta Bíblia de Estudo é conduzir o leitor a uma fé perseverante nas Sagradas Escrituras, principalmente uma fé mais profunda na mensagem apostólica do Novo Testamento, a qual proporciona ao crente grande confiança de alcançar a mesma experiência dos crentes do Novo Testamento, mediante a plenitude do Cristo vivo na igreja, como corpo (Ef 4,13), e a plenitude do Espírito Santo no crente individualmente (At 2,4; 4,31) (STAMPS, 2010, p. s/n).

Para que o leitor crente alcance este objetivo, se verificam nas páginas onde se explica como utilizar a BEP, várias características, recursos e serviços:

. o texto bíblico adotado para a BEP é o da Bíblia de *Almeida Revista e Corrigida*, edição 1995.

. as notas de rodapé da BEP foram escritas sempre sob aspecto pentecostal e se dividem em notas expositivas (aquelas que explicam palavras, expressões e versículos basilares da Sagrada Escritura); notas teológicas (que expõem temáticas da doutrina cristã, como salvação, perdão, batismo... sempre em perspectiva pentecostal); notas devocionais (que salientam o leitor a ter uma intimidade cada vez mais profunda com Deus – Pai, Filho e Espírito Santo, mediante a fé, a obediência, a oração e os meios da graça divina); notas éticas

(são aquelas que exortam à dedicação a Deus e à prática da retidão e notas práticas (que iluminam o leitor em suas questões cotidianas).

- . a referência bíblica das notas e dos estudos e entre diversos textos da Sagrada Escritura.

- . os estudos doutrinários, onde se estendem com maior atenção as explicações e exposições, sempre em vista de uma compreensão e aplicação no hoje, daquilo que se refere à experiência bíblica de outrora.

- . as Introduções aos livros da Bíblia.

- . os Símbolos temáticos que, sempre à margem do texto bíblico, lembram ao leitor a suma importância daquela passagem bíblica para o povo pentecostal. São doze os símbolos segundo os seguintes temas: a salvação, o batismo no Espírito Santo, a cura divina, a segunda vinda de Cristo, os dons espirituais, o fruto do Espírito, a fé que move montanhas, o evangelismo pessoal, a vitória sobre Satanás e os demônios, o poder que vence o mundo, o louvor ao Senhor e o andar em obediência e santidade.

- . os diversos Diagramas, Ilustrações e Mapas, que ajudam ao leitor a aprender com presteza a respeito do mundo bíblico.

- . o Índice Temático Geral que remete o leitor às notas e estudos mais importantes sobre muitos temas e as grandes doutrinas das Escrituras.

- . a Concordância Bíblica, que auxilia o leitor a localizar, fácil e rapidamente, versículos importantes.

- . um Calendário para a Leitura da Bíblia em um ano, onde o leitor, dia após dia, seguindo aquele itinerário, conseguirá em um ano, ler toda a Sagrada Escritura e, conseqüentemente, se tiver aproveitado todos os recursos, terá se aprofundado na fé pentecostal.

2.2. A Bíblia de Estudos Batalha Espiritual e Vitória Financeira

A Bíblia de Estudos Batalha Espiritual e Vitória Financeira (BBV) foi escrita e editada pelo pastor televangelista norte-americano Morris Cerullo, e aqui, no Brasil, amplamente divulgada pelo Pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Inclusive verifica-se que é de sua propriedade a Editora Central Gospel sediada na cidade do Rio de Janeiro, responsável pela edição e divulgação desta Bíblia de Estudos.

Na Introdução a esta obra, o Pastor Morris Cerullo define categoricamente, em primeiro lugar, que “nosso Senhor é um Deus Doador. Ele concede

aos seus filhos bênçãos sem limite. A sua capacidade de doar não tem fim, faz parte de sua natureza divina. Ele é um Deus generoso, que dá liberalmente a todos que lhe pedem com fé” (CERULLO, 2007, p. VII). E que é seu desejo que Deus se revele ao crente, ao leitor-estudioso, como um “Deus Todo Poderoso, Vencedor de Satanás e ilimitado doador” (CERULLO, 2007, p. VII). Enfim, ele escreve que preparou “*a Bíblia de Estudo Batalha Espiritual e Vitória Financeira* porque duas das necessidades do Corpo de Cristo hoje é o avanço financeiro estratégico e espiritual permanente, e o preparo para vencer Satanás! Deus mostrou-me algumas lutas, provas e dificuldades que os cristãos enfrentam na área financeira. A grande maioria do povo de Deus hoje luta para pôr em dia as suas finanças ou para fugir da escravidão das dívidas”. E fazendo um paralelo com a história de eleição e aliança com o Povo de Israel, o pastor declara que quando os cristãos reconhecerem que Deus é o *Jeová-Jiré*, o ‘Senhor que provê’ e o *El Shaddai*, o ‘Todo-Poderoso, vencedor do inimigo’, acontecerá que sobre eles serão derramadas bênçãos de riqueza e prosperidade, como aconteceu com os israelitas. E por isso, “uma vez mais, o mundo saberá que o Todo-Poderoso é o único Deus verdadeiro e vivo, quando vir a sua unção e a sua provisão na vida de seu povo”. Enfim, ele defende que à medida que o leitor estudar a BBV e aplicar à sua vida as verdades reveladas pelo Espírito Santo, estas coisas irão acontecer:

1. Deus levará você a uma dimensão totalmente nova da doação ilimitada e liberal, baseada na aliança que você fez com ele.
2. Deus irá liberar uma unção do Espírito especial para você no tempo final, e o levantará como um guerreiro espiritual poderoso, e você experimentará vitória total sobre o inimigo, o tempo todo e em todas as áreas de sua vida!
3. Deus o libertará da escravidão da pobreza e da dívida, liberando um milagre de provisão financeira para a quitação de dívidas, e você, uma vez livre, adotará medidas para jamais ser escravo delas outra vez. (Isso exigirá rigorosa disciplina).
4. Deus o capacitará para vencer as inúmeras artimanhas de Satanás. Ele lhe ensinará estratégias infalíveis que o tornarão um vencedor em qualquer batalha espiritual (CERULLO, 2007, p. IX-XI).

Assim como a apresentação feita acima, a BBV tem seus artifícios e esquemas de estudo, para que o leitor crente se aprofunde nas duas temáticas específicas, ou seja, a Batalha Espiritual e a Vitória Financeira.

Esta Bíblia de Estudos tem como base o texto da Nova Versão Internacional (NVI), que foi traduzido, segundo consta, dos textos originais, e que, argumenta-se, foi traduzido por uma Comissão de expertos da língua portuguesa tendo quatro elementos como fundamentais: precisão, beleza de estilo, clareza e dignidade (COMISSÃO DE TRADUÇÃO, 2007, p. XIII).

A NVI define-se como uma tradução evangélica fiel e contemporânea. Não se trata de uma tradução literal do texto bíblico, muito menos de mera paráfrase. O alvo da NVI é comunicar a Palavra de Deus ao leitor moderno com tanta clareza e impacto quanto o texto bíblico original aos primeiros leitores. Por essa razão, alguns textos bíblicos foram traduzidos com maior ou menor grau de literalidade, levando sempre em conta a compreensão do leitor. O texto da NVI não se caracteriza por alta erudição vernacular, nem por um estilo muito popular. Regionalismos, termos vulgares, anacronismos e arcaísmos foram também deliberadamente evitados (COMISSÃO DE TRADUÇÃO, 2007, p. XIV).

Ainda sobre esta tradução, a NVI, a mesma comissão elenca algumas peculiaridades: 1. Fluência de linguagem, ou seja, busca-se adequar as expressões hebraicas, aramaicas e gregas à língua portuguesa; 2. Nível de linguagem, dando destaque e importância ao texto e à palavra em si, numa formalidade de linguagem definida de acordo com o contexto; 3. Imparcialidade teológica, o que possibilitaria o uso da mesma por qualquer cristão, de qualquer denominação eclesial; 4. Atenção aos diferentes gêneros de composição, ou seja, para além da divisão em versículos, organizou-se o texto a partir dos diferentes estilos narrativos encontrados no texto, como por exemplo, a poesia, a narração, a epístola, o cântico... 5. Honestidade científica, onde os tradutores defendem ter buscado ao máximo a coerência com o texto original; 6. Riqueza exegética; 7. Notas de rodapé e 8. Pesos e medidas, com índices e tabelas, traduzidos para que fossem compreendidos pelos leitores de hoje.

Se estas são as informações que a Comissão de Tradução da NVI indicou para que os estudiosos da Palavra de Deus as aproveitassem, vê-se agora as instruções que o autor da BBV, Pastor Cerullo, apresentou para que se pudesse exaurir a temática da Batalha Espiritual e da Vitória Financeira. Antes, porém, leiam-se estas exultantes palavras introdutórias:

A Bíblia de Estudo Batalha Espiritual e Vitória Financeira foi projetada para levá-lo a uma nova posição de poder e vitória em todas as áreas de sua vida, embora o foco esteja em duas áreas: a batalha espiritual e a vitória financeira.

Em 1988, publicamos a primeira edição desta Bíblia. Ela continha princípios e estratégias de batalha espiritual comprovados e testados, os quais Deus revelara ao pastor Morris Cerullo ao longo de mais de quarenta anos na linha de frente do evangelismo em várias nações do mundo.

As estratégias de batalha espiritual foram forjadas no calor do combate, no momento em que o pastor Morris Cerullo combatia as mais poderosas forças de Satanás, para levar o evangelho às nações e levantar um exército de cristãos em cada país com o propósito de ganhar muitas almas para Cristo.

As mesmas estratégias espirituais que Deus ensinou ao pastor Cerullo e que o capacitaram a destruir as fortalezas de Satanás naquelas nações capacitarão você a enfrentar os problemas e dificuldades que se abatem sobre a sua vida pessoal e o seu ministério, com garantia de vitória total!

Essas estratégias dinâmicas de Batalha Espiritual estão todas incluídas nesta edição. Além delas, acrescentamos comentários sobre Vitória Financeira, que revelam os planos financeiros de Deus para o seu povo, Israel e a Igreja.

Você aprenderá verdades que transformam vidas. Elas o capacitarão a experimentar pessoalmente um rompimento de barreiras nas finanças. Você terá outra visão do ato de ofertar. Haverá também o rompimento conjunto das barreiras que impedem a vitória financeira do Corpo de Cristo.

Para que possa receber o benefício máximo das ideias e do conhecimento revelado nos comentários e nas ajudas especiais desta Bíblia, sugiro que você concentre os seus estudos em uma área de cada vez. Se você começar com vitória financeira, faça o estudo até o fim, lendo todos os comentários referentes a essa área. Só depois comece a estudar batalha espiritual. Qualquer que tenha sido a sua escolha, faça um estudo de cada vez (COMISSÃO DE TRADUÇÃO, 2007, p. XVII).

Neste sentido, explica-se que ao longo do texto bíblico, o leitor encontrará símbolos que indicam se aquela passagem destacada ou o aquele determinado comentário é referente à Vitória Financeira ou à Batalha Espiritual. Como curiosidade, elencam-se aqui os temas que direcionam ambos estudos e que requerem estes facilitadores símbolos gráficos:

- Vitória Financeira: Prosperidade; Dando e Recebendo; O Ciclo da provisão de Deus; Provisão de Deus na escassez financeira; Transferência de riquezas dos ímpios para os justos; Princípios de poder para o ato de doar; Dizimo; Ofertas; Esmolas; Quitação de Dívidas; Primeiros frutos ou primícias;

Votos; Sacrifícios; Festas; Ano do Jubileu; Altar; Dinheiro; Riquezas e Pobreza.

- Batalha Espiritual: O que fazer para realizar as obras de Deus?; O Verdadeiro Ministro; Ultrapasse a visão da Bênção; Toda verdade é análoga; Rompimento das barreiras espirituais; A verdade é poder; Localize o inimigo; Reconhecimento do campo de batalha; Avalie a força do inimigo; Da posição defensiva para a ofensiva; Período da Colheita de Deus no tempo final; Estratégias de Jesus; Armas de nossa guerra; Estratégias de Satanás e União da Aliança com Deus. E dois destes temas, têm também seus subtemas, como é o caso das Estratégias de Jesus e das Estratégias de Satanás.

Ainda dentro dos benefícios do estudo guiado que a BBV promove, devem-se destacar os Comentários do Índice de Referências, que “contêm verdades reveladas e estratégias poderosas”, como explica a Comissão de Tradução:

Os comentários estão ordenados de modo a levá-lo de uma poderosa verdade à outra. Uma está edificada sobre a outra, e você deve segui-las até experimentar o rompimento de barreiras de que necessita. Comece o estudo com o primeiro tópico listado no Índice de Referências de Vitória Financeira e de Batalha Espiritual. Leia cada comentário referido neste índice até completar o tópico. Só então passe ao tópico seguinte. Vá para a passagem bíblica referente ao tópico escolhido (indicado no Índice de Referências), localize o símbolo correspondente e o texto em destaque. Leia a(s) passagem(ns) referente(s) ao tópico em assunto. Leia todo o comentário. No final de cada comentário, você encontrará a indicação da passagem seguinte e do comentário que dá sequência ao estudo do tópico. Repita o procedimento até completar o tópico. Passe então para o tópico seguinte (COMISSÃO DE TRADUÇÃO, 2007, p. XVIII).

Seguindo esta forma, com estes direcionamentos que a própria BBV vai providenciando e indicando, o leitor estudioso vai passando passagem por passagem, de versículo a versículo, até chegar às devidas conclusões. E mais, o próprio Pastor Cerullo ainda expõe que muito deve ser feito também sobre a graça e a inspiração do Espírito Santo: Deus, segundo ele, também falaria e revelaria ao coração dos seus, verdades sobre a vida do fiel e que deverão ser aplicadas por ele mesmo.

Corroborando esta nova interpretação da Palavra de Deus principalmente na temática da Vitória Financeira, como que para coroar os estudos propostos, ao final da edição da BBV é apresentado um apêndice, um suplemento, com cinco artigos muito específicos escritos pelo Pastor Morris Cerullo. São eles:

* Como sobreviver à crise financeira mundial vindoura, sobre a transferência de riquezas dos ímpios para o Povo de Deus e o posicionamento espiritual adequado para que este Povo de Deus experimente a vitória financeira e se torne participante da grande colheita final do Reino de Deus.

* Nove diretrizes das Escrituras com relação às ofertas, e os respectivos textos bíblicos que as sustentam;

* A Lista de checagem da vitória financeira, que são perguntas e respostas sobre a bondade semeada por Deus, enquanto benefícios de valor, e a própria atuação nesta dinâmica de semeadura divina;

* Dízimo: respostas às perguntas mais frequentes, com explicações sobre os benefícios materiais ao se entregar o dízimo;

* Chamados para batalhar espiritualmente, que explica sobre a origem da guerra espiritual, a importância de estar bem preparado, investindo-se da armadura de Deus e das armas espirituais que o próprio Deus disponibilizou para cada 'soldado-fiel' seu.

Conclusão

O peculiar estudo apresentado pela Bíblia Pentecostal e pela Bíblia Batalha Espiritual e Vitória Financeira, com seus comentários, seus direcionamentos e seus relacionamentos, perde seu brilho quando se verificam a parcialidade dos mesmos e o não enraizamento na doutrina e tradição cristãs. Ele deixa à mercê de uma livre interpretação das Escrituras, que é sempre subjetiva. E enquanto esta leitura da Palavra de Deus é feita e os comentários são propostos e estudados, resulta que novas interpretações e novos conceitos também vão surgindo: alguns resultados são bons, positivos e acrescentam; outros, não, pois são bastante estranhos ao cristianismo; e outros ainda, acabam por *ressignificar* pontos cruciais e angulares da doutrina cristã.

Referências

ALCUNE CHIESE PENTECOSTALI E ALLEANZA MONDIALE DELLE CHIESE RIFORMATE. Parola e Spirito, chiesa e mondo – Rapporto Finale (1996-2000. In CERETI, Giovanni; PUGLISI, James F. *Enchiridion Oecumenicum* – Documenti del Dialogo Teologico Interconfessionale – Dialoghi Internazionali – 1995-2005. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006, p. 1432-1465.

ALCUNE CHIESE PENTECOSTALI E ALLEANZA MONDIALE DELLE CHIESE RIFORMATE. Parola e Spirito, chiesa e mondo. Rapporto finale (1996-2000), Ginevra, settembre 2000. In CERETI, Giovanni; PUGLISI, James. *Enchiridion Oecumenicum* – Documenti del Dialogo Teologico Interconfessionale, vol. 7, Dialoghi Internazionali 1995 – 2005. Bologna: EDB, 2005, p. 1431-1465.

ARRINGTON, French L. “The Use of the Bible by Pentecostals”, in *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostals Studies* 16 (vol. 1 – Spring 1994), p. 101-107.

CANOVA, Pietro. *Um vulcano in eruzione* – le sette in America Latina. Bologna: Quadreni EMI/SUD, 1987.

CERULLO, Morris. *Bíblia de Estudo* – Batalha Espiritual e Vitória Financeira. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2007.

COLE, David. Dialogues, Catholic and Pentecostal. In BURGESS, Stanley. *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*. London: Routledge, 2006, p. 129-134.

COMISSÃO DE TRADUÇÃO. Prefácio à NVI. In CERULLO, Morris, *Bíblia de Estudo* – Batalha Espiritual e Vitória Financeira, Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2007, XIII.

GONÇALVES, Delmo. *Neopentecostalismo* – Nascimento, Desenvolvimento e Contemporaneidade: uma análise da IURD e seus elementos ético-religiosos. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

LEONEL, João. “Pentecostais e Leitura: O Leitor segundo a Bíblia de Estudo Pentecostal”, in LEONEL, João (org.). *Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro, v.2* – Pentecostalismo e Neopentecostalismo. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 96-122.

LIBÂNIO, João Batista; CUNHA, Carlos. *Linguagens sobre Jesus* – As linguagens tradicional, neo-tradicional, pós-moderna, carismática, espírita e neopentecostal. São Paulo: Paulus, 2011.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1993.

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça* – Esperanças e Frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2005.

SECRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI DELLA CHIESA CATTOLICA ROMANA – ALCUNI MEMBRI DI CHIESE PENTECOSTALI. Rapporto Finale Dialogo 1977-1982. In CERETI, Giovanni; PUGLISI, James F. (a cura di). *Enchiridion Oecumenicum* – Documenti del Dialogo Teologico Interconfessionale – Vol. 3 – Dialoghi Internazionali – 1985-1994. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995, p. 901-924.

SECRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI DELLA CHIESA CATTOLICA ROMANA - ALCUNI MEMBRI DI CHIESE PENTECOSTALI. Rapporto del secondo quinquennio 1977-1982, 9 maggio 1984. In CERETI, Giovanni; PUGLISI, James. *Enchiridion Oecumenicum* – Documenti del Dialogo Teologico Interconfessionale, vol. 3, Dialoghi Internazionali 1985-1994. Bologna: EDB, 1995, p. 901-924.

STAMPS, Donald. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2010, s/n.

Artigo recebido em 15 de agosto de 2017
e aprovado para publicação em 5 de setembro de 2017

Como citar:

ROCCHETTI, Daniel Luz. Leitura e interpretação da Sagrada Escritura em ambiente neopentecostal. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 257-272, jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em <www.revistacoletanea.com.br>.

A experiência da inculturação da fé da Igreja Messiânica Mundial no Rio de Janeiro

The experience of the inculturation of the World Messianic Church faith in Rio de Janeiro

JAIR LUIS REIS*
BRENO CORRÊA MAGALHÃES**

Resumo: Fundada em 1º de janeiro de 1935, no Japão, por Meishu-Sama, a Igreja Messiânica Mundial (IMM) chegou ao Brasil na década de 1950 por meio da diáspora japonesa e, por cerca de dez anos, ficou circunscrita à colônia nipônica. Sua divulgação no Rio de Janeiro, a partir de 1964, torna-se um dos marcos da inculturação da fé messiânica e sua transformação de religião étnica para uma igreja inculturada à sociedade brasileira. Este artigo parte do conceito teológico de inculturação e, sobre esse alicerce, busca apresentar evidências de como isso ocorreu com os ensinamentos e práticas da IMM. Com o recorte histórico de 1964 a 1976, apresenta uma reconstrução do início das atividades de difusão do Johrei nesta cidade enfatizando o trabalho missionário de Tetsuo Watanabe, uma vez que sua maneira de difundir foi o diferencial que levou a Igreja a ter impacto na mídia, a formar um grande número de ministros sem ascendência japonesa e, com isso, ampliar a extensão territorial na qual a IMM do Rio de Janeiro atuou como responsável pela divulgação da doutrina.

Palavras-chave: Inculturação da fé. Igreja Messiânica Mundial. Tetsuo Watanabe. Johrei.

* Jair Luis Reis é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: prof.jair@yahoo.com.br

** Breno Corrêa Magalhães é especialista em Ciências da Religião pela Faculdade de Santo Bento do Rio de Janeiro. Atualmente é responsável por uma unidade religiosa da Igreja Messiânica Mundial do Brasil. E-mail: magalhaes_breno@yahoo.com.br

Abstract: Founded on January 1st, 1935 in Japan by Meishu-Sama, the World Messianic Church (IMM) arrived in Brazil in the 1950s through the Japanese diaspora and for about ten years was circumscribed to the Japanese colony. Its dissemination in Rio de Janeiro, since 1964, becomes one of the milestones of the inculturation of the messianic faith and its transformation from ethnic religion to a church inculturated to Brazilian society. This article is based on the theological concept of inculturation and on this foundation seeks to present evidence of how this took place with the teachings and practices of IMM. With the historical stretch from 1964 to 1976, it presents a reconstruction of the beginning of the activities of diffusion of the Johrei in this city emphasizing the missionary work of Tetsuo Watanabe, since its diffusion was the differential that led the church to impact the media, to form a large number of ministers with no Japanese ancestry and thereby extend the territorial extension in which the IMM of Rio de Janeiro acted as responsible for the dissemination of the doctrine.

Keywords: Inculturation of faith. World Messianic Church. Tetsuo Watanabe. Johrei.

Introdução

A Igreja Messiânica Mundial (IMM) é uma religião de origem japonesa fundada em 01 de janeiro de 1935 por Meishu-Sama em Tóquio, Japão, com a denominação inicial Dai Nippon Kannon Kai (tradução literal: Associação Kannon do Grande Japão) (TOMITA, 2014, p. 25).

Há um importante componente histórico social que influiu na formação de algumas instituições contemporâneas à Messiânica, também denominadas de Novas Religiões Japonesas (NRJ). A hermenêutica de alguns ensinamentos destas religiões faz transparecer o pano de fundo da sociedade nipônica do final do século XIX e início do século XX, importante componente de alguns de seus posicionamentos doutrinário-filosóficos.

A divulgação de uma religião em outros ambientes culturais distintos daqueles que a originaram é um processo que entrelaça as convicções religiosas do missionário e do povo que o recebe, bem como produz efeitos naturais de hibridismo cultural posto que neste sentido religião e cultura estão intimamente relacionadas e esta não existe sem aquela. Ou seja, o constante diálogo entre as variadas culturas provoca uma influência mútua, contínua e ininterrupta.

A escolha pela “Inculturação da fé” como viés explicativo ao fenômeno da adaptação da IMM à sociedade brasileira poderá ser facilmente questionada uma

vez que existem muitas outras formas de abordagem desta questão. Poder-se-ia ter escolhido um mais sociológico, antropológico ou simplesmente histórico deste caminhar da IMM em seus primeiros anos de difusão no Rio de Janeiro, porém a abordagem teológica através da inculturação se sustenta porque ela enfatiza o transcendente presente em todo o processo, pois “a religião só se explicaria a partir de seu núcleo, a saber, da experiência do sagrado” (MIRANDA, 2001, p. 51).

Deste modo, um estudo sério sobre o fenômeno religioso trará sempre a teologia como componente essencial, sem prescindir naturalmente da necessária busca pela neutralidade da pesquisa científica, do contrário, haveria o risco de se produzir um discurso apologetico ou proselitista camuflado como estudo científico.

Por esta razão, a opção pela inculturação da fé visa a valorizar aspectos teológicos fundamentais como revelação divina e a hermenêutica bem como reconhecer, num país cristão como o Brasil, o valor da tradição católica e propor ao mesmo tempo que este conceito teológico possa ser interpretado dentro de outras tradições religiosas, como é o caso da teologia messiânica da IMM.

Nesse sentido, é mister uma clareza acerca da compreensão da inculturação da fé e os conceitos fundamentais nela implicados, isto é, a noção de revelação, hermenêutica, definição de cultura, fé, salvação e experiência de Deus. Em seguida, faremos uma breve exposição de alguns aspectos históricos do processo de desenvolvimento inicial da IMM na cidade do Rio de Janeiro, no intervalo dos anos de 1964 e 1976. Nesse período se destacam as contribuições e o papel central desenvolvido por Tetsuo Watanabe, missionário que realizou a difusão pioneira da Igreja Messiânica nesta cidade.

A partir desse fundo histórico-teológico visamos a apresentar elementos que sinalizam, a partir da difusão na cidade do Rio de Janeiro a IMM, uma experiência de “inculturação da fé” na sociedade brasileira. Foi no Rio que a inculturação se deu de modo mais efetivo como revelam o impacto da ação da igreja na mídia, o número de ministros não japoneses formados, a ampla extensão territorial da atuação da IMM do Rio de Janeiro.

1. Definições conceituais sobre Inculturação da Fé

O Transcendente se revela ao homem enquanto mistério, por meio das palavras e obras. A fé que procura se inculturar é aquela que reconhece esta condição

e busca, além do aspecto cultural presente em toda religiosidade, o divino revelado em meio à existência humana e que, portanto, torna a mensagem acessível a todos indistintamente.

1.1. O contexto cultural plural e o universo religioso

Caso um artista fosse, hoje, representar o planeta como uma grande obra de arte, por exemplo uma pintura, o estilo desta não seria do classicismo com a perfeita representação da realidade com os objetos de formas perfeitamente delineadas, com a clara distinção e contraste de claro e escuro. Certamente seria uma pintura impressionista ou algo ainda mais contemporâneo. Isto porque a modernidade aproximou de tal forma as nações e suas culturas que rompeu fronteiras, por vezes misturou matizes e criou um panorama multicultural, no qual “temos de aprender a conviver, respeitar e dialogar com o diferente, pois o universo cultural em que vivemos é, queiramos ou não pluralista” (MIRANDA, 2001, p. 9).

Tal fenômeno tem impacto direto sobre a vida humana, sobre a sociedade e a cultura. Não se tem mais a homogeneidade das sociedades tradicionais e isso impõe aos homens novos desafios. Neste cenário, as grandes religiões são desafiadas continuamente, em virtude da multiplicação de expressões do sagrado. Tal questão é perceptível inclusive nas instituições com longa tradição, como o cristianismo católico, como relata o professor da Universidade Católica de Milão Aldo Natale Terrin:

O tempo atual nos reserva surpresas bastante amargas, pois nos sentimos quase defraudados no que sentíamos ser uma segurança, um refúgio, uma última praia capaz de nos proteger contra o pluralismo invasor e efêmero das ideias que nos obrigam a caminhar sempre mais sobre a areia movediça do deserto (2003, p. 348).

Cabe, no entanto, o questionamento: o que pluralismo cultural e religioso de hoje tem a oferecer à sociedade atual? Que contribuições pode trazer em prol de um ser humano mais tolerante, compreensivo e generoso? Postas de lado as divergências de ordem doutrinária e ritual, pode-se encontrar uma grande riqueza na pluralidade que a contemporaneidade proporciona. Desta maneira no coração das religiões, onde pulsa o cerce da mensagem de Deus, que cada uma delas revela, a tradição passa a conviver com a diversidade espe-

cialmente quando esta instituição experimenta o trabalho missionário em espaços geográficos e culturais que não aqueles nos quais esta religião nasceu.

O trabalho missionário é, neste aspecto, o que se poderia definir como um verdadeiro laboratório da práxis religiosa, no qual podem, em dados momentos, confrontar-se realidades culturais aparentemente opostas: do missionário e do povo evangelizado. Estas, porém, jamais devem se contrapor, pois o respeito ao outro significa “reconhecer os outros naquilo que os faz diferentes” (METZ apud REIS, 2010, p. 29).

Como afirma Terrin (2003, p. 369), sobre a pluralidade religiosa de hoje, “reconhecer não significa partilhar e aceitar a realidade. É apenas um princípio de respeito e de atenção a tudo o que existe” que deve nortear uma reflexão religiosa. Isso em virtude de que nenhuma “cultura poderá servir de parâmetro, de regra, para outra. A imposição elimina na cultura o que a distingue, o seu diferencial, a sua identidade” (REIS, 2010, p. 29).

Inculturação da fé é um termo próprio mais comum na teologia católica e mesmo que seja um fenômeno tão antigo quanto a história do cristianismo, como conceito teológico ganhou maior importância a partir do Concílio Vaticano II. Isto porque é próprio dessa época na Igreja Católica uma maior valorização do ecumenismo e o respeito às diversidades presentes na própria instituição (MIRANDA, 2001, p. 26).

A seguir serão apresentados alguns temas pertinentes à inculturação como: revelação e hermenêutica e experiência de Deus, dados os aspectos importantes para a realização de uma autêntica experiência de fé inculturada.

1.2. Revelação

O primeiro conceito teológico, premissa a qualquer debate sobre a fé é o ato gratuito e primeiro de Deus ou transcendente, de revelar-se ao ser humano, ou seja, revelação “implica uma ação de Deus em favor do ser humano, que é por ele experimentada, sentida, captada e expressa” (Ibid., p. 16). Da vivência da revelação pelos primeiros cristãos, por exemplo, resulta o que se denomina fé: a resposta dos homens à ação salvífica de Deus. Naturalmente o que se percebe ao longo da história do cristianismo é que a experiência das primeiras comunidades cristãs transpôs os séculos no “esforço de gerações sucessivas de fiéis para permitir que aconteçam experiências salvíficas, encontros fecundos

com Deus, por parte de homens e mulheres vivendo outras situações existências, outras linguagens, outros desafios” (Ibid., p. 19). A revelação tem assim, por natureza, a essência de ser acolhida e compreendida por qualquer povo, pois embora expressa em uma cultura determinada não se subordina a nenhuma (Ibid., p. 16).

A Pontifícia Comissão Bíblica expõe a real preocupação da instituição católica com a justa leitura exegética e hermenêutica do livro sagrado para compreender o “mistério de união do divino e do humano, numa existência histórica” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 13), ao afirmar que valorizar a diversidade das culturas significa reconhecer que a mensagem de Deus quando expressa em linguagem humana utiliza de cada língua “as nuances possíveis com uma flexibilidade extrema, e aceita-lhe igualmente as limitações” (Ibid., p. 15).

Do ponto de vista pragmático, a tradução de um texto para outra língua abarca desafios não apenas linguísticos, mas também culturais. No caso particular dos sagrados, a tarefa é ainda mais árdua uma vez que a essência divina revelada, ponto central da mensagem, não deve se perder ou ser modificada em detrimento de uma melhor adaptação a outro contexto cultural no qual “os conceitos não são idênticos e o alcance dos símbolos é diferente, pois eles colocam em relação com outras tradições de pensamento e outras maneiras de viver” (Ibid., p. 146). Negligenciar esta realidade seria promover a mera acomodação e não promover a inculturação desta fé à nova realidade.

1.3. A relevância da hermenêutica para a inculturação da fé

Como afirma Reis (2010, p. 40): “a dinâmica da inculturação é sumamente hermenêutica” e sua preocupação central “elucidar o significado original de um escrito ou algo passado por determinada tradição” (Ibid., p. 41). Enquanto fazer teológico trará, entretanto, um foco específico qual seja: a atualização da mensagem divina revelada e manifesta, no caso do cristianismo, em Jesus Cristo.

A revelação divina como premissa à teologia, seja ela cristã ou não, é ao mesmo tempo a possibilidade de o homem conhecer o mundo e a si próprio, razão de poder-se afirmar que “a linguagem sobre Deus e sobre sua autocomunicação está enraizada na realidade humana e no mundo” (Ibid., p. 44).

Deste modo, refletir sobre os textos sagrados e a experiência de Deus neles

contidos, vivência das primeiras comunidades cristãs, requer ao mesmo tempo uma hermenêutica ajustada e sensibilidade necessária para não distorcer o que é mensagem divina nas escrituras.

No presente, quando a diversidade cultural pode se apresentar tão vividamente no cotidiano, é impossível ao indivíduo que este não se abra ao diálogo com o outro. À teologia cabe “estar aberta ao pluralismo de expressões e à alteridade irreduzível de tantas formas de crer, de conceber e do próprio viver” (Ibid., p. 42), sem que isto pese à tradição religiosa fazer seu papel de mediar, no caso da inculturação da fé, a tradução do texto sagrado para outra época e cultura.

Neste sentido, ao que interessa a inculturação da fé, um apropriado estudo das culturas, propicia não somente o enriquecimento e esclarecimento do texto sagrado, mas também abre portas ao diálogo e compreensão do fenômeno da interrelação cultural. Cabe assim, melhor definir o termo cultura a partir da antropologia cultural.

1.4. Definição de cultura

Conceituar o que parece tão óbvio não é algo tão simples, razão esta de serem tão vastas as definições bem como o número delas. Com particular destreza, o antropólogo americano Clifford Geertz sintetiza que “Cultura é o modo de vida global de um povo; o legado social que o indivíduo adquire de seu grupo; uma forma de pensar, sentir e acreditar; uma abstração do comportamento” (GEERTZ apud MIRANDA, 2001, p. 43).

Neste sentido, numa perspectiva antropológica, estudar uma cultura “significa identificar as significações, partilhadas por todos de um grupo social, que se encontram incorporadas à ação deste grupo, mesmo que delas não tenham uma consciência reflexa” (MIRANDA, 2001, p. 45). Assim como o ar tão necessário à existência, mas quase nunca sequer notado pelo homem que o inspira e expira continuamente, “a cultura é a ‘condição humana originária, o ‘chão em que pisamos’” (REIS, 2010, p. 25), sem a qual a vida em sociedade não seria possível.

Há, entretanto, de se perceber que enquanto sistemas, as culturas, sejam elas quais forem, estão em permanente adaptação mediante condicionantes extremos como fatores socioeconômicos ou o contato com outros contextos existências. Curiosamente o termo cultura na língua japonesa é representado

por dois kanjis¹ (文Bun, 化² Ka) dos quais o segundo representa algo em estado de mudança, transformação. Esta referência à etimologia da palavra no japonês traz à tona o conceito de temporalidade da cultura, ou seja, ela é produto e ao mesmo tempo matéria prima do que será no futuro, próximo ou distante, o fruto da relação social humana, da genialidade de indivíduos, da criatividade do gênero humano.

Logo, ao mesmo tempo em que é possível encontrar o condicionamento humano refletido em sua coletividade na linguagem, na arte, nos mitos, ritos, nas festas, danças e na religião, é igualmente possível “constituir-se tipologias e modelos comuns a várias culturas” (PONTIFICA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 70). Em certos casos o exercício hermenêutico deve apontar o necessário caminho de reinterpretação e ajuste de uma mensagem salvífica em um novo contexto, no qual sua essência possa eventualmente não transmitir plenamente seu conteúdo de modo a preservar a manifestação divina revelada em sua essência ao povo que originalmente a recebeu e experienciou.

1.5. A experiência de Deus

A religiosidade se baseia, a priori, em uma experiência de Deus, ou transcendente, sendo a fé a expressão do ato de fé que nasce como fruto deste contato com o Sagrado. Desse modo, há uma dupla natureza de liberdade, isto é, de Deus que “oferece-se livremente em seu projeto salvífico e ao fazê-lo confere à pessoa a possibilidade ontológica de recebê-lo”. Neste sentido “a fé é sempre resposta a um gesto prévio de Deus, sem o qual ela não existiria”. (MIRANDA, 2001, p. 49). Daí ser que “o homem direta ou indiretamente está à procura do divino e do eterno, que a sua sede não se satisfaz neste mundo” (TERRIN, 2003, p. 352).

Eis porque “a experiência religiosa deve ter sempre a capacidade de criar um *novum* que supere o social e o cultural para se projetar em direção ao transcendente” (Ibid., p. 373). Este é o desafio permanente de qualquer religião. Na inculturação da fé há uma reprodução da experiência religiosa funda-

¹ Linguagem escrita oriunda da China o kanji é uma representação simbólica e não apenas fonética utilizada também no Japão. Cada ideograma possui isoladamente um sentido e significado que pode ser utilizado junto a outros kanjis compor novas palavras e sentidos.

² Segundo o dicionário online 化 (ka) significa: change, take the form of, influence, enchant, delude, -ization. Ou seja, é um ideograma utilizado para expressão o sentido de mudança, transformação, algo que esteja em estágio transitório. Disponível em:< <http://jisho.org/search/%E5%8C%96>>. Acesso em: 21 set. 2017.

mental em um novo contexto histórico (REIS, 2010, p. 42), pois “sem esta não há mensagem a ser inculturada” (PERSPECTIVA TEOLÓGICA apud REIS, 2010, p. 44). Embora não seja simples determinar o que seja a experiência a que tanto se fez menção aqui, Miranda assim a define: “trata-se de uma percepção direta de algo, que provoca grande certeza fundada numa evidência específica. Naturalmente essa percepção tem sua dimensão intelectual, mas por si, implica todo o ser humano (inteligência, vontade, sentimentos, imaginação, corporeidade) (2001, p. 67).

A experiência religiosa em particular tem em si a potência de levar o homem “à ação; dotada de um imperativo próprio, faz com que a pessoa reorganize em torno de si os demais aspectos de sua vida” (Ibid., p. 70) nesse encontro com o divino.

Abrindo-me à realidade do outro, percebo algo de seu “mundo”, de seu contexto de pensamento, de seu fundo histórico, de sua problemática e de sua linguagem. Com isso me aproximo de seu horizonte, enriquecendo o meu próprio. Não se pode falar propriamente de uma “fusão de horizontes”, pois jamais irei apreender todos os componentes, mesmo implícitos, do horizonte alheio (Ibid., p. 79-80).

No caso da IMM a experiência que irá fundamentar todo processo de inculturação serão as vivências de transformação de vida alcançadas com o Johrei³ e os ensinamentos por aqueles que nela ingressam.

2. A experiência de inculturação da fé na IMM no Rio

Segundo Peter Clark a IMM, assim como a maioria das NRJ, é um movimento que “manifesta um milenarismo⁴ forte no sentido sociológico do termo”,

³ Johrei é um método que “consiste em outorgar às pessoas um papel onde está escrita a letra hikari (光), que significa ‘luz’. Os efeitos se manifestam quando este papel é colocado junto ao peito, como um objeto de proteção. Isso acontece porque da letra hikari se irradiam poderosas ondas de luz, que são transmitidas do corpo, através do braço pela mão de quem ministra Johrei” (MEISHU-SAMA, 2016, p. 143).

⁴ Segundo Peter Clark a IMM, assim como a maioria das NRJ, é um movimento que “manifesta um milenarismo forte no sentido sociológico do termo” por mostrar características como: “1) a crença de que a felicidade do paraíso será vivenciada pelos fiéis como uma coletividade; 2) que o paraíso será terrestre, ou seja, que será realizado na terra e não em algum outro mundo; 3) que é iminente e deve chegar logo e subitamente; 4) que é total no sentido que a terra não será somente mudada mas completamente transformada; 5) que a transformação completa será efetuada por qualquer forma de intervenção divina”. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2002/t_clarke.htm>. Acesso em: 03 ago. 2017.

deste modo, propõe a reforma da sociedade em seus vários aspectos tendo por finalidade edificar o Paraíso Terrestre, expressão que segundo seu fundador, Meishu-Sama (1882-1955), “se refere ao mundo ideal, onde não existem doença, pobreza e conflito”. Para tanto “cria e difunde uma cultura espiritual em interação com o desenvolvimento da cultura material” baseando-se em três práticas principais denominadas “colunas de salvação”: Johrei, Agricultura e alimentação natural e o Belo (2016, p. 11).

Em virtude desta natureza que anseia o bem comum, sua missão tem, ao menos como intenção, tornar seus ensinamentos e práticas acessíveis a toda a humanidade tendo início a difusão da IMM para além das fronteiras nipônicas na década de 50. Inicialmente foram enviados, por desígnio direto do fundador, os ministros Kiyoko Higuti e Haruhiko Ajiki para os Estados Unidos da América (FUNDAÇÃO MOKITI OKADA, 2003, p. 208-210).

No Brasil há relatos de fiéis que migraram com fins de trabalho nos anos de 1953 e 1954, porém somente no ano seguinte, após o falecimento de Meishu-Sama, chegaram os primeiros missionários em junho de 1955. Diferentemente do que ocorrera nos EUA o, à época, ministro Nobuhiko Shoda e o missionário Minoru Nakahashi vieram movidos unicamente pelo sentimento de propagar o Johrei e os ensinamentos sem um apoio oficial da IMM do Japão que estava se reestruturando após a ascensão do fundador (TOMITA, 2014, p. 56-60).

Tomita (Ibid., p. 55) classifica o período inicial de expansão no Brasil como “difusão pioneira multifacetária”, de 1954 a 1964, assim denominada por caracterizar-se pelo esforço dos pioneiros em propagar a IMM entre a diáspora nipônica sem que houvesse uma unidade doutrinária e plano missionário comum, ou seja, possuía múltiplas faces. Desde modo foram instauradas as primeiras igrejas nas cidades de Curitiba, Londrina e São Paulo.

Os primeiros ministros, oito jovens missionários, oficialmente enviados pela sede geral da instituição só aportaram em Santos em 1962. Entre eles estava Tetsuo Watanabe, à época com 21 anos. Inicialmente ele permaneceu na igreja do Butantã em São Paulo onde recebeu a incumbência de “cuidar dos messiânicos que não eram descendentes de japoneses” (Ibid., p. 43). Nestes dois anos iniciais foram plantadas muitas sementes por Watanabe com a formação de fiéis sem ascendência nipônica.

Se não me engano, naquela época, só havia dois ou três membros brasileiros; os demais eram japoneses. Depois de dois anos, já eram quase 700 membros brasileiros. Mas eu não os encaminhei sozinho, não. Foram os dez, vinte primeiros que eu formei que foram encaminhando e formando novos membros (WATANABE apud TOMITA, 2014, p. 75).

Em julho de 1964, Watanabe é designado para fazer a difusão pioneira no então estado da Guanabara. Instalou-se inicialmente na região portuária da cidade, precisamente na Praça Mauá. “Dormia numa pensão que ficava em cima de um restaurante. No quarto pequeno, cabiam apenas uma cama, uma mala e ele” (BARBOSA, 1997a, p. 11). E através das inúmeras dificuldades enfrentadas inicialmente, sejam as financeiras, as de comunicação pelo não domínio da língua portuguesa e especialmente a resistência dos cariocas ao recebimento do Johrei, Watanabe viu suas convicções abaladas até que a “torneira dos milagres” (WATANABE, 2015, p. 76) abrisse novamente com o milagre obtido pela assistência prestada a um jovem que se acidentara e fora internado no hospital Marcilio Dias. Como ele mesmo definiu “uma das maiores graças que Meishu-Sama realizou em minha vida. Aumentou a minha fé no Johrei no momento em que eu mais precisava” (Ibid., p. 77).

A partir deste momento números milagres ocorreram até que Watanabe conseguisse enfim estabelecer um endereço de residência e atendimento. Nascia a primeira igreja messiânica do Rio de Janeiro: Rua Santa Luzia, 414 (Ibid., p. 87). As graças obtidas através do Johrei, especialmente as curas de doenças, foi o que inicialmente impulsionou um grande número de pessoas a buscarem a IMM propiciando um crescimento progressivo no número de fiéis.

Em 1967 é adquirido, com recurso de doações, festas e rifas, um imóvel no bairro do Grajaú a fim de edificar a primeira sede própria no Rio de Janeiro que foi inaugurada em 17 de janeiro de 1969, sexta-feira, data do culto de entronização da imagem da Luz Divina. (BARBOSA, 1997b, p. 11).

Nos primeiros anos da década de 1970, Watanabe concentra esforços em um novo objetivo e institui cursos em diversos níveis para instrução religiosa dos membros tendo em vista a formação de missionários nativos capazes de propagar a fé messiânica. Como fruto deste empenho indica ao seminário, em 1971, para a primeira turma do seminário de formação sacerdotal enviada para o Japão o jovem Júlio Barbieri Junior único dos cinco integrantes que a compunham que não possuía ascendência nipônica (TOMITA, 2014, p. 73).

Paralelamente, Watanabe recebe da sede central da IMM a responsabilidade de divulgação da doutrina pelo norte, nordeste e centro-oeste do Brasil,

trabalho este iniciado basicamente por membros formados no Rio de Janeiro que se mudaram para outros estados por motivos diversos (Ibid., p. 74). Pelos estados do Rio de Janeiro e da Guanabara foram abertas igrejas em diversas localidades, ampliando o trabalho missionário de assistência com o Johrei e colhendo como fruto deste trabalho a formação, em 1974, de 10 ministros sem ascendência nipônica. (O ENCONTRO..., 1974, p. 7).

O vertiginoso crescimento da difusão da fé messiânica no Brasil e em inúmeros países latino-americanos fez com que fossem criadas novas bases para organização e estrutura da IMM no continente. Assim, no dia 07 de setembro de 1976, é criado o CENDAL – Centro de Difusão da Igreja Messiânica Mundial para a América Latina. Para a presidência foi nomeado o reverendo Hirata, até então responsável maior pela IMM no Brasil. Em virtude disso, nesta mesma data, reuniu-se o Conselho Deliberativo da Igreja que, por unanimidade, elegeu o reverendo Tetsuo Watanabe como presidente da IMM no Brasil. Watanabe, que desde o princípio “concentrou esforços na divulgação entre os brasileiros” (YAMAMOTO apud TOMITA, 2014, p. 74) e acabou por se destacar entre seus colegas ministros japoneses. Como vice-presidente foi escolhido o reverendo Yamamoto (CRIADO..., 1976, p. 3).

Após esta breve descrição do início da IMM no Rio de Janeiro, apresentaremos elementos que sinalizam para a inculturação da fé messiânica a partir da experiência de difusão pioneira empreendida por Watanabe.

2.1. A difusão da IMM pelo Norte e Nordeste

Tomita (2014, p. 55), em sua pesquisa sobre o processo de integração cultural e religioso da IMM no Brasil, propõe uma ordenação em 5 fases⁵ de divisão de períodos de anos das atividades da Messiânica no Brasil das quais as duas iniciais dizem respeito ao recorte histórico desta pesquisa:

1. “Difusão pioneira multifacetária (1954-1964);
2. Instituição legal da Sede Central e abertura de frentes de expansão em território nacional (1964-1975).

Realizando uma comparação simples entre o trabalho de abertura de

⁵ Além das duas fases já mencionadas, Tomita denomina assim as demais: 3) Diversificação das atividades da IMMB (1976-1984); 4) Construção e inauguração do Solo Sagrado do Brasil / Pós construção (1985-2000) e 5) Implantação do sistema de Johrei Center e Centralização no Trono de Kyoshu (4º Líder Espiritual) – (a partir de 2000 até os dias atuais).

Casas de Reunião ocorrido nestas duas fases acima mencionadas fica nítida a importância do trabalho missionário de Watanabe na inculturação da fé messiânica, afinal, foi a partir de missionários e ministros formados por ele, quase que em sua totalidade pessoas não nipônicas, que a IMM se expandiu em velocidade bem mais intensa que na fase multifacetária, ou seja, fase na qual a divulgação ficou praticamente restrita a japoneses ou descendentes.

Enquanto “a década de (19)60 foi marcada pela constituição de algumas igrejas: no Paraná, a Igreja Londrina e em São Paulo – Igrejas Brás, Glória, Liberdade e Paulista, além de vários núcleos iniciados pelos membros messiânicos” (TOMITA, 2014, p. 70), a fase seguinte, a partir de 1964 com vinda de Watanabe para o Rio de Janeiro, foi marcada em igual período de tempo, ou seja, nove anos, pela fundação das Casas de Reunião ou lares de membros promovendo atividades por diversos Estados do país. Ainda segundo Tomita:

Entre 1964 e 1973, através do envio de jovens missionários e/ou membros messiânicos (não necessariamente japoneses ou de ascendência japonesa) que se mudam para regiões mais distantes do país, iniciaram-se vários pontos de expansão da religião em território nacional (2014, p. 73).

Desta forma a Igreja Rio de Janeiro, sob o comando de Watanabe, foi a principal responsável pela expansão da fé messiânica pelo Norte, Nordeste e Centro-oeste do Brasil, o que pode ser comprovado pelas matérias sobre o desenvolvimento da difusão no Norte e Nordeste, registros encontrados com frequência no periódico *Jornal Messiânico* como a matéria de abril de 1973 cujo título era “Grande expansão da Messiânica no Nordeste”. Nela Watanabe explica como se desenvolvia o trabalho através de membros outorgados no Rio de Janeiro, que ora por razões profissionais, ora por regressarem à origem familiar, tornaram-se os pioneiros da fé messiânica nas principais cidades Nordestinas. (GRANDE..., 1973, p. 3).

Em 1974, já tendo as bases sido constituídas, a sede central designou jovens ministros para dar assistência a estas regiões. A responsabilidade de todo o trabalho missionário passara à incumbência do reverendo Katsumi Yamamoto que realizava as outorgas da Luz Divina e entronização das imagens de Deus. A divulgação em Manaus, que ainda estava em estágio inicial, ocorre basicamente através de reuniões e atividades de Johrei na casa de sra Clélia, sr. Teixeira e srta. Graça. Porém, nos dias 20 e 21 de março, Watanabe, cumprindo promessa feita a sra. Clélia, foi a Manaus e ministrou aula para formação dos primeiros messiânicos do Amazonas, aos quais foi outorgado o Ohikari,

medalha da Luz divina, pelas mãos do reverendo Yamamoto em 2 de abril de 1974 (A LUZ..., 1974, p. 8).

2.2. A formação de um corpo sacerdotal de nativos

A direção da IMM no Brasil sempre demonstrou seu propósito de estabelecer bases concretas para divulgação do Johrei e dos ensinamentos. Para tanto, uma das condições requeridas, segundo o entendimento desta, era a formação de um corpo sacerdotal de brasileiros. Ainda no ano de 1969, por ocasião da realização do primeiro congresso de jovens messiânicos no então estado da Guanabara, dentre os pontos que foram debatidos pelos presentes, sob orientação de Júlio Barbieri Junior, diretor social do Seinen Kai, sobressai o questionamento: “Qual a maior dificuldade na formação de missionários brasileiros?” (A GUANABARA..., 1969, p. 24). Esse tópico em especial ao apresentar-se como tema de debate do grupo permite perceber a preocupação e interesse existem por parte da instituição de promover uma integração de nativos a seu corpo sacerdotal.

Anos mais tarde, Júlio Barbieri Júnior, integrante da primeira turma do seminário, regressou ao Brasil, agora já como ministro da IMM, e, durante apresentação do grupo no culto de agradecimento na sede central, relatou a experiência vivida no Japão durante os 2 anos de formação que envolveu estudos sobre a língua e a cultura nipônicas bem como sobre a doutrina no original e as atividades de difusão. Ao final de seu relato o jovem ministro reafirmou o que era uma das orientações da direção na época:

Desejamos ainda que outros jovens como nós, recebendo a permissão de Deus, possam merecer a oportunidade que nos foi concedida, ajudando-nos, dessa forma, a concretizar as palavras do reverendíssimo Nakano: ‘O Brasil precisa ser salvo por brasileiros’ (BARBIERI JÚNIOR, 1973, p. 6).

A expressão “O Brasil precisa ser salvo por brasileiros” pode soar como um chavão para motivar os membros que realizam no cotidiano o trabalho essencial de assistência de Johrei e divulgação da doutrina e, recorrendo-se a Miranda (2001, p. 145) que afirma “que os agentes da inculturação da fé devem ser os próprios fiéis que vivem numa determinada cultura”, se compreende sua real significância.

Por isso o compromisso da IMM com a formação de um corpo de sacerdotes brasileiros afirmava-se nitidamente tanto assim que esta oportunidade

de aprendizagem no Japão tornava-se extensiva a um outro grupo de missionários que não passaram pela formação do seminário. Na IMM também são outorgados com o título de ministros pessoas que pelo reconhecido empenho em suas dedicações em prol da Obra Divina demonstrem possuir certas qualificações estabelecidas pela instituição.

Nesta outra via, buscando a integração dos brasileiros ao corpo sacerdotal da instituição e sua ligação com a Sede Geral do Japão, realizaram-se em Atami desde 1973, “no Solo Sagrado, um programa especial de aprimoramento para os ministros, sob a direção do Gabinete Educacional. Desse programa, já participaram diversos ministros, inclusive brasileiros” (YAMAMOTO, 1975, p. 2).

2.3. A tradução dos ensinamentos e a integração cultural linguística

Naturalmente, a necessidade constante de intérprete se tornava um impedimento à melhor integração da IMM à cultura brasileira. Neste sentido, é preciso reconhecer o incomensurável esforço dos pioneiros que se dedicaram à tradução das orientações e dos ensinamentos do fundador. O reverendo Nobuhiko Shoda, primeiro ministro que veio em missão religiosa ao Brasil, no Culto do Natalício do fundador realizado em 23 de dezembro de 1968, reconhece esta necessidade e quanto ainda se estava naquela época alguém do desejado por todos.

Mas, a situação atual é a de que mesmo os prédios da Sede Central e das Igrejas ainda são provisórios. Além disso, pela falta de assimilação do idioma português, por parte dos ministros, não nos foi possível ainda, transmitir verdadeiramente os ensinamentos de uma forma tal que pudessem ser realmente compreendidos pelos senhores. Foram por assim dizer, obstáculos naturais e compreensíveis, mas que precisamos vencer o quanto antes possível (SHODA, 1969, p. 12).

Os missionários pioneiros não estavam cegos à realidade da inculturação e ao exercício hermenêutico. Na revista *Glória* encontra-se uma preciosa matéria que evidencia esta necessidade, ou seja, a tradução cultural dos ensinamentos.

Ele, nosso Mestre, não se recusou a viver em toda a sua plenitude a sua condição humana, dentro das condições do momento histórico que incarnou. Alguns dos seus ensinamentos nos falam do poder da palavra falada, da mesma maneira como nos falam sobre a palavra escrita.

Foi procurando seguir os ensinamentos de Meishu-Sama que resolvemos manter um sistema de comunicação escrita. A este, esperamos que possa seguir um áudio visual.

O ano passado, a Igreja publicou um primeiro volume, intitulado “O alicerce do Paraíso”, dos ensinamentos de Meishu-Sama. Este ano, publicou “Tornemo-nos dignos do amor de Deus”, com textos de Meishu-Sama, Nidai-Sama e Kyoshu-Sama, além de vários testemunhos de seguidores da filosofia religiosa messiânica. Todos estão esgotados e no momento está sendo realizada uma revisão para a segunda edição. Outras obras, inclusive de exegese, serão publicadas, além da tradução de outros ensinamentos.

Fazia-se, porém, necessária uma aproximação permanente e constante com os messiânicos do Brasil. Por isso foi fundada a revista Glória (COMUNICAÇÕES, 1969, p. 8-9).

Na fase inicial da IMM no Brasil, “Difusão pioneira multifacetária” (1954-1964) e “Instituição legal da Sede Central e abertura de frentes de expansão em território nacional” (1964-1975), denominações adotadas por Tomita (2014, p. 55), a direção da instituição necessitou conciliar o trabalho com nativos e com os japoneses, pois havia nipônicos ainda não plenamente integrados à cultura brasileira, com dificuldades inclusive linguísticas, como percebemos em algumas matérias de periódicos da IMM:

Procurando buscar na cultura um modo mais amplo de melhor aproximação entre os seus semelhantes, iniciou-se na IMM de Santos, a primeira aula de conversação em idioma japonês. (...) Os integrantes da 1ª turma, bastante animados e confiantes, estudam com entusiasmo, na esperança de um dia tornarem-se ainda mais úteis ao próximo” (AULA..., 1968, p. 27).

A afirmativa final deixa transparecer a importância dada pela IMM na época quanto à fluência no idioma japonês, como ferramenta necessária para a formação do elemento humano útil à Obra Divina. Ao mesmo tempo iniciativas como estas, deixam claro o esforço em mão dupla por uma aproximação cultural tão importante no processo de inculturação da fé.

Outra matéria releva a face oposta deste processo, uma vez que havia um grande número de fiéis japoneses ou descendentes destes, os quais não dominavam bem o idioma, razão clara da necessidade de aulas da língua portuguesa. Outro ponto que o artigo revela é o esforço que os missionários, que lidavam com os membros japoneses, precisavam fazer no sentido de os

integrar à cultura brasileira. Nesse sentido, eles também trabalharam arduamente pela inculturação da fé messiânica no Brasil. Sob o título, “aulas de português para os messiânicos”, encontramos o relato feliz de uma professora de português:

Algumas senhoras japonesas, sentindo dificuldades em compreender a língua portuguesa, pediram-me para que as auxiliasse. Prontamente coloquei-me a disposição delas, e com o consentimento do ministro Yamamoto, iniciamos esta tarefa que, no meu modo de ver, é também um sublime servir. Graças aos esforços, juntamente com o entusiasmo e a boa vontade que todas demonstram, conseguimos, num breve tempo, grande progresso como: ler e escrever com desembaraço e se Deus quiser, muito breve, conversarmos corretamente em português (MARTINI, 1972, p. 2).

Mas o que poderia tratar-se de iniciativas pontuais ou isoladas ganhava a concretude de uma atividade envolta em planejamento e atenção da direção da IMM, o que é percebido nos registros de publicações do jornal institucional, a exemplo de palestras realizadas simultaneamente, na Sede Central em São Paulo, no 24 de novembro de 1974, dividindo-os em japoneses e brasileiros, sob as orientações do reverendo Yamamoto e do reverendo Watanabe, respectivamente, para cada um dos grupos (OS ENSINAMENTOS..., 1974, p. 6).

Há registros de novos encontros neste formato em 5 de março de 1975, tendo como palestrante para os brasileiros sempre Watanabe. Estas notícias demonstram estar ainda em processo a inculturação da fé messiânica no Brasil (APRIMORAMENTO..., 1975, p. 6).

2.4. A Igreja Rio de Janeiro como modelo de difusão

A exemplo deste trabalho pioneiro de difusão do Johrei por outros estados, a Igreja do Rio de Janeiro desenvolvia outras atividades que gradualmente ganhavam o status de referência frente as demais unidades da IMM no Brasil. O envolvimento e a dedicação dos jovens no cotidiano da igreja foram temas de matéria do Jornal Messiânico que enaltecia o fato de no Rio de Janeiro estes estarem envolvidos nos principais setores da instituição em importantes atividades (ESTES..., 1973, p. 7).

Naturalmente os resultados diferenciados alcançados no Rio de Janeiro geravam curiosidade e interesse nos ministros de outras localidades e até mesmo entre os próprios membros. Assim algumas destas igrejas realizaram

caravana, como a da Igreja Liberdade em São Paulo, que fez uma visita para ter atividades de aprimoramento com os messiânicos do Rio de Janeiro (IGREJA..., 1973, p. 5) ou a de jovens de Moji das Cruzes e São José dos Campos durante o feriado da semana santa de 1974 (PARTEM..., 1974, p. 6).

Mas a Igreja Rio de Janeiro ganha evidência também pelo fato de ter obtido, desde seu princípio, um razoável espaço na mídia pública da época como as já mencionadas revistas *Cruzeiro*. Algumas pessoas públicas ao se tornaram membros da IMM impulsionaram ainda mais, como foi o caso dos jogadores de futebol Chiquinho e Rogério, atletas que integraram a seleção brasileira. Chiquinho sobretudo apareceu em diversas matérias de jornais e revistas falando de sua fé. No *Jornal Messiânico* não poderia ser diferente e, em 1973, estamparam, Rogério e Chiquinho falando sobre a peregrinação que haviam feito ao Japão para conhecer os Solos Sagrados da IMM. (DA VIBRAÇÃO..., 1973, p. 6).

2.5. Repercussão para a IMM a partir da imprensa carioca e as experiências vividas com o Johrei

A consulta a periódicos das décadas de 1960 e 1970 constituiu uma importante ferramenta de pesquisa não apenas como fonte histórica que permitiu apurar datas e fatos, mas também perceber estatisticamente a expressividade do trabalho que ocorreu por Watanabe no Rio de Janeiro. Utilizando como fonte de pesquisa a hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, entre periódicos editados no país no período de 1960 a 1969, por exemplo, há 20 ocorrências com a palavra “Johrei”, sendo notadamente expressivo o fato de 19 destas terem ocorrido em periódicos do Rio de Janeiro e apenas 1 em reportagem do *Diário do Paraná*⁶. No caso das matérias publicadas na imprensa carioca ganhou destaque a já mencionada edição 35 da revista “*O Cruzeiro*” de 02 de junho de 1968 que trazia o título “Johrei – Cura sem remédios” que falava sobre o milagre da cura de leucemia da jovem Lucinha”.

Curiosamente, por mais que todo o acervo da Biblioteca Nacional não esteja digitalizado e disponível para consulta pelo site da hemeroteca, na década anterior, período que a IMM só havia se estabelecido praticamente em locais com colônia de nipônicos (São Paulo e Paraná), não há registros de ocorrência do termo “Johrei”. Outra expressão utilizada foi “Igreja Messiânica” da qual não há registros no período de 1950 a 1959, de 1960 a 1969, no entanto,

⁶ Consulta disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

há 34 ocorrências sendo 2 do “Dário de Notícias” do RS, 5 do Diário do Paraná e as demais 27 em periódicos diversos do Rio de Janeiro.

A primeira notícia com o título “Seita que cura sem remédio atende diariamente 350 doentes no Rio de Janeiro” foi publicada no Jornal do Brasil em 27 de novembro de 1965⁷, poucos meses após a abertura da primeira unidade da IMM no Rio de Janeiro, a casa de Johrei da rua Santa Luiza. Nela é feita uma breve explicação sobre os propósitos da IMM e dada especial ênfase ao fato de membros da igreja relatarem já ter ocorrido “várias curas de câncer e de moléstias nervosas”. Como o Johrei é uma manifestação de Deus, nada é cobrado e estes fatos fizeram com que houvesse um crescente número de pessoas que buscassem a IMM. “A grande procura obrigou Watanabe a somente distribuir fichas de atendimento a 350 pessoas por dia”.

Os ensinamentos do místico japonês foram acolhidos por muitos, que se tornaram seus seguidores. Muitos outros, porém, mesmo sem se converterem em adeptos da nova religião, têm buscado a cura de suas doenças – tidas como incuráveis – por intermédio do Johrei. E vários destes testemunham a sua cura (FERREIRA, 1966, p. 22).

Em 1968 esta mesma revista publica nova reportagem que causou igualmente grande repercussão, ao menos assim noticiava a publicação no periódico institucional Gloria:

A reportagem publicada na revista “O Cruzeiro”, de 12 de outubro de 1968 que versou sobre o Movimento Messiânico Mundial, sob o título: “O Paraíso aqui mesmo na Terra” e “Johrei, a síntese do bem”, suscitou grande interesse em todas as partes do Brasil, tanto no norte como no sul. Demonstram-no as inúmeras cartas que tem chegado a Sede Central do Brasil, e que, oportunamente, publicaremos na revista “Glória” (CORRESPONDÊNCIA, 1968, p. 34).

Como pode ser percebido nas matérias citadas acima em ambas é dada ênfase à ação de cura provocada pelo Johrei naqueles que o praticam. Esta vivência é o que se pode denominar de experiência salvífica. Como explica Miranda (2001, p. 75), “a luta pela inculturação da fé é a luta para não deixar o evento salvífico Jesus Cristo ser reduzido a expressões verbais ou afirmações doutrinárias”. Neste sentido a fé se torna viva e plena de sentido se, ao mesmo tempo que alimenta o indivíduo, a experiência de salvação proporcionada pela ação divina, no caso da IMM pelo Johrei de seu fundador Meishu-Sama,

⁷ Consulta disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 8 ago. 2017.

gerar o desejo de tornar-se igualmente um instrumento de propagação da Luz Divina e do ideal de construção do Paraíso Terrestre.

Na publicação da revista Glória encontra-se em uma carta dirigida ao Maestro Wolf Schaia, redator chefe da revista, o relato do jornalista Sylvio Malheiros, membro da Guanabara, que explica as razões que o levaram a ingressar na IMM e qual sua sensação em servir como fiel desta, o que por sua vez reforça o exposto acima.

Sempre tive vontade de servir, de ser útil, de prestar benefícios a alguém, dentro de minhas possibilidades, evidentemente. A Messiânica permite a realização deste ideal. Dentro dela sente-se que está dando alguma coisa a alguém. É atuante. É uma igreja que é feita por seus seguidores que não são meros espectadores, mas realizadores da obra, partes integrantes da missão atribuída ao Mestre Meishu-Sama e isso dá – pelo menos a mim – uma noção de responsabilidade, uma satisfação de dever cumprido, uma alegria de ir à igreja para realizar e não apenas para ver. Sinto-me como membro que sou útil, que sou usado por Deus, para servir a sua Obra e a seus filhos, meus irmãos. Ser membro messiânico é fazer e fazer bem (MALHEIROS, 1968, p. 39).

Considerações conclusivas

Com último olhar, nossa reflexão se voltará para a relação da IMM com diferentes diálogos inter-religiosos. Tal fato já é perceptível na fase inicial da difusão da IMM no Brasil, quando o corpo sacerdotal era exclusivamente formado por japoneses e havia uma nítida busca pela integração com a linguagem religiosa dos brasileiros, ou seja, com o cristianismo. Assim, se de um lado eram assimilados elementos da religiosidade brasileira, cristã, que tivessem semelhança com a doutrina da IMM por meio dos membros nativos, em contrapartida, para as lideranças e membros japoneses, este contato com uma nova cultura evidenciava lacunas ou fazia sobressair aspectos até então pouco relevantes para eles.

Em 2015, Teruko Sato, missionária que chegara ao Brasil em 1954 e se tornara responsável da Igreja Tupã e por consequência da difusão pioneira da IMM no interior de São Paulo, afirmou que no início entoava todas as orações e salmos em japonês, no entanto, o “maestro Wolf Schaia, teria lhe sugerido que, para que as pessoas pudessem melhor compreender a nossa doutrina para divulgação, seria importante, utilizar a oração cristã, que na época, a maioria da população compreendia. Desta forma foi introduzida nos fins da década de 60, a oração do “Pai Nosso” nos cerimoniais litúrgicos, fato este que permanece como traço presente do processo de inculturação.

Outros aspectos são os salmos do culto mensal de agradecimento da IMM, que embora existam no Japão, não são cantados na mesma cadência melódica, pois no Brasil ganharam a entonação de hinos fato este que deve ser atribuído ao trabalho dos precursores dos corais messiânicos, na primeira fase o maestro “Guilherme Wolf Schaia que atuou no período de 1965 a 1969; na segunda fase, Dalila Fernandes Alcântara, de 1969 a 1974” (ANJOS, 2016, p. 48).

Anjos destaca o fato de Wolf Schaia ter realizado, além do trabalho com o coral, significativa pesquisa dos salmos e ensinamentos de Meishu-Sama afim de criar novas composições musicais, o que “rendeu à Igreja um repertório litúrgico com músicas que se adequavam às características do Brasil, cujos textos eram baseados nos salmos e ensinamentos do fundador” (Ibid., p. 49).

Da parte de Wolf Schaia a composição de maior relevância, por sua perpetuidade no repertório litúrgico até o presente, é o Hino da Luz Divina. Dalila Alcântara também teve grande contribuição no sentido de adaptar os salmos do japonês para a língua portuguesa. O Salmo 18, cantando nos cultos de gratidão, é fruto de seu trabalho, no qual com o uso uma melodia de origem sueca, de domínio público, fez adaptações a um texto de Meishu-Sama (LUPERI, 2011, p. 28).

Outra interface desta interação se deu por parte da direção da IMM que buscou estreitar relação com autoridades eclesiais católicas em algumas das oportunidades em que o presidente mundial da instituição visitou o Brasil. A primeira delas em 09 de julho de 1972, oportunidade na qual uma liderança da IMM (sede geral), presidente Naoyuki Kawai, especialmente designado por Kyoshu-Sama, filha do fundador, desembarca no país com a finalidade de realizar visita missionária. Dentre as diversas atividades previstas constou o encontro com autoridades em Brasília, a realização de um congresso com 3000 membros de todo país no ginásio do Ibirapuera (SP) e na cidade do Rio de Janeiro onde ele e sua comitiva foram recebidos no Palácio São Joaquim pelo Cardeal Arcebispo Dom Eugenio Sales, no dia 13 de julho de 1972. Este fato demonstra a preocupação da IMM em manter uma rede de amplo relacionamento com outras religiões (O BRASIL..., 1972, p. 3).

Em maio de 1975 durante nova visita do reverendo Kawai o protocolo se repete com visita aos cardeais de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, e do Rio de Janeiro, Dom Eugênio de Araújo Sales, com quem já havia se encontrado em 1972 (MESSIÂNICOS..., 1975, p. 6).

O diálogo como a fé cristã e outros tipos de religiosidade estabelecidos no Brasil se configura ainda mais intenso no cotidiano da vida ministerial e no convívio comunitário dos fieis messiânicos, pois ainda hoje a realidade que se experimenta é o fato de que cada novo frequentador ou membro da IMMB traz

consegui uma trajetória de experiência religiosa e vivência do Sagrado. Por fim, tendo como base a abordagem teórica escolhida, como viés desta pesquisa, um conceito teológico cristão, o presente artigo objetiva também abrir portas para reflexões ulteriores.

Referências

ANJOS, E. S. *A passagem - Liturgia Messiânica: o rito da morte na IMM do Brasil e do Japão*. 2. ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2016.

APRIMORAMENTO espiritual dos membros. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 3, n. 30, p. 6, 15 mar. 1975.

AULA de conversação em japonês. *Glória*, São Paulo, n. 33, dez. 1968, p. 27

BARBIERI JÚNIOR, J. A grande experiência. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 1, n. 12, p. 6, 07 set. 1973.

BARBOSA, I. Superando a si mesmo. *Rio de Luz*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 29, p. 11, jul. 1997a.

_____. Um imenso e sagrado solo. *Rio de Luz*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 32, p. 11, out. 1997b.

O BRASIL ao ministro Kawai, com carinho. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 3, 07 set. 1972.

COMUNICAÇÕES. *Glória*, São Paulo n. 38, p. 8-9, mai. 1969.

CORRESPONDÊNCIA. *Glória*, São Paulo, n. 32, nov. 1968, p. 34-35.

CRIADO um órgão diretor da Messiânica na América Latina. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 4, n. 48, p. 3, set. 1976.

DA VIBRAÇÃO dos estádios à emoção de pisar o Solo Sagrado. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 1, n. 9, p. 6-7 de jun. 1973.

O ENCONTRO com os missionários. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 3, n. 25, p. 7, 01 out. 1974.

OS ENSINAMENTOS ao alcance de todos. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 3, n. 27, p. 6, 10 dez. 1974.

ESTES jovens são um exemplo de dedicação e de fé. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 1, n. 8, p. 7, 07 mai. 1973.

FERREIRA, J. Johrei cura sem remédios. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, ano 38, n. 35, p. 22, 02 jun. 1966.

FUNDAÇÃO MOKITI OKADA. *Luz do oriente*: v. 3. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2003.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, 1989, p. 14 apud MIRANDA, M. de F. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

A GUANABARA realiza o primeiro congresso de jovens messiânicos. *Glória*, São Paulo, n. 42, p. 22-23, set. 1969.

GRANDE expansão da Messiânica no Nordeste. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 1, n. 7, p. 3, 07 abr. 1973.

IGREJA Liberdade foi ao Rio e aprendeu muito com os messiânicos de lá. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 1, n. 8, p. 5, 7 mai. 1973.

OS JOVENS na multiplicação da fé. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 2, n. 17, p. 4, 10 fev. 1974.

LUPERI, R. A. B. *História dos corais da Fundação Mokiti Okada*. São Paulo, 2011.

A LUZ de Deus ilumina o Norte e o Nordeste. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 2, n. 19, p. 8, 10 abr. 1974.

MALHEIROS, Sylvio. *Glória*, São Paulo, n. 33, dez. 1968, p. 39.

MARTINI, D. A. T. *Aulas de português para os messiânicos*. *Jornal Messiânico*, ano 1, n. 3, São Paulo, p. 2, 07 de novembro 1972.

MEISHU-SAMA. *Ensinamentos de Meishu-Sama: Coletânea Alicerce do Paraíso*, v. 1; Organização e tradução IMMB, 6. ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2016.

_____. *Ensinamentos de Meishu-Sama: o homem, a saúde e a felicidade*. Coletânea Alicerce do Paraíso v. 3; Organização e tradução IMMB, 5. ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2008.

MESSIÂNICOS e católicos apertam-se as mãos. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 3, n. 33, p. 6, 01 jun. 1975.

METZ, J. B. *Unidade e pluralismo, problemas e perspectivas da inculturação*. In Concilium, 224 (1989), p. 78. In *Ibid.*, p. 170 apud REIS, J. L. *A acolhida da fé no contexto multicultural: contribuições da teologia de Rahner para o crer hoje*. Rio de Janeiro: 2010.

MIRANDA, M. de F. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PARTEM nossos jovens em busca de uma fé adulta. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 2, n. 20, p. 6, 10 mai. 1974.

PERSPECTIVA TEOLÓGICA (EDITORIAL). Inculturar a fé, evangelizar a cultura, n. 110, jan./abr. 2008, p. 6. apud REIS, J. L. *A acolhida da fé no contexto multicultural: contribuições da teologia de Rahner para o crer hoje*. 2010. 260f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da bíblia na igreja*. Paulinas. São Paulo:1994.

REIS, J. L. *A acolhida da fé no contexto multicultural: contribuições da teologia de Rahner para o crer hoje*. 2010. 260f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SHODA, Nobuhiko. *Glória*, São Paulo, n. 35, fev. 1969, p. 12.

TERRIN, A. N. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

TOMITA, A. *Religiões japonesas e a igreja messiânica no Brasil: integração religiosa e cultural*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

WATANABE, T. *O cultivo da felicidade*. São Paulo: Editora Mokiti Okada, 2015.

YAMAMOTO, K. O aprimoramento dos ministros brasileiros. *Jornal Messiânico*, São Paulo, ano 3, n. 31, p. 2, 10 abr. 1975.

Artigo recebido em 21 de setembro de 2017
e aprovado para publicação em 9 de novembro de 2017

Como citar:

REIS, Jair Luis; MAGALHÃES, Breno Corrêa. A experiência da inculturação da fé da Igreja Messiânica Mundial no Rio de Janeiro. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 273-296, jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Antônio Teles e o contexto da reprodução imaginária no Rio de Janeiro ao longo do século XVIII

Antônio Teles and the context of imaginary reproduction in
Rio de Janeiro throughout the 18th century

D. MAURO MAIA FRAGOSO, OSB*
JULIANA LOPES**

Resumo: A trama do artigo ora apresentado se desenrola entre os séculos XVII e XIX, no cenário da capital fluminense, emoldurado pela atuação das Ordens religiosas e o processo expansionista da malha urbana. A pesquisa está fundamentada em fontes primárias, pertencentes ao acervo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro e em diversas obras que versam sobre os processos de expansão e transformações da paisagem urbana, ditadas pelo sistema operacional que se valia da mão de obra escrava e, geralmente, voltado para obras religiosas. O texto tem por finalidade apontar semelhanças e divergências entre oficinas que, não obstante pertencerem ao mesmo ramo de produção imagética, ofereciam tratamento diferenciado a seus trabalhadores. Como por exemplo, as oficinas de proprietários civis que vetavam a ascensão dos cativos ao status de mestre, ao passo que a oficina dos religiosos beneditinos fluminenses, ao contrário, investia na capacitação de acordo com a especialidade de seus serviços, inclusive, concedendo-lhes a titulação almejada por cidadãos livres.

Palavras-chave: Rio de Janeiro. Antônio Teles. Titulação de mestre. Oficina.

* Dom Mauro Maia Fragoso, OSB é monge e diretor de Patrimônio do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, doutor em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: maurofragoso@gmail.com

** Juliana Lopes é especialista em História da Arte Sacra pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). E-mail: ju.slopes.19@gmail.com

Abstract: The plot of the article presented here takes place between the 17th and 19th centuries, in the scenario of the capital of Rio de Janeiro, framed by the religious orders and the expansionist process of the urban fabric. The research is based on primary sources, belonging to the collection of the São Bento Monastery of Rio de Janeiro and several works that deal with the processes of expansion and transformation of the urban landscape, dictated by the operating system that used slave labor and, generally, aimed at religious works. The purpose of the text is to point out similarities and differences between workshops that, although belonging to the same branch of imagery production, offered different treatment to their workers. As for example, the workshops of civilian proprietors who vetoed the rise of the captives to the rank of master, while the workshop of the Benedictine monks of Rio de Janeiro, on the contrary, invested in the training according to the skill of its servants, including granting them the titling sought by free citizens.

Keywords: Rio de Janeiro. Antônio Teles. Master's degree. Workshop.

1. O Mosteiro de São Bento e o Rio de Janeiro colonial

Documentos existentes nos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) contêm significativas descrições referentes à presença dos beneditinos no Brasil e no Rio de Janeiro em particular. Descrições essas que narram desde os motivos pelos quais os religiosos cruzaram o Atlântico, considerando a difusão da *Regra beneditina* para além do velho continente, a assistência espiritual aos lusitanos que se achavam na América portuguesa, a lida missionária para com os silvícolas, além de diversas outras atividades desempenhadas pelos mesmos religiosos no decurso do século XVI aos dias atuais.

De fato, os primeiros beneditinos aportaram no Brasil, por volta do ano de 1581 e instalaram-se na cidade de Salvador, na Bahia (*Dietário*, 2009, p. 62-64), donde passaram à cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1589 (*Dietário*, f. 1), instalando-se inicialmente na ermida dedicada a Nossa Senhora do O, atual Nossa Senhora do Carmo, à Rua Primeiro de Março. Por ser uma localidade buliçosa devido às constantes atividades urbanas, o logradouro não agradou aos religiosos que transferiram-se para o Morro da Conceição, onde edificaram o mosteiro (ERMAKOFF e FRAGOSO, 2016).

A transferência para o Morro da Conceição foi possível através de doação efetuada aos religiosos, no ano de 1590, a partir do que o logradouro passou a ser denominado Morro de São Bento. Mais recuado do centro urbano do

que o primitivo logradouro, a nova localização assegurava aos monges a tranquilidade necessária ao retiro espiritual e às atividades intelectuais (RAMIZ-GALVÃO, 1927, p. 312). A partir de então, o Morro de São Bento tornou-se um referencial para a cidade que passou a expandir-se em sua direção, com a qual mantém intercâmbio cultural, recebendo de sua gente, em especial, os neófitos que dão continuidade à vida claustral e oferecendo-lhe produtos importados de Portugal e, mais particularmente, conhecimentos através de livros, provenientes de diversos países europeus.

1.1. A cidade através de formas e cores

Dentre os diversos autores que procuram mostrar a influência das Ordens religiosas na formação da cidade do Rio de Janeiro encontram-se Fania Fridman (1999) e Luiz Gustavo Gavião (2010). Fridman, através do traçado urbanístico da cidade, e Gavião, através da paleta de alguns pintores fluminenses e o apoio dos comitentes locais. Por meios diferentes, ambos descrevem o cenário da cidade do Rio de Janeiro e o papel desempenhado pelas Ordens religiosas ao longo do processo expansionista da capital fluminense.

Gavião diz que o complexo urbano foi se formando entre os Morros de São Bento, do Castelo, Santo Antônio e Conceição e que esses morros serviram de referência geográfica, religiosa, política, econômica e social da cidade, particularmente na segunda metade do século XVII. O entorno formado por estes morros testemunhou as alterações regionais ocasionadas em decorrência das novas demandas que as Ordens religiosas traziam à cidade do Rio de Janeiro. A busca pelo atendimento dessas necessidades impulsionou a melhoria na produção e o crescente número das oficinas locais, com seus mestres e aprendizes, gerando desenvolvimento regional e inaugurando um novo modelo de comércio mais autônomo e atraente. A demanda por diferentes necessidades crescia ao passo que a sociedade buscava enquadrar seu estilo de vida aos novos modelos urbanos.

Particularmente durante o período colonial, as Ordens religiosas e as irmandades leigas foram as principais responsáveis pelo processo expansionista da malha urbana, como foi o caso da igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Essa igreja foi erguida no ano de 1737, na Rua da Vala, hodiernamente Rua Uruguaiana. Ao redor dessa mesma igreja assentada ao lado da controvertida “linha imaginária” da “muralha de pedra”

(CAVALCANTI, 2004, p. 48-54), instalou-se um pequeno núcleo comercial e residencial, “colaborando para a expansão da cidade para além muros” (GAVIÃO, 2010, p. 113).

Incrustada entre o mar e montanha, compondo um cenário de cores vibrantes e formas contrastantes pela volumetria, a cidade do Rio de Janeiro impressionou alguns aventureiros que transitaram pela Baía da Guanabara. A paisagem aguçou a curiosidade de uns e o desprezo de outros. Em alguns casos, as boas impressões foram logo frustradas pela precariedade da cidade em comparação com as estruturas das antigas cidades europeias. Na capital fluminense as ruas não eram ainda calçadas e tampouco havia água encanada nas casas.

Em linhas gerais, diversos escritores que redigiram sobre as características da cidade, procuraram traçar o panorama da mesma, a partir de relatos de viajantes estrangeiros que narraram o que viram e suas impressões sobre a mescla do chamado *urbano* com a exuberante paisagem idílica. O espaço urbano era administrado pelos *donos do Rio em nome do Rei* (FRIDMAN, 1999) e o *artifício e a arte* (BONNET, 2009) executados por cativos, forros e profissionais liberais, em meio a uma arquitetura de pouca criatividade. As mulheres, *honradas e devotas* (ALGRANTI, 1993) eram restritas ao convívio doméstico e específicas funções sociais e religiosas, sempre acompanhadas de suas escravas e demais familiares do sexo feminino. Quando saíam, em geral, eram cercadas de cuidados e serviços.

A movimentação social, econômica e política da cidade, favorecida pela costa portuária, girava em torno da produção açucareira que, desde o século XVII, vinha colocando a América portuguesa em posição de destaque. Acompanhando o crescimento da cidade, figuravam os beneditinos que, naquele mesmo período, tinham grande visibilidade entre as Ordens religiosas. Naquela mesma centúria, o cenário constituído pelos monges, no Morro de São Bento, tornou-se ponto de referência cultural e possibilitou o desempenho da produção artística regional, frequentemente citado nos relatos de viajantes e nos estudos sobre a arte e a cultura fluminense, como fez Ernesto de Araújo Viana, em curso ministrado no Instituto Histórico e Geographico Brasileiro (IHGB), no ano de 1916.

A igreja e mosteiro de S. Bento são, nesta cidade, ricos museus de Arte dos séculos XVII e XVIII. Ali foi o berço da pintura a óleo no Rio de Janeiro; a Escultura e a Estatuária em madeira predominam na dourada e sumptuosa

decoreção mural [na verdade, óleo sobre madeira] do templo: a Ourivesaria se esmerou nos lampadarios e a Architetura na estereotomia dos arcos e abobadas; a Carpintaria legou magnificos batentes, [portas] fartamente almofadados, e os caixotões dos tectos do convento; e a Epigrafia se caracterizou nas lapides tumulares do claustro; e, nos trabalhos com a nossa pedra feitos na fachada e mesmo no exterior apparecem obras esculpidas, algumas, com formas animais (RIHGB, 1915, Tomo LXXVIII, Parte II, p. 527. Acesso em 11/2013).

Contudo, Gustavo Gavião (2010, p. 186) salienta que a ascensão das irmandades laicas no século XVIII, particularmente nos grandes centros, manteve o predomínio de temas religiosos nas reproduções imagéticas. A produção conventual do século XVII, no Rio de Janeiro, teve na pessoa de Frei Ricardo do Pilar um expoente que, gradualmente fora cedendo lugar à outras oficinas que passaram a procurar, com maior frequência, profissionais mais abalizados. Em geral, os artistas conventuais não aceitavam encomendas de particulares ou de outras instituições, atendo-se cada um aos interesses específicos de sua respectiva Ordem religiosa. É consideravelmente pequeno o número de obras produzidas por artistas leigos ao longo do mesmo século XVII. Além do mais, por falta de registros, ainda menos se sabe sobre os nomes de seus autores.

Em contrapartida, sabe-se que na abadia fluminense, instituição que prima pelos registros e preservação dos arquivos, houve pintores cujas obras são desconhecidas. Diz o *Dietario* (f. 442), documento compilado no ano de 1773, que na portaria havia um painel de Frei Ricardo do Pilar. Na realidade, lá não mais está. Segundo o mesmo livro de apontamentos, Frei Agostinho de Jesus, anterior a Frei Ricardo do Pilar, também “se ocupava na pintura” (*Dietario*, f. 226). Se de fato Frei Agostinho de Jesus deixou alguma obra além das peças em terracota, essa não foi identificada.

2. Os beneditinos e a arte fluminense

Os primeiros monges que desempenharam diversos encargos da nova comunidade religiosa, receberam sua formação em Portugal ou no mosteiro baiano, fundado na década de 1580. Dentre os primeiros noviços recebidos já na abadia fluminense, ao longo do século XVII, encontravam-se os futuros construtores Frei Leandro de São Bento e Frei Bernardo de São Bento; o escultor, Frei Domingos da Conceição; e o pintor, Frei Ricardo do Pilar. Estes

foram os principais responsáveis pelo início da arte sacra no Morro de São Bento. Desde então, o mosteiro manteve suas diversas oficinas até a segunda metade do século XIX, numa das quais, atuou o escravo e mestre pintor, Antônio Teles (FRAGOSO, 2011; 2015).

Ao longo do mesmo século XVII, o mosteiro recebeu ainda outros neófitos que, em maior ou menor escala, estiveram envolvidos com a pintura, tais como o já mencionado Frei Agostinho de Jesus; Frei Marçal de São João que notabilizou-se pela boa letra, o que pode ser visto “na Missa dos Defuntos que copiou em um dos livros grandes de pergaminho” (*Dietario*, f. 267), ainda hoje conservado no acervo da Casa da livraria; Frei Estevão do Loreto Joassar, pintor de origem francesa que, pela ornamentação de sua *Carta de profissão*, fez da mesma exemplar ímpar, em meio a um acervo composto por centenas de outros documentos do mesmo teor (FRAGOSO, 2011, p. 41-44; 2015, p. 195-197); e Frei Paulo da Conceição Andrade que, particularmente pela sua boa caligrafia, compilou o *Dietario*, atuando a quatro mãos, com Antônio Teles (FRAGOSO, 2011, p. 42).

Tendo em vista o contexto escravocrata, estabelecido como fio condutor da trama em questão, é precisamente nesta simbiose de atuação a quatro mãos que recai o foco da pesquisa. Como bem notou Stuart Schwartz (2005), na América portuguesa, os beneditinos se preocuparam com a formação profissional de seus cativos. O que nesse caso, foi um ponto facilitador para que *senhor e escravo* pudessem atuar em conjunto na mesma obra. Tal aperfeiçoamento profissional do plantel beneditino brasileiro está vinculado a pelo menos três fatores no que diz respeito aos âmbitos social, político e religioso. No âmbito social, a escassez de vocações para a classe desses irmãos *conversos* ou *donatos* foi um fator determinante. Ora, *conversos* ou *donatos* era uma categoria de religiosos responsáveis pela realização das tarefas domésticas, para que os religiosos chamados monges de coro, pudessem dedicar-se mais demoradamente à santificação das horas, mediante a celebração do louvor divino (MARTINEZ, 1981, p. 51s).

De 147 *Profissões religiosas* realizadas entre os anos de 1602 e 1802, na abadia fluminense, 150 professaram como monges e apenas 15, como *conversos* (FRAGOSO, 2015). O que já envolve um caráter político, uma vez que a esses era vetada a possibilidade de ascensão hierárquica. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, as ordens religiosas vigentes em território luso-brasileiro tiveram seus

noviciados fechados, o que fez diminuir progressivamente o número de religiosos nos mosteiros. Dentre esses poucos que professaram como *donatos*, alguns já eram idosos e, por conseguinte, com perspectiva de poucos anos de vida. Na falta desses *conversos* que se dedicassem à lida doméstica, a solução foi transferir à mão dos cativos, os trabalhos outrora realizados por religiosos. Envolvendo então o âmbito econômico. Por fim, no século XVIII, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* proibiram os clérigos de exercer *officios mechanicos* (VIDE, Livro III, Título 10, n. 477).

Desse modo, os trabalhos que eram realizados por monges ou profissionais contratados, como a produção de medicamentos e a conservação de livros, foram transferidos para cativos que iniciavam o trabalho na condição de aprendizes, segundo a demanda interna. A substituição de profissionais por escravos beneficiou tanto o mosteiro como os cativos. Pois, enquanto a instituição religiosa diminuía seus gastos com a contratação de profissionais liberais, os cativos eram promovidos social e profissionalmente, ainda que mantidos na condição de escravos (FRAGOSO, 2011, p. 48-49). Além do mais, há de considerar-se o vasto patrimônio dos beneditinos espalhado ao longo de toda a costa fluminense, o que necessitava de pessoas hábeis na administração, bem como na execução dos trabalhos campesinos que envolviam a produção agropecuária, o cultivo das lavouras e a fabricação ceramista (FRAGOSO, 2015b; 2015c).

2.1. A oficina beneditina fluminense

Foi antecipando a perspectiva cultural de Paul Claval (1999) e a perspectiva da experiência de transformar o espaço em lugar de Yi-Fu Tuan (2011) que os beneditinos fluminenses se preocuparam em reservar um espaço dedicado às oficinas dos seus cativos. Neste sentido, o espaço reservado à oficina dos pintores foi a casa denominada genericamente por *Guindaste*, instalada entre as águas da Baía da Guanabara e a norte da rocha firme sobre a qual está edificado o mosteiro. Segundo os *Estados*, tal lugar era tão importante quanto a biblioteca, a cozinha, o dormitório e demais compartimentos ocupados pelos religiosos, bem como as fazendas, de onde provinham suas rendas (FRAGOSO, 2011, p. 51).

No *Guindaste*, o espaço reservado aos pintores era provido de condições específicas, segundo as necessidades do ofício ali realizado. A descrição desse

espaço dá ideia da sua importância ao lado da oficina do livreiro. Diz o *Estado* que aquela casa

contém duas oficinas, um corredor e dois quartos. Serve uma oficina para o livreiro e outra para loja do pintor: esta última é forrada de tabuado de caixotes, para que o pó dos telhados não prejudique as pinturas enquanto estiverem frescas as tintas. Pelo corredor se entra na oficina e também nos quartos que estão destinados para moradia dos pintores e outros escravos. No fim de tal corredor há uma chaminé, onde se preparam as colas e tintas que [precisam] de fogo. Tem toda a casa seis janelas e seis portas: é a melhor e mais forte que há no Guindaste (*Estados 2*, f. 53).

Tais apontamentos demonstram a importância daquele local para os beneditinos fluminenses e reforçam ainda mais o fato de monges e cativos cultivarem a mesma seara, como foi o caso de Frei Paulo da Conceição Andrade e Antônio Teles na composição do *Dietario* a quatro mãos.

2.2. Antônio Teles e os pintores fluminenses ao longo do século XVIII no Rio de Janeiro

Enquanto na sua pesquisa de mestrado, Fragoso (2011; 2015a) se ateu aos limites demarcados pelos muros da abadia, estudando a pintura de Antônio Teles, Bonnet (2009), igualmente em sua pesquisa de mestrado, optou por um recorte espacial mais abrangente, englobando pintores e entalhadores atuantes em toda capital fluminense. Ambas pesquisas tiveram o século XVIII por recorte temporal.

Bonnet definiu como pintor na cidade do Rio de Janeiro qualquer artífice que se dedicasse a pintura com a intenção de retratar determinado tema, independente da técnica utilizada (BONNET, 2009, p. 34). Contexto no qual, embora intramuros, Antônio Teles estava perfeitamente inserido, pelo que se pode observar ao longo de sua carreira (FRAGOSO, 2015a).

Após definir as atividades realizadas pelo pintor, Bonnet (2009, p. 27) traça o perfil desses profissionais que aturaram na capital fluminense ao longo do século XVIII, revelando a origem social de alguns artífices que exerceram respectivamente os ofícios de pintor e entalhador. Segundo a mesma pesquisadora, esses profissionais eram pardos, mulatos, ex-escravos, filhos de escravos ou de ex-escravos e, aqueles que, continuando

cativos, executavam obras encomendadas, cujos pagamentos eram recebidos pelos seus senhores. O que decididamente não era o que se dava com Antônio Teles. Segundo o *Estado* da abadia pernambucana, Antônio Teles fora enviado a Olinda, a fim de poupar gastos ao mosteiro pernambucano (RAGGI, 2005, p. 28).

Segundo Bonnet, “os negros mestiços livres só começaram a ter uma participação mais ativa como pintores e entalhadores na segunda metade do século XVIII” (2009, p. 41). Valendo-se do *Estado* (f. 77) da abadia fluminense, Fragoso (2011, p. 53; 2015a) afirma que, já entre os anos de 1733 e 1735, Antônio Teles executou a policromia de todas as esculturas que se encontram na igreja abacial fluminense (FRAGOSO, 2011, p. 53; 2015a).

Segundo Bonnet (2009, p. 41-42), na primeira metade do século XVIII, não havia artífices negros atuando como pintor ou entalhador. Ainda que em pequena quantidade, naquele mesmo período, encontra-se registros de alguns poucos mestiços atuando como pintor ou entalhador. No parecer de Gavião (2010, p. 118), foi no início do século XVIII que a *Escola Fluminense* recebeu feição mais sólida na figura de dois mulatos: Manoel da Cunha e Silva e Leandro Joaquim, discípulos de João de Souza.

2.3. O Mestre Antônio Teles e sua produção na abadia fluminense

A atuação de Antônio Teles no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro é documentalmente reconhecida pelo *Dietario* e inserida entre os anos de 1733 e 1773. Diz o *Dietario* (f. 77) que no triênio de 1733 e 1736, todas as imagens do corpo da igreja foram estofadas pelos escravos Antônio Teles e Miguel do Loreto. Tais imagens são as esculturas de madeira que retratam Santa Francisca Romana, Beata Ida de Lovaina, quatro Papas, quatro Bispos [FIGURAS 1 e 2], quatro Reis e dois Anjos Tocheiros [FIGURAS 3, 4, 5 e 6]. Além da policromia dessas 16 esculturas, no ano de 1773, Antônio Telles produziu ainda dois desenhos a bico de pena que ilustram o *Dietario* (f. 1*, 216).

Se tornar-se Mestre no plantel de Antônio da Conceição foi uma impossibilidade para os cativos, o mesmo não se deu com os integrantes do plantel pertencente aos beneditinos, onde vários cativos alcançaram a referida titulação.

O *Brasão de armas* da Congregação beneditina luso-brasileira abre a primeira parte do *Dietário*, que é dedicada ao registro dos governos abaciais, enquanto a *Vanitas* abre a segunda parte, que é dedicada ao necrológio, onde estão assentadas as biografias dos monges que faleceram na abadia fluminense. Esses dois desenhos merecem especial atenção por serem dois raros exemplares assinados num acervo composto por milhares de peças anônimas.

De certa forma, os dois desenhos assinados por Antônio Teles e que ilustram o *Dietario* compilado por Frei Paulo da Conceição, são testemunhos materiais que atestam a interação social vivida entre senhores e cativos na abadia fluminense durante o regime escravocrata.

No período colonial, a falta de uma escola que regesse o estudo do desenho e da pintura na cidade do Rio de Janeiro é frequentemente apontada como um dos fatores responsáveis pelo incipiente estado em que se encontravam pintores e desenhistas na resolução e acabamento de suas obras.



Figura 1 – *Bispo*. Escultura em madeira de Simão da Cunha e José da Conceição, policromia de Antônio Teles e Miguel do Loreto, acervo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1733-1735



Figura 2 – *Bispo* (detalhe)



Figura 3 – *Anjo Tocheiro*. Escultura de Simão da Cunha e José da Conceição, policromia de Antônio Teles e Miguel do Loreto, acervo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1733-1735.



Figura 4 – *Anjo Tocheiro* (detalhe)

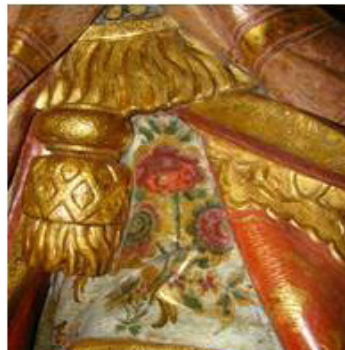


Figura 5 – *Anjo Tocheiro* (detalhe)



Figura 6 – *Anjo Tocheiro* (detalhe)



Figura 7 - *Brasão*. Desenho a bico de pena de Antônio Teles, acervo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1773.



Figura 8 - *Vanitas*. Desenho a bico de pena de Antônio Teles, acervo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1773.

Reproduzindo a cronologia das obras executadas por Antônio Teles, levando em consideração o contexto escravocrata, o ano de 1773 reveste-se de particular importância por apresentar o cativo atuando a quatro mãos com um de seus senhores. Isto é, desenhando o *Brasão* e a *Vanitas* [FIGURAS 7 e 8] que ilustram o *Dietario* compilado por Frei Paulo da Conceição. Trata-se de duas ilustrações que retratam a historiografia e a espiritualidade da Ordem de São Bento. Neste sentido, o *Brasão* retrata a origem da Ordem, passando pela Espanha e Portugal, através da Congregação de Valladolid, até sua chegada à América.

Considerando o *Dietario* por inteiro, os desenhos de Antônio Teles, além da importância sociocultural, adquirida pelo fato de indivíduos de duas classes distintas atuarem juntos, destacam-se ainda por serem as duas únicas peças assinadas pelo autor, num período em que tal prática não era ainda muito frequente. Dentre o considerável acervo produzido ao longo do mesmo século XVIII,

apenas duas outras obras foram assinadas pelo seu autor. São os dois óleos sobre tela, executados por José de Oliveira Rosa para a Capela das relíquias.

3. A titulação de mestre

A questão do título do mestre na América tem sido objeto de interesse de pesquisadores como Nireu Cavalcanti, Maria Helena Ochi Flexor, além de muitos outros. É nessa onda de interesse que Bonnet procura compreender o conceito de *artista-artífice* inserido no contexto social da América portuguesa. Para isso, a pesquisadora toma como ponto de partida o período transitório entre a Baixa Idade Média e o Renascimento, alongando-o até a chegada do século XVIII, quando então começa a haver distinção entre os conceitos de *artista* e *artífice*. Momento em que artistas e pensadores aprofundam suas análises e começam a desenvolver teorias acerca deste tema, estabelecendo conceitos que se difundiram a partir de então.

No decorrer da Baixa Idade Média, pintores e entalhadores eram classificados como trabalhadores artesãos. O que marca o período, neste sentido, é a presença destacada das guildas, corporações de ofício nas quais se organizavam profissionais que exerciam um mesmo ofício. Todos os artesãos que pretendessem exercer seu *mester*, deveriam, por força, integrar tais agremiações, que regulavam e distribuíam quase toda a oferta de trabalho (BONNET, 2009, p. 45-46).

Depois de abordar o processo de mudanças ocorridas principalmente a partir do *Renascimento*, Bonnet analisa como tais questões se enquadraram na sociedade portuguesa e as novas regras incorporadas na segunda reforma ocorrida no Regimento da *Casa dos Vinte e Quatro*. Regras essas que visavam melhor direcionar os trabalhos dos artífices. O caminho percorrido pelos que desejavam alcançar a titulação de mestre, nos diversos ofícios, pressupõe empenho por parte do aprendiz.

A instituição responsável pela titulação dos novos mestres recebeu o nome de *Casa dos Vinte e quatro*, porque formada por 12 agremiações, também chamadas *Bandeiras*. Cada uma dessas *Bandeiras* tinha dois representantes na instituição. O que somado às 12 agremiações perfazia um número de 24, pelo qual a instituição ficou conhecida. Não obstante ser uma nomenclatura recorrente nas pesquisas atuais, sua aceitação é bastante controversa entre os estudiosos de diversas áreas do conhecimento que, de alguma forma, abordam o tema da *Casa dos Vinte e quatro*.

A fim de entender melhor o conceito de *artífice* e analisar as etapas necessárias para alcançar o título de *mestre* empregado no período colonial, é preciso entender o que se passava em Portugal, naquele mesmo período. Onde, a partir de 1755, verifica-se maior organização administrativa entre os artífices, quando foram estabelecidas novas regras para abertura de oficinas e continuidade das atividades fabris.

Embora tratando-se de espaço e tempo distintos, ao tratar da carreira artística de um europeu medieval, Bonnet aborda uma questão que, de certa forma, coaduna-se com a realidade beneditina fluminense no que tange a *liberdade artística* e a titulação de mestre:

Para os artífices medievais a única maneira de escapar deste sistema organizacional era colocar-se sob a proteção de um príncipe. Integrando alguma Corte eles se desvinculavam das obrigações para com a corporação e para com a população da cidade, bem como de seu estado de artesão (BONNET, 2009, p. 46).

Em paralelo ao que acontecia na Europa medieval, Antônio Teles e outros mestres pertencentes ao plantel beneditino estavam sob a proteção de uma instituição soberana, na qual ressalta aspectos peculiares do relacionamento entre monges e cativos. Na maioria dos casos, esses aspectos estavam associados a ações que resultavam em melhorias nas condições de vida dos serviçais, incluindo a formação profissional dos mesmos, mediante a contratação de profissionais liberais, como visto na conservação do acervo bibliográfico.

A rigidez imposta para a formação de mestres artífices portugueses na segunda metade do século XVIII era tão severa que Bonnet (2009, p. 98) chega a compará-la a um regime de *semiescravidão*. O que, de certa forma, segundo os estudos realizados por Frago (2015a; 2015b), nem se compara à formação ministrada no plantel beneditino, mesmo em se tratando do regime escravocrata, onde eram observadas as aptidões das crianças que deveriam ser instruídas e onde se facultava a forma de aprendizado como em casas de particulares e contratando profissionais que as instruissem no próprio mosteiro. Ou seja, cativos tendo aulas particulares e, portanto, não sujeitos aos costumes das oficinas seculares. Ainda quanto às etapas de formação, Gavião (2010, p. 117, 112) afirma que a prosperidade vivenciada no período colonial ocasionou o desenvolvimento econô-

mico regional, gerando maior impulso para o aumento do número de oficinas com seus mestres e aprendizes. Na oficina, o discípulo aprendia a preparar o suporte, a fabricar as tintas e a copiar figuras a partir de gravuras diversas. A produção visava atender as encomendas feitas pelas igrejas em construção.

O aumento do número de oficinas, conseqüentemente, elevou o número de profissionais que exerceram os ofícios mecânicos. O status alcançado por esses profissionais foi o de artífice e assim permaneceu ao longo de todo período colonial. Segundo Bonnet:

Os pintores e escultores continuaram sendo considerados como oficiais mecânicos até o século XIX, quando a situação foi se modificando pouco a pouco com a vinda da Missão Artística Francesa e a criação da Academia de Belas Artes. Não se tem notícia da criação de qualquer corporação ou bandeira que se destinasse a agrupar especificamente os artífices que se dedicavam à pintura e à talha (2009, p. 60).

Maria Helena Ochi Flexor é outra pesquisadora que também se interessa pelo tema das oficinas e não concorda plenamente que, na América portuguesa, os pintores e escultores fossem considerados oficiais mecânicos. Segundo Flexor,

Do século XVI até a terceira década do século XIX, os artesãos ou artífices e alguns pequenos comerciantes eram designados na Bahia e no Brasil como oficiais mecânicos. Os pintores e escultores, que também usavam as mãos na elaboração de suas obras, não eram classificados como artesãos, pois tinham, teoricamente, a possibilidade de “inventar” e, por isso, ser profissionais liberais, enquanto aos artífices cabia “copiar” e permanecer administrativamente atrelados às Câmaras (2009, p. 9).

Baseando-se nos testamentos e inventários *post-mortem* de quatro artífices do período colonial e que desempenharam ofícios diversos, Bonnet (2009, p. 98-113) inicia, de maneira ascendente, uma comparação dos diferentes níveis financeiros e sociais alcançados por Bonifácio da Trindade; Valentim da Fonseca e Silva; Inácio Ferreira Pinto, que executou a segunda talha da capela-mor da igreja abacial; e finalmente, Antônio da Conceição Portugal.

Além dos bens encontrados na oficina de Antônio Portugal, essa “contava com mais de 50 escravos trabalhando em ofícios diversos, com uma produção voltada eminentemente para a esfera religiosa” (BONNET, 2009, p. 105). Alicerçada nas informações contidas no inventário de Antônio Portugal, a pesquisadora aponta algumas diferenças entre o sistema de trabalho das oficinas brasileiras e europeias.

O inventário deste artífice me oferece a oportunidade de esclarecer uma série de questões pendentes em relação à influência do trabalho escravo que, pelo que pude perceber, acarretou uma mutação na hierarquia mesterial. Uma relação profissional, que na Europa se dava apenas entre homens livres, no Brasil Colônia aconteceu também entre senhor e escravo ou entre escravo e escravo (BONNET, 2009, p. 105-106).

No plantel de Antônio Portugal “o título de mestre parece ter sido uma impossibilidade para o artífice escravo, ao menos neste plantel” (BONNET, 2009, p. 106). Se no plantel de Antônio da Conceição Portugal alcançar o título de mestre era uma impossibilidade, o mesmo não ocorreu no plantel beneditino, no qual Fragoso (2015a; 2015b) aponta a questão como mais uma das particularidades existentes no relacionamento entre monges e cativos, destacando dois integrantes da família Teles que alcançaram o citado título de mestre.

Ainda que não tenha sido encontrado nenhum registro específico de como e quando Antônio Teles, de fato, tenha recebido o título de mestre, o *Livro da rouparia* – manuscrito pertencente ao acervo beneditino fluminense –, dá indícios do período em que a titulação fora-lhe concedida. Esse manuscrito, cujas folhas estão assinaladas por diversas numerações, contabiliza a distribuição das vestes para aos cativos residentes na casa do Guindaste, diz que no ano de 1799, o responsável pela rouparia entregou um total de 24 peças a “Antônio Pintor” (*Livro da rouparia*, f. 163v). Mais adiante, o mesmo códice diz que a 6 de julho de 1800, foi entregue ao “Me. Teles Pintor” (*Livro da rouparia*, f. 174f), uma guarnição de 15 peças. Finalmente, o manuscrito diz ainda que em 22 de maio de 1802, foi entregue ao “Me. Pintor”, 12 peças de roupas (*Livro da rouparia*, f. 186v).

O *Livro da rouparia* traz ainda outras informações passíveis de serem analisadas por diversos aspectos do conhecimento. No ano de 1783, as roupas foram distribuídas por categoria profissional. Dentre os Pintores

constam os nomes de “Antônio Teles, Francisco Telles” e “José Bento” (*Livro da rouparia*, f. 114v), sem no entanto constar o número de peças distribuídas. Nesse período, Antônio Teles e José Bento encontravam-se no Mosteiro de Olinda (RAGGI, 2001).

Além dos mestres, na Casa do Guindaste também residiam outros cativos de maior ascensão cultural, tais como os organistas: “Matias, Jerônimo, Bonifácio de Narcisa, José Campista” e “Custódio” (*Livro da rouparia*, f. 114v).

Não obstante o *Livro da rouparia* apresentar, no ano de 1799, o nome de Antônio Teles sem o título de mestre, é importante salientar que na segunda metade do século XVIII, Antônio Teles fora enviado ao Mosteiro de Olinda, já com a titulação de Mestre (RAGGI, 2005, p. 28). No contexto social, com frequência o nome de Antônio Teles aparece como referência no relacionamento entre os demais cativos do plantel beneditino, conferindo-lhe significativo status religioso e social. o que pode ser observado na vinculação de seu nome ao sacramento do batismo e aos sepultamentos.

A escravaria beneditina fluminense, iniciada com a compra de alguns cativos na segunda década do século XVII, foi ampliada e mantida ao longo dos aproximados 300 anos em que a instituição monástica se valeu do Regime escravocrata, até sua extinção no ano de 1871, quando contava com um plantel estimado em cerca de dois mil cativos espalhados por diversas glebas ao longo da costa fluminense.

4. Arte sacra como veículo catequético e historiográfico

Dos múltiplos caminhos existentes para aproximar-se de Deus, a arte sacra assume valor catequético quando ela é capaz de levar o espectador a “refletir, de algum modo, a beleza infinita de Deus e de orientar para Ele o pensamento dos homens” (BOROBIO, 2010, p. 15). A obra executada por Antônio Teles é um contributo para a educação religiosa e, conseqüentemente, como objeto de culto, é um veículo destinado ao fortalecimento da fé através do sentido da visão. Seguindo o raciocínio de Borobio, as imagens reproduzidas por Antônio Teles cumprem seus objetivos que são os de educar e alimentar a fé, “unindo o imanente e o transcendente, a história e a eternidade, o culto e a vida” (BOROBIO, 2010, p. 27).

O legado para a educação religiosa deixado por Antônio Teles, está relacionado ao contexto em que esteve inserido, recebendo o ensino religioso através dos monges no cenóbio fluminense. Antônio Teles foi capaz

de transferir seu aprendizado espiritual por meio de suas obras. Como diz Santoro: “Só educa quem se deixa educar” (SANTORO, 2008, p. 115). A beleza das obras tem por objetivo mostrar um dos caminhos pelos quais se vai a Deus. No parecer de Borobio, a arte sacra deve oferecer ao fiel uma síntese da fé, expressando o mistério de Cristo que habitou na matéria e por meio da matéria salvou a humanidade (2010, p. 27).

A necessidade de materializar a espiritualidade por meio de imagens é uma prática que acompanha a história da humanidade. Estudando a pintura italiana do século XV, Baxandall (1991, p. 53) conclui que o artista é por ofício, alguém que ouve ou visualiza uma determinada hagiografia, contemplando-a intimamente e depois a exterioriza plasticamente, segundo a sua vivência, para que outros a interiorizem, alimentando cada qual a sua própria vida devocional. Não obstante tratar-se de contextos distintos, essa é uma teoria que se aplica a Antônio Teles e sua obra, tendo em vista sua inserção na sociedade beneditina fluminense, produzindo para um segmento específico, no qual artista e fieis se orientavam à luz da *Regra* e da vida de São Bento.

Considerações finais

Comparando os estudos realizados por Bonnet, que apresenta os artífices fluminenses de maneira abrangente, e Fragoso, que atem-se à oficina beneditina fluminense, é possível perceber diferenças entre os costumes vigentes entre o mesmo sistema operacional que se valia da mão de obra escrava. Segundo Marcia Bonnet, a concessão do título de mestre a cativos pertencentes a oficinas de profissionais liberais, parece ter sido uma impossibilidade. Já na opinião de Mauro Fragoso, os cativos pertencentes ao plantel beneditino, parecem ter exercido seus ofícios à semelhança de homens livres, habitando em quartos individuais e viajando em companhia de outros cativos. A distinção se faz notória entre os costumes vigentes nas oficinas pertencentes a civis e ao Mosteiro de São Bento, a partir da análise que Bonnet faz sobre o inventário “*post-mortem*” de Antônio da Conceição Portugal, onde aparentemente, nenhum cativo alcançou o título de mestre, e a ponderação feita por Fragoso, a partir do considerável número de cativos pertencentes à oficina daqueles religiosos e que são designados por mestres e, principalmente, pela liberdade que um desses cativos tem para assinar sua obra.

A partir do inventário analisado, Bonnet conclui que, pelo menos naquela oficina pertencente a um homem livre, os papéis são bem definidos e intransponíveis, nela o escravo é detido em seu status de cativo, sem alcançar a titulação de mestre, que lhe permitiria uma ascensão social, ainda que continuando cativo. Já na pesquisa apresentada por Fragoso, percebe-se um significativo número de cativos que alcançaram o título de Mestre na oficina dos beneditinos e a peculiaridade de um desses cativos assinar sua obra executada a quatro mãos, em pé de igualdade com seu senhor. Através da exposição realizada por Fragoso é possível chegar a uma melhor compreensão das condições a que os cativos beneditinos estiveram submetidos e a relevância que os religiosos davam à arte e aos artistas, desde o século XVII, período em que o mosteiro deu início a seus trabalhos de construção e ornamentação, em conformidade com a tradição monástica europeia e que, paulatinamente, ia se tornando um ponto de referência cultural para toda a América portuguesa.

Enquanto Bonnet apresenta as questões pelas quais os pintores – e entalhadores – são considerados artífices ao longo de todo o período colonial, Fragoso expõe as razões pelas quais o cativo Antônio Teles alcançou a condição de Mestre Pintor, vinculando tal possibilidade à mentalidade de países europeus, como Flandres e França, de onde vieram Frei Ricardo do Pilar e Frei Estevão do Loreto.

Ao voltar o olhar para o contexto histórico daquele período, percebe-se que o mosteiro esteve na vanguarda artística e social, no momento em que confiou a um cativo, a pintura de outra abadia, sendo essa forma de representação iconográfica um dos mais importantes veículos de comunicação, tanto para o progresso espiritual dos fieis como para a *propaganda fidæ* – propagação da fé – através da historiografia e espiritualidade da Ordem religiosa.

No limiar da interdisciplinaridade, a pesquisa historiográfica, baseada na pintura é de fundamental importância para os profissionais de diferentes áreas do conhecimento. Pois é através desses estudos que os demais profissionais encontram subsídios para a conservação das obras, inserindo-as no contexto em que foram executadas e o conhecimento das possíveis intervenções posteriores e, particularmente para a interpretação de cenas ou atributos iconográficos que são elementos indispensáveis no reconhecimento da hagiografia retratada.

Referências

- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia – estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do Sudeste (1750–1822)*. São Paulo: José Olympio, 1993.
- ALMEIDA, Luciano Mendes de. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- AMANTINO, Marcia e FREIRE, Jones. Amor em cativo. NET, Rio de Janeiro. Seção capa. Disponível em: <www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/amor-em-cativeiro>. Acesso em: 03 nov. 2013.
- BAXANDALL, Michael. O olhar renascente: pintura e experiência social na Itália da renascença. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- BONNET, Marcia C. Leão. *Entre o ofício e a arte: pintores e entalhadores no Rio de Janeiro setecentista*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura e Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2009.
- BOROBIO, Dionísio. A dimensão estética da liturgia: artes sagradas e espaços para celebração. São Paulo: Paulus, 2010.
- CALZA, Cristiane Ferreira. Desenvolvimento de Sistema Portátil de Fluorescência de Raio-X com Aplicações em arqueometria. Rio de Janeiro, 2007. COPPE/UFRJ, D. Sc, Engenharia Nuclear 2007.
- CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade – da Invasão Francesa até a chegada da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- CLAVAL, Paul. *A Geografia cultural*. Florianópolis: UFSC, [1995] 1999.
- DIAS, Lincoln Guimarães. Notas sobre desenho, esboço para uma história. Museu de Arte do Espírito Santo. Ciclo de palestras – A história do desenho. De 01 de dezembro de 2010 a 13 de fevereiro de 2011.
- DIETARIO do Mosteiro de N. Senhora do Monserrate do Rio de Janeiro da Ordem do P. S. Bento*. Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, Século XVII, manuscrito transcrito no ano de 1773.
- DIETÁRIO (1582-1815) do Mosteiro de São Bento da Bahia: edição diplomática*. Salvador: ABEU, CBaL e EDUFBA, 2009.
- ERMAKOFF, George e FRAGOSO, Mauro. *Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro 425 anos / 1590-2015*. Rio de Janeiro: G. Ermakoff, 2016.
- ESTADOS do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1623-1793). Fac-símile do manuscrito original conservado no Arquivo Distrital de Braga*. Rio de Janeiro: Arquivo Mosteiro de São Bento, 2 volumes.

- FLEXOR, Maria Helena Ochi. *Mobiliário baiano*. Brasília: IPHAN, 2009.
- FRAGOSO, Mauro Maia. *Antônio Teles: escravo e mestre pintor setecentista*. Norderstedt: OmniScriptum GmbH & Co. KG, 2015a.
- FRAGOSO, Mauro Maia. Almas ou peças: o Senhor chama a cada uma por seu nome. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 28, p. 359-379, 2015b.
- FRAGOSO, (Mauro) Victor Murilo Maia. *A arte de Antônio Teles, escravo e mestre pintor setecentista, no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro UFRJ/EBA, Dissertação de Mestrado, 2011.
- FRAGOSO, (Mauro) Victor Murilo Maia. *Grafia e iconografia: Traços identitários na Escola de Serviço do Senhor Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1602-1802)*. Rio de Janeiro: UERJ/PPGEO, tese de doutoramento, 2015c.
- FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do Rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- GAVIÃO, Luiz Gustavo. *Relações complexas: pintores fluminenses e seus encomendantes 1763-1821*. Rio de Janeiro, UFRJ, EBA, Tese de Doutorado, 2010.
- LIVRO da rouparia*. Rio de Janeiro: Arquivo do Mosteiro de São Bento, Manuscrito, Século XVIII.
- OLIVEIRA, Júlio e CARLA, Leda. *Como desenhar a bico-de-pena*. São Paulo: Tecnoprint, 1979.
- PASSOS, Luiz e BARATA, Martins. *Elementos do desenho para os 1º, 2º e 3º anos dos Liceus*. 8.ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1944.
- QUEIROZ, Malthus; FILHO, Plínio; REIS, Carla; VIGIANO, Denilson; SILVEIRA, Andréa; CAVALCANTI, Pedro; FILHO, Antônio; LEÔNIDAS, Euma. *A história do Papel*. NET, Pernambuco, 2011. Seção Revista ARC. Disponível em: <www.restaurabr.org/siterestaurabr/home.html>. Acesso em: 02 mai. 2012.
- RAGGI, Giuseppina. Arte e ilusão realizada por Antônio Telles, no século XVIII, Pintura da Igreja de São Bento recria em Olinda as maravilhas do Barroco. *In Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 1, n. 3, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2005.
- RAGGI, Giuseppina. O Pintor Antônio Telles e o tecto da Capela-mor de São Bento em Olinda no contexto da Perspectiva no Nordeste brasileiro. *In Actas do V Colóquio Luso-brasileiro de História da Arte*, p. 383-403, 2001.
- RAMIZ-GALVÃO. *Mosteiro de S. Bento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Papelaria Ribeiro, 1927.
- SANTORO, Filippo. *Estética teológica: a força do fascínio cristão*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TUAN, Yi-fu. *Space and place: the perspective of experience*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, [1977] 2011.

VIANA, Ernesto da Cunha Araújo. Das artes plásticas no Brasil em geral e na cidade do Rio de Janeiro em particular. In: *RIHGB*. Rio de Janeiro: IHGB, 1915, Tomo LXXVIII, Parte II, p. 505-608. Disponível em: <<https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Coimbra: Real Collegio das Artes da Comp. de Jesus, 1720.

Artigo recebido em 10 de agosto de 2017
e aprovado para publicação em 11 de setembro de 2017

Como citar:

FRAGOSO, Mauro Maia; LOPES, Juliana. Antônio Teles e o contexto da reprodução imaginária no Rio de Janeiro ao longo do século XVIII. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 297-318, jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Cristo crucificado do Mosteiro de São Bento: a face de Cristo ao longo dos anos

The crucified Christ of the Monastery of St. Benedict:
the face of Christ over the years

MARCUS TADEU DANIEL RIBEIRO*

Resumo: A representação da face de Jesus Cristo no campo das artes visuais tem variado muito ao longo dos séculos. Este artigo se propõe a mostrar a evolução dessa imagem símbolo ao fiel cristão ao longo dos tempos, desde os anos iniciais do cristianismo até a época barroca, ainda na fase colonial da História do Brasil. O Cristo Crucificado existente no interior do claustro do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro é uma forma de representação muito conhecida para o homem contemporâneo, mas nem sempre o crucifixo foi visto como uma imagem símbolo do cristianismo. Razões históricas pesaram de maneira expressiva na escolha da figura arquetípica do Salvador em cada época da evolução do mundo ocidental.

Palavras-chave: Bom Pastor. Pantokrator. Cristo Juiz. Arte escatológica. Crucifixo. Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

Abstract: The representation of the face of Jesus Christ in the field of the visual arts has varied greatly over the centuries. This article proposes to show the evolution of this symbol image to the faithful Christian throughout the ages, from the early years of Christianity until the Baroque period, still in the colonial phase of the History of Brazil. The Crucified Christ inside the cloister of the São Bento Monastery of Rio de Janeiro is a well-known form of representation for contemporary man, but the crucifix was not always seen as a symbolic image of Christianity. Historical reasons weighed heavily on the choice of the archetypal figure of the Savior in every epoch of the evolution of the Western world.

* Marcus Tadeu Daniel Ribeiro é doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), professor dos cursos de Pós-graduação em História da Arte Sacra da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e da Faculdade Arquidiocesana de Mariana, professor da Escola de Belas-Artes da UFRJ. E-mail: marcustadeudaniel@gmail.com

Keywords: Good Shepherd. Pantokrator. Christ the Judge. Eschatological Art. Crucifix. Monastery of St. Benedict of Rio de Janeiro.

A representação de Jesus Cristo no campo da arte tem variado muito ao longo dos séculos por razões as mais diversas. O Cristo crucificado, por exemplo, que adorna o interior do claustro do Mosteiro de São Bento, imerso no silêncio e na devoção de monges beneditinos por vários séculos, não foi sempre a imagem através da qual a figura do Salvador sintetizou a mensagem de esperança e de fé que tem animado os corações dos fiéis católicos, na direção da compreensão do amor de Deus e da vida eterna. Muitas foram as faces de Cristo que se revelaram ao devoto, na trajetória da arte sacra do ocidente ao longo do tempo. A imagem do Cristo preso à cruz é uma em meio a tantas outras que marcaram os últimos dois milênios da formação do Ocidente.



Figura 1 – Cristo crucificado
Acervo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro



Figura 2 – Cristo crucificado (detalhe)
Acervo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro



Figura 3 – Cristo crucificado (detalhe)
Acervo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro

Alguns grandes momentos marcaram a forma pela qual a figura maior do cristianismo foi retratada de maneira emblemática pela Igreja Católica em meio ao profuso universo de imagens cristãs. Diz-se de *maneira emblemática* e não *única* porque não foi tão-somente uma imagem que assumiu o papel de figura central do Senhor no imaginário católico, sem que houvesse a necessária referência às suas passagens históricas e biográficas, seja na figura do pregador, seja na representação das lições que sua palavra trouxe ao homem. Não se representou apenas o Cristo, mas a palavra de Deus que importava repassar ao seu rebanho. Porque a arte, numa época em que preponderava uma cultura iletrada, era o livro dos fiéis.

Além disso, a arte desempenharia sempre uma função importantíssima em meio a uma sociedade onde a tradição imagética foi muito forte desde seu nascedouro clássico, onde se abeberaram as primeiras manifestações da arte cristã. Pinturas, esculturas, trabalhos de ourivesaria, mosaicos, artefatos em marfim, madeira ou metais, vitrais, além de outras formas de construção da imagem sagrada, foram sempre meios eficazes utilizados pela Igreja na difusão da Palavra de Deus entre a população.

Muitos dos concílios organizados pela Igreja Católica empenharam parte de seu tempo e atenção na questão artística, destinada não apenas à conversão, mas também de maneira a possibilitar uma leitura visual da Palavra de Deus mais fácil e amplamente. Uma imensa variação de símbolos e de sinais permearam a arte cristã desde seus momentos iniciais, conforme inventariou Gerd Heinz Mohr, em seu *Dicionário de símbolos: imagens e sinais da arte cristã*, para se citar apenas uma das inúmeras fontes que se debruçaram sobre a simbologia cristã de forma sistematizada.

Nos momentos primevos do cristianismo, a arte se voltou a traduzir a temática cristã através de uma linguagem compatível à compreensão do povo para o qual o próprio cristianismo se dirigia. No plano temático, as transformações mostrar-se-iam profundas – foi a mudança dos temas mitológicos para o cristão –, conquanto no plano estético o vocabulário estilístico tenha-se mantido inalterado em relação à tradição helenística e romana. Por isso, nesses momentos iniciais, a linguagem que se utilizará na elaboração da arte cristã será o classicismo greco-romano.

Antes de a arte cristã mergulhar dentro da pureza metafísica que lhe caracterizaria em sua milenar caminhada medieval, os artistas cristãos valeram-se da linguagem mimética da representação dos temas e personagens sagrados. Paralelamente a isso, constitui-se um arsenal de representações simbólicas que

marcaria toda a arte desse período. Assim, seriam dois os caminhos descortinados na ampla gama de significações cristãs na arte.

O caminho progressivo que segue a arte cristã, desde o realismo da arte clássica – escreve Arnold Hauser –, bifurca-se em duas direções diferentes. Uma linha de evolução produziu o simbolismo, que se mostra mais propenso a evocar do que a representar a presença espiritual de personagens sagradas, traduzindo cada pormenor de cena numa linguagem cifrada da doutrina da salvação. (...) A segunda linha de desenvolvimento abraçou um estilo explicativo ou épico, que visa a evidenciar de várias cenas, ações e incidentes atraentes para o espírito (HAUSER, 1972-80, p. 183-184).

É assim que se encontram, nas catacumbas romanas, sobreviventes à corrosão dos séculos e até a mentalidade iconoclástica dos séculos VIII e IX, imagens que representariam a própria evocação do personagem santificado celebrado na arte, como ainda aquelas outras representações simbólicas que elas farão significar no âmbito religioso.



Figura 4 – Cristo Bom Pastor
Acervo do Museu Pio Cristão¹

Podem-se citar inúmeros exemplos que retratam essa dupla função da arte cristã em seus momentos primitivos, mas a figura do Cristo Bom Pastor é, por excelência, a imagem arquetípica do Salvador nesses tempos iniciais de caminhada da construção do imaginário representativo do cristianismo. Veja-se, por exemplo, a escultura que ilustra o acervo do Museu Pio Cristão do Vaticano, datada do século III d.C., encontrada originalmente na catacumba de Santa Domitila.

Trata-se de uma escultura esculpida em pedra, representando um jovem de cabelos cacheados, imberbe, com trajes e sandálias de pastor, tendo, ao ombro, uma ovelha e um bernal pendido a tiracolo. A atitude do rapaz é a de serena determinação, tendo a ovelha aos seus ombros uma postura de inquietude, mas de submissão também, com sua cabeça virada levemente na direção do céu.

¹ Figura 4 - Cristo Bom Pastor – acervo do Museu Pio Cristão do Vaticano, datada do século III d.C., encontrada originalmente na catacumba de Santa Domitila. Domínio público, disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=895177>>. Acesso em: 11 dez. 2017

A escultura representa a passagem da ovelha perdida, parábola narrada em Lucas 15, 1-7² e em Mateus 18, 10-14, episódio associado às parábolas da dracma perdida (Lucas 15, 8-10) e do filho pródigo (Lucas 15, 11-32). Fala-se aí na imagem da salvação, do amor incondicional de Deus por suas ovelhas, da alegria maior que há nos céus pela figura do pecador que se converte do que pela do justo que não se desvia de seu caminho.

É a representação de um amor que não se detém na forma tradicional *philia* de amar, tão conhecida e exaltada pelos gregos, amor de equilíbrio, de contrapartida e correspondências, tal qual se encontra no amor da fraternidade, dos amigos e dos casais. A imagem representa o amor *ágape*, um amor de doação, de renúncia, amor que escapa à dimensão do racional e adentra no terreno do incondicional.

À época, o cristianismo expandia-se através da ação semeada pelos apóstolos e consolidada pelos padres da Igreja. A “boa nova” era esse amor que não encontrava limites na própria infinitude de Deus. A figura do Cristo Bom Pastor encontrará farta recorrência não apenas nas esculturas, mas também nas pinturas parietais das catacumbas, batistérios e sepulturas, como ainda nos clerestórios de igrejas da fase paleocristã, além de em outras partes de edifícios religiosos.

Com a interrupção da perseguição aos cristãos, com o crescimento dos fiéis católicos espalhados por várias partes do Império Romano no século III e com a criação do Império Romano do Oriente por Constantino no início do século seguinte, a Igreja, agora acolhida pelo império romano, adota a figura de um Cristo que governa a terra e os céus. Surge aí a figura majestosa e serena do Cristo Pantokrator, o governante sobre todas as coisas que o poder real tocava, como também sobre o mundo a que os homens ascendiam espiritualmente em busca do conhecimento revelado, da vida eterna, de um novo sentido de existência. Sua imagem, como na do Cristo Pantokrator da Igreja de Monreale em Palermo (Itália), com suas representações hieráticas, de um vigor teológico ao mesmo tempo canônico, como também gracioso, realizado em meio a uma decoração profusa de santos e de inscrições gregas ou latinas sobre o fundo dourado de

² Lucas 15 “1 Todos os publicanos e pecadores estavam se reunindo para ouvi-lo. / 2 Mas os fariseus e os mestres da lei o criticavam: “Este homem recebe pecadores e come com eles”. / 3 Então Jesus lhes contou esta parábola: / 4 “Qual de vocês que, possuindo cem ovelhas, e perdendo uma, não deixa as noventa e nove no campo e vai atrás da ovelha perdida, até encontrá-la? / 5 E quando a encontra, coloca-a alegremente nos ombros / 6 e vai para casa. Ao chegar, reúne seus amigos e vizinhos e diz: ‘Alegrem-se comigo, pois encontrei minha ovelha perdida.’”

grandes superfícies parietais tomadas da luminosa arte dos mosaicos.

Esse Cristo Pantokrator tem a face agora mais madura, a fisionomia nos remete à visão da sabedoria santificada pelo nimbo que circunda em segundo plano sua cabeça, adornada por mechas de cabelo que caem graciosamente sobre os ombros. De barba densa e longa, os cabelos mais compridos do que os da fase anterior, o Cristo Pantokrator agora ungido da sabedoria que a maturidade lhe confere, abençoa o fiel com a mão direita, unindo o dedo anelar ao polegar, enquanto os demais dedos perfazem o monograma Qui-Rô, letras gregas iniciais da palavra Cristo.



Figura 5 – Cristo Pantokrator, Catedral de Monreale³

Esse Cristo de solene gravidade se impõe sobre a figura do fiel que examina a semicúpula da igreja de Monreale em Palermo, como também no teto arqueado da Igreja da Sagrada Sabedoria na sede do Império Bizantino, além de várias outras edificações. Nessas representações, o Cristo se apresenta com a dimensão de um governante que abençoa com uma mão, mas que também sustenta, com a mão esquerda, o livro das leis sagradas, que simboliza não apenas o poder atemporal da igreja sobre os homens e o universo, mas o poder secular dela dirigido à estrutura hierárquica do governo dos homens.

³ Cristo Pantokrator Catedral de Monreale, por Giuseppe ME - Obra do próprio, GFDL, disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3114505>>. Acesso em: 11 dez. 2017

Assim é que, enquanto o Cristo Pantokrator sobre todas as coisas afirma sua autoridade de governante e de Deus durante a Primeira e a Segunda Idades do Ouro da Arte Bizantina, nos séculos XI e XII e, na sequência temporal do ocaso da Idade Média, o Cristo de sagrada sabedoria e infinita bondade será paulatinamente substituído por uma outra forma iconográfica de expressão: a do Cristo Juiz inscrito numa concepção escatológica sobre as portadas das igrejas românicas e, depois, góticas. Vive-se então o ocaso da Idade Média, com o alargamento das práticas comerciais através da rede extensa de mercado que a Europa abraça por terra e, simultaneamente, por mar.



Figura 6 – Cristo do Juízo Final, portada Igreja de Vezelay⁴

O Cristo românico assenta-se sobre uma abóbada representativa do mundo, enquanto se insere numa forma oblonga, como uma amêndoa, a *mandorla*, símbolo da vida que transcende o mundo, referência à luz que dimana de Deus, sendo, todavia, um ocultamento dessa luz para o olhar humano. A amêndoa simboliza um cerne essencial que fica fora das vistas das pessoas que a fitam, a roupagem que oculta a iluminação interior, o mistério da luz. É a natureza divina que se esconde atrás da natureza humana do Cristo. Sua mão direita eleva-se numa bênção ao entrante do templo, já que a escultura ocupa, preferencialmente, o tímpano nas portadas, sendo essa mão um símbolo da misericórdia de Deus para com seus fiéis, enquanto a mão esquerda sustenta um livro aberto, o livro da lei sagrada. O *tetramorfo*, formado por três animais e um anjo, é, simultane-

⁴ Cristo do Juízo Final, portada Igreja de Vezelay, disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:V%C3%A9zelay_Portail_central_Tympan_220608_1.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2017.

amente, uma alusão aos quatro evangelistas como também aos Quatro Videntes referidos nas Visões Proféticas do Apocalipse de João 4:6-11: um touro, um homem, um leão e uma águia. Presente ainda na composição escatológica, há os 24 Anciãos entronizados, os santos, o arcanjo São Miguel, que avalia as almas, e o demônio, que subjuga os condenados à esquerda de Cristo. Sob a mão direita do Salvador, os eleitos ressuscitam para a vida eterna na Jerusalém Celestial.

O Cristo dos relevos escatológicos deve ser visto dentro de um momento de grande expansionismo da religião católica, na sequência do projeto iniciado por Carlos Magno de levar a palavra de Deus às demais localidades onde o cristianismo não havia chegado ainda. Até a formação do Sacro Império Romano-Germânico nos fins do séc. VIII e início do IX, o perfil religioso da Europa medieval era o de um “catolicismo insular”, com núcleos urbanos ou monásticos cristãos, rodeados de paganismos das mais diversas formas, incluindo o druídico, que usava do sacrifício humano em seus ritos. O período carolíngio, todavia, viria a semear a transformação desse quadro, fomentando os estudos teológicos através de intelectuais e teólogos bizantinos e incentivando a difusão da “Boa Nova” por outras comunidades não cristianizadas, sendo o principal instrumento dessa difusão a peregrinação. Através dessa prática, que se tornaria comum nos séculos XI e XII, o homem medieval não apenas exercia a ascese das virtudes cristãs, como também ajudava ele próprio na difusão do pensamento cristão.

A época, que se inicia com um quadro de expectativas apocalípticas típicas da virada do milênio, favorece ao aparecimento dos vaticínios de fim dos tempos, de juízo final, de fim do mundo. A Igreja convive com esses medos e, de uma certa forma, reflete-os em seu universo de representações visuais. O Cristo Juiz predomina no período, conquanto não seja a única forma de representação.

A imagem do Cristo crucificado é fruto de um outro tempo, de uma outra mentalidade. A cruz, inicialmente estigmatizada como forma de morte infamante entre os antigos, não foi usada amiúde como símbolo da presença do Salvador no imaginário religioso nos momentos primeiros do cristianismo. No início, como se mostrou, a figura do Bom Pastor carregando a ovelha perdida ou apascentando seu rebanho dominava a época em que o cristianismo iniciava sua caminhada de difusão da Boa Nova. O Bom Pastor simbolizava o *ágape*, esse amor que Cristo exorta os homens a exercerem entre si. Depois, quando a Igreja se vê enovelada pelos imperativos da autoridade do Império Romano, o Cristo Pantokrator aparece nas semicúpula dominando um espaço sagrado tanto o bizantino quanto o latino. Cristo, tal como propugna o Império Romano agora permeado pela Palavra de Deus, governa sobre todos e sobre tudo. Na virada

do milênio, durante o processo de expansão do cristianismo através da peregrinação, a figura do Cristo Juiz reina sobre o imaginário ocidental.

O Cristo crucificado começa a aparecer de forma mais recorrente no fim da Idade Média e nos lugares em que se avizinham os fundamentos do Renascimento, representando a dimensão terrena da figura do Salvador.

O fim da Idade Média é também um momento de redescoberta do espaço onde vive o homem. Sob diversos aspectos, essa descoberta da dimensão terrena da vida afeta a arte e, num sentido mais amplo, a cultura. No século XIV e dali em diante, as imagens dos pintores primitivos do Renascimento começam a romper com a frontalidade bizantina e a instituir uma abordagem mais naturalista, como se vê em Giotto di Bondone (1267-1337), Duccio di Buoninsegna (1255-1319), os irmãos Lorenzetti – Ambrogio (1290-1348) e Pietro (1280-1348) –, com os quais a pintura de espacialidade sugerida através de uma visão intuitiva, se afirma. Pouco tempo depois, Masaccio (1401-1429), na esteira das descobertas científicas do arquiteto, escultor e geômetra Filippo Brunelleschi (1377-1446) no campo da perspectiva, equacionaria o problema da perspectiva aplicada à pintura.

Na música, o cantochão, marcado pela hegemonia da homofonia, do canto uníssono, cede espaço paulatinamente à polifonia, que confere espacialidade ao som e caracteriza a música instrumental e vocal da era renascentista. Inaugurava-se um período de ascendência burguesa marcado pela individualidade, levando os naipes vocais a serem diferenciados e a exercerem cada um função específica na composição e na interpretação da música. Orlandus Lassus, também conhecido como Orlandi di Lasso (1532-1594), Giovanni da Palestrina (1525-1594) e outros compositores desse período conferem um sentido tridimensional ao som através do recurso da polifonia. A homofonia da era medieval, marcada pelo canto uníssono no canto sagrado, refletia de fato o clima de cooperação e de fraternidade que marcara a fase de predomínio do pensamento teológico dessa fase. Mas, com o avanço do pensamento racional, onde o homem e a natureza passam a servir de nova referência ao sistema de valores culturais do Renascimento, a música encontra, na espacialidade da polifonia introduzida com a *Ars Nova*, uma metáfora dessa descoberta do espaço acima aludida.

De outras maneiras, a descoberta do espaço se dá no plano cultural. Na literatura, os autores do *Trecento* priorizam o vernáculo, a língua falada no local, ao emprego do Latim, idioma culto usado até então pelos eruditos e humanistas medievais. Giovanni Bocaccio (1313-1375), Dante Alighieri (1265-1321), René Descartes (1596-1650), Miguel de Cervantes (1547-1616), Luís de Camões (c. 1524-1579), Bernardim Ribeiro (c. 1482-1552) usam agora o vernáculo e

descrevem muitas vezes a paisagem do mundo renascentista. William Shakespeare (1564-1616), que escreve em inglês, ambienta suas peças em vários lugares do planeta: *Romeu e Julieta* celebra um amor em Verona, *O mercador de Veneza*, *Hamlet* é um príncipe na Dinamarca, *Otelo* põe em cena um mouro que vive em Veneza, *A tempestade* é ambientada numa ilha do Atlântico...

Na religião, a figura do Salvador assume também uma perspectiva terrena, que será exatamente a manifestação desse Cristo feito homem e que agora sucumbe à dor. A figura do Cristo Crucificado então se impõe e atravessará os tempos até nossos dias, ainda profundamente marcados pela afirmação dos valores mundanos e, não raro, pelos grilhões que escravizam os homens às ilusões deste mundo. É deste mundo que o sofrimento e a morte de Cristo vêm resgatar esse homem.

O crucifixo em madeira policromada apresentado na imagem tem sua composição feita de maneira tradicionalmente equilibrada, com os braços presos nas extremidades do transepto da cruz, o corpo sem inflexão dorsal, as pernas praticamente em paralelo, com apenas o detalhe do pé direito que se sobrepõe ao esquerdo, rompendo a rigidez da simetria observada. O perisônio perpassa todo o quadril, que apresenta uma quase imperceptível variação angular. Uma coroa de pinhos encontra-se afixada sobre um cabelo longo e jogado para trás dos ombros.

A cabeça não pende sobre o peito, mas sustenta-se sobre um pescoço no qual se percebe um inconsciente tônus muscular. A obra não retrata a figura do Cristo consumadamente morto, mas morrente, no qual agoniza essa atitude de dignidade do corpo de um homem de compleição frágil, mas que encara a proximidade da morte com determinação e serenidade.

Um detalhe pode ser observado na mão direita do Cristo. Ela, sob efeito do cravo que lhe perpassa a palma, tem os dois dedos inferiores levemente mais crispados do que o indicador e o médio, sugerindo um movimento sutil da tradicional bênção feita por Jesus. A experiência da dor se confunde com o ato da misericórdia e do perdão. Também aqui, a lição do amor incondicional cristão, a experiência do *ágape*, parece ter sido lembrada pelo artista dessa obra.

A postura do Cristo Crucificado do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro apresenta uma atitude hierática, rompendo com as soluções de ascendência helenística, marcadas por certa graciosidade do corpo humano, recuperada nos idos da Renascença e sobrevivendo à era barroca. A ponderar pela postura de igual austeridade observada em vários santos existentes no interior da Igreja de Nossa Senhora de Monserrate, percebe-se que a imagem foi elaborada no

período barroco, embora guarde vestígios que remontam à linguagem expressiva e de concepção intuitiva das obras da Idade Média.

O significado dessa obra deve ser apreendido dentro da perspectiva de um Cristo que representa a dimensão humana do verbo que se fizera carne e que habitara entre nós cheia de graça e de verdade. A imagem do Cristo crucificado ainda nos dias de hoje entre nós representa não apenas a morte do Salvador, mas a representação artística da fé do povo católico na sua superação.

Referências

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

GOMBRICH, E. H. *História da Arte*. Rio de Janeiro: LTC, 2006.

HAUSER, Arnold. *História Social da Literatura e da Arte*. São Paulo: Mestre Jou, 1972-80.

McKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.

MOHR, Gerd Heinz. *Dicionário de símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. São Paulo: Paulus, 1994.

PANOFSKY, Erwin. *O significado nas artes visuais*. Tradução de Maria Clara Kneese. São Paulo: Perspectiva, 1979.

PASTRO, Cláudio. *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagens, espaço*. São Paulo: Paulus, 2010.

RÉAU, Louis. *Iconografia del arte cristiano*. Barcelona: Cerbal: 2000.

Artigo recebido em 11 de dezembro de 2017
e aprovado para publicação em 15 de dezembro de 2017

Como citar:

RIBEIRO, Marcus Tadeu Daniel. Cristo crucificado do Mosteiro de São Bento: a face de Cristo ao longo dos anos. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 319-330, jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Michelangelo, cidadão de quatro mundos: o moderno e o medieval, o terrestre e o divino

Michelangelo, citizen of four worlds: the modern and the medieval, the terrestrial and the divine

JOÃO VICENTE GANZAROLLI DE OLIVEIRA*

Resumo: Elaborado em janeiro de 2017, este artigo fala de Michelangelo Buonarroti (1475-1564) e de sua performance em diferentes campos da arte, notadamente a pintura, a escultura, a arquitetura, o urbanismo e a poesia. Único no gênero, Michelangelo é um nome-chave não só para o Renascimento, o Maneirismo, o Barroco e a própria História da Arte com um todo; a História Universal pareceria vazia sem o seu nome. Suas obras são o testemunho vivo de que a verdadeira arte transcende os estilos e as épocas. À sua maneira, Michelangelo é cidadão de, no mínimo, quatro mundos diferentes: o medieval, o moderno, o terrestre e o divino.

Palavras-chave: Michelangelo. Arte. Cultura. História. Idade Média.

Abstract: Written in January 2017, this article addresses the issue of Michelangelo Buonarroti (1475-1564) and his performance in different fields of art, notably painting, sculpture, architecture, urbanism and poetry. Michelangelo is one of a kind, a real key-name not only for the Renaissance, the Maneirism, the Baroque and even the History of Art as a whole; the very Universal History would seem empty without his name. His works are a living proof that the true art transcends styles and epochs. In his own way, Michelangelo is a citizen of at least four different worlds: the medieval, the modern, the terrestrial and the divine.

* João Vicente Ganzarolli de Oliveira é doutor e pós-doutor em Letras (Ciência da Literatura) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professor e pesquisador do Núcleo de Computação Eletrônica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O autor agradece ao amigo Mauro Lino do Nascimento pelas importantes sugestões. E-mail: jganzarolli@usa.com

Keywords: Michelangelo. Art. Culture. History. Middle Ages.

A Gustavo Schnoor (1953-2003),
artista, mestre, amigo

A beleza consiste no brilho da forma sobre a escuridão da matéria.

Plotino

1. *Arte a Dio quasi è nipote*

É impossível ser indiferente ao sofrimento; o homem que sofre tem apenas duas escolhas: revoltar-se contra o sofrimento ou aceitá-lo. Dentre as formas de aceitação, a história da cultura revela três atitudes diferentes: a) a do estoico, que “range os dentes e suporta-o” (SHEEN, 2013, p. 148) – assim procedeu Sêneca em seu suicídio ordenado por Nero; b) a do budista, para quem todas as dores e sofrimentos em geral procedem do desejo: daí a crença de que a extinção do desejo produz a tranquilidade inabalável do Nirvana – é como pensava o próprio Buda; c) a do judeu e do cristão, que consideram o sofrimento como algo a ser transcendido: assim ensinou Jesus Cristo com seu próprio exemplo; e Michelangelo, com sua arte, procurou imitá-Lo. Até os dias atuais ainda não foi escrita nenhuma obra crítica que tenha dado conta dos múltiplos aspectos da pessoa e do artista que foi Michelangelo Buonarroti (1475-1564) (cf. ZÖLNER, THOENES et alii, 2010, p. 7)¹. Evidentemente não é essa a intenção das linhas que se seguem.

A verdadeira arte é coisa rara; por isso costumamos valorizá-la. Transpor a fronteira que sempre separou a arte e a não-arte, como querem tantos aventureiros da contemporaneidade, equivale a tirar o valor daquilo que é artístico e expor-nos ao risco de nos tornarmos indiferentes à própria beleza (cf., por exemplo, ARCHER, 2015, p. 12 et passim; e ROOKMAAKER, 1994, p. 46sq). Esperemos que isso não aconteça. Mais do que qualquer outro grande nome do Renascimento, Michelangelo Buonarroti parece ilustrar essa época de tão grande importância para a história da arte e da cultura em

¹ Giorgio Vasari (1511-1574), historiador por antonomásia do Renascimento e discípulo mais famoso de Michelangelo, refere-se ao mestre, sempre, como “Michelagnolo” (cf. VASARI, 1997, p. 1.201-1.276).

geral². Destacou-se magistralmente como escultor, pintor, arquiteto, urbanista e poeta – *numa época em que essas artes haviam atingido o zênite qualitativo, tendo superado até mesmo a Grécia de Péricles*; as estátuas de Michelangelo foram as primeiras, e talvez as únicas, a superar as de Fídias (480-430 a. C.). É notável que alguns poemas de Michelangelo tenham recebido acompanhamento musical da parte de um imigrante de Flandres, Jacob Arcadelt (1507-1568), e que tenham sido os músicos da sua época os primeiros a reconhecer a grandeza de Michelangelo como poeta (cf. CLEMENTS, 1966, p. 3 et passim; ver também PANOFKY, 1960, p. 242). Foram as gerações posteriores que relegaram a segundo plano o talento poético de Michelangelo, ofuscado por seu desempenho magistral nas artes visuais. Não admira que seja assim, dada a supremacia natural dos olhos sobre os outros sentidos. Quando falamos em “arte”, entendemos espontaneamente tratar-se de algo que se dirige aos olhos; as artes não visuais, é comum falarmos delas como se não fossem propriamente “artísticas” – um problema que não fui o primeiro e, seguramente, não serei o último a detectar (cf. ARGAN & FAGIOLO, 1992, p. 92). Seja como for, é nas três grandes artes do espaço, *le tre arti eccellentissime* priorizadas por Vasari (cf. VASARI, 1997, p. 31), que a genialidade artística do gigante da Toscana aflora com mais evidência; é a elas que Michelangelo, *uomo universale*, deve a sua elevação ao patamar da divindade: *il divino Michelangelo é o scultore unico, pittore sommo, ed eccellentissimo architetto, anzi dell'architettura vero maestro*, ainda segundo Vasari, que agradece a Deus por ter nascido na mesma época em que viveu o gênio nascido no vilarejo de Caprese (atualmente chamado “Caprese Michelangelo”), uma centena de quilômetros a leste de Florença (cf. VASARI, 1997, p. 37 et passim).

Por mais que se procure na história da arte, talvez seja impossível encontrar um artista cuja obra se compare à de Michelangelo, em termos de qualidade, variedade e importância. Michelangelo foi alvo do estigma antigo, segundo o qual a escultura e a pintura seriam artes servis, associadas ao trabalho escravo, por necessitarem essencialmente das mãos como mediadoras entre o artista e o produto que ele cria. Era comum, na Antiguidade e na Idade Média, que as artes manuais fossem consideradas plebeias, impróprias para o homem livre

² Michelangelo foi um solitário. Como Beethoven viverá isolado devido à incompreensão de seus contemporâneos e pela surdez crescente, como Bach passará despercebido em sua sublime grandeza entre os alemães do século XVII, Michelangelo foi combatido sem tréguas por todos os que invejavam a grandeza sobre-humana de sua genialidade” (MARGULIES et alii, 1967, p. 2).

(veja-se, por exemplo, Sêneca, 1949 [*Epistolae*], 88, 18). Michelangelo inicia-se na formação humanística com Francesco da Urbino; vencendo a hostilidade da família, torna-se aprendiz no ateliê de Ghirlandaio. Passa a frequentar os jardins de San Marco, pertencentes aos Médici, e Bertoldo di Giovanni apresenta-o às esculturas antigas que lá estavam reunidas. Integrado ao círculo dos Médici (Lorenzo, o Magnífico, tratava-o como filho), Michelangelo assimila o neoplatonismo renascentista. Assistiu às conversações de Landino, Pico della Mirandola, Policiano e de Ficino, cujo paralelo entre a criação divina e a criação artística marca-o profundamente (cf. GILMPEL, 1968, p. 51). Para os neoplatônicos da época de Michelangelo, a beleza é a imagem de Deus que se difunde e se expressa nas coisas; trata-se de um *flusso de la bontà divina*, como diz Castiglione, inspirado em Plotino (c. 200-270) (apud PLAZAOLA, 1970, p. 66).

Herdeiro da arte toscana dos séculos XIV e XV, o Florentino também se alinha com os artistas da Antiguidade. Giotto, aquele que “arranca de cada fato o seu lado mais importante”, como diz Burckhardt (apud HUIZINGA, 1994, p. 168), é um dos seus primeiros modelos. Giotto é o principal inaugurador de um realismo que, interrompido desde os tempos do imperador Constantino (272-337), atinge certa culminância com Masaccio, também ele um inspirador para Michelangelo. Se a Natureza é obra de Deus e a arte imita a Natureza, como ensinavam os gregos, nada mais lógico que ver nas obras artísticas uma segunda geração perante o Criador; noutras palavras, se a arte é filha da Natureza, precisa ser neta de Deus, como Dante deixa bem claro: *arte a Dio quasi è nipote* (DANTE ALIGHIERI, 1955 [*Inferno*], XI, 105)³. Eis um princípio que Michelangelo nunca abandonará.

2. Renascimentos menores e Renascimento propriamente dito

A morte de Lorenzo de Médici (1469-1492) provoca em Florença um clima político desfavorável a Michelangelo, que, movido também pelas predicções de Girolamo Savonarola (1452-1498), deixa a cidade em 1494, refugiando-se em Bolonha⁴. Em 1496, ele vai para Roma, inaugurando uma década de atividades intensas e bem-sucedidas. Antes de completar 30 anos de

³ Tenhamos também em mente que “Comparado à Natureza, nenhum outro sistema tem sido testado, como ela, durante tanto tempo e de tantas formas diferentes” (KNAPP, 2015, p. 10).

⁴ São de Savonarola sentenças como esta: “As criaturas são tão mais belas quanto mais participam e estão mais próximas da beleza de Deus” (apud SANMINIATELLI, s/d, p. 20).

idade, Michelangelo é um dos principais artistas do seu tempo, “não somente pela sua virtuosidade técnica excepcional e o seu conhecimento de anatomia, como também pela riqueza das suas invenções e das soluções que ele encontra nas suas composições, e ainda pela determinação enérgica e caracterização das personagens” (AMBESI et alii, 1991, p. 671). Se é verdade que Giotto “recobre com a sua sombra gigantesca toda a época em que viveu”, como diz Germain Bazin, pode-se afirmar que Michelangelo faz o mesmo com relação ao século XVI – conforme, aliás, esse mesmo autor deixa claro (BAZIN, 1989, p. 13). Considerando que Giotto iguala e, em certos casos, supera os melhores pintores da Antiguidade, e que o critério de qualidade artística baseia-se na imitação do antigo (como pensa Villani e, influenciado por ele, Vasari), o corolário disso não pode ser outro: uma história da arte baseada na ideia de progresso contínuo, uma melhoria de qualidade que exige convergência e um ponto de chegada no qual as três grandes artes do espaço atingem a perfeição máxima. Em Vasari este ponto tem um nome, que é Michelangelo Buonarroti: o artista completo e insuperável na pintura, na escultura e na arquitetura, por isso mesmo chamado *il divino*⁵.

No início do século XVI, ao mesmo tempo em que “a revolução cultural iniciada por Petrarca se propaga e alcança a todos os níveis” (PLAZAOLA, 1970, p. 67), as invasões francesas, bem como os distúrbios daí decorrentes, alteram substancialmente o curso histórico da arte italiana. Declina o poderio florentino; caem os Médici, perdedores do “cetro da arte” (MICHEL, 1909, t. IV, 1a parte, p. 3), e Florença “deixa de ser o que havia sido durante dois séculos: o centro, o coração da Itália” (MICHEL, 1909, t. IV, 1a parte, p. 3). Incapacitada de continuar patrocinando e dirigindo os rumos da arte, Florença continua a liderar o Renascimento, pois serão florentinos os protagonistas da época: “Michelangelo reina em Roma, Leonardo em Milão e Sansovino em Veneza”, é ainda André Michel a dizer (MICHEL, 1909, t. IV, 1a parte, p. 3). Talvez inspirado em Plínio (23-79), Lorenzo Ghiberti (1378-1455) usa a palavra *rinascque* (ancestral de *Rinascità*) para tratar do retorno aos moldes antigos da arte. Os precedentes são muitos. Já na Antiguidade, ansiava-se por renascenças de períodos florescentes. Posidônio, Antíoco de Ascalón e Clemente de Alexandria detectaram uma decadência cultural iniciada com a morte de Aristóteles (ver a esse respeito DANIELOU, 1985, p. 141). Houve renascimentos na época dos imperadores Antoninos, na Espanha visigótica, na Europa carolíngia, na

⁵ Analisando a concepção de progresso artístico, típica da Renascença, Gombrich fala da arte de Michelangelo como “o ponto culminante” (GOMBRICH, 1990, p. 1).

otoniana e na do século XII – todos eles prelúdios do que podemos chamar de Renascimento propriamente dito, do qual Michelangelo está entre os principais representantes e que tem nos escritos de Jakob Burckhardt (1818-1897) a sua primeira grande tentativa de sistematização histórica (cf. JAHN, 1989, p. 704 et passim)⁶.

Na estátua de Davi, herói bíblico que reaparece no contexto de uma Florença orgulhosa das suas virtudes cívicas (“nova Atenas”), Michelangelo soube projetar a altivez típica do Renascimento – época em que se consuma o projeto de restauração da grandeza artística dos tempos de Roma, almejado durante todo o milênio medieval⁷. Diferentemente do que pode levar a crer uma aceitação incondicional das ideias de Burckhardt, a Renascença conecta-se com a arte dos medievais; não há ruptura brusca. Michelangelo, pela religiosidade exacerbada, é um homem de temperamento “essencialmente gótico” (SCHOTT, 1971, p. 8). Sua famosa *Pietà*, escultura da juventude (1498-1499), ainda é fiel à tradição medieval, conforme se nota no manto comprido da Virgem, tão caro aos artistas góticos; de uma religiosidade profunda, talvez inspirada nas predicções de Savonarola em Florença, a *Pietà* representa em pedra a célebre invocação poética de Dante: *Vergine madre, figlia del tuo figlio* (apud CARLI, 1990, p. 268). Não há por que discordarmos de Huizinga quando ele diz que “o pensamento cristão medieval nunca rechaçou a beleza e nem as alegrias do mundo de um modo tão incondicional como geralmente se pensa”, o que não deixa de ser um sinal de que “a continuidade aqui é muito maior do que geralmente se crê” (HUIZINGA, 1994, p. 149, 151 e 153); e nem de Panofsky, para quem “o Renascimento se manteve unido à Idade Média por mil laços”, e “a herança da Antiguidade clássica, por muito tênues que fossem os fios da tradição, nunca chegou a perder-se de modo irrecuperável” (PANOFSKY, 1994, p. 38). Uma prova disso, referida há pouco, é a existência de renascimentos menores, que podem ser detectados no fim da Antiguidade e durante a Idade Média, e que antecedem este de que estamos a falar. É justamente a eles que se refere Panofsky quando fala de “alguns vigorosos movimentos renovadores de tom menor antes da ‘grande renovação’ que culminará na época dos

⁶ Fora do circuito ocidental, também se pode falar num renascimento ocorrido na Pérsia sassânida, e em pelos menos dois no Império de Bizâncio (durante os séculos X e XIII) (cf. AMBESI et alii, 1991, p. 857). Sobre o Renascimento grego dos séculos II e III d. C., apoiado pelos imperadores Antoninos, cf. GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2004, p. 144-165.

⁷ Diferentemente de Donatello (1386-1466) e de Verrocchio (1435-1488), Michelangelo representa Davi *antes* da vitória sobre Golias, criando dessa forma “uma das figuras mais dramáticas de todos os tempos” (SCHOTT, 1971, p. 41).

Médici” (PANOFSKY, 1994, p. 38).

A Europa começou a deixar de ser medieval no fim do século XIII; a decadência da Escolástica era um dos sinais de que novos tempos se aproximavam. Se as mudanças foram mais abruptas em solo italiano que eslavo, nórdico, germânico, francês ou ibérico, isto se atribui à afinidade natural da Itália com a tradição romana – que, embora fragmentada, sobreviveu na literatura e nas outras artes –, e também à pouca aceitação que o Gótico, um estilo setentrional, teve nas terras ensolaradas da Península (cf. WORRINGER, 1948, p. 45 et passim). É inegável que a Renascença liga-se diretamente ao *individualismo* e à *descoberta do homem e do mundo* de que fala Burckhardt no seu ensaio mais famoso (cf. BURCKHARDT, 1944, p. 160 et passim); isso é tanto causa quanto efeito do *humanismo* – movimento cultural que, apoiado na leitura dos clássicos gregos e latinos, valoriza ao máximo o homem como ser racional, por isso mesmo livre e senhor do seu próprio destino, encontrando em Petrarca, Boccaccio, Pico della Mirandola, Erasmo e Tomás Morus a sua expressão máxima. A Renascença vincula-se também à descoberta em solo italiano de estátuas antigas como o *Laocoonte* e o *Apolo de Belvedere*, bem como à visão laica e empírico-científica da Natureza, aliada à ideia de uma dignidade especial do artista, conforme se vê preconizado nos escritos de Alberti, em meados do século XV. Também é necessário que se veja no Renascimento italiano um fenômeno que se irradia pela Europa, encontrando recepção em pintores nórdicos como Dürer (1471-1528), também ele um artista e teórico, o exemplo maior da fusão ocorrida ao longo do século XV entre a arte do sul e a do norte da Europa (cf. WARBURG, 1980, p. 173sq).

Não se trata, absolutamente, de um processo homogêneo; o Renascimento comporta muitas variantes. Na França e na Península Ibérica, o Gótico prolonga-se até o século XVI; na Inglaterra mais ainda. Fragmentado política e geograficamente, o mundo alemão dos séculos XV e XVI revela uma arte descentralizada, por assim dizer. Não obstante isso – ou talvez por causa disso –, trata-se de uma das fases mais brilhantes da arte alemã. Estilisticamente falando, o que se vê é uma transição: já não é o Gótico, mas tampouco é um Renascimento no sentido italiano. A arte alemã, embora mantenha a temática religiosa na maioria das vezes, distancia-se progressivamente da autoridade da Igreja. *Pari passu*, pintura e escultura se emancipam em relação à arquitetura (ver a esse respeito MICHEL, 1912, t. V, 1ª parte, p. 3-5). Faltando o mecenato da Igreja e dos príncipes, serão os burgueses a patrocinar as artes. Consequência disso é a inversão da hierarquia tradicional entre elas: a arquitetura perde

a sua hegemonia, pois “só a Igreja, que era eterna, podia elevar catedrais gigantescas cujo acabamento demandava diversas gerações” (MICHEL, 1912, t. V, 1ª parte, p. 7). Inventores da imprensa, os alemães concentram-se nas artes gráficas, dada a sua capacidade de atender mais rapidamente às finalidades comerciais. São elas que ditarão o tom para as artes maiores. Numa sociedade predominantemente burguesa, mais ainda do que nos países latinos, o artista é identificado com o artesão. Dürer, tratado como nobre em Veneza, receou voltar a Nuremberg, era visto como mais um entre muitos trabalhadores braçais e, por isso mesmo, plebeus (cf. MICHEL, 1912, t. V, 1ª parte, p. 6).

3. Adão, *prima scultura*

Incluído contra a vontade nos vaivéns da política do século XVI, Michelangelo deixa Roma em 1506; o clima é de animosidade entre ele e o Papa Júlio II. Em 1508, porém, retorna e aceita a proposta do Vaticano de decorar o teto da capela Sistina, representativo, indubitavelmente, do “apogeu da pintura monumental” (DE RYNCK, 2004, p. 130). Embora Michelangelo não se julgasse pintor, seu conjunto magistral de afrescos bíblicos tornou-se indissociável da própria história da pintura; sem eles, esta parece perder o sentido. Após a morte de Júlio II, em 1513, novo contrato é firmado com Michelangelo; desta vez são esculturas para o túmulo papal: nascem os *Escravos* e o *Moisés*, “que exprime com uma energia atormentada o mesmo ideal de grandeza moral que anima os *Profetas da Sistina*” (AMBESI et alii, 1991, p. 673). Em 1516 o papa Leão X encarrega-o do embelezamento da fachada de San Lorenzo, em Florença. Interrompidos os trabalhos em 1520, Michelangelo ocupa-se da construção de uma nova sacristia para aquela igreja, e também da biblioteca Laurenciana. A concepção de Brunelleschi, arquiteto da sacristia antiga, é radicalmente modificada: as estruturas adquirem um ritmo ascensional e uma tensão é criada pela presença do *Dia*, da *Noite*, da *Aurora* e do *Crepúsculo* – imagens monumentais em mármore do tempo em seu caráter fugidío; retratam a marcha inexorável do tempo, mantendo-se “potentes mas abandonadas numa imobilidade angustiante” (AMBESI et alii, 1991, p. 674). Tudo converge para a ideia de vida que marca o grupo escultórico da *Virgem com o Menino*. Em 1530 a República de Florença chega ao fim. Michelangelo recomeça, então, os trabalhos para a Nova Sacristia e o túmulo de Júlio II; é quando esculpe os quatro *Prisioneiros*, “corpos gigantescos que parecem se debater em vão contra uma opressão angustiante, materializada pela pedra que ainda os encerra” (AMBESI et alii, 1991, p. 674).

Em 1534, Michelangelo volta a Roma, onde aceita a proposição de Clemente VII (renovada posteriormente por Paulo III) de pintar o *Juízo Final* sobre a parede do altar da Capela Sistina, obra que se estende de 1536 a 1541. O espaço aí é tratado como ambiência ilimitada por Michelangelo, que também revoluciona a iconografia tradicional do tema, preferindo a liberdade de ação ao equilíbrio. O que se vê é uma tragédia universal, “*Divina Comédia* do Renascimento”, como diz Tolnay (apud SCHOTT, 1971, p. 62), autêntica *Dies Irae* transposta do mundo musical para o plástico, desencadeada pelo gesto de Cristo no papel de Juiz. Entre 1540 e 1550, Michelangelo esculpe *Lia e Rachel*, e pinta os afrescos da Capela Paulina, representativos da *Conversão de Saulo e do Martírio de São Pedro*. Após esta fase, o artista consagra-se principalmente à arquitetura. Na biblioteca Laurenciana, cuja construção continua, a tensão dramaticamente vertical do lugar é contraposta à horizontalidade cadenciada e solene que caracteriza a sala de leitura. Afastando-se do plano central de Bramante, Michelangelo empenha-se com entusiasmo na reconstrução da nova basílica do Vaticano, criando “um colossal organismo plástico” (AMBESI et alii, 1991, p. 674) que converge para a cúpula – lugar de concentração dinâmica da tensão que rege o conjunto dos membros deste edifício predominantemente vertical, e “elemento plástico dominante na paisagem urbana [de Roma]”, como aponta Leonardo Benevolo (BENEVOLO, 1983, p. 449). Nessas duas grandes obras arquitetônicas, encontramos um Michelangelo que alguns consideram maneirista – pois, em lugar da harmonia espartana, da clareza e do repouso (ideais típicos da Renascença), prefere a tensão, a complexidade e o inesperado que marcam o Maneirismo. Michelangelo é essencialmente um autodidata na pintura, na escultura e na arquitetura; o mesmo se diga do urbanismo, arte em que ele se destaca pela sistematização do Capitólio, em Roma (ver a esse respeito PEROGALLI, 1994, p. 452sq). Criando suas próprias regras, ele sai em busca da “beleza pura, ideal em si e expressiva”, como percebe André Michel (MICHEL, 1909, t. IV, 1ª. parte, p. 51). Michelangelo desbrava novos caminhos e lança os alicerces do Barroco, sem ser, propriamente, o seu iniciador (cf. ZEVI, 2002, p. 113): “mestre mais possante da Renascença” (MICHEL, 1909, t. IV, 1ª. parte, p. 51), ele conduz esta arte ao clímax; havendo esgotado as suas possibilidades, Michelangelo concorre para o seu declínio (cf. ARGAN, 1998, p. 129).

Suas últimas obras – grupo que inclui esculturas como a *Pietà da Palestrina* e a *Pietà Rondanini*, muitos desenhos e poemas – têm inspiração nitidamente religiosa; são meditações sobre o sacrifício de Cristo, no qual Michelangelo vê a culminância do destino e do resgate de toda a humanidade. Prevalece em todas

essas criações o desejo de libertar a alma da sua “prisão corpórea”; é a versão plástica do neoplatonismo renascentista, que toma a beleza como verdade supra-sensível. Neoplatônico também é o princípio segundo o qual a beleza da obra escultórica resulta da eliminação do supérfluo; trata-se de eliminar o excesso de pedra bruta, de modo a permitir que a forma seja devidamente purificada, libertada, se quisermos, do excesso de matéria que a aprisiona. É um método que Michelangelo leva às últimas consequências. A escultura *A Noite*, Michelangelo chegou a dizer que não a tinha propriamente criado, mas simplesmente libertado da sua massa. O que está em questão é retirar a estátua que se acha oculta na pedra, *circonscrita in il marmo*, ideia expressa literalmente em seus versos:

*Non ha l'ottimo artista alcun concetto
Ch'un marmo in sè non circonscriva
Col suo soverchio; e solo a quello arriva
La man che ubbidisce all'ingegno*⁸.

“Conceito”, aqui, está em consonância neoplatônica; é princípio dinâmico atuante no espírito do artista e que ele projeta sobre a matéria, transformando-a em obra (ver a esse respeito PLAZAOLA, 1970, p. 418). Esse modo de conceber a forma artística, Michelangelo também lança mão dele na pintura; no seu entender, a boa pintura “nada mais é do que uma representação das perfeições de Deus” (apud PLAZAOLA, 1970, p. 562). No afresco da *Criação de Adão*, o despertar do primeiro homem com o toque da mão de Deus é análogo ao procedimento de Michelangelo, que retirava da pedra as formas escultóricas adormecidas. Se a Natureza é obra de Deus e a arte, complemento dela, é obra do homem, o artista pode ser visto como aquele que imita o próprio Criador. É nesse contexto que Vasari chama Adão de *prima scultura* (VASARI, 1997, p. 32)⁹.

⁸ “O artista excelente não possui conceito algum / Que um mármore não circunscreva / Com sua massa; e somente o alcança / A mão que obedece ao intelecto” (apud PANOFSKY, 1994, p. 114; precedentes da mesma teoria podemos ver em Leon Battista Alberti [1404-1472] [cf. PANOFSKY, 1994, p. 113, 249 et passim]). Lembremo-nos, outrossim, de que “A mesma intenção artística está presente em ato nos chifres talhados da rena pré-histórica, na escultura de Michelangelo, numa incisão em marfim paleocristão e num retrato de Rembrandt” (CLAIR, 2008, p. 107).

⁹ Nem sempre a matéria bruta libertava a forma desejada por Michelangelo. Algumas vezes a estátua era deixada incompleta no mármore. É o que acontece com o *São Mateus*, de 1506, “cujos gestos parecem evocar o baldado combate para libertá-lo” (JANSON, 1992, p. 12). O escultor é aquele que dá vida à pedra, tal como Deus infundiu a vida no barro, criando o homem. É o que demonstra a etimologia de “Adão” (cf. hebraico *adama* = “terra”) e de “homem” (cf. latim *humus* = “barro”) (comentei esse assunto noutro lugar [cf. GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2008, p. 38-39]).



Figura 1 – Desenho do Autor, baseado em autorretrato de Michelangelo

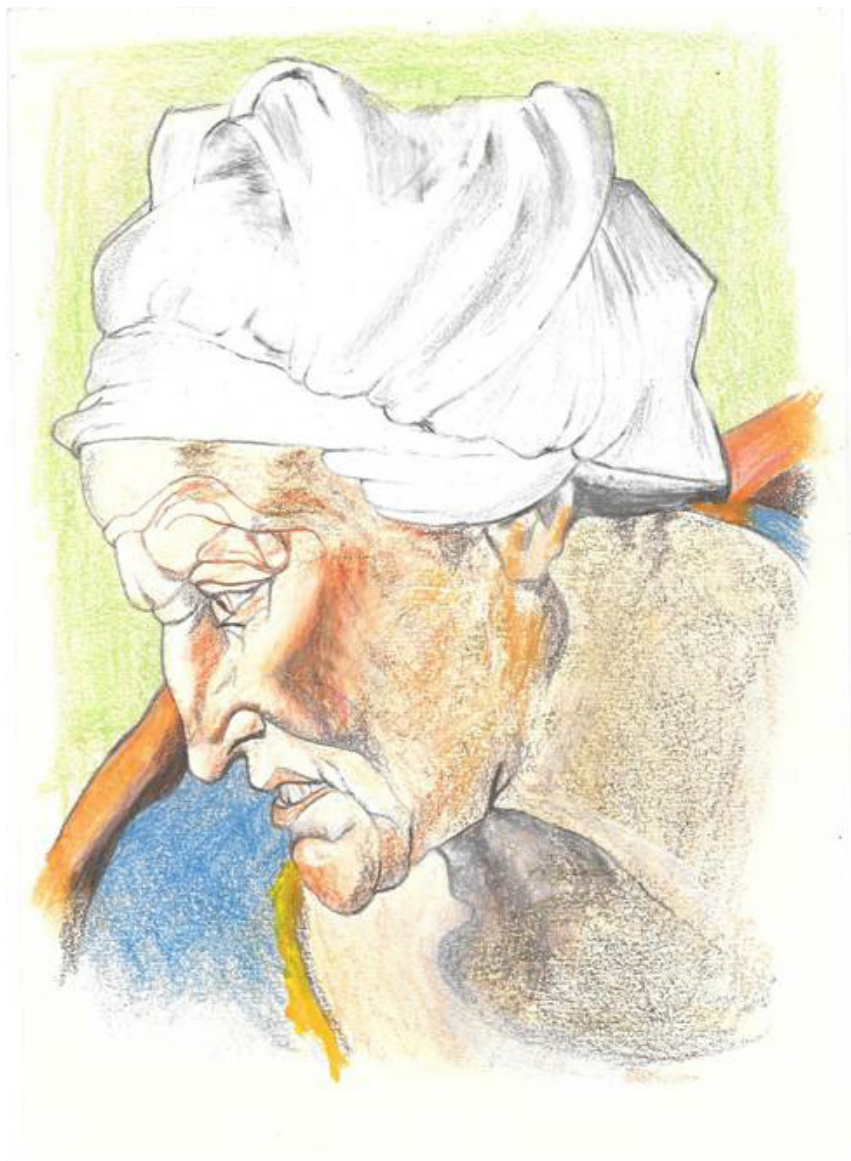


Figura 2 – Sibila de Cumas. Os medievais viram no poeta latino Vergílio (70-19 a. C.) e na sua Sibila de Cumas (presente nos versos das *Éclogas*) profetas do nascimento de Cristo. Eis porque Vergílio será escolhido por Dante como guia na *Divina Comédia*, e a Sibila de Cumas será pintada por Michelangelo no teto da Capela Sistina. Desenho do Autor.

4. Michelangelo, único artista vivo na primeira edição das *Vite*, de Vasari

Personalidade atormentada e solitária, apaixonada e generosa, Michelangelo deixou cerca de duzentos e cinquenta poemas; destacam-se na lírica italiana do século XVI tanto pelo tom enérgico e austero como pela tensão contínua que percorre os versos, inspirados na metafísica neoplatônica e por vezes enquadráveis na literatura dita maneirista. Tipicamente maneirista é a contradição assumida neste verso: *Vorrei voler, Signor, quel ch'io non voglio* (apud COUFFON, et alii, 1994, t. V, p. 6.370), que parece formar um dueto com o célebre *muero porque no muero*, de Santa Teresa D'Ávila (1515-1582)¹⁰. A poesia deste artista pluridimensional que se considerava “apenas” escultor é reflexo de uma religiosidade profunda e das convicções contra-reformistas que marcaram o *Cinquecento*. Transparece nos versos de Michelangelo uma autocrítica rigorosa quanto ao seu papel como artista, bem como o princípio (possivelmente ouvido diretamente de Girolamo Savonarola) segundo o qual apenas os artistas de valor devem pintar imagens nas igrejas; Michelangelo não se contenta em adotar esse princípio: transmite-o ao discípulo e amigo Francisco de Hollanda.

Ainda em vida, seus contemporâneos elegeram-no artista máximo da Renascença. Não por acaso Michelangelo é o único artista vivo na primeira edição das *Vite*, de Vasari. Em Michelangelo, a Renascença atinge tanto o clímax quanto o fim dramático. Sua morte, ocorrida em 1564, marca o encerramento da *época de ouro* da Renascença. Segue-se a esta uma crise que muitos caracterizam como *Maneirismo*, denominação longe de ser unívoca e que aparece pela primeira vez no fim do século XVIII – bem antes, portanto, de servir de título ao livro célebre de Hauser¹¹. Vasari utilizava expressões como *maniera moderna* ou *gran' maniera* para falar da arte dos grandes renascentistas, em especial Michelangelo, que, segundo ele, havia superado a todos (antigos e contemporâneos) no referente a “vencer a Natureza”, alcançando a sua própria essência e retratando-a por meio da arte. Entretanto, a *maniera moderna*, exaltada por superar os modelos da Antiguidade e a própria Natureza, desviou-se do seu sentido primi-

¹⁰ Santa Teresa D'Ávila foi, sem dúvida, uma das melhores escritoras e mais imponentes personagens femininas de todos os tempos; na Mística religiosa, será difícil encontrar homem ou mulher, em toda a história da humanidade, comparável a ela (cf. DE JESÚS, 1949, p. 17-18 et passim).

¹¹ Sobre a polêmica em torno do conceito de “maneirismo”, ver SCHNOOR, 1997, n. 1, p. 32sq.

tivo; tratava-se não mais de imitar as obras da Natureza, mas sim de copiar as dos grandes mestres. O próprio Michelangelo, juntamente com Rafael e Correggio, era um desses grandes mestres copiados; quanto aos copiadore, atinham-se apenas à *maneira* e não ao *espírito* da arte de Michelangelo. Evidentemente, ficavam muito abaixo dele (cf. GOMBRICH, 1985, p. 277-278)¹².

É nesse último sentido que Lionello Venturi fala dos maneiristas como “artistas menores que haviam desenvolvido um estilo chamado *maneirismo*, porque se fundamentava na maneira de criar que era própria dos seus mestres” (VENTURI, 1950, p. 88; ver também JAHN, 1989, p. 525). Da mesma fonte vem a acepção pejorativa, que vê no *maneirismo* o abandono do estudo da Natureza, o cultivo da cópia fria, o ultrarrefinamento, o virtuosismo como objetivo em si mesmo, a falta de espontaneidade e de inspiração própria. Tais foram as críticas surgidas no século XVII e que dominaram até o começo do século XX, dando a ideia generalizante de um declínio da arte, logo após o Renascimento ter alcançado o zênite. No seu ensaio sobre estética, Juan Plazaola fala de uma “ditadura das academias” como fenômeno típico do Maneirismo e do Barroco (PLAZAOLA, 1970, p. 72). Na suas *Vidas dos pintores, escultores e arquitetos modernos*, publicada em 1672, Giovan Pietro Bellori foi o primeiro a exprimir com suficiente clareza a opinião de que a arte havia decaído após o esplendor alcançado por Rafael (1483-1520); desse modo, Bellori lançou as sementes para a crítica dos neoclássicos à arte barroca (ver a esse respeito COUFFON et alii, 1994, t. VI, p. 7.522). Pode-se concordar com Gombrich quando ele diz que “a palavra ‘maneirismo’ ainda retém para muitas pessoas a sua conotação original de afetação e cópia superficial, de que os críticos do século XVII haviam acusado os artistas do final do século XVI” (GOMBRICH, 1985, p. 302). Entretanto, o maneirismo também pode expressar a individualidade artística, em oposição à

¹² Para um entendimento mais profundo das diferenças entre *imitação* e *cópia*, o filósofo Gerd Bornheim (1929-2002) fornece-nos linhas esclarecedoras: “(...) sobre esse mal-entendido, escreve o próprio Winckelmann: ‘A imitação do belo na natureza concerne ou bem a um objeto único ou então reúne as notas de diversos objetos particulares e faz delas um único todo. O primeiro processo implica fazer uma cópia semelhante, um retrato; é o caminho que conduz às formas e figuras dos holandeses. O segundo é o caminho que leva ao belo universal e suas imagens ideais; esse foi o seguido pelos gregos.’ O que interessa, pois, não está simplesmente na cópia, e sim no eidos, na ideia ou na forma universal. O sentido da imitação não é naturalista ou realista, mas platônico. O importante, quando se faz arte, não consiste simplesmente em copiar os antigos, e sim em pensar como os gregos, em comportar-se como eles, exigindo da arte uma missão semelhante à dos gregos. Só desse modo a imitação pode ser criadora e evitar o impasse do servilismo (BORNHEIM, 1975, p. 19; ver também GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 2003, p. 125-129).

mera obediência servil a normas estéticas, como percebeu Francisco de Hollanda, já no século XVI (ver a esse respeito BAZIN, 1989, p. 34-35). Na década de 1920, em contexto expressionista, o Maneirismo começou a ser efetivamente valorizado. Nas primeiras linhas do seu ensaio clássico sobre o assunto, Arnold Hauser fala de uma “reabilitação do Maneirismo, último período artístico a ser redescoberto e fundamentalmente reavaliado em nossa época” (HAUSER, 1976, p. 15). Atualmente, é costume vê-lo como período artístico legítimo, não mais um simples interlúdio que antecede o Barroco, e menos ainda uma fase declinante do Renascimento. Tomado como fase de consumação extrema das conquistas da arte do século XVI, o Maneirismo inclui nomes como os de Bramante, Rafael, Palladio e Michelangelo. No começo do século XVI, Michelangelo revelava traços maneiristas, entendidos como o culto do estilo e da elegância formal, a busca pela variedade e complexidade, e também a virtuosidade extrema na composição.

5. O Barroco

É próprio da história da cultura a designação inicialmente pejorativa dos estilos artísticos. Os renascentistas, veneradores que eram da arte antiga, consideram “gótico” aquilo que era bárbaro ou decadente, pois vinha dos godos, uma das tribos germânicas que levaram o Império Romano à desintegração¹³. *Mutatis mutandis*, a situação se repete no século XVIII; para os neoclássicos, havia uma arte plebeia interposta entre o Século das Luzes e o Renascimento. “Barroco” parece vir de *barrueco* (= “imperfeito”), designação que os joalheiros ibéricos davam às pérolas irregulares no seu formato (cf. BAZIN, 1993, p. 1). Coube a Wölfflin, em finais do século XIX, o reconhecimento de valores positivos na arte dita “barroca”¹⁴. Pertencem à mesma linhagem os escritos de Curtius e de Eugenio D’Ors, que veem no barroco a expressão antitética do clássico, mas tão legítima quanto ele no mundo da arte; são autores que se opõem à tese de Benedetto Croce, segundo a qual o barroco é meramente “uma das variedades do feio” (apud D’ORS, s/d, p. 124). Trata-se, no entender daqueles autores, de uma

¹³ Cassiodoro, no início da Idade Média, fala em “gótico” referindo-se ao que vinha dos godos (cf. BAZIN, 1989, p. 87). Antes de escrever a *Crítica do juízo*, Kant via na arquitetura gótica algo de “bárbaro” e “inepto” (cf. MENÉNDEZ PELAYO, v. IV, p. 22).

¹⁴ Contemporâneo de Wölfflin, Benedetto Croce ainda vê no Barroco o estigma da negatividade, uma espécie de “não-estilo” (cf. AMBESI et alii, 1991, p. 66).

ocorrência artística universal, constante na história, que aparece ora aqui ora ali, nos mais diversos tempos e nas mais variadas localidades geográficas. O conceito ainda carece de consenso quanto ao seu significado e, obviamente, à sua abrangência. Chega a ser difícil falar de um denominador comum da arte barroca. Por outro lado, é inegável que são barrocos Caravaggio, Carracci, Bernini, Monteverdi, Rubens e Velásquez. Ninguém duvida, tampouco, que o Barroco se propaga na América sob a tutela dos jesuítas – daí o “barroco mineiro”, designação em que se enquadram as obras do artista brasileiro Aleijadinho (ver a esse respeito BAZIN, t. I, p. 7 et passim). Não há motivos para que se rejeite a tese de Wölfflin, que detecta nas artes visuais do Renascimento um estilo linear, que enfatiza o contorno das coisas, delimitando-as como corpos sólidos e por isso mesmo palpáveis; e nas do Barroco a predominância de um estilo que aceita a indeterminação intrínseca das coisas, além de certa procura pelo ilimitado e pelo infinito. É o que nos ajuda a compreender, ainda sob a perspectiva de Wölfflin, a diferença entre uma gravura de Dürer e outra de Rembrandt; entre um retrato feito por Bronzino e outro feito por Velásquez (cf. WÖLFFLIN, 1991, c. I et passim).

O Barroco propõe um novo tipo de relação entre o artista e o espectador da arte: prevalece o lado emocional, os artistas visando a emocionar e persuadir, apoiados numa imaginação que não se compraz com limites; as imagens são eloquentes, realistas ao extremo; chegam ao primeiro plano também os efeitos de *mise en scène* tão complexos quanto espetaculares; dá-se uma interação entre todas as artes e surge uma nova concepção de espaço e de Natureza em sua relação com o homem. Se na pintura a luz e a cor são enfatizadas, e o equilíbrio simples é rejeitado em prol de uma composição mais audaciosa, o espaço arquitetônico passa a ser visto como realidade dinâmica, regida por curvas que se alternam, criando reentrâncias e saliências; o espaço observado ora se comprime, ora se expande, num ilusionismo que às vezes torna inútil a fronteira entre exterior e interior. O Barroco responde aos anseios de prestígio e ostentação da aristocracia europeia, bem como aos projetos espirituais e temporais do Vaticano, ocupado com a Reforma. O Barroco associa-se estreitamente à Contrarreforma. A Igreja precisava demonstrar o poder de que dispunha na Terra; é um poder que se traduz em sons com a polifonia de Palestrina e, em pedra, com as colunatas de Bernini na Praça de São Pedro, que parecem abraçar a humanidade por inteiro. Seguindo as instruções de Paulo V, Maderno, já no século XVII, acrescenta uma nave ao plano central da basílica, fazendo com que

ela retorne ao esquema dos tempos de Constantino. No grande átrio de Bernini temos a versão barroca do átrio antigo. É a Igreja voltando às suas origens. Não obstante as perdas territoriais decorrentes da Reforma, a Igreja sai vitoriosa do Concílio de Trento (1545-1563); permanece um sentimento de universalidade, fortalecido pela sua expansão nas terras do Novo Mundo. É muito significativo que Inácio de Loyola, protagonista da Contra-Reforma, tenha visto em Michelangelo o artista mais habilitado para o projeto da igreja do Gesù, tida comumente como modelo de arquitetura barroca, após a sua conclusão, por Vignola e Giovanni della Porta (cf. CLEMENTS, 1966, p. 40).

É profunda a influência de Michelangelo sobre o Barroco, tanto nas artes visuais quanto na poesia. Em uníssono com a *visión lejana* de José de Ortega y Gasset e com a “emancipação da Terra”, preconizada por Eugenio D’Ors, Helmut Hatzfeld vê no teto da Capela Sistina, reveladora de “um mundo de dimensões sobre-humana” (GOMBRICH, 1985, p. 232), a primeira pintura propriamente barroca – antecessora imediata das visões distantes que comparecem na abóbada de Santo Inácio, em Roma; e também das visões dos céus brilhantes de El Greco, Tintoretto, Murillo, dos Carracci e de outros artistas da Contrarreforma. A proliferação inesgotável de figuras no teto da Capela Sistina é uma demonstração do *horror vacui* já típico do Barroco¹⁵. Também no *Giudizio*, a espiritualização progressiva que Michelangelo dá à sua linguagem pictórica anuncia o estilo barroco. Percebe-se bem isso no gesto de Cristo, protagonista de toda a cena: “A mão levantada e aberta imprime uma espécie de movimento rotatório em toda a multidão, que desmorona sobre o lado direito do afresco, para reaparecer no lado esquerdo, como se fosse sugada para o alto por uma tromba de vento tempestuoso” (CARLI, 1987, p. 264). Tudo é dramático, nada é imóvel; desagregam-se os planos que contêm a “avalanche de corpos entrelaçados” (MICHEL, 1909, t. IV, p. 372). Note-se ainda que “as incertezas e polaridades do espírito humano aparecem tão claramente na face da estátua *Il Sogno* quanto no rosto perplexo de outro sonhador barroco para quem a vida é ilusão, sombra, ficção e sonho: Sigismnudo, em *A vida é sonho*, de Calderón” (CLEMENTS,

¹⁵ Além das profecias relativas à vinda de Cristo, o assunto da pintura são os episódios bíblicos da Criação e de Noé. Gombrich refere-se ao fato dizendo que era “como se essa imensa tarefa não satisfizesse o seu impulso irresistível de criar sempre novas imagens”; e que por isso Michelangelo “encheu a moldura entre essas pinturas com uma multidão de figuras”. Nos arcos e nas partes abaixo deles, Michelangelo “pintou uma sucessão interminável de homens e mulheres em infinita variação – os ancestrais de Cristo, conforme são enumerados na Bíblia” (GOMBRICH, 1985, p. 232).

1966, p. 39). Encontramos nos versos de Michelangelo momentos de misticismo e aflição que lembram muito Quevedo na sua fase ascética, Santa Teresa D'Ávila e outros grandes nomes da literatura maneirista e da barroca.

Considerações finais – Michelangelo, *il divino*

Comparado aos seus predecessores medievais, o artista do século XV ascendera na escala social. No século XVI, ele ascendeu ainda mais. Gombrich tem razão ao dizer que “em sua longa vida, Michelangelo testemunhou uma completa mudança na posição do artista”, e que “em certa medida foi ele mesmo quem provocou essa mudança” (GOMBRICH, 1985, p. 229). Michelangelo Buonarroti tornara-se *il divino Michelangelo*, integrante do grupo de homens para quem “nada parecia impossível e que, talvez por essa mesma razão, realizaram o que aparentemente era impossível” (GOMBRICH, 1985, p. 220). Há na pintura de Michelangelo certa submissão à escultura, atividade preferida por ele, na qual “atinge um primado talvez absoluto em toda a história dessa arte” (CARLI, 1987, p. 250). Para Michelangelo, a pintura é tão melhor quanto mais ela tende ao relevo¹⁶. As cores das suas pinturas, Michelangelo utiliza-as pensando principalmente na relação necessária entre claro e escuro; não pensa na cor em si mesma. Ele “imagina a forma do lado de fora da cor”, como esclarece Lionello Venturi (VENTURI, 1950, p. 76). É estreita a relação entre tal procedimento e o neoplatonismo afinado pelo diapasão do egípcio Plotino, que via na beleza a *vitória da forma sobre a matéria* (ver a esse respeito FRAILE & URDÁNOZ, 1986, v. II [1º], p. 172; SUASSUNA, 1979, p. 65). Tudo isso também converge para a preferência substancial de Michelangelo pela escultura; substitua-se *forma* por *estátua* e *matéria* por *pedra em excesso*, e teremos resumida em poucas palavras a concepção escultórica do gigante florentino. Ele admitia escrever poesia pelo simples prazer de escrevê-la (*per mio piacere*, é dito numa das suas cartas¹⁷), e considerava essencialmente idênticos os processos de criatividade literária e plástica. Um dos seus biógrafos, Giovanni Papini, diz com propriedade que “Após tanto duelo contra a pedra, após tanto esforço para dominar a anatomia, ele sentia nostalgia da palavra, da linguagem da alma” (PAPINI, 1949, p. 437).

A base da formação artística de Michelangelo assenta-se menos em seus contemporâneos que na *Divina Commedia* (que ele sabia de cor), na Bíblia e nas

¹⁶ “Io dico che la pittura mi pare più tenuta buona quanto più va verso il relevo” (apud CARLI, 1987, p. 254).

¹⁷ Apud CLEMENTS, 1950, p. 8. A maior parte das poesias de Michelangelo foram escritas entre 1530 e 1560.

doutrinas de Platão e de Plotino. Na poesia, Michelangelo nutriu-se de Ariosto, Dante, Petrarca, Homero, Safo (?), Vergílio, Ovídio, Horácio e muitos outros; na filosofia e na cultura geral, de Platão, Plotino, Pitágoras, Lucrecio, Plutarco, Cícero, Villani e Ficino; na teoria da arte, de Vitruvius, Alberti e Palladio. Não enxergava méritos nos seus próprios poemas (cf. CLEMENTS, 1966, p. 8-9). A bem dizer, seus escritos, que reúnem poesias (muitas inacabadas) e cartas, são de qualidade literária variável. Alguns possuem grande profundidade poética, como se vê neste pequeno terceto: *Come fiamma più cresce più contesa / Dal vento, ogni virtù che'l cielo esalta. / Tanto più splende, quant'è più offesa*¹⁸. É particularmente nas *Rime* que Michelangelo expõe suas ideias sobre arte. Não é verdade que ele tivesse uma formação humanista precária, como alguns biógrafos chegaram a dizer. Correspondia-se em latim e dominava a obra inteira de Dante, o que não era pouco para a sua época e muito menos para a nossa.

Um denominador comum em sua produção artística é a presença humana. Entende estar no homem o centro de interesse das artes visuais: cabe à escultura recriar em três dimensões as formas humanas, respeitando-lhes a complexidade anatômica; a pintura deve ser, ela mesma, escultórica, imitativa da plenitude das formas esculpidas; à arquitetura cabem também as qualidades orgânicas da figura humana. Michelangelo difere dos seus contemporâneos renascentistas em geral, que costumavam ver na arquitetura uma relação abstrata com o corpo humano, deixando que prevalecessem as proporções numéricas. Pensava nas partes do edifício em analogia com as funções orgânicas que se observam no homem; no entender de Michelangelo, a obra arquitetônica precisa de elementos análogos aos olhos, ao nariz, aos braços e assim por diante – e isso nos transmite a impressão de uma estrutura móvel, um “edifício que vive e respira”¹⁹. É significativo que Michelangelo tenha feito poucas plantas em perspectiva; pensava num observador em movimento e preferia usar maquetes de argila, o que não espelha a sua visão escultórica da arquitetura. Para ele, “a imagem humana era o veículo supremo da expressão” (JANSON, 1992, p. 451)²⁰. Neoplatônico, via na pedra a prisão geológica das estátuas e no corpo humano a prisão terrena da alma. Não foi Plotino a dizer que o que mais o atormentava era *ter um*

¹⁸ “Assim como a chama cresce quanto mais é atormentada pelo vento, toda virtude que o céu exalta resplandece tanto mais, quanto mais ela é ultrajada” (apud COUFFON et alii, 1994, t. V, p. 6.370).

¹⁹ James S. Ackermann (apud PATETTA, 1984, p. 137).

²⁰ As criações humanas costumam se destinar ao uso do próprio homem. Não surpreende que “as relações presentes no que o homem fabrica estejam intimamente relacionadas com as que determinam o seu corpo”, como diz Ernst Neufert (NEUFERT, 1965, p. 18).

corpo?²¹ Lemos em Michelangelo: *la morte è'l fin d'una prigione oscura*²². Eis um dualismo entre corpo e espírito que Michelangelo vivenciará com o máximo de intensidade; é algo que transparece nos seus escritos e, particularmente, nas suas figuras esculpidas, todas elas dotadas de “um *pathos* extraordinário; calmas no exterior, parecem agitadas por uma energia psíquica irresistível, que não se liberta por meio do movimento físico” (JANSON, 1992, p. 451). Michelangelo via na arte uma *Biblia laicorum*, ideia não muito distante da que, mil anos antes, outro italiano, São Gregório Magno, usara para definir a função da pintura relativamente à população europeia – analfabeta na sua maioria e potencialmente católica na sua totalidade, segundo a perspectiva da Igreja em ascensão: “(...) o que a escrita é para os que sabem ler, a pintura é para os iletrados. Nela os ignorantes veem aquilo que devem seguir; nela leem aqueles que desconhecem as letras” (apud MIGNE, 1844-1855, 77, 1.128).

A arte de Michelangelo alcança a categoria do sublime, essa hipertrofia da beleza, já detectada pelos antigos e que nele recebe o nome de *terribilità* (cf. JAHN, 1985, p. 554). É Condivi a dizer que Michelangelo “amou não somente a beleza humana, mas também cada coisa bela”; “colhia o belo na Natureza assim como a abelha recolhe o mel das flores” (apud SANMINIATELLI, s/d, p. 25). Romain Rolland refere-se a Michelangelo como uma “montanha colossal que se elevava por cima da Itália do Renascimento, e cujo perfil atormentado vemos de longe perder-se no céu” (ROLLAND, 1925, p. 252). Michelangelo nunca se submeterá a uma “história da arte sem nomes”, na linha de Winckelmann e de Wölfflin; sua obra ultrapassa as teorias da arte e a própria História. Protagonista do Renascimento, Michelangelo está entre os inspiradores do Maneirismo e do Barroco; não obstante, continuou a ser um homem medieval, “que na casa dos setenta despojou-se do seu traje de humanista para vestir-se da humildade cristã e da dignidade celeste” (SCHOTT, 1971, p. 192). Trata-se de uma dignidade já presente no próprio nome do artista e que este, ainda jovem, soube valorizar e conduzir às últimas consequências. Em sua mais famosa *Pietà*, esculpida quando tinha menos de 25 anos, Michelangelo assina MICHEL ANGELUS; refere-se ao Arcanjo São Miguel, vencedor de Lúcifer e mensageiro (cf. gr. *ángelos* e lat. *angelus*) divino, sinal de que via-se como um artista angélico, emissário de Deus encarregado de mediar as coisas entre o Céu e a Terra²³.

²¹ Sobre o significado desta condição comum a todos nós, que é a de sermos humanos, cf. BROCK, 2012, p. 1-23.

²² “A morte é o fim de uma prisão escura” (apud SCHOTT, 1971, p. 194).

²³ Sobre essa tarefa mediadora dos anjos propriamente ditos, cf. GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 1982, p. 92sq; e GANZAROLLI DE OLIVEIRA, 1977, p. 15-20.

Referências

AMBESI et alii, Alberto Cesare. *Encyclopédie de l'art*. Tradução de Béatrice Arnal et alii. Paris: Librairie Générale Française, 1991.

ARCHER, Michael. *Art Since 1960*. Londres: Thames and Hudson, 2015.

ARGAN, Giulio Carlo & FAGIOLO, Maurizio. *Guia de história da arte*. Tradução de M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Estampa, 1992.

_____. *História da arte como história da cidade*. Tradução de Pier Luigi Cabra. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. *Opera omnia graece et latine* Paris: Firmin-Didot, s/d.

BAZIN, Germain. *Barroco e Rococó*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *História da história da arte. De Vasari aos nossos dias*. Tradução de Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *L'architecture religieuse baroque au Brésil*. São Paulo/Paris: Museu de Arte de São Paulo/Plon, 1956.

BENEVOLO, Leonardo. *História da cidade*. Tradução de Silvia Mazza. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BORNHEIM, Gerd. "Introdução à leitura de Winckelmann", in *Reflexões sobre a arte antiga*. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975.

BROCK, Brian, SWINTON, John et alii. *Disability in the Christian Tradition*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2012.

BURCKHARDT, Jakob. *La civiltà del Rinascimento in Italia*. Tradução de D. Valbusa). Florença: G. C. Sansoni, 1944.

CARLI, Enzo. *La pittura italiana: dal Medioevo al Novecento*. Milão: Martello, 1987.

_____. *La scultura italiana: da Wiligelmo al Novecento*. Milão: Martello, 1990.

CLAIR, Jean. *Considérations sur l'État des Beaux-Arts*. Paris: Gallimard, 2008.

CLEMENTS, Robert J. *The Poetry of Michelangelo*. Nova York: New York University Press, 1966.

COUFFON, Claude et alii. *Le nouveau dictionnaire des oeuvres de tous les temps et de tous les pays*. Paris: Robert Laffont, 1994.

DANIELOU, Jean. *L'Eglise des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle*. Paris: Éd. du Seuil, 1985.

- DANTE ALIGHIERI. *La Divina Commedia*. 16. ed., Milão: Ulrico Hoelpi, 1955.
- DE JESÚS, P. Sabino. *Santa Teresa de Ávila a través de la crítica literaria*. Bilbao: Grijelmo, 1949.
- DE RYNCK, Patrick. *How to Read Painting. Lessons from the Old Masters*. Tradução de Ted Alkins e Elise Reynolds. Nova York: Abrams, 2004.
- D'ORS, Eugenio. *Lo Barroco*. Madri: Aguilar, s/d.
- FRAILE, Guillermo & URDÁNOZ, Teófilo. *Historia de la filosofía. El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*. Madri: B.A.C., 1986, v. II.
- FULTON SHEEN. *Life is Worth Living*. Bombaim: ST PAULS, 2013.
- GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. *Arte e beleza em Gerd Bornheim*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.
- _____. “Descrição mínima de um renascimento pouco lembrado”, in *Phoenix*, Rio de Janeiro: UFRJ/MAUAD, n. 10, 2004
- _____. “Húmus, Homo, Homem”, in *Cidade Nova*. ano XLX, n. 4, São Paulo: abril de 2008.
- GANZAROLLI DE OLIVEIRA, Maria de Lourdes. *Os anjos e suas lições*, Rio de Janeiro: Agir, 1977.
- _____. *Você conhece Deus?* (2. ed., atualizada e aumentada), Rio de Janeiro: Agir, 1982.
- GIMPEL, Jean Gimpel. *Contre l'art et les artistes*. Paris: Ed. du Seuil, 1968.
- GOLDSCHMIDT, Victor, “Art et science”, in *Penser avec Aristote*. Toulouse: Érès, 1991.
- GOMBRICH, Ernst. *A história da arte*. Tradução de Álvaro Cabral. 4. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *Norma e forma*. Tradução de Jefferson Luiz Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- HAUSER, Arnold. *Maneirismo*. Tradução de Magda França. São Paulo: Perspectiva/ Universidade de São Paulo, 1976.
- HOLLANDA, Francisco de. *Diálogos em Roma*. Lisboa: Sá da Costa, 1955.
- HUIZINGA, Johan. “Renacimiento y realismo”, in *El concepto de la historia y otros ensayos*. Tradução de Wenceslao Roces. 4. ed., México: FCE, 1994.
- JAHN, Johannes. *Wörterbuch der Kunst*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1989.
- JANSON, H. J. *História da arte*. Tradução de J. A. Ferreira de Almeida e Maria Manuela Rocheta Santos. 5ª. ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

- KNAPP, Natalie. *Der Unendliche Augenblick. Warum Zeit der Unsicherheiten so wertvoll sind*. Hamburgo: Rowohlt, 2015.
- MARGULIES, Marcos. et alii. *Gênios da Pintura. Michelangelo*. São Paulo: Abril Cultural, 1967.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, t. IV.
- MICHEL, André. *Histoire de l'art. La Renaissance*. Paris: Armand Colin, 1909, t. IV.
_____. *Histoire de l'art. La Renaissance dans les pays du Nord. Formation de l'art classique moderne*. Paris: Armand Colin, 1912, t. V.
- MIGNE, Jean-Paul (editor). *Patrologiae cursus completus, series latina*. Paris: 1844-1855.
- MORTIER, D.-A. *Saint-Pierre de Rome*. Tours: Alfred Mame et Fils, 1900.
- NEUFERT, Ernst. *Arte de projetar em arquitetura*. São Paulo: Gustavo Gili do Brasil, 1965.
- PANOFSKY, Erwin. *Idea: a evolução do conceito de belo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
_____. *Renacimiento y renacimientos en la cultura occidental*. Tradução de María Luisa Balseiro. Madri: Alianza Editorial, 1960.
- PAPINI, Giovanni. *La vita di Michelangiolo nella vita del suo tempo*. Milão: Ganzanti, 1949.
- PATETTA, Luciano. *Historia de la arquitectura: antología crítica*. Tradução de Jorge Sanz Avia. Madri: Hermann Blume, 1984.
- PEROGALLI, Carlo. *Architettura italiana. Dall'Antiquità al Liberty*. Milão: Martello, 1994.
- PLATÃO. *Opera omnia graece et latine*. Paris: Firmin-Didot, s/d.
- PLAZAOLA, Juan. *Introducción a la estética. Historia, teoría y textos*. Madri: B.A.C., 1970.
- PLOTINO. *Ennéades* (texto grego e tradução francesa de Émile Brehier). Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- ROLAND, Romain. *Vidas ejemplares. Michelangelo*. México: Universidade Nacional de México, 1925.
- ROOKMAAKER, Hendrik Roelof. *Modern Art and the Death of Culture*. Leicester: Apollos, 1994.

SANMINIATELLI, Bino. *Vita di Michelangelo*. Roma: Ente Nazionale per le Biblioteche Popolari e Scolastiche, s/d.

SCHNOOR, Gustavo. “Considerações sobre a arquitetura francesa dos séculos XVI e XVII”, in *Concinnitas*. Rio de Janeiro: UERJ, setembro de 1997, n. 1.

SCHOTT, Rolf. *Michelangelo*. 3. ed., Londres: Thames and Hudson, 1971, p. 41.

SÊNECA (Luccius Anneo Seneca). *Obras completas*. Tradução de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1949.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à estética*. 2. ed., Recife: Editora Universitária, 1979.

VASARI, Giorgio. “Proemio di tutta l’opera”, in *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti italiani da Cimabue insino a’ tempi nostri*. 3. ed., Roma: Grandi Tascabili Economici, 1997.

VENTURI, Lionello. *Pour comprendre la peinture de Giotto à Chagall*. Tradução de Juliette Bertrand. Paris: Albin Michel, 1950.

WARBURG, Aby. “Scambi di civiltà artística fra nord e sud nel secolo XV”, in *La rinascita del paganesimo antico*. Tradução de Emma Cantimori. Florença: La Nuova Italia, 1980.

WÖLFFLIN, Heinrich. *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*. 18. ed., Basileia: Schwabe, 1991.

WORRINGER, Wilhelm. *La esencia del estilo gótico*. Tradução de Manuel García Morente. 3.ed., Buenos Aires: Revista de Occidente, 1948.

ZEVI, Bruno. *Saber ver a arquitetura*. Tradução de Maria Isabel Gaspar e Gaëtan Martins de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ZÖLNER, Frank, THOENES, Christof et alii. *Michel-Ange. Vie et oeuvre*. Tradução de Wolf Fruhtrunk. Asnières-sur-Seine: Taschen, 2010.

Artigo recebido em 21 de outubro de 2017
e aprovado para publicação em 14 de novembro de 2017

Como citar:

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. Michelangelo, cidadão de quatro mundos: o moderno e o medieval, o terrestre e o divino. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 331-354, jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em <www.revistacoletanea.com.br>.

***A actuosa participatio* na liturgia de acordo com Joseph Ratzinger-Bento XVI**

The *actuosa participatio* in the liturgy
according to Joseph Ratzinger-Benedict XVI

RUDY ALBINO DE ASSUNÇÃO*
MARIANA LANE FREITAS DOS SANTOS**

Resumo: O conceito de “participação ativa” (*actuosa participatio*) é um dos princípios fundamentais da reforma litúrgica do Vaticano II. Joseph Ratzinger-Bento XVI dedicou-se a elucidá-lo, partindo da origem histórica da expressão, que está no *motu proprio Tra le sollicitudini* (1903) de São Pio X e aprofundando o seu significado na *Sacrosanctum Concilium* (1963). Mas, além disso, durante o seu pontificado, procurou esclarecer a que se refere exatamente o conceito, ao mesmo tempo em que se dedicou a corrigir uma leitura redutiva do mesmo e alguns desvios que se originaram dela. Este percurso é o que este artigo busca apresentar.

Palavras-chave: Participação ativa. Liturgia. Joseph Ratzinger.

Abstract: The concept of “active participation” (*actuosa participatio*) is one of the fundamental principles of Vatican II liturgical reform. Joseph Ratzinger-Benedict XVI was dedicated to elucidating it, starting from the historical origin of the expression, which is in the *motu proprio Tra le sollicitudini* (1903) of

* Rudy Albino de Assunção é doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professor no Centro Universitário Católica de Quixadá (Ceará). E-mail: rudyalbino@unicatolicaquixada.edu.br

** Mariana Lane Freitas dos Santos é bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Católica de Quixadá (2016). E-mail: marianalanefreitas@hotmail.com

Saint Pius X and deepening its meaning in the Sacrosanctum Concilium (1963). But in addition, during his pontificate, he sought to clarify what the concept refers to precisely, while at the same time he devoted himself to correcting a reductive reading of it and some deviations that originated from it. This course is what this article seeks to present.

Keywords: Active participation. Liturgy. Joseph Ratzinger.

Introdução

Quando se fala na reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, que teve seu impulso na Constituição Litúrgica *Sacrosanctum Concilium* (SC), é impossível não se referir a uma das expressões centrais do documento: a *actuosa participatio*¹. Talvez isso ajude a explicar a afirmação do Frei Guilherme Baraúna – em importante estudo sobre a SC – de que a *participação ativa* foi o “princípio inspirador e diretivo de toda a obra de renovação e reforma litúrgica visada pelo Vaticano II” (1964, p. 282).

O Cardeal Joseph Ratzinger também dizia que três eram as categorias fundamentais da reforma litúrgica: inteligibilidade, participação, simplicidade (cf. 2012, p. 518-524). Nossa preocupação neste artigo é mostrar justamente a interpretação de Ratzinger do conceito de participação ativa tal como aparece na SC². A razão da escolha é o fato de que o teólogo alemão eleito Papa em 2005 teve um expressivo magistério no âmbito litúrgico e, no início de seu pontificado em 2005, o Ano da Eucaristia, ele afirmou que a Eucaristia³ seria o centro do seu ministério (BENTO XVI, 2005). Deste modo, o Papa alemão tratou diversas vezes do verdadeiro conteúdo da participação ativa na liturgia. Por isso mesmo nosso interesse é resgatar a leitura do documento conciliar feita por ele.

1. *O motu proprio Tra le sollicitude* de S. Pio X (1903)

Antes é preciso fazer uma importante referência histórica. É ponto pacífico que a expressão ganhou a cena com o documento de São Pio X (1835-1914) que deu impulso ao Movimento Litúrgico (Cf. BOTTE, 1978) que viria a marcar o

¹ Cf. sobre o tema: Montan; Sodi (2002) e Palombella (2002).

² Para uma primeira aproximação ao significado da expressão segundo o nosso autor, cf. Silvestre (2014).

³ Uma visão geral da concepção eucarística de Ratzinger está em Centurelli (2011).

século XX e preparar a reforma do Vaticano II que emergiria sessenta anos depois: o *motu proprio Tra Le sollecitudini* (22 de novembro de 1903), que tratava da *música sacra*. Neste documento seminal a expressão aparece uma vez apenas. Ali Pio X dizia:

Sendo de fato nosso vivíssimo desejo que o espírito cristão refloresça em tudo e se mantenha em todos os fiéis, é necessário prover antes de mais nada à santidade e dignidade do templo, onde os fiéis se reúnem precisamente para haurirem esse espírito da sua primária e indispensável fonte: a participação ativa nos sacrosantos mistérios e na oração pública e solene da Igreja (2005, p. 14).

Participação no *mistério* e na *oração*. O templo – ou para usar um termo contemporâneo – o espaço litúrgico, deve favorecer a *actuosa participatio* (isso vai voltar com toda força nas introduções/instruções que abrem os livros litúrgicos). O *motu proprio* traz uma especificação acerca daquilo *em que* o fiel participa, mas não se ocupa em oferecer mais detalhes sobre as modalidades desta mesma participação: é de se supor que num documento sobre a música sacra a participação no canto seja uma forma mais destacada de fazê-lo.

Voltemo-nos para Ratzinger. Como ele avaliou o *motu proprio* do santo Papa Sarto? Ratzinger diz que no *motu proprio* a participação ativa aparece como “princípio litúrgico fundamental” (2012, p. 413), como aludíamos um pouco antes. Segundo o teólogo alemão, o *motu proprio* nasceu na experiência de Pio X no Seminário, quando dirigia a *Schola cantorum* e como bispo de Mantova e Patriarca de Veneza, quando tinha combatido a música de estilo operístico⁴. A insistência de Pio X no gregoriano como música litúrgica por excelência fazia parte de um programa maior de reforma, que buscava reconduzir à liturgia a sua pureza e a sua dignidade, tomando por base sua exigência interior (2012).

Bento XVI – portanto como Papa – em uma catequese inteiramente dedicada a Pio X, dizia igualmente:

Ele [Pio X] dedicou uma atenção notável à reforma da Liturgia, de modo particular da música sacra, para levar os fiéis a uma vida de oração mais profunda e a uma

⁴ Em uma carta ao Grão-Chanceler do Pontifício Instituto de Música Sacra no centenário da fundação do mesmo, referia-se à finalidade do *Motu proprio* na mesma direção: “com o qual realizou uma profunda reforma no campo da música sacra, inspirando-se na grande tradição da Igreja contra os influxos exercidos pela música profunda, especialmente operística” (2011b).

participação mais completa nos Sacramentos. No Motu Proprio *Tra le sollicitudini*, de 1903, primeiro ano do seu Pontificado, ele afirma que *o verdadeiro espírito cristão tem a sua fonte primária e indispensável na participação concreta nos mistérios sacrossantos e na oração pública e solene da Igreja* (cf. AAS 36 [1903], 531). Por isso, recomendava a aproximação frequente dos Sacramentos, favorecendo a recepção diária da Sagrada Comunhão, bem preparados, e antecipando oportunamente a Primeira Comunhão das crianças mais ou menos aos sete anos de idade, “quando a criança começa a raciocinar” (cf. S. Congr. de Sacramentis, *Decretum Quamsingulari*: AAS 2 [1910], 582). (2010b, grifo nosso).

Participação nos *mistérios* e na *oração*. A meta (primária) da participação não é a distribuição dos ministérios⁵, mas a introdução no *mistério*. Há, também, a participação na *comunhão*: isso mostra que o Santo Sacrifício da Missa não pode contar com expectadores; Deus quer comensais. Mais adiante veremos que em um importante documento “eucarístico” do pontificado beneditino a comunhão está associada claramente à participação ativa.

2. A *Sacrosanctum Concilium* (1963)

De Pio X passamos ao Concílio, que prodigalizou o uso do sintagma em questão e que depois entrou com toda força em outros documentos do pós-Concílio⁶. Em discurso ao Pontifício Instituto Litúrgico Santo Anselmo no quinquagésimo aniversário da sua Fundação, Bento XVI dizia o seguinte acerca das intenções do Papa Roncalli (1881-1963) para o Vaticano II, no âmbito da liturgia:

O Beato João XXIII, ouvindo as solicitações do movimento litúrgico que pretendia dar um novo impulso e alcance à oração da Igreja, pouco antes do Concílio Vaticano II e durante a sua celebração, quis que a Faculdade dos Beneditinos no Aventino constituísse um centro de estudos e de pesquisa para garantir uma sólida base à reforma litúrgica conciliar. De fato, nas vésperas do Concílio tornava-se cada vez mais evidente a urgência de uma reforma, postulada também pelas exigências apresentadas pelos vários episcopados. Por outro lado, *a necessidade pastoral que animava*

⁵ Embora seja uma modalidade, como os documentos e as introduções aos livros litúrgicos depois ressaltarão.

⁶ Se se toma o índice analítico do Enquirídio dos Documentos da Reforma Litúrgica (EDREL) do Secretariado Nacional de Liturgia de Portugal (cf. 1998, p. 1081-1805), ver-se-á a força da expressão nos documentos que se seguiram ao Vaticano II.

o movimento litúrgico exigia que fosse favorecida e suscitada uma participação mais ativa dos fiéis nas celebrações litúrgicas, através do uso das línguas nacionais, e que se aprofundasse o tema da adaptação dos ritos nas várias culturas, sobretudo em terras de missão. Além disso, revelou-se clara desde o início a necessidade de estudar de modo mais aprofundado o fundamento teológico da Liturgia, para evitar que se caísse no ritualismo e para que a reforma fosse bem justificada no âmbito da Revelação e em continuidade com a tradição da Igreja (2011a, grifo nosso).

Mais dois temas associados à participação: o uso do vernáculo e a inculturação. Ou seja, pré-condições para que os fiéis, de todas as culturas, possam adentrar o espaço sagrado sem qualquer “estrangeiridade”: a liturgia é, para Ratzinger, a “Pátria comum” (1984, p. 94) dos fiéis, mas isso não impede que sejam feitas adaptações⁷ para que o fiel se reconheça no culto que participa.

Mas vamos adiante. *Participação* e seus derivados aparecem pelo menos trinta e duas vezes na Constituição *Sacrosanctum Concilium*, mas muitas vezes de forma adjetivada. E o qualificativo numericamente mais expressivo é, precisamente, o de *ativa* (ou ativamente), que aparece quinze vezes, a saber, praticamente metade das aparições⁸.

Baraúna defendia, na década de 60, logo depois da promulgação da Constituição sobre a Liturgia, que o Concílio se absteve de uma definição precisa do sintagma: nela se opôs a participação almejada à mera assistência, agora indesejada (cf. 1964, p. 285). Isto é, participação é, antes de tudo, o contrário de assistência.

A interpretação correta da expressão “participação ativa”, portanto, não está encerrada. Estamos, na verdade, muito longe disso. E ela voltou à cena sobretudo por meio do pontificado de Bento XVI, que recolocou sob a mesa do debate teológico a necessidade de um novo movimento litúrgico – até o ponto de se lhe atribuírem a intenção de uma “reforma da reforma” (uma expressão hoje não tão bem vista)⁹. O conceito de participação segue vivo, por assim dizer.

⁷ *Aptatio* (adaptação) e *accomodatio* (acomodação) são os conceitos oficiais que figuram na SC e que, depois, foram “traduzidos” pelo neologismo “inculturação” (Cf. CHUPUNGCO, 1992, p. 31). No mesmo texto a relação entre inculturação, participação e vernáculo é insistentemente trabalhada (p. 20s).

⁸ As designações da participação na SC são as seguintes: ativa (n. 11; no subtítulo da parte II; nn. 14 [duas vezes].19.21.27.30.41.48.50.79.113.114.121.124); consciente ou conscientemente (nn. 11.14.48.79); plena ou plenamente (nn.14[duas vezes].21); frutuosamente (n. 11); comunitária (n. 21); piedosa ou piedosamente (nn. 48.50), fácil (n. 79).

⁹ Cf. BUX (2009) sobretudo p. 123-126, nas quais o autor trata da participação dos fiéis.

É preciso recordar, antes de tudo, que Joseph Ratzinger, desde o Concílio Vaticano II, como teólogo e cristão considerava séria a liturgia, não se apresentava como liturgista, mas apenas aquele que “denunciava o que lhes pareceu alguns desvios” (BLANCO, 2011, p. 66). Acreditava que não bastava uma mudança estilística na mesma, mas era necessária uma renovação na teologia litúrgica, dando uma formação contínua para todos os fiéis; “a verdadeira renovação da liturgia, seguindo os desejos do Concílio, surge com efeito de uma teologia litúrgica construída sobre a unidade de Cristo e a Igreja, que se realiza na celebração: o sacrifício de Cristo, de seu lado, que nasce a Igreja” (CASTILLO, 2012, p. 251). Ainda segundo Ricardo Reyes Castillo, Ratzinger via liturgia como dois grandes encontros de desejos, o de Deus de desvelar seu grande amor pelo homem e o do homem que deseja a Deus (cf. 2012, p. 251). Nesse mesmo desejo há o anseio de celebrar pela unidade e santificação do homem. Ratzinger compreendeu que, era necessário um aprofundamento acerca da teologia litúrgica, que deve ser bem fundamentada na fé da Igreja. Mas, colocou-se contra uma aplicação unilateral da reforma litúrgica, acreditando que alguns conceitos foram mal interpretados. Dentre eles está o de participação ativa.

Mas qual é, afinal, a interpretação de Ratzinger fez do conceito tal como aparece na SC? Para ele, as afirmações dela:

... são complexas. Com razão acentua o texto, em primeiro lugar, que o os fiéis devem aceder à liturgia “com reta disposição de ânimo”. Os pastores deveriam velar para que não somente se cumpram as leis da celebração válida e lícita – ou seja, as formas externas de participação –, mas que os fiéis participem na liturgia “consciente, ativa e frutuosa” (SC 11). Aqui se mencionam de forma completa as diferentes dimensões da participação, que não deve se restringir às ações exteriores, mas que deve chegar até o interior do ser humano. Também no capítulo verdadeiramente principal sobre a participação se acentua com ênfase a necessidade da formação litúrgica, a guia para uma *participação interior como exterior* (SC 14; 19). Deve-se ter tudo isto à vista ao ler depois *as regras práticas da participação*, especialmente em SC 30: “Para promover a participação ativa, devem ser fomentadas as aclamações do povo, as respostas, as salmodias, as antífonas, os cantos e também às ações, gestos e posturas corporais. Deve ser guardado também no seu devido tempo o silêncio sagrado”. Trata-se do que expressava meu mestre em ciências litúrgicas Joseph Pascher, quando dizia que não era suficiente cumprir as *rubricas* – as prescrições cerimoniais externas –, mas muito importante é a exigência das “*nigrucas*”:

a exigência interior do impresso em preto, ou seja, do próprio texto litúrgico, que enquanto tal inclui a *comum participação no escutar e responder, na oração, na aclamação e no canto* (2012, p. 521, grifos nossos).

Enquanto a dinâmica da SC está na atividade/passividade, ou na participação/assistência, Ratzinger lida com o binômio interioridade-exterioridade¹⁰. Em sua obra *Introdução ao Espírito da liturgia*, na qual Ratzinger dedicou um tópico inteiro à participação ativa, isso fica mais claro: “O Concílio Vaticano II propôs como pensamento guia da celebração litúrgica expressão *participatio actuosa*, participação ativa de todos no *Opus Dei*, no culto divino” (2013, p. 143). Mas ele se interroga sobre o real significado da mesma. Antes disso, lembra que a interpretação da expressão deu azo a mal-entendidos; ela sofreu uma *redução* ao “seu significado exterior, o da necessidade de um agir comum, como se se tratasse de fazer entrar em ação o maior número possível de pessoas, e com a maior frequência possível” (RATZINGER, 2013, p. 143).

No entanto, todas as faculdades do ser humano – inteligência, vontade, sentimento – são altamente envolvidas na participação ativa. Vivemos a liturgia de corpo inteiro e não como estranhos ou alheios àquilo que nos acontece.

Na visão de Ratzinger a *participação* remete, sim, a uma *ação* (*actio*), que não é primariamente humana, mas divina; na liturgia nós somos atraídos para o agir do Senhor¹¹. “A verdadeira ação litúrgica, o verdadeiro ato litúrgico, é

¹⁰ A expressão participação ativa está “dicionarizada”: Rupert Berger, em seu Dicionário de Liturgia Pastoral, explica-a “como designação para a participação expressiva (não só íntima) do povo na liturgia (p. ex., SC 14, 21, 27, 30, 48)” (2010, p. 299). O autor mostra que é natural que toda manifestação espiritual encontre uma expressão corporal. Assim, o tema da participação está, de fato, dominado pelo corpo, pelo seu movimento, mas sem descuidar da interioridade: “O retorno a uma participação ativa plena, como exigido pela CL [Constituição Litúrgica] e prevista expressamente na revisão de cada um dos livros litúrgicos, deve partir da compreensão e participação íntimas, e estas devem chegar a expressar-se na participação ativa, senão o resultado poderá ser a mera atividade sem a participação real (ibid.).”

¹¹ A liturgia como a verdadeira ação não é só divina, mas, também, ação do povo, da comunidade para com Cristo, para Deus, no Espírito Santo. É ação de Deus e da Igreja, é ação do Cristo total, Cabeça e Membros, que é a Igreja. Assim, a oratio, a Eucaristia, núcleo de toda a celebração não se dá só nos discursos, mas é composta de ato humano e ato divino, agir de Deus. A liturgia é a primeira e necessária fonte de onde os fiéis bebem do espírito verdadeiramente cristão. J. Ratzinger nos recorda, segundo Castillo, que “a Eucaristia, é a verdadeira ponte de unidade e fonte de novidade do cristão” (2012, p. 258). Descobrir a liturgia como este lugar de comunhão e amor, é fundamental para o cristão e sua comunidade de fé, onde ele mesmo encontra o sentido da sua própria existência e onde pode encontrar Deus e aprofundar-se em seus mistérios.

a *oratio*: a grande oração, que constitui o núcleo da celebração litúrgica...” (RATZINGER, 2013, p. 143). A *oratio* é, sobretudo, o Cânon, a Oração Eucarística. Tal *oratio* é a *actio* do homem, que dá espaço para a *actio* divina¹². Em termos sintéticos, ele dizia: “A verdadeira ‘ação’ da liturgia, na qual todos devemos tomar parte, é ação de Deus” (RATZINGER, 2013, p. 144). Mas como realizar esta participação?

Nessa “ação”, nesse aproximar-se orante na participação, não há nenhuma diferença entre sacerdote e leigo. Indubitavelmente, dirigir ao Senhor a *oratio* em nome da Igreja e falar em seu ápice com o Eu de Jesus Cristo é alguma coisa que só pode acontecer em virtude do sacramento. Todavia, a *participação naquilo que não foi feito por nenhum ser humano, e sim pelo Senhor e somente por Ele, é igual para todos*” (RATZINGER, 2013, p. 145).

Ratzinger não nega o aspecto exterior da participação, desde que as ações que a ela correspondem (ler, cantar, acompanhar das ofertas etc) sejam distribuídas de forma sensata. Os atos exteriores são secundários. “O agir deve diminuir quando chega o que conta: a *oratio*” (2013, p. 146).

E o corpo? “Do corpo se pretende muito mais que o simples carregar aleatório de apetrechos ou coisas semelhantes” (2013, p. 146). O estudo da participação ativa em *Introdução ao espírito da liturgia* está na quarta parte, no capítulo dedicado ao tema *O corpo e a liturgia*. Segue-se na obra a análise ratzingeriana do sinal da cruz, atitudes, gestos, voz humana, paramentos litúrgicos, matéria. Por isso ele diz: “O envolvimento do corpo, do qual se trata na liturgia da palavra feita carne, se exprime na própria liturgia em certa disciplina do corpo, em gestos amadurecidos pela intenção interna da liturgia e que, de certo modo, manifestam a sua natureza” (RATZINGER, 2013, p. 147). Ratzinger está longe de ignorar ou ocultar que a participação ativa deve se expressar na gestualidade, na postura do corpo. A participação ativa fala a linguagem corporal.

3. Participação ativa e música litúrgica

Ratzinger esteve preocupado sobremaneira com a interpretação e, é claro, com a aplicação da ideia de participação. Sua crítica é dirigida a uma

¹² Ele lembra que quando os sacerdotes proferem as palavras da consagração não falam por si mesmos, mas o fazem em vista do sacramento que receberam.

leitura unilateral e redutora do conceito, como vimos. E esta crítica está no âmbito de sua análise do fundamento teológico da música sacra, pois ele quer frisar que a atividade exterior não é uma única modalidade de participação. E que, inclusive, no cantar ou no escutar o especialista do canto a entoar o louvor comum há autêntica participação:

Uma das palavras-chave da reforma litúrgica conciliar foi, com razão, a “*participatio actuosa*”, a participação ativa de todo o “povo de Deus” na liturgia. Mas este conceito, depois do Concílio, esteve sujeito a uma restrição fatal. Surge a impressão que a participação ativa se dava somente lá onde houvesse uma atividade exterior verificável: discursos, cantos, pregações, assistência litúrgica. Os artigos 28 e 30 da Constituição litúrgica, que definem a participação ativa, podem ter favorecido restrições do gênero, concentrando-se largamente sobre ações exteriores. De qualquer maneira, também o silêncio é ali mencionado como forma de *participatio actuosa*. Em relação a isso será preciso perguntar-se: como é possível que seja qualificado como atividade somente o falar e não também o escutar, o acolher com os sentidos e com o espírito, o compartilhar espiritualmente? Não é algo ativo, talvez, também o perceber, o acolher, o comover-se? Não se trata aqui, sobretudo, de uma restrição do homem, que é reduzido ao que ele exprime verbalmente, ainda que hoje saibamos o que emerge na superfície de modo racionalmente consciente é somente a ponta do iceberg comparado com a totalidade do homem? Sejam mais concretos: é um dado de fato que existem não poucas pessoas que sabem cantar melhor “com o coração” que “com a boca”, mas às quais o canto dos que têm o dom de cantar também com a boca pode fazer verdadeiramente cantar o coração, de modo que nelas essas pessoas cantam, por assim dizer, também pessoalmente e a escuta agradecida se torna, junto com o canto dos cantores, um único louvor de Deus. É absolutamente necessário obrigar alguns a cantar no modo que não são capazes e assim emudecer o seu próprio coração e dos demais? Isto não diz nada contra o canto de todo o povo crente, que tem a sua função irrevogável na Igreja, mas diz tudo contra uma exclusividade que não pode ser justificada nem pela tradição nem pela coisa em si mesma (2012, p. 392-393).

Como vemos, a participação é algo mais profundo: toca o interior do fiel. Mas admite ao mesmo tempo formas (diversas) de “representação” (se é permitido usar um conceito que ressonâncias teológicas mas também políticas). Podemos participar por meio da voz de outro; o canto do coro é o de todos e de cada um, à semelhança (salvaguardada a distinção de atuação advinda do sacramento da ordem) do que acontece com o sacerdote, que

é a “boca comum” da assembleia: “Que também a *schola* e o coro possam contribuir ao conjunto, quase não é mais contestado, nem sequer lá onde se interpreta a palavra conciliar da ‘participação ativa’ erroneamente no sentido de um ativismo exterior” (2012, p. 421). Assim, a música é uma forma *excelente* e apropriada de participação, sobretudo quando segue as regras da séria e rigorosa criação artística e quando não está submetida a meros e empobrecedores critérios de utilidade:

A posição do indivíduo na liturgia é descrita no Concílio Vaticano II, como é sabido, com a palavra-chave da “*participatio actuosa*”, a participação ativa. Este termo, em si mesmo certamente sensato, não raramente suscitou a ideia de que o escopo ideal da renovação litúrgica era uma equiparação da atividade de todos os presentes na liturgia. A isto corresponde o nivelamento das tarefas de maior relevo; de modo particular, em muitos ambientes se sustentou que a solene música sacra é sinal de uma inapropriada concepção “cultural”, que parece incompatível com a participação ativa de todos. Segundo tal visão, a música sacra pode existir agora somente na forma de canto da comunidade que, por sua vez, não deve ser julgado com base no seu valor artístico, mas unicamente com base na sua funcionalidade, isto é, com base na sua capacidade de criar e ativar uma comunidade (2012, p. 429).

4. A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum caritatis*

Bento XVI e os Padres Sinodais dedicaram uma parte inteira na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum caritatis* (*SCa*) à participação ativa (nn. 52-63). Ou seja, Bento XVI prossegue a sua hermenêutica dos textos conciliares, esclarecendo um ponto fundamental da SC. O n. 52 comenta particularmente os nn. 14-20.30s.48s da SC:

O Concílio Vaticano II colocara, justamente, uma ênfase particular sobre a participação ativa, plena e frutuosa de todo o povo de Deus na celebração eucarística. A renovação operada nestes anos proporcionou, sem dúvida, notáveis progressos na direção desejada pelos padres conciliares; mas não podemos ignorar que houve, às vezes, qualquer incompreensão precisamente acerca do sentido desta participação. *Convém, pois, deixar claro que não se pretende, com tal palavra, aludir a mera atividade exterior durante a celebração; na realidade, a participação ativa desejada pelo Concílio deve ser entendida, em termos mais substanciais, a partir duma maior consciência do mistério que é celebrado e da sua relação com a vida quotidiana.* Permanece plenamente válida ainda a recomen-

dação da Constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium* feita aos fiéis quando os exorta a não assistirem à liturgia eucarística “como estranhos ou espectadores mudos”, mas a participarem “na ação sagrada, consciente, ativa e piedosamente”. E o Concílio, desenvolvendo seu pensamento, prossegue: Os fiéis “sejam instruídos pela palavra de Deus; alimentem-se à mesa do corpo do Senhor; deem graças a Deus; aprendam a oferecer-se a si mesmos, ao oferecer juntamente com o sacerdote, que não só pelas mãos dele, a hóstia imaculada; que, dia após dia, por Cristo Mediador, progridam na unidade com Deus e entre si” (2007).

Bento XVI, como se vê, lê o conceito conciliar de participação como oposto à assistência, o que é fiel ao sentido que lhe foi atribuído pelos Padres do Vaticano II. Mas é importante captar duas camadas, duas dimensões do conceito: consciência do mistério e relação com a vida. Não basta que o fiel entre na liturgia sem saber o que se realiza; sem isso não há participação ativa. O homem deve estar *capacitado para o Mistério*. De alguma forma esta é uma condição prévia à celebração. A participação começa com um movimento precedente ao culto propriamente dito. Ratzinger já tinha falado da necessidade de uma formação litúrgica adequada como pré-condição para adentrar no espaço sacratíssimo da liturgia. Além disso, há uma condição posterior. A Eucaristia deve ter incidência na vida cotidiana. Ela deve extrapolar as fronteiras do templo. A liturgia deve iluminar a vida em todas as suas dimensões.

Como teólogo, ele criticava – como vimos – a redução do conceito e a consequente “equiparação da atividade de todos os presentes na liturgia”. Pois na *SCa* ele se preocupa precisamente em distinguir as funções que cada um exerce na liturgia. Mais uma vez Bento XVI defende que não se perca a singularidade do ministério sacerdotal e que se evite igualar a participação com exercício de ministério:

A beleza e a harmonia da ação litúrgica encontram significativa expressão na ordem com que cada um é chamado a participar ativamente nela; isto requer o conhecimento das diversas funções hierárquicas implicadas na própria celebração. Pode ser útil lembrar que a participação ativa na mesma não coincide, de per si, com o desempenho dum ministério particular; sobretudo, não favorece a causa da participação ativa dos fiéis uma confusão gerada pela incapacidade de distinguir, na comunhão eclesial, as diversas funções que cabem a cada um... (2007).

No número seguinte aparece a *inculturação* (n. 53), que está também no discurso ao Pontifício Instituto Santo Anselmo, citado acima, e que é condição para a participação ativa, mas que depende do trabalho de instâncias institucionais para ser aplicada. O documento vai além, tratando da participação de não católicos (n. 56), daquela que se busca através de meios de comunicação (n. 57), da dos doentes (n. 58) e, também, dos presos (n. 59) – o que extrapola, de alguma maneira, a aplicação direta do conceito. O mesmo fala da qualidade da participação em grandes (n. 61) e pequenas (n. 63) celebrações e, também, da importância do latim para celebrações internacionais, com concorrência de fiéis de diversas nações (n. 62).

Mas é preciso destacar dois parágrafos: aquele que trata das “condições pessoais” da *actuosa participatio* (n. 55) e aquele que discorre sobre a “celebração interiormente participada”, que pressupõe a catequese mistagógica (n. 64). As condições são: conversão; silêncio antes da liturgia; jejum; confissão sacramental. Mais destacável ainda é que o documento vai falar em participação interior¹³ no n. 64: ela acontece quando há uma “profunda concordância das disposições interiores com os gestos e palavras; se ela faltasse, as nossas celebrações, por muito animadas que fossem, arriscar-se-iam a cair no ritualismo” (2007). Ademais, para que isso ocorra é preciso uma “educação da fé eucarística”, “uma catequese de caráter mistagógico”

¹³ Esta explicitação da *Sca* é fiel à *SC*, se levamos em conta as críticas de Nicola Bux à tradução do conceito em tela: “Traduzindo com ‘participação ativa’ a expressão *participatio actuosa* (*SC* 14), aconteceu um mal-entendido. De fato, seria mais apropriado traduzir por ‘participação efetiva’, porque o significado latino do termo *actuosa* indica primariamente a participação íntima e contemplativa da mente e do coração nos sagrados ritos que o termo ‘ativa’ não dá a entender. Pelo contrário, ela indica a preocupação ativista por coisas exteriores a serem feitas o máximo possível, parecido com o erro de Marta, de excluir o indispensável papel contemplativo de sua irmã Maria. Desse modo, acontece que as palavras em excesso – mesmo se sagradas – subvertem a essência da Missa. Ratzinger deplora também a teatralização da liturgia com a introdução de tantas ações, pessoas e atividades. Coloca em dúvida a validade da procissão das oferendas, quando se torna uma exibição de coisas estranhas à oferta sacrificial; do abraço de paz, quando interrompe o acolhimento adorador da comunhão. Da recitação em voz alta da oração eucarística; como também do desaparecimento do magnífico repertório da música litúrgica, substituída pela música vulgar e trivial, ‘música útil’, derivada da cultura profana e secularizada, incompatível com evangelho. Da concepção redutiva da *participatio actuosa*, sofreram as aclamações, as respostas, os salmos, as antífonas, os hinos, as ações, os gestos e disposições do corpo, inclusive o silêncio reverente (cf. *SC* 30). Sobretudo para favorecer o silêncio do povo e, antes de tudo, do sacerdote, Ratzinger julga que a oração eucarística não deva ser recitada sempre em alta voz: bastaria levantar o tom somente nas palavras de abertura dos parágrafos, deixando aos fiéis a possibilidade de seguir interiormente ou com o uso dos pequenos missais” (2017, p. 206-207).

(*ibid.*), que o documento no mesmo número se propõe a descrever. Importa salientar que o conceito aparece aqui em sua completude: a participação ativa é *interior*, também. Ela acontece mesmo quando não se identificam movimentos, quando não se está exercendo um ministério.

Grande é a insistência neste ponto que, recebendo bispos brasileiros do Nordeste três anos depois Bento XVI ressoa a sua própria teologia e, ao mesmo tempo, confirma o seu magistério expresso na *SCa*:

Uma menor atenção que por vezes é prestada ao culto do Santíssimo Sacramento é indício e causa de escurecimento do sentido cristão do mistério, como sucede quando na Santa Missa já não aparece como proeminente e operante Jesus, mas uma comunidade atarefada com muitas coisas em vez de estar recolhida e deixar-se atrair para o Único necessário: o seu Senhor. Ora, *a atitude primária e essencial do fiel cristão que participa na celebração litúrgica não é fazer, mas escutar, abrir-se, receber...* É óbvio que, neste caso, receber não significa ficar passivo ou desinteressar-se do que lá acontece, mas *cooperar* – porque tornados capazes de o fazer pela graça de Deus – segundo “a autêntica natureza da verdadeira Igreja, que é simultaneamente humana e divina, visível e dotada de elementos invisíveis, empenhada na ação e dada à contemplação, presente no mundo e, todavia, peregrina, mas de forma que o que nela é humano se deve ordenar e subordinar ao divino, o visível ao invisível, a ação à contemplação, e o presente à cidade futura que buscamos” (Const. *Sacrosanctum Concilium*, 2). Se na liturgia não emergisse a figura de Cristo, que está no seu princípio e está realmente presente para a tornar válida, já não teríamos a liturgia cristã, toda dependente do Senhor e toda suspensa da sua presença criadora (BENTO XVI, 2010a).

Como se pode ver, em nada Bento XVI se distancia do Concílio, mas amplia a compreensão do conceito de participação ativa. Na exposição realizada, percebemos sobretudo que tão importante princípio tem, de fato, significados correlatos, tem camadas. E a participação depende de uma preparação, de uma atuação que se passa dentro e fora do fiel e, também, de uma continuação no dia-a-dia daquele que participou da mesa do Senhor e que tem o compromisso de fazer frutificar o sacramento recebido.

Conclusão

É essencial que haja uma “verdadeira educação litúrgica” que não seja só aprendizagem daquilo que se exerce exteriormente, “mas na introdução

na actio essencial, que faz a liturgia, isto é, na introdução do poder transformador de Deus, que através do evento litúrgico quer transformar a nós e ao mundo” (RATZINGER, 2013, p. 146). Assim se começa a preparar a *actuosa participatio*.

E J. Ratzinger ainda ressalta que, sobre esse assunto, sacerdotes e leigos tem uma educação litúrgica deficitária. Todos os que formam o corpo devem ser orientados a sempre e cada vez mais penetrar na ação de Deus, conscientes de sua parte e colaboração na ação divina, e também do caminho que deve trilhar voltado para a Ressurreição. E esse voltar-se para a Ressurreição é como um treino quotidiano, é essencial para o cristão, encontrando apoio na liturgia da Igreja.

A participação ativa ou *actuosa* significa uma ação consciente, livre, crente, acolhedora, responsável e frutuosa:

Diante da palavra de Deus e a Eucaristia, o homem se depara e é questionado a dar a suprema resposta, não pode esquivar o coração, nem adormecer o espírito, nem se limitar a cumprir o seu papel, nem se fazer impermeável ao chamado de Deus, nem estar de corpo presente e espírito ausente na celebração, nem assistir distraído ao acontecimento da graça (MADRIGAL, 2009, p. 314).

A liturgia não é só cantar, ler, mas antes comporta todos os sentidos humanos, e os utiliza para que o ser que reza esteja por inteiro na oração, o ser que age esteja por inteiro na ação. E a beleza e o poder da ação e oração comunitária dizem quem é a Igreja, apresentam ao mundo o seu serviço, a sua missão, pois é ali que é apresentado o cume da ação da Igreja.

A partir da liturgia, o povo que age, a comunidade que reza e celebra, é transformado no *Logos* pelo *Logos*, em vista do verdadeiro Corpo de Cristo; na liturgia todos os membros são um só em Cristo, transformados n’Ele transformam o mundo inteiro. A Igreja, estando no mundo, transforma o mundo, serve-o, para a salvação das almas e para a condução dos seus ao Reino de Deus.

Seja-nos permitido ainda uma pequena discussão. Defendemos um último argumento, que leva em conta a crítica do liturgista italiano Andrea Grillo ao pensamento de Bento XVI. Segundo ele, o conceito de Ratzinger, expresso na *Introdução ao espírito da liturgia*, está colocado “sob o plano da interioridade espiritual” (2012, p. 457). Grillo afirma que a concentração

de Ratzinger na interioridade espiritual e, também, na cotidianidade da vida – que ele destaca depois – deixa de fora a ação ritual como mediação significativa, o que deixaria Ratzinger distante das intuições do Movimento Litúrgico. O que Grillo deixa de considerar é precisamente o que no livro *Introdução ao espírito da liturgia* já salientamos: a participação ativa não ignora o corpo, não ignora a postura ritual e nada do que está no domínio da corporeidade, da materialidade, da expressividade do culto divino. E, também, em seus estudos sobre os fundamentos da música sacra, esta aparece como modalidade destacada de participação ativa, o que Grillo não considera em sua análise. Para Ratzinger-Bento XVI não basta fechar os olhos e contemplar.

Referências

BARAÚNA, Guilherme. A participação ativa, princípio inspirador e diretivo da constituição litúrgica. In: BARAÚNA, Guilherme (org.). *A sagrada liturgia renovada pelo Concílio*. Petrópolis: Vozes, 1964, p. 281-353.

BENTO XVI. *Homilia de Sua Santidade Bento XVI. Santa Missa, Imposição do Pálio e Entrega do Anel do Pescador para o início do Ministério Petrino do Bispo de Roma*, 24 abril 2005. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html>. Acesso em: 12 nov. 2017.

_____. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Sacramentum caritatis de Sua Santidade Bento XVI, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre a Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja*, 22 fevereiro 2007. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html>. Acesso em: 13 nov. 2017.

_____. *Discurso do Papa Bento XVI aos prelados da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (Regional Norte-2) em visita “ad limina apostolorum”*, 15 abril 2010a. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100415_ad-limina-brasile.html>. Acesso em: 12 nov. 2017.

_____. *Audiência geral*, 18 agosto 2010b. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100818.html>. Acesso em: 17 nov. 2017.

_____. *Discurso do Papa Bento XVI à Comunidade do Pontifício Instituto Litúrgico do Ateneu de Santo Anselmo no 50º aniversário de fundação*, 6 maio 2011a. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110506_sant-anselmo.html>. Acesso em: 13 nov. 2017.

_____. *Carta do Papa Bento XVI ao Grã-Chanceler do Pontifício Instituto de Música Sacra por ocasião do centenário de fundação*, 13 maio 2011b. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110513_musica-sacra.html>. Acesso em: 15 nov. 2017.

BERGER, Rupert. *Dicionário de Liturgia Pastoral*. Obra de consulta sobre todas as questões de liturgia. São Paulo: Loyola, 2010.

BLANCO, Pablo. Liturgia y eucaristia en la obra de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, v. 38, n. 1, 2006, p. 103-130.

BOTTE, Bernard. *O Movimento Litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1978.

BUX, Nicola. *La reforma de Benedicto XVI*. La liturgia entre la innovación y la tradición. Madrid: Ciudadela Libros, 2009.

_____. A reforma litúrgica do Concílio Vaticano II e a sua aplicação segundo Joseph Ratzinger/Bento XVI. In: HOHEMBERGER, Gilcemar; ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. *O Primado do Amor e da Verdade. O patrimônio espiritual de Joseph Ratzinger-Bento XVI*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017, p. 201-226.

CASTILLO, Ricardo Reyes. La teología de la liturgia de Joseph Ratzinger. *Phase*, n. 52, 2012, p. 245-266.

CHUPUNGCO, Anscar. *Liturgias do futuro: processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1992.

CENTURELLI, Antonio. *L'Eucaristianelpensierodi Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*. Roma: Elledici, 2011.

GRILLO, Andrea. Actuosa Participatio: il vero fine della riforma liturgica. *Revista Pistis Praxis: Teologia e Pastoral*, v. 4, n. 2, 2012, p. 441-461.

MADRIGAL, Santiago. *El pensamiento de Joseph Ratzinger*. Teólogo y papa. Madrid: San Pablo, 2009.

MONTAN, Agostino; SODI, Manlio. *Actuosa participatio*. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore. Cittàdel Vaticano: LEV, 2002.

PALOMBELLA, Massimo. *Actuosa participatio*. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale. Roma: LAS, 2002.

PIO X. Motu próprio Tra le sollecitudini. In: VÁRIOS AUTORES. *Documentos sobre a música litúrgica*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 13-22.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao espírito da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2013.

RATZINGER, Joseph. *Obras completas. Teología de la liturgia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA. *Enquirídio dos Documentos da Reforma Litúrgica (EDREL)*. Fátima: G. C. – Gráfica de Coimbra, 1998.

SILVESTRE, Juan José. *Con la mirada puesta en Dios: Re-descubriendo la liturgia con Benedicto XVI*. Madrid: Palabra, 2014.

Artigo recebido em 17 de novembro de 2017
e aprovado para publicação em 30 de novembro de 2017

Como citar:

ASSUNÇÃO, Rudy Albino de; SANTOS, Mariana Lane Freitas dos. *A actiosa participatio* na liturgia de acordo com Joseph Ratzinger-Bento XVI. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 355-371, jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.

Desistir ou continuar? O doloroso itinerário do ser humano que hesita entre viver ou morrer

Give up or continue?
The painful itinerary of human being
who hesitates between living or dying

DARLAN AURÉLIO DE AVIZ*

Resumo: Este artigo tem por objetivo promover uma reflexão acerca do sofrimento de tantos adolescentes e jovens, que diante de seus fracassos, experimentam um imenso vazio existencial, que os leva a duvidar do sentido da vida e da razão pela qual Deus permite o sofrimento. É necessário um olhar atento e misericordioso ao clamor, muitas vezes silencioso, desta geração. O mal não pode abafar o grito de dor de um jovem, onde o “*Por que me abandonaste?*” significa uma súplica Àquele que em Sua Onipotência não interfere na liberdade do ser humano, mas permanece ao seu lado e assume sua dor tornando-se a condição para sua salvação.

Palavras-chave: Jovens. Sofrimento. Existência. Mal. Morte. Salvação.

Abstract: This paper aims to promote a reflection about the suffering of many teenagers and young adults who, in the face of their failures, experience an immense existential void, leading them to doubt the meaning of life and the

* Darlan Aurélio de Aviz é mestre em Teologia e doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Ética Cristã na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ) e vice-reitor de Espiritualidade do Colégio de São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: d.benedictus@gmail.com

reason why God allows suffering. It takes a careful and merciful look at the often silent cry of this generation. Evil should not be able to drown out the pain of a young man, in which the “*Why have you forsaken me?*” means a prayer to God which, in His Omnipotence, does not meddle with the freedom of the human being, but remains by his side and takes his pain, becoming the condition for his salvation.

Keywords: Teenagers. Suffering. Existence. Evil. Death. Salvation.

1. Um olhar inicial

Já era final do expediente no colégio. Após uma semana de provas e intensas atividades, os alunos corriam pelos corredores e pelas escuras escadas de cimento deixando para trás um familiar sonoro estridente das rodinhas das mochilas batendo entre os degraus mesclando-se aos seus gritos frenéticos, anunciando o tão desejado final de semana que se prolongaria com o feriado. Os funcionários exerciam prontamente suas funções, conduzindo-os à liberdade, abrindo as trincheiras aos sobreviventes que permaneceram expostos ao sol durante o longo período de combates, empurrões, rasteiras, chutes e pontapés de uma jocosa e imperdível partida de futebol, onde tudo terminava na enfermaria do colégio, que, segundo os seus relatos, assemelhava-se a um hospital de campanha.

Aos poucos, os ruídos cediam lugar à calma de um final de tarde que despontava em um céu azul rosado de um verão escaldante, deixando para os ônibus escolares seus corpos suados com odores exacerbados pelos hormônios da puberdade – que agravavam-se pelo confinamento de janelas cerradas e de um ar-condicionado de funcionamento precário, onde o seu frescor só aparecia quando o último aluno era entregue na portaria de sua casa.

2. A face furtiva da juventude

Escolhemos aleatoriamente este último aluno para tecer um rosto e dar voz à história de milhares de jovens que trazem consigo a hesitação entre lutar ou se deixar vencer pelas imposições angustiantes dos tempos modernos. Tempos estes que retratam o paradigma de uma sociedade que claudica no vazio do materialismo e agoniza na superficialidade das relações, tornando-se assim um terreno fértil para que o mal se alastre e flagele a humanidade.

Como um jovem à beira da maioria, findando sua formação escolar e às portas estreitas de um vestibular, lida com a dura imposição de uma sociedade insensível que não permite fraquezas e fragilidades inerentes a qualquer ser humano, assim como exige dele resultados inatingíveis, impedindo-o de experimentar a liberdade de perceber os talentos que lhe foram confiados (cf. Mt 25, 14-30).

Nasce o retrato de um dentre muitos jovens dos dias de hoje que retornam aos seus lares rotineiramente, carregando em si uma desmotivação crônica provocada por pressões acadêmicas, por vazios sociais e por conflitos familiares complexos, que cada vez mais o distanciam do sentimento basilar de proteção, de acolhimento e de aceitação. É fato que, nesta faixa etária próximo aos 18 anos, ainda não são capazes de delimitar com segurança um caminho acertado para suas vidas. Mesmo tendo vivenciado algumas experiências de alegrias e tristezas, isto não lhes serve de garantia para fazer nascer em seu interior a autoconfiança e o entendimento do verdadeiro significado do sentido da vida.

Contudo, no momento singular de grandes paixões e descobertas afloradas em suas vidas, alguns desses jovens se distanciam de sua essência ao se depararem com a dúvida entre enterrar ou frutificar seus ideais, cabendo a eles a solitária decisão de desistir ou continuar. Quais são as razões que levam tantos jovens a abortar seus sonhos no auge de suas vidas?

Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), a depressão ganha um alcance significativo em toda a população, inclusive entre os jovens. O Brasil desponta no transtorno de ansiedade e encontra-se em quinto lugar no que se refere ao número de pessoas com depressão (aproximadamente 11,5 milhões de brasileiros). Não existe uma única razão que explique o sofrimento do ser humano, por isso se faz mister uma importante e fundamentada reflexão pastoral-teológica acerca da angústia dos jovens de hoje que, ao se depararem com o fracasso, revelam-se frágeis, descrentes e impotentes diante de sua dor e, muitas vezes, chegam ao extremo de optarem por desistir de sua própria existência.

Neste artigo, não pretendemos esgotar a temática do sofrimento, com sofisticados argumentos teológicos, no intuito de provar a existência de Deus (visto que Ele não almeja justificar-se), pois segundo Adolphe Gesché, em sua obra *O Mal*, poderíamos incorrer no perigo de prefigurar a impressão de retirar bruscamente Deus do problema acerca do mal (cf. GESCHÉ, 2003, p. 18) e com isto distanciá-Lo de sua criação.

Buscaremos demonstrar, todavia, que a relação entre Deus e o sofrimento não pode jamais calar ou abafar o grito de dor de um jovem, uma vez que “o mal é algo monstruoso para se olhar sem escandalizar” (cf. GESCHÉ, 2003, p. 20) e o impediríamos de experimentar um Deus Verdadeiro que, por amor ao nosso amor, invocado ou não invocado se faz presente e se coloca a serviço para mostrar que o sofrimento não é simplesmente um problema abstrato-teórico, mas uma realidade que, ao atingir seu âmago, até então desconhecido, torna-se palpável, real e demanda ser combatido.

Durante este conflito entre o bem e o mal, é vital lançar ao pensamento a alternativa de que o mal deva ser compreendido como um processo de amadurecimento e integrador na vida do ser humano. Não existe maior ou menor sofrimento, o que existe é o sofrimento e cada um tem seu limite para a dor.

3. Indagações e caminhos teológicos mediante o sofrimento

Diante de tal situação surgem três importantes questionamentos que permeiam a dura realidade dos jovens do mundo contemporâneo, que crescem vazios e sem alternativas ao desafio de sobreviver em uma sociedade hostil e cada vez mais desumanizada:

1. Se o melhor desse jovem não é o suficiente para alcançar seus sonhos, então qual seria o verdadeiro projeto de Deus para o crescimento do ser humano diante de seus fracassos?

2. O sofrimento de um fracasso coletivo torna-se mais suportável que o fracasso solitário, mas por que o amor de Deus nos deixa sofrer?

3. No meio de tantas incertezas e desesperanças, cresce uma geração desamparada, onde paira uma constante indignação: Por que rezar, se Deus não atende às minhas súplicas?

Atentando ao primeiro questionamento, é imprescindível nos reportarmos à realidade desta nova geração, que vive a ilusória sensação de liberdade na pós-modernidade e se espantam com o passado de seus pais e avós que se submeteram a trabalhos árduos e sofridos no intento de proporcionar aos seus rebentos uma formação intelectual, para que esses galgassem um futuro mais digno e seguro para si. Esse pensamento, entretanto, começa a desmoronar mediante uma realidade hodierna, onde a concretização dos sonhos passa a vincular-se à conquista de uma carreira de sucesso e uma importante posição social.

A boa condição socioeconômica tornou-se o objeto de desejo para a satisfação de suas necessidades físicas e emocionais. Triste ilusão! O que era sonho

tornou-se meta, a ambição transformou-se em ganância e o essencial cedeu lugar ao supérfluo. Logo surge a frustração, pois apesar de sua dedicação extrema e o esforço em oferecer o seu melhor, isso não foi o bastante para alcançar o sucesso esperado. Finalmente este jovem se depara com a angústia de não ser reconhecido pelo que ele é, mas sumariamente classificado como uma amostra insuficiente de seu aparente fracasso, podendo ocasionar a negação de si mesmo e, inclusive, culminar no desprezo completo de sua vida e de sua história.

Na obra *Unidade na Pluralidade*, de García Rubio, o Deus-Ágape cria o ser humano numa situação de decisão e, para isso, é importante que ele assuma os riscos de tal situação. Para, destarte, a pergunta sobre a razão pela qual o homem vive sob tensão e em uma constante espera. Por que não criar o homem sem sofrimento? Segundo García Rubio, essas perguntas são respondidas com uma outra: o que mais importa? O momento ou a etapa da vida em que o ser humano é chamado a decidir-se?

De fato, o Deus Ágape, o Deus que não violenta nem força a consciência do ser humano, é fundamento da libertação e da liberdade humana, convida e capacita-o para que se decida por Ele na abertura à sua vontade, numa relação dialógica vivida no claro-escuro da fé que se orienta para a plenitude futura do encontro face a face (GARCIA RUBIO, 2006, p. 664).

Pelo sofrimento, Deus permanece sempre ao lado do homem e anseia que ele descubra que sua luta é a Dele. Deus é o “Antimal” e a resposta para o sofrimento humano (cf. QUEIRUGA, 1999, p. 125), já não é mais o mal uma objeção contra Deus, mas “é Deus que se torna uma objeção contra o mal” (GESCHÉ, 2003, p. 32). Diante de um fracasso, o homem tem a liberdade de rejeitar Deus, mas terá que suportar esse fardo sozinho e este mal torna-se a chaga aberta de sua existência, onde o homem diante de sua finitude é o único que pode por vontade e liberdade própria decidir-se por Deus, uma vez que Ele não quer ser um obstáculo para a liberdade do ser humano, mas sim a sua condição. Então “é preciso que Deus viva para que ele não morra” (KRISTEVA *apud* GESCHÉ, 2003, p. 38).

Sendo assim, faz-se necessário repensar os caminhos trilhados por nossos jovens que lutam por seus sonhos, para que diante das frustrações ao longo de suas vidas, não se deixem abater pelas estruturas de pecado social (cf. GARCIA RUBIO, 2006, p. 671). A presente sociedade permanece apática ao sofrimento humano e, com isso, o homem é induzido a lutar obstinadamente

por seu sucesso e a repudiar o seu fracasso, acreditando que a felicidade é a simples ausência de dor. Logo, perde paulatinamente o senso da realidade por estar entorpecido e já não se mostra mais capaz de sentir, mergulhando em um profundo vazio. Aquele que decide amar, percebe que o amor e o sofrimento não se separam, porque evitar a dor é rejeitar a própria vida, ao passo que aceitá-la é não temer a própria existência.

Desse modo, o projeto de Deus não consiste apenas em adotar o sucesso como símbolo de felicidade absoluta para o homem, mas, de maneira sutil, promove na humanidade uma abertura por meio da fé para o convívio de uma verdadeira aliança, onde Deus jamais será um “tapa buraco existencial”, mas um amigo que nos elege para viver na liberdade de sua criação. Segundo K. Rahner, “neste evento do eterno, não somos meros espectadores, mas somos os próprios a viver na liberdade e, ao sofrermos na multiplicidade temporal, realizamos este belo evento e constituímos a eternidade com aquilo que nos tornamos” (RAHNER, 1989, p. 121).

Ao aceitarmos que existe uma proposta de amor e de amizade firmada com Deus, ainda resta a dúvida do porquê o amor deste Deus nos deixa sofrer. Para o jovem essa pergunta origina-se de uma incompatibilidade entre seus sonhos e a realidade de duras experiências de vida. Muitas vezes, em seu processo de amadurecimento, lhes é apresentado um Deus impessoal semelhante àquele retratado pelos grandes tragediógrafos, como um deus *ex-machina*¹ que, repentinamente, irrompe os céus, retira-se de seu berço esplêndido e por meio de um paternalismo absoluto, soluciona milagrosamente as agruras insolúveis do ser humano.

Durante tal processo, esse jovem se vê apresentado a um “mito” que desmorona diante de sua dor, onde os sonhos se apagam e suas forças se esmorecem; onde tudo parece não se realizar. A solidão não lhe é um fardo, mas um esconderijo, que o encerra em si mesmo e o enclausura em sua dor. Seus gritos são abafados, sua dor encobre-se e suas lágrimas não encontram mãos que as estanque.

A vida representa um peso cujas correntes encarceram a alma em um grande vazio e impossibilitam esse jovem de perceber a beleza que fulgura fora de sua existência. Resta-lhe apenas preservar suas forças para permanecer de pé e tudo representa um desmensurado mistério que o lança ao horizonte encoberto pelas nuvens da incerteza, onde apenas cresce o sentimento de que

¹ Para melhor aprofundamento recomenda-se a leitura das obras de Eurípidés, sobretudo, *Medéia*.

a finitude da sua existência é o único caminho capaz de extirpar tamanha dor.

É possível limitar o sofrimento e lutar contra ele, mas não podemos eliminá-lo. Tudo depende da maneira pela qual esse jovem escolhe sofrer: “A natureza do sofrimento humano é determinada pelo modo de vida dos homens. As raízes da dor da qual nos lamentamos hoje, assim como as raízes de todos os males sociais, estão profundamente entranhadas no modo como nos ensinam a viver” (BAUMAN, 2010, p. 33).

A experiência do sofrimento pode ser uma oportunidade privilegiada e incomparável àquele que aceita o risco de ressignificar a sua dor, pois há uma razão singular para que isso aconteça. O sofrimento é passível a todo ser humano, mas o que singulariza este desígnio é o modo como cada um escolhe transformar sua dor e o entendimento de que ninguém pode assumi-la em seu lugar.

K. Rahner, no *Curso Fundamental da Fé*, aborda a obscuridade do homem que é ameaçado pela culpa (entendida pelo autor como toda a condição de miséria e absurdo a qual esse homem é continuamente exposto), e esse encontra na morte um momento singular: “toda a confusão da vida humana vem a se resolver definitivamente, ou como um ponto final e nu da manifestação do absurdo da existência, para a qual não existe nenhuma solução” (RAHNER, 1989, p. 117).

Para o teólogo, esta situação revela a marca de nossa época, mediante o mal injustificável em todos os sentidos, pois nunca lhe foi previsto e nem tampouco comunicado o que “desfinaliza” o homem de sua vocação transcendental. O sofrimento do homem é o mais intransigente obstáculo que se levanta contra Deus; como nas palavras de Greshake, “o sofrimento é a rocha do ateísmo”, no qual a fé em Deus passa a depender do entendimento do seu significado e conseqüentemente “só poderei crer em Deus se existir boas razões para Ele permitir o sofrimento” (GRESHAKE, 2010, p. 26).

Deus não interfere no livre arbítrio do homem pela face do mal. Ao impedir o sofrimento, tomaria dele a sua liberdade gerando uma dependência. Portanto a onipotência de Deus é sua bondade e doação total, que não concorre com a liberdade humana, mas se torna a condição para a sua libertação.

Cabe, então, à Teologia não fechar a questão a esta pergunta e deve continuar sem resposta, pois toda a resposta conclusiva delimita o mistério, e este, por si só, não se esgota, visto que ele cresce na proporção da evolução do homem que busca o sentido do seu sofrimento. Eis que, pela dor, Deus lança a sua isca e nós, pela tênue linha da existência, somos fisgados.

A partir destas reflexões podemos indagar se existe uma justificativa para que Deus, somente no fim da vida humana ou no mistério da Cruz, realize o seu maior ato de amor. É quando o homem se abre para a fé (cf. LF 57), como auxílio, e não como “resposta pronta” à dor. É nesse sentido que o Papa Francisco chama a atenção para alertar que a fé não é luz que dissipa todas as trevas, mas a lâmpada que guia nossos passos na noite escura.

No meio de tantas incertezas e desesperanças, crescentes nesta geração desamparada, paira uma constante indignação. Ainda lhes resta uma pergunta diante do sofrimento: Por que rezar se Deus não atende às minhas súplicas?

No auge do sofrimento, o homem assume uma nova postura diante de Deus e passa a falar Dele não mais em terceira pessoa, mas diretamente a um “Tu” que se abre num diálogo, rompendo seu silêncio, invocando-O e até mesmo censurando-O. Ao acusá-Lo, o homem demonstra o desejo de discutir com Ele, pois sua dignidade foi ferida e questioná-Lo é o que lhe resta legitimamente como prova de seu sofrimento. O “Por que me abandonaste? (cf. Mc 15,34)”, a princípio, pode assumir a condição de repúdio, mas, na realidade, é a chave ao entendimento de que somente a salvação de Deus pode curar a dor humana.

A oração não pode ser somente a ação do pedido por um desejo egocêntrico, para que Deus interfira sobre o mal, pois, assim, Ele se tornaria responsável por todo o mal. Orar é uma atitude de confiança na partilha de Deus diante do próprio conflito. Segundo Santo Tomás de Aquino, “A oração não é oferecida a Deus para mudá-Lo, senão para exercitar em nós a confiança de pedir” (SANTO TOMÁS DE AQUINO *apud* QUEIRUGA, 2011, p. 259).

Falar com Deus é aceitar sua presença e vislumbrar a possibilidade de uma resposta solidária a Ele (cf. GESCHÉ, 2003, p. 26), assumindo sua dramática realidade, visto que o homem foi criado a sua semelhança. Para Kierkegaard: “A oração não muda a Deus, mas sim quem a oferece” (KIERKEGAARD *apud* QUEIRUGA, 2011, p. 259). No expressar de sua oração através de um grito desesperado, o homem coloca diante de Deus a sua dor mais aguda e encontra Nele a janela que rompe a obscuridade de seu fracasso, pois ali está um Deus sofredor que se compadece e estabelece uma Aliança com sua criação.

Aquele que reza estabelece um trato de amizade com Deus e se conscientiza de que o sofrimento só pode ser vencido por meio Dele, ou, nas palavras de Santa Teresa, “a oração é estar muitas vezes a sós com Aquele que sabemos que nos ama” (SANTA TERESA, 2014, p. 59) e coerentemente com a certeza

de uma amizade que possui laços fortes capazes de suportar qualquer tribulação, pois os verdadeiros amigos se encontram com frequência, mesmo que seja apenas pelo lampejo de um olhar. Cabe ao homem responder com liberdade ao amor gratuito oferecido por Deus, que nunca será indiferente a esta oração.

Por meio do sofrimento que atinge esta nova geração, é fundamental que pais e educadores lancem um olhar atento ao crescente número de jovens que se encontram mergulhados num sofrimento existencial estarrecedor, e já não são mais capazes de se erguerem para a luta por seus ideais. Afundam no abismo de uma apatia que, dia após dia, corrói suas almas conduzindo-os aos vales tenebrosos de todos os tipos de morte (cf. Sl 23, 4).

4. Perspectivas pastorais na busca da salvação

Cabe a cada um de nós discernir sobre perspectivas pastorais que façam renascer dentro deles a alegria de viver que é próprio de uma juventude sã. Vale ressaltar que esse movimento requer o engajamento de todos os membros de uma sociedade. Dentre estas, apresentamos algumas propostas basilares e iniciais que, à luz da fé cristã, contribuirão para o germinar de uma nova semente que pode brotar em cada coração:

- A família deve ser um porto seguro para cada jovem, mesmo que seus pais já não tenham um relacionamento matrimonial. É mister que os seus compromissos paternos e maternos permaneçam firmes e verdadeiros, pois no momento em que assumem gerar um filho, os cônjuges têm, por dever, a promessa de assumir o autêntico papel de pai e mãe, e este é irrevogável e intransferível.

- Toda instituição de ensino deve assimilar que cada aluno não corresponde apenas a um número de matrícula, nem tampouco a uma nota ambulante, uma vez que esse jovem carrega em si uma história singular. Além de uma formação acadêmica, é necessário um olhar atento que promova o seu acolhimento e potencialize seus talentos.

- A Igreja tem um papel fundamental na evangelização destes jovens, conforme as palavras do papa Francisco: “responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas, para que não tenham de ir apagá-la com propostas alienantes ou com um Jesus Cristo sem carne e sem compromisso com o outro. Se não encontram na Igreja uma espiritualidade que os cure, liberte, encha de vida e de paz, ao mesmo tempo que os chame à comunhão solidária e à fecun-

didade missionária, acabarão enganados por propostas que não humanizam nem dão glória a Deus” (EG 89);

- Estimular esses jovens através de ações voluntárias à compaixão por aqueles que também sofrem, pois, através da partilha solidária, experimentam o autêntico sofrimento daqueles que clamam por um gesto de misericórdia e, então, nasce o amor naquele que se abre em serviço ao próximo (cf. GESCHÉ, 2003, 89);
- Permear a construção de autênticas relações de amizade que os incentive a sair de si, para compreender o mistério que habita o outro.

Considerações finais

Durante o período de vida do ser humano, a juventude é a etapa em que são feitas as escolhas decisivas que determinam o futuro de cada um, cujo início se dá durante o período acadêmico. Nesta fase, o objetivo é uma formação intelectual consistente que lhes garanta uma carreira segura e um patrimônio suficiente para constituir uma família e alcançar um status social.

Tudo isso é lícito, pois objetiva a sustentabilidade e o sentido de luta pela vida. Mas este conceito não pode se tornar absoluto e exclusivo em seu pensamento, pois isso não será o suficiente para preencher plenamente os seus anseios e dar um sentido mais profundo a sua existência. Durante a juventude são lançadas as sementes que devem gerar as raízes mais profundas para alimentar os sonhos de cada jovem e mantê-los fortes e firmes emocionalmente, para que possam enfrentar com resiliência os difíceis desafios de suas vidas.

É importante o entendimento de que todos os esforços na luta pela existência são necessários, mas não podemos nos esquecer de que o intangível não se negocia. A juventude é a idade da busca de um sentido maior e verdadeiro à existência.

Para isso é fundamental que este sentido interpele o jovem com tamanha vivacidade, que o faça capaz de assumir uma atitude consciente mediante as hesitações que são inerentes a qualquer ser humano. Diante do paradoxo entre desistir ou continuar é preciso que cada um ouça aquela Voz que clama em seu íntimo: “Escolhe, pois, a vida” (Dt 30,19), pois jamais te abandonarei (cf. Sl 27,10; Is 41,10; 43,1-5). Deus assume uma atitude solidária mediante a dor, porém o deixa livre, o que é próprio de quem ama, pois esta resposta ninguém pode assumir em seu lugar.

Ainda há tempo de ensinarmos aos nossos jovens que o sofrimento pode se originar de várias contingências da vida: do medo de se arriscar, do medo de sofrer, do medo de fracassar ou ainda do contentamento por pequenas gratificações, distantes daquilo que cada ser humano é capaz de alcançar. Devemos instruí-los de que toda dificuldade é um importante desafio para o amadurecimento, pois ela os convida a expandir seus horizontes.

Nenhum ser humano deve se isentar do sofrimento, porque as pessoas que nunca se feriram, segundo E. Kübler-Ross, nunca viveram: “Pessoas cobertas de cicatrizes possuem um brilho especial. Aprenderam que as feridas foram pequenos exames, testes a respeito da vida – para testar nossa força, nossas convicções interiores, nosso caráter” (KÜBLER-ROSS, 1979 p. 100).

Afinal, o que dá sentido a vida do ser humano não são apenas os sucessos e as vitórias, mas a possibilidade de tocar e transformar a existência, através de uma solidariedade universal que luta constantemente contra o mal e se une àquele que também sofre. No sofrimento se corrói tudo que é passageiro e nele o homem compreende o valor da esperança, que indica com muita justiça, de antemão, a certeza íntima de agarrar a infinidade (Cf. KIERKEGAARD, 1968, p. 159), pois aquele que aprendeu a lidar verdadeiramente com o sofrimento, aprendeu a viver.

Referências

BAUMAN, Z. *A arte da vida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BÍBLIA DE JERUSÁLEM. São Paulo: Paulinas, 2003.

GARCIA RUBIO, A. *Unidade na Pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

Depression and other Common Mental Disorders: Global Health Estimates. In: World Health Organization. Disponível em: < <http://goo.gl/YQNmTN> > Acesso em: 23 nov. 2017.

GESCHÉ, A. *O mal*. São Paulo: Paulinas, 2003.

GRESHAKE, G. *Por que o amor de Deus nos deixa sofrer?* Aparecida: Santuário, 2010.

KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

KÜBLER-ROSS, E. *Sufrimento comercializado Vs. Sofrimento oculto*. In: Concilium n. 119: *Sufrimento e Fé Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 26-35.

PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Lumen Fidei*. Documento do Magistério. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Documento do Magistério. São Paulo: Paulinas, 2014.

QUEIRUGA, A.T. *Recuperar a salvação*: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Repensar o mal*: Da ponerologia à teodiceia. São Paulo: Paulinas, 2011.

RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SANTA TERESA. *Livro da vida*. São Paulo: Paulus, 2014.

Artigo recebido em 27 de novembro de 2017
e aprovado para publicação em 11 de dezembro de 2017

Como citar:

AVIZ, Darlan Aurélio de. Desistir ou continuar? O doloroso itinerário do ser humano que hesita entre viver ou morrer. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 373-384. jul./dez. 2017. ISSN 1677-7883. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.



ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (orgs.).
The Oxford Handbook of Maximus the Confessor.
 Oxford: Oxford University Press, 2015.
 Coleção *Oxford Handbooks*, s.n. 624 p.
 ISBN: 978-0-19-967383-4

ALFREDO BRONZATO DA COSTA CRUZ*

Conversas com um gigante

Máximo, a quem a tradição bizantina conferiu o honroso epíteto de *Confessor*, em função de seus numerosos escritos teológicos e das agruras que suportou por causa das ideias neles apresentadas, foi um monge, pensador e santo dos séculos VI e VII. Ao nascer, por volta de 580, recebeu o nome de Moschion. Os documentos de época divergem sobre sua origem e linhagem. De acordo com o encômio que lhe foi dedicado pelo monge estu-

ditado Miguel Exaboulutes no século X, Moschion teria nascido em Constantinopla, no seio de uma família aristocrática. Já para o bispo siro-palestino Jorge (ou Gregório) de Resh'ayna, que lhe dedicou uma biografia quase contemporânea e francamente hostil, o menino seria o filho de um mercador samaritano e de uma escrava persa, e teria nascido na inexpressiva vila de Hefsîn, a leste do Lago Tiberíades¹. Aos dez anos foi batizado e confiado

* Alfredo Bronzato da Costa Cruz é doutorando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ, 2015-) e mestre em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO, 2011-2013). E-mail: bccruz.alfredo@gmail.com

¹ ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (organização, tradução, introdução e notas). *The life of Maximus the Confessor*: recension 3. (Edição bilingue em grego e inglês). Strathfield: St. Pauls, 2003. Coleção *Early Christian studies*, n. 6. BROCK, Sebastian P. (organização, tradução, introdução e notas). An early syriac life of Maximus the Confessor. (Edição bilingue em siríaco e inglês). *Analecta Bollandiana*. Bruxelas, Société des Bollandistes, n. 91, 1973, p. 299-346. Para informações que não constam em nenhuma das duas recensões antes referidas (nem na *vita* e na *passione* latinas, compostas por Anastácio Bibliotecário), ver: KEKELIDZE, Cornelius Semenovich (organização, tradução, introdução e notas). Tskhovreba da Moqalaqoba Aghmsareblisa Martlisa artsmunoebisa Tsmidisa da Netarisa Mamisa Chuenisa Maqsimesi (Vida e obras de nosso Santo Padre São Máximo, Confessor da Verdadeira Fé). In. *Monumenta hagiographica georgica. V. 1: Keimena* (textos referentes aos santos dos meses de janeiro, fevereiro, março, abril e maio). Tbilisi: Rossicae Academiae Scientiarum, 1918, p. 60-103.

como oblato ao Mosteiro de São Caritão, no Deserto de Parã. Abba Pantaleão, que então dirigia o local, encaminhou o rapaz para o estudo de Orígenes (†254). Na segunda metade da década de 610, encontrava-se em Cízico, próximo de Constantinopla, como um dos numerosos refugiados que haviam partido da Terra Santa por ocasião da ofensiva sassânida, que conquistou Jerusalém com grande violência em 614. Sobretudo mediante a intervenção de um de seus discípulos, Anastácio Apocrisiário, Máximo então mantinha relações próximas com uma série de membros da corte imperial. Por volta de 627 ou 628, logo depois do cerco da capital do Império Romano do Oriente pelos persas e seus aliados ávaros, Máximo deslocou-se novamente, desta vez, para a Província da África. Aí se distinguiu na defesa das duas atividades (*energeia*) e duas vontades (*thelemata*), divina e humana, de Cristo contra o monoenergismo e monotelismo sustentados por Sérgio, patriarca de Constantinopla de 610 a 638, e Pirro, seu sucessor, fortemente escudados pelo imperador Heráclio (†641). Pirro, envolvido nas intrigas que se seguiram à morte de Heráclio, acabou deposto pelo poderoso general Valentino e banido para

Cartago, onde, em 645, envolveu-se em um debate público com Máximo, depois do qual terminou por rejeitar o monotelismo². Acompanhado por este patriarca exilado e recentemente incorporado ao número de seus seguidores, Máximo dirigiu-se a Roma em 647; dois anos depois, tomou aí ativa parte no concílio convocado pelo Papa Martinho em defesa das duas vontades de Cristo contra o édito do imperador Constante II, que, com a intenção de encontrar algum terreno de compromisso entre calcedônicos e miafisitas, proibiu toda discussão sobre o problema cristológico em seus domínios. De volta a Constantinopla em 653, Máximo foi preso e processado como herético e subversivo; foi condenado a um exílio temporário na cidade de Bizya, na Trácia, enquanto Pirro retomou ao monotelismo e novamente se tornou patriarca em exercício, ofício que manteve até sua morte, no primeiro dia de junho de 654. Com a morte do Papa Martinho, também no exílio ordenado pelo imperador, no meado de setembro de 655, Máximo viu-se isolado, entregue às mãos de seus adversários. Depois de longo processo, foi condenado, em 662, junto com seu discípulo Anastácio, primeiro a ser severamente espancado e ter mutiladas sua língua

² DOUCET, Marcel (organização, tradução, introdução e notas). *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*: introduction, texte critique, traduction et notes. (Edição bilingue em francês e grego). Montreal: Instituto de Estudos Medievais da Universidade de Montreal, 1972. (Tese de Doutorado em História Medieval).

e mão direita, partes do corpo com as quais se opusera às determinações imperiais em matéria dogmática; em seguida, ao exílio definitivo em Lazika, na distante Cólquida, região a leste do Mar Negro, no sul do Cáucaso, onde, esgotado pelos sofrimentos, morreu a 13 de agosto do mesmo ano. As posições teológicas de Máximo e sua corajosa afirmação da liberdade da Igreja diante do poder imperial tornaram-no muito popular na geração seguinte à sua morte; sua fama difundiu-se grandemente pelos relatos de milagres associados à sua intercessão, principalmente no lugar de seu túmulo; suas relíquias foram trasladadas com grande pompa para a capital imperial e seu pensamento foi reabilitado no Terceiro Concílio de Constantinopla, realizado nos anos de 680 e 681. De fato, esta assembleia, considerada pela tradição como o Sexto dos Concílios Ecumênicos, condenou o monotelismo e o monoenergismo como heréticos, admitindo duas vontades e duas energias no Cristo, sendo que a humana estava submetida à divina por livre obediência de Jesus. Com a promulgação e recepção desta formulação, a fé efesino-calcedônica resolvia alguns

dos problemas teológicos que haviam ficado abertos desde as polêmicas assembleias de 431 e 451 e a teologia de Máximo foi proclamada como idêntica à ortodoxia³.

O Confessor foi um autor prolífico; de fato, conservaram-se de sua lavra quase noventa escritos, tradicionalmente divididos de acordo com as etapas de sua trajetória de vida. Do período anterior à sua chegada à África, provêm numerosas cartas, considerações sobre a vida ascética e panfletos antimonofisitas, antimiafisitas e antimonetelitas. Do período africano, datam suas principais leituras da teologia de Orígenes, repletas de esclarecimentos, confutações e sínteses, além de interpretações simbólicas sobre o *Pai Nosso* e a Divina Liturgia, e obras de divulgação antimonetelista, incluindo o texto da disputa contra o patriarca Pirro, anotado por testemunhas oculares⁴. Não há concordância geral a respeito da data do comentário da obra do Pseudo-Dionísio Aeropagita produzido por Máximo. As viagens, o cárcere e o exílio impediram o posterior desenvolvimento da sua atividade literária, mas não o registro e difusão

³ YANNOPOULOS, Panayotis A. Do Segundo Concílio de Constantinopla (553) ao Segundo Concílio de Niceia (786-787). In. ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995, p. 137-141. PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina*. V. 2: *o espírito do cristianismo oriental (600-1700)*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2015, p. 61-114.

⁴ DOUCET, *Dispute de Maxime le Confesseur*.

de suas falas – como, por exemplo, no julgamento de 662, recolhidas e transmitidas por Anastácio Bibliotecário (†878)⁵ – e obras. Esta difusão é testemunhada por uma importante tradição manuscrita, assim como por antigas menções e versões em outros idiomas – como a relevante tradução feita por Escoto Erígena (†877) nos anos de 862 a 864 do *Ambiguorum Liber*, trabalho no qual Máximo explorou as passagens difíceis, entre outros, dos textos do Pseudo-Dionísio Aeropagita (século V) e de Gregório de Nazianzeno (†390), com foco nas derivações cristológicas de suas formulações.

Máximo foi um dos últimos autores reconhecido pelas Igrejas bizantina e latina como um dos Padres da Igreja. Sua importância é imensa no cristianismo de língua grega, mas não só. Na encíclica *Spe Salvi*, de 2007, o papa Bento XVI o designou como sendo “o grande doutor grego da Igreja”; na audiência geral de 25 de junho de 2008, dedicada a este perso-

nagem, o mesmo pontífice apresentou uma síntese interessante e excepcionalmente clara de sua vida e obra, lembrando que a antropologia teológica e a soteriologia do Confessor foram uma das bases da reflexão de Hans Urs von Balthasar (†1988), um dos grandes teólogos do século XX⁶. Do pensador grego, von Balthasar extraiu, por exemplo, o conceito de *liturgia cósmica*, obra eterna de reunificação da Criação em Deus, presidida por Jesus Cristo, único Salvador do mundo, cuja eficácia é garantida pelo fato de que, embora seja em tudo Deus, consubstancial ao Pai e ao Espírito Santo, também é integralmente homem, mesmo em sua energia e vontade⁷. Essa releitura não é, em absoluto, idiosincrática, mas parte de uma verdadeira redescoberta e revalorização de Máximo na contemporaneidade. Este santo e teólogo grego, de fato, é um dos personagens mais discutidos nos estudos de Patrologia, História da Teologia e Teologia Histórica das últimas décadas. Isso,

⁵ ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (organização, tradução, introdução e notas). *Scripta saeculi VII Vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita*. (Edição trilingue em latim, grego e francês). Turnhout: Brepols, 1999. Coleção *Corpus christianorum: series graeca*, n. 39.

⁶ PAPA BENTO XVI. *Spe salvi: carta encíclica do Sumo Pontífice aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a Esperança Cristã*. São Paulo: Loyola, 2007, §28, p. 38. PAPA BENTO XVI. São Máximo, o Confessor. Audiência geral de quarta-feira, 25 de junho de 2008. Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2008. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y7l6qr79>>. Acesso em 1º de novembro de 2015.

⁷ VON BALTHASAR, Hans Urs. *Massimo il Confessore: liturgia cosmica*. Tradução de Luciano Tosti. 2ª ed. rev. e ampl. Milão: Jaca Book, 2001. Obras completas de Hans Urs vom Balthasar, n. 16.

parcialmente, se deve à recente redescoberta, edição crítica e tradução em idiomas modernos de muitos de seus trabalhos, uma literatura que se expande confortavelmente sobre vários gêneros e é muito representativa da mais fina discussão filosófica e teológica do Mediterrâneo cristão no fim da Antiguidade Tardia e início do Medievo⁸. Mas se deve também aos méritos intrínsecos da reflexão do Confessor, que continua a fornecer desafios e chaves para diversas questões que a teologia cristã não cessa de se propor⁹. Além disso, sua importância histórica no cristianismo da segunda metade do primeiro milênio da Era Comum é inegável, digna de uma investigação atenta. O impacto dos escritos e atuação de Máximo deu-se para muito além do oriente greco, tendo ele se envolvido diretamente na resistência latina às medidas pró-monotelitas e pró-moenergistas dos imperadores romanos do Oriente; de fato, a disputa cristológica intracalcédônica tornou-se também um conflito entre o governo imperial e a Igreja de Constantinopla, de um lado,

e o patriarca de Roma em concerto com monges orientais de educação helênica, como Máximo, João Mosco (†619) e Sofrônio de Jerusalém (†638), de outro, sobre o direito de definir a ortodoxia. Assim sendo, considerá-lo é fazer uma prospecção importante sobre o que era o Mediterrâneo cristão e as complexas definições de fronteiras entre Igreja e Estado nessa região nos séculos VI e VII. Há muito os historiadores têm privilegiado de modo mais comum a análise das coletividades e dos processos sociais mais amplos, mas alguns grandes homens, como Máximo, o Confessor, realmente fizeram diferença em suas épocas; sem eles o curso da história das ideias e das sociedades seria diferente e, em alguns casos, a humanidade seria um pouco mais pobre.

O *Oxford Handbook of Maximus the Confessor* propõe-se a ser um levantamento completo do atual estado das reflexões sobre os textos, contextos e recepções da obra desse importante pensador. O volume reúne estudos sobre o enquadramento sociohistórico e cultural das

⁸ Cf. p. ex. ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (organização, tradução, introdução e notas). *Maximus the Confessor and his companions: documents from exile*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Coleção *Oxford early christian texts*, n. 7. CONSTAS, Nicholas (organização, tradução, introdução e notas). *On difficulties in the Church Fathers: the Ambigua of Maximus Confessor*. Harvard/Washington: Harvard University Press/Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2014. 2 v. Coleção *Dumbarton Oaks Medieval Library*, n. 28-29.

⁹ JENKINS, Philip. *Guerras santas*: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos. Tradução de Carlos Szlak. Rio de Janeiro: LeYa, 2013, p. 299-308.

atividades de Máximo como um dos grandes autores e atores de seu tempo, bem como análises autorizadas a respeito de suas realizações nas esferas da teologia e da filosofia, destacando especialmente as suas relações com o neoplatonismo e o aristotelismo. O livro foi organizado por Pauline Allen, diretora do Centro de Estudos do Cristianismo Primitivo da Universidade Católica de Brisbane, Austrália, e ex-presidente da Associação Internacional de Estudos Patrísticos, especialista no debate teológico que formou o Concílio de Calcedônia e o sucedeu, e por Bronwen Neil, diretora assistente do mesmo Centro de Estudos do Cristianismo Primitivo da Universidade Católica de Brisbane e presidente da Associação Australiana de Estudos Bizantinos, especialista nas relações político-teológicas entre Roma e Constantinopla no fim da Antiguidade Tardia. Os vinte e nove colaboradores recrutados são de diversas procedências nacionais, confessionais e acadêmicas, o que amplia em muito a riqueza do material por eles produzido.

O livro encontra-se dividido em quatro partes. A primeira, formada por quatro capítulos, detém-se no cenário histórico no qual se deu a vida e a produção textual de Máximo. No primeiro desses (p. 3-18), Pauline Allen, uma das organizadoras do

volume, apresenta um resumo da trajetória de Máximo e de seus contextos mais significativos, explorando os textos bio/hagiográficos que lhe foram dedicados, oriundos de diferentes contextos linguísticos (siríaco, grego, latino) e teológicos (miafisita, monotelista, calcedônico). Aí se menciona também o papel direto dos discípulos de Máximo na vida de seu mestre e nas controvérsias teológicas do século VII. O segundo capítulo (p. 19-83), de Marek Jankowiak, pesquisador associado da Faculdade de Estudos Orientais da Universidade Oxford, e Phil Booth, professor de História do Cristianismo Oriental na Faculdade de Teologia e Ciências da Religião da mesma Universidade, contém uma cronologia bastante minuciosa das obras de Máximo, além de um levantamento exaustivo de suas edições e comentários, fornecendo instrumento para que interessados possam fazer uma leitura completa dos trabalhos de e sobre Máximo de acordo com sua ordem de publicação. Os autores dão especial atenção às alterações causadas na datação das obras do Confessor pela exumação de sua *vita* siríaca, cuja edição crítica e tradução foi publicada na *Analecta Bollandiana* em 1973 por iniciativa de Sebastian Brock¹⁰. No terceiro capítulo (p. 84-106), Walter E. Kaegi, membro vitalício do Instituto

¹⁰ BROCK, An early syriac life of Maximus the Confessor.

de Estudos Orientais da Universidade de Chicago, discute as disputas políticas no Império Romano do Oriente no século VII, momento em que essa entidade política de grande prestígio passava por uma severa crise, causada, entre outros motivos, no plano externo, pelo advento e expansão do Islã, e, no plano interno, pelo jogo das diferentes casas aristocráticas e as endêmicas disputas entre a burocracia civil, a autoridade eclesiástica e os chefes militares. O quarto capítulo (p. 106-125), de Cyril Hovorun, especialista em Patrística e Eclesiologia associado à Faculdade de Teologia da Universidade de Yale, trata do contexto propriamente teológico da vida e do pensamento de Máximo. Detém-se de modo especial no desenvolvimento histórico da teologia neocalcedônica, à qual ele se vinculou, tornando-se seu principal nome. Não só uma vertente de especulação teológica, o neocalcedonismo foi um projeto político e religioso iniciado nas décadas precedentes ao nascimento de Máximo pelo imperador Justiniano (†565), que pretendia estabelecer certa plataforma de consenso para reunir, ao redor de sua autoridade, defensores e opositores do Concílio de Calcedônia. Comparado com seus antecessores e contemporâneos, Máximo foi um neocalcedônico cauteloso, disposto não apenas à polêmica, mas

também ao diálogo, pois soube levar em consideração, de modo produtivo, as opiniões de seus adversários teológicos, sem reduzi-las a caricaturas. Ele também percebeu e experimentou agudamente o problema político envolvido na definição da cristologia ortodoxa, de modo que procurou desvincular o projeto neocalcedônico de suas associações com a autoridade governamental.

A segunda parte do livro, formada por sete capítulos, aborda as influências teológicas e filosóficas que incidiram sobre o pensamento de Máximo e foram por eles reprocessadas em seus escritos, influências cujo escopo incluiu Platão e os neoplatônicos, Aristóteles, Orígenes, os origenistas e os antiorigenistas, os mestres sírios e egípcios da ascese, o Pseudo-Dionísio Aeropagita, João Crisóstomo (†407) e Agostinho de Hipona (†430). Esses ensaios recuperam chaves que foram completamente negligenciadas na leitura que a teologia ocidental tem feito do Confessor desde a Idade Média Central, abrindo caminho para uma interessante releitura de nossa compreensão da cristologia neocalcedônica, uma das bases da fé comum dos ortodoxos derivados do tronco bizantino, católicos romanos e protestantes. O primeiro capítulo dessa parte (p. 127-148), de Marius Portaru, doutorando do Instituto Patrístico Augustinianum, de Roma, cartografa

as influências da filosofia clássica e helenística na obra de Máximo, destacando a presença de uma consistente linguagem e conceituação aristotélica. O segundo (p. 149-163), de Pascal Mueller-Jourdan, professor de Filosofia Antiga da Universidade Católica do Oeste da França, de Angers, trata da complexa releitura que Máximo realizou da antropologia teológica de Orígenes, recepção criativa que fez deste pensador grego um dos principais sucessores do teólogo alexandrino em seu tempo, apesar de tê-lo colocado em franca rota de colisão com aqueles que eram então reconhecidos como origenistas. O terceiro capítulo (p. 164-176), de Marcus Plested, professor associado do Departamento de Teologia da Universidade Marquette, de Milwaukee, EUA, evidencia o quanto a experiência de Máximo como monge concorreu para determinar algumas de suas principais posições teológicas. Relaciona também como sua reflexão sobre a vida ascética se integra na consistente tradição de comentários espirituais dos quais fazem parte os textos, por ele lidos e utilizados, de Diádoco de Foticeia (†486), de Macário do Egito (†391) e do Pseudo-Macário (séculos V e VI), dos Santos Padres coptas e sírios, dos ascetas de Gaza e de Evágrio Pôntico (†399).

No quarto capítulo da segunda parte do livro (p. 177-193), Ysabel de

Andia, diretora de pesquisa em Filosofia Antiga do Centro Nacional de Pesquisa Científica de Paris, investiga os reflexos da obra do Pseudo-Dionísio Aeropagita em Máximo, tratando, a partir desses, da influência neoplatônica na sua cristologia, ecle-siologia, apologética e no seu meta-discurso teológico. No quinto capítulo (p. 194-211), Raymond J. Laird, colaborador honorário do Centro de Estudos do Cristianismo Primitivo da Universidade Católica de Brisbane, trata do uso do termo *paideia* nos escritos do Confessor, marcando suas continuidades e rupturas não apenas em relação aos seus significados clássico e helenístico, mas principalmente em relação a João Crisóstomo, que o menciona quase mil e quinhentas vezes em suas homilias exegéticas. Como em Crisóstomo, em Máximo *paideia* não significa nem formação (em um sentido sociocultural), nem consentimento livre, mas designa uma faculdade da alma que a um só tempo condiciona e possibilita o exercício da vontade em um determinado sentido; trata-se, portanto, de um termo chave para a compreensão de sua antropologia teológica. O sexto capítulo (p. 212-234), de Johannes Börjesson, doutorando da Faculdade de Teologia da Universidade de Cambridge, discute as relações entre o pensamento de Agostinho e o de Máximo, uma questão que vem sendo

durante um longo período problematizada por historiadores e teólogos. Enquanto alguns estudiosos são totalmente céticos em relação à existência de uma influência do pensamento agostiniano sobre a reflexão teológica do Confessor, Börjesson argumenta que é quase certo que o teólogo grego e seus discípulos tenham tomado conhecimento de partes significativas da obra do bispo de Hipona, ainda que isso se tenha dado através de traduções, cujo conteúdo foi interpretado à luz de seus próprios interesses, formação cultural e inserção eclesial. No sétimo capítulo (p. 235-251), Bronwen Neil, outra das organizadoras do volume, traça a genealogia intelectual da distinção de Máximo entre a vontade natural, condicionada pela matéria, e vontade gnômica, ponto de abertura a partir do qual o ser humano transcende a natureza (inclusive para pervertê-la, ou seja, para incorrer no pecado), conferida a ele enquanto imagem e semelhança de Deus. Essa distinção, como Neil bem aponta, é sequência e síntese de uma série de especulações filosóficas e teológicas sobre as relações entre o divino e o humano na realização da vontade de Deus na vida de cada pessoa e na trajetória dos povos, desenvolvidas nos séculos imediatamente anteriores por pensadores como Serapião de Thmuis (†370), Evágrio Pôntico, Gregório Nazian-

zeno, Gregório de Nissa (†394) e João Crisóstomo.

A terceira parte do volume, formada por dez capítulos, reúne uma série de prospecções referentes ao pensamento e às obras do Confessor. No primeiro (p. 253-273), Paul M. Blowers, professor de História da Igreja do Seminário Cristão Emmanuel de Johnson City, Tennessee, EUA, trata das noções e técnicas exegéticas empregadas por Máximo, enfatizando, por um lado, sua dependência do trabalho da Escola Alexandrina e dos Padres Capadóciocis, e, por outro, sua concepção da leitura da Bíblia não como uma dissecação, mas como um diálogo. O segundo capítulo (p. 274-286), de Peter Van Deun, professor de Estudos Bizantinos da Faculdade de Artes da Universidade Católica de Lovaina, Bélgica, discute os diferentes gêneros literários religiosos, seculares e mistos em uso no mundo mediterrânico dos séculos IV a VII, fazendo um levantamento do vocabulário técnico que os autores civis e eclesialísticos usavam para rotular seus escritos, e de como a produção de Máximo situava-se nesse horizonte de possibilidades. No terceiro capítulo (p. 287-306), Demetrios Bathrellos, presbítero da Igreja Ortodoxa Grega e professor de Teologia Bizantina na Universidade Helênica Livre de Atenas, explora os conceitos de paixão, virtude e

ascese instrumentalizados na obra de Máximo. Ao fazê-lo, chama atenção para a presença nesses de um paradoxo constitutivo: no pensamento do Confessor, os prazeres, agradáveis ao ser humano, conduzem em verdade à dor e à morte, enquanto a ascese, necessariamente dolorosa e desagradável, de fato leva o fiel ao gozo espiritual e à vida eterna, sendo o único modo possível de o ser humano imitar a Cristo e, portanto, alcançar o estado ético e compassivo que introduz o homem na comunhão com a natureza divina de seu Salvador. O quarto capítulo (p. 307-321), de Torstein T. Tollefsen, professor de Filosofia na Universidade de Oslo, Noruega, descreve a cosmologia cristocêntrica de Máximo, mostrando como este autor segue e se afasta da teologia de Orígenes ao formular sua própria doutrina do *Logos* e de sua atuação no mundo visível e invisível. No quinto (p. 322-340), Andreas Andreopoulos, chefe de pesquisas do Mestrado em Teologia do Programa de Estudos Ortodoxos da Universidade de Winchester, Inglaterra, reconstitui a escatologia definida pelo Confessor, destacando como ele se afastou da discussão sobre o exercício do poder de Deus na História e da apocatástase final conforme esta era travada desde Orígenes para, redimensionando a questão do destino último das almas, vinculá-la à sua teoria sobre a natu-

reza da fé e à reflexão sobre a liturgia, definida como experiência presente e palpável do tempo messiânico e da realidade espiritual que hão de vir aos fiéis.

O sexto capítulo da terceira parte do volume (p. 341-359), de Jean-Claude Larchet, pesquisador independente residente em Estrasburgo, França, aborda o tema da deificação na obra de Máximo, deixando a descoberto como a ênfase na completa e verdadeira homologia entre a natureza dos seres humanos em geral e a natureza humana de Jesus Cristo, Verbo encarnado, opera como um elemento que vincula a teologia, a cosmologia, a antropologia, a teoria da fé e os conselhos espirituais desse pensador. No sétimo capítulo (p. 360-377), Adam G. Cooper, conferencista sênior de Teologia do Instituto João Paulo II para o Casamento e Família de Melbourne, Austrália, relê a ilustre seção número sete do *Ambigua ad Iohannem* para identificar como Máximo define os papéis do corpo e da matéria em sua reflexão sobre a natureza do homem e a providência de Deus. Neste trecho, Cooper detecta como o pensador aplica categorias neoplatônicas e aristotélicas aos conteúdos provenientes da tradição bíblica para formular uma antropologia espiritual na qual o ser humano não é considerado como um dado, mas como um enredo, um devir.

O oitavo capítulo (p. 378-396), de Doru Costache, conferencista sênior de Patrística no Instituto Ortodoxo Grego Santo André da Faculdade de Teologia da Universidade de Sidney, Austrália, detém-se em como se relacionam a cosmologia, as definições de santidade, a teoria e a prática da vida ascética no pensamento de Máximo. No nono capítulo (p. 397-413), George G. Berthold, presbítero da Arquidiocese Católica Apostólica Romana de Boston, traça relações entre as definições de vida e práxis cristãs presentes nas *Capita de caritate* e a reflexão anterior a este respeito, bíblica e monástica, na qual Máximo se inseria não só como um leitor, mas como um praticante. O décimo capítulo da terceira parte (p. 414-437), de Thomas Cattoi, professor associado de Cristologia Cultural da Escola Jesuíta de Teologia da Universidade de Santa Clara, Califórnia, trata dos vínculos entre a compreensão que o Confessor tinha da liturgia como ofício divino com sua antropologia teológica e a cristologia e soteriologia calcedônicas, que se empenhou para reiterar, reformular e defender de seus opositores.

Os oito capítulos que formam a quarta e última parte do livro exploram o impacto do pensamento de Máximo sobre os movimentos, regiões e indivíduos que se constituíram à sua sombra. O primeiro capí-

tulo dessa seção (p. 439-459), de Lela Khoperia, pós-doutoranda no Centro de Exploração de Antiguidades Georgianas da Universidade de Santo André em Tbilisi, Geórgia, aborda a tradição caucasiana sobre Máximo, atentando-se para a tradução e a ampla difusão de suas obras para os idiomas locais nos séculos IX a XII, assim como para os enredos hagiográficos a ele referentes que se afirmaram na região nesse mesmo período. No segundo capítulo (p. 460-479), Grigory Benevich, pesquisador sênior da Academia Cristã de Humanidades de São Petersburgo, trata da recepção do pensamento de Máximo na Ucrânia e na Rússia, não apenas elaborando a sinopse de suas traduções e usos teológicos nessas regiões, mas também da tradição de estudos acadêmicos czaristas, soviéticos e contemporâneos a seu respeito, relacionada com importantes eventos da história da Igreja e da reflexão filosófica e teológica eslava. O terceiro capítulo (p. 480-499), de Catherine Kavanagh, conferencista sênior de Filosofia da Faculdade de Maria Imaculada de Limerick, Irlanda, analisa a recepção de Máximo no Ocidente medieval através da leitura dos textos de Erígena, seu tradutor e comentador, e da história da recepção do seu pensamento nos séculos IX a XII, quando foi terminantemente condenado pelas autoridades eclesiásticas latinas. No

quarto capítulo (p. 500-515), Andrew Louth, professor emérito de Patrística e Teologia Bizantina da Universidade de Durham, Inglaterra, cartografa a recepção de Máximo no mundo ortodoxo desde a sua morte até os nossos dias, considerando, por exemplo, como seu pensamento serviu tanto de base quanto de resistência às reflexões específicas de João Damasceno (†749), Fócio de Constantinopla (†891), Barlaão da Calábria (†1348) e Gregório Palamas (†1359). O quinto capítulo (p. 516-532), de Ian A. McFarland, professor de Teologia e deão associado da Escola de Teologia da Universidade de Emory, Atlanta, EUA, reconstitui a teologia da vontade humana segundo Máximo, colocando-a em contraste com as noções agora de senso comum sobre o tema da liberdade. Como destaca McFarland, não há no Confessor propriamente uma oposição entre natureza (ou instinto) e vontade, já que este pensador definiu a liberdade como uma forma particular de exercício da humanidade no sentido não de nos domarmos ou superarmos, mas de, potencialmente, reconstituirmos, em Deus, nossa unidade como criaturas, levando a natureza ao seu verdadeiro fim.

No sexto capítulo (p. 533-447), Michael Bakker, diácono da Igreja Ortodoxa Russa e diretor do Centro de Estudos de Teologia Ortodoxa

Oriental da Universidade Vrije de Amsterdã, Holanda, explora as analogias e interlocuções possíveis de serem estabelecidas entre a antropologia e a reflexão de Máximo sobre a ascese e a santidade com os métodos da Terapia Cognitivo-Comportamental e a *psicologia das profundezas* desenvolvida por Sigmund Freud (†1939), Carl Gustav Jung (†1961) e, principalmente, Roberto Assagioli (†1974). O sétimo capítulo (p. 548-563), de A. Edward Sicienski, professor associado de Teologia Comparada e de Cultura e Religião Bizantinas na Faculdade Richard Stockton de Nova Jérsei, EUA, destaca a importância dos escritos de Máximo sobre o papado na discussão ecumênica contemporânea entre católicos e ortodoxos. Aí se chama atenção para o fato de que as opiniões expressas pelo Confessor não se encaixam sem ressalvas na argumentação mobilizada de modo corrente por qualquer das duas partes contentoras, constituindo sua eclesiologia e pneumatologia tópicos desafiantes que podem servir para a construção de pontes entre as tradições cristãs oriental e ocidental. No oitavo capítulo da quarta seção (p. 564-580), o último do volume, Joshua Lollar, presbítero da Igreja Ortodoxa Grega e conferencista do Departamento de Ciências da Religião da Universidade do Kansas, EUA, sintetiza a recepção das ideias de Máximo

no pensamento contemporâneo, forte principalmente nos estudos no âmbito da Teologia Histórica e da História da Teologia, mas não só. O Pe. Lollar encerra seu ensaio identificando necessidades e possibilidades para pesquisas atuais e futuras sobre o trabalho e o legado do *grande doutor grego da Igreja*, principalmente a partir do redimensionamento da mistura entre teologia e filosofia que hoje identificamos em sua obra:

(...) pode Máximo ser mobilizado para os diálogos filosóficos e teológicos contemporâneos, como desafio ao pensamento moderno, (...) ou [apenas] revigorar uma teologia acadêmica moribunda? Máximo nos apresenta possibilidades vivas para pensarmos em nossos dias, ou deve ser nossa tarefa simplesmente esclarecer com uma precisão cada vez maior o que ele quis dizer em seu próprio tempo? Até onde o seu legado pode nos conduzir? (p. 577)

Sabemos agora que a teologia ocidental chegou a alguns impasses sérios, que podem ser facilmente verificados caso se observe com um pouco de atenção não só o debate ecumênico entre católicos e protestantes, mas a discussão travada, às vezes com rudeza, no interior da Igreja Católica e das Igrejas de diversos modos oriundas da Reforma. Não estou

certo de que tal circunstância é sinal de um esgotamento – de fato, como historiador que sou, não estou sequer completamente apto a opinar com apropriada competência profissional a respeito disso – mas creio que dar um passo atrás, voltando-se para o perfil de um gigante como Máximo, poderia ser uma boa maneira de dar com novos e interessantes caminhos para a filosofia cristã e a teologia contemporânea. Retomar a reflexão desse grande pensador e santo a respeito da liberdade de Jesus Cristo a um só tempo homem e Deus, intrinsecamente vinculada às suas considerações sobre o papel que tem, em geral, toda a criação, e particularmente o ser humano, diante de seu Criador, poderia ser uma maneira interessante, por exemplo, de repropor o debate sobre livre-arbítrio e predestinação que tanta cizânia causa no meio evangélico brasileiro; recuperar sua argumentação sobre os papéis respectivos da liderança eclesiástica e da liderança política na definição do dogma e, portanto, na produção da verdade dogmática como um serviço ao Povo de Deus, por outro lado, poderia ser útil à Igreja Católica no momento em que é levada a repensar seu lugar e atuação no interior de uma sociedade brasileira cada vez menos aberta ao diálogo e à transigência. Neste sentido, o *Oxford Handbook of Maximus the Confessor* serve como

farol nessa empreitada, cujo proveito pode vir a superar em muito os riscos e labores a ela associados.

De toda forma, cabe observar que essa coletânea, academicamente irrepreensível, é uma obra de fôlego que merece ser cuidadosamente consultada por todos os interessados nesse importante pensador. O preço alto da versão impressa infelizmente o limita a estar presente em não muitas bibliotecas universitárias, ainda mais cá entre nós, onde os estudos sobre a teologia e filosofia cristã produzida em grego na Antiguidade Tardia e no Medievo ainda estão, na melhor das hipóteses, em seu início. A possibilidade de sua aquisição como *e-book*, contudo, faz com que seja uma leitura obrigatória para todos os interessados na história e nos impactos das discussões teológicas do oriente cristão.

Referências

- ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (organização, tradução, introdução e notas). *The life of Maximus the Confessor*: recension 3. (Edição bilíngue em grego e inglês). Strathfield: St. Pauls, 2003. Coleção Early Christian Studies, n. 6.
- _____. *Scripta saeculi VII Vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita*. (Edição trilingue em latim, grego e francês). Turnhout: Brepols, 1999. Coleção Corpus Christianorum: series graeca, n. 39.
- _____. *Maximus the Confessor and his companions: documents from exile*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Coleção Oxford Early Christian Texts, n. 7.
- BROCK, Sebastian P. (organização, tradução, introdução e notas). *An early syriac life of Maximus the Confessor*. (Edição bilíngue em siríaco e inglês). *Analecta Bollandiana*. Bruxelas, Société des Bollandistes, n. 91, 1973.
- CONSTAS, Nicholas (organização, tradução, introdução e notas). *On difficulties in the Church Fathers: the Ambigua of Maximus Confessor*. Harvard/Washington: Harvard University Press/Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2014. 2 v. Coleção *Dumbarton Oaks Medieval Library*, n. 28-29.
- DOUCET, Marcel (organização, tradução, introdução e notas). *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*: introduction, texte critique, traduction et notes. (Edição bilíngue em francês e grego). 1972. Tese (Doutorado em História Medieval). Instituto de Estudos Medievais, Universidade de Montreal, Montreal.
- JENKINS, Philip. *Guerras santas*: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos. Tradução de Carlos Szlak. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.
- KEKELIDZE, Cornelius Semenovich (organização, tradução, introdução e notas). Tskhovreba da Moqalaqoba

Aghmsareblisa Martlisa artsmunoebisa Tsmidisa da Netarisa Mamisa Chuenisa Maqsimesi (Vida e obras de nosso Santo Padre São Máximo, Confessor da Verdadeira Fé). In. *Monumenta hagiographica georgica. V. 1: Keimena* (textos referentes aos santos dos meses de janeiro, fevereiro, março, abril e maio). Tbilisi: Rossicae Academiae Scientiarum, 1918.

PAPA BENTO XVI. São Máximo, o Confessor. Audiência geral de quarta-feira, 25 de junho de 2008. Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2008. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y7l6qr79>>. Acesso: em: 01 nov. 2015.

PAPA BENTO XVI. *Spe salvi*: carta encíclica do Sumo Pontífice aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a

Esperança Cristã. São Paulo: Loyola, 2007.

PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. V. 2: o espírito do cristianismo oriental (600-1700)*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2015.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Massimo il Confessore: liturgia cosmica*. Tradução de Luciano Tosti. 2. ed. rev. e ampl. Milão: Jaca Book, 2001. Obras completas de Hans Urs vom Balthasar, n. 16.

YANNOPOULOS, Panayotis A. Do Segundo Concílio de Constantinopla (553) ao Segundo Concílio de Niceia (786-787). In. ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

Recensão recebida em 20 de julho de 2017
e aprovada para publicação em 11 de agosto de 2017



LAURENTIN, René & SBALCHIERO, Patrick.
Dizionario delle “apparizioni” della Vergine Maria.

Traduzido do francês por Sílvia Franceschetti,
prefácio do Cardeal Roger Etchegaray.

Roma: Edizioni ART, 2010, 1195p.

ISBN 978-88-7879-144-2

JOÃO VICENTE GANZAROLLI DE OLIVEIRA*

Felizes aqueles que creem sem haver visto (Jo 20,29)

Antes de falarmos diretamente do conteúdo do *Dictionnaire des “Apparitions” de La Vierge Marie*¹ – da autoria do padre, teólogo e especialista renomado em Mariologia René Laurentin (1917-2017) e do jornalista e historiador Patrick Sbalchiero (1960), publicado na França pela Editora Fayard em 2007 –, algumas considerações se fazem oportunas. Começamos pela coincidência entre o ano de nascimento de René Laurentin (1917) e o ano das Aparições de Nossa Senhora em Fátima, “aquelas em que o empenho da Igreja tem

sido mais intenso” – escrevem os autores logo nas primeiras linhas do verbete “Fátima”. Falamos em *coincidência* ao depararmos com a falta de causalidade *aparente* entre uma conjugação notável de eventos. E isso já nos conduz ao cerne da obra em recensão: Aparições de Nossa Senhora. “Aparição”, explicam os autores, é “um fenômeno essencialmente psíquico, consciente, sensível ao espírito e ao ‘coração’, como diz a Bíblia, mas não sem fundamento corpóreo e cerebral” (p. 89). O ser humano precisa de evidências; é

* João Vicente Ganzarolli de Oliveira é doutor e pós-doutor em Letras (Ciência da Literatura) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professor e pesquisador do Núcleo de Computação Eletrônica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: jganzarolli@usa.com

¹ Primeira edição em francês: LAURENTIN, René & SBALCHIERO, Patrick. *Dictionnaire des “apparitions” de la Vierge Marie*. Editora Fayard: Paris, 2007.

inerente ao homem a necessidade de *ver para crer*, já que “nada entra no intelecto sem antes ter passado pelos sentidos” (ensinam Aristóteles e Santo Tomás em uníssono), e os olhos são o nosso sentido mais possante, autêntica metáfora da sensibilidade como um todo, conforme Santo Agostinho deixa claro no livro X das *Confissões*. São Tomé, o mais pragmático dos onze Apóstolos que continuaram fiéis a Cristo, levou seu pragmatismo ao extremo da dúvida, chegando a duvidar da Ressurreição. Para Tomé, era necessário que Jesus *aparecesse*; queria vê-Lo com os próprios olhos e tocar-Lhe as feridas com os próprios dedos (Jo 20, 24-29). Arrepentido de sua incredulidade, foi um dos Apóstolos mais fiéis ao preceito de levar o Evangelho aos confins da Terra: evangelizou boa parte do Oriente Médio e chegou até o sul da Índia, onde as Sementes do Evangelho lhe deram o Martírio – não sem antes fertilizarem as lonjuras asiáticas com toda espécie de milagres, dentre os quais a restituição da saúde aos doentes e da vida aos mortos, como descreve poeticamente Camões no canto X d’*Os Lusíadas*. E tudo isso porque Jesus, Filho de Deus Pai e da Virgem Maria, decidira *aparecer* a Tomé, chamado Dídimo.

“Dedicado principalmente àqueles para os quais a Virgem permanece uma presença viva, materna e espiritual, embora raramente materializada em aparições sensíveis” (p. 53), e escrito originariamente em francês,

o *Dictionnaire des “apparitions” de La Vierge Marie* tem suas raízes linguísticas no latim, pois a língua nativa de René Laurentin e de Patrick Sbalchiero é variante moderna (por isso mesmo dita *neolatina*, juntamente com o provençal, o italiano, o espanhol, o galego, o catalão, o português, o sardo, o reto-romano e o romeno, sem contar os muitíssimos dialetos) da língua nativa de Cícero e de Virgílio. O substantivo francês *apparition* (“aparição”) descende do verbo latino *appareo* (“aparecer”), cujo sentido primitivo é o de “tornar-se visível”. A literatura pré-cristã serve-se fartamente dessa constelação semântica, aplicando-a aos mais variados contextos. Marco Terêncio Varro (116-27 a. C.), em seu tratado sobre Agricultura, fala de dois tipos de semente: a *visível* (“*latet nostrum sensum*”) e a *invisível* (“*apertum*”); entende o célebre intelectual romano que a semente visível é aquela merecedora de maiores cuidados da parte do agricultor: *Illud quod apparet ad agricolas, id videndum diligenter (Rerum rusticarum, I, 40)*. “Aparecer”, no contexto que mais nos interessa aqui, é fenômeno de outra ordem. Trata-se de *aparições* sobrenaturais de Nossa Senhora, e que são nomeadas a partir da localidade em que elas ocorrem, ou do cognome recebido por Maria em tais ocasiões. É comum que as aparições se repitam, no mesmo lugar, durante certo período de tempo. Em Lourdes, na França, Nossa Senhora apareceu a Bernadette Soubirous

(1844-1879), canonizada em 1933, durante alguns meses do ano de 1858. Em Medjugorje, na Bósnia-Herzegovina, crê-se (embora sem a aprovação canônica da parte do Vaticano) que elas começaram em 1981 e continuam até os dias de hoje.

Em regra, a Virgem Maria – “tornada a mais ilustre porque era a mais humilde” (p. 54) – prefere aparecer a uma pessoa só, como foi o caso de Nossa Senhora do Pilar, vista, segundo a tradição, por São Tiago Maior no ano 40, em Saragossa, na Espanha – ou a um grupo pequeno, e.g., os seis videntes de Medjugorje (Vicka Ivankovic-Mijatovic, Ivan Dragicevic, Mirjana Dragicevic-Soldo, Ivanka Ivankovic-Elez, Jakov Colo e Marija Pavlovic-Lunetti), a darmos crédito ao seu relato. Não obstante, a Virgem apareceu a multidões nas localidades egípcias de Zeitoun no ano de 1968 e de Asyut, entre 2000 e 2001; Fátima também pertence a esse perímetro excepcional, pois Nossa Senhora de Fátima, vista inicialmente apenas pelos três Pastorinhos (Lúcia [em processo de beatificação], Francisco e Jacinta [canonizados em 2017]), também se manifestou a uma multidão, na qual se misturavam fiéis e incrédulos.

Tendo em conta o fato de que Satanás já foi Lúcifer (o anjo “portador da luz”) e que os outros anjos maus, antes de pecarem, tenham morado no Céu, não surpreende que, também aqui, no caso das Aparições, o joio se misture ao trigo. Os critérios são

rígidos e objetivos para que uma aparição seja decretada *canônica* (entenda-se: legítima) pela Igreja: vão da análise da conduta moral e do equilíbrio mental do vidente à necessária constatação de curas e benefícios espirituais em geral oriundos do que ele afirma ter visto, passando por diversas outras etapas que, no *Dictionnaire des “apparitions” de La Vierge Marie*, são detalhadamente explicadas no verbete *Discernimento* (p. 229-233). Lê-se em suas primeiras linhas que, “Para as Aparições, o discernimento desempenha um papel análogo e não menos importante que o diagnóstico na Medicina, e isso tanto em nível prático quanto teórico. É uma noção bíblica. Já no Gênesis, Eva desejava o fruto para obter o discernimento entre o bem e o mal (Gn 3,6)”. O assunto é, por definição, extremamente difícil; o sobrenatural não pode ser provado por meios naturais, que são os de que dispomos: *non patet super naturalitas*, conforme a Igreja é a primeira a reconhecer. Um verbete inteiro é dedicado às *False Apparizioni* (“Falsas Aparições”) (p. 263-264), no qual são referidos “os casos bem conhecidos dos falsos místicos, não tão numerosos como se pensa e que são facilmente diagnosticados nos hospitais psiquiátricos”.

A Aparição mais antiga reconhecida pela Igreja Católica é a de Nossa Senhora de Guadalupe, que apareceu em 1531 ao índio mexicano Juan Diego Cuauhtlatoatzin (1474–1548), canonizado em 2002 pelo Papa João Paulo II.

Nossa Senhora Aparecida (Brasil, em 1717) não se origina propriamente de uma Aparição Mariana. Trata-se, isto sim, da “descoberta inexplicável” (p. 89) de uma imagem da Virgem, por parte de três pescadores (Domingos Garcia, Felipe Pedroso e João Alves). Já em 1726 (ano em que foi feito o primeiro oratório para a imagem, logo chamada “Aparecida”, pois literalmente “apareceu” de um aparente nada), “graças e milagres se multiplicaram” (p. 89), por evidente intercessão de Nossa Senhora. Em 1936, o Papa Pio XI declarou Nossa Senhora de Aparecida *patrona principal do Brasil*.

Voltado mais especificamente para as Aparições Marianas, a obra de Laurentin-Sbalchiero também fala de outro gênero de Aparições, notadamente aquelas de Jesus. Padre Pio (1887-1968), canonizado em 2002, viu Nossa Senhora e Jesus acompanhados por “uma multidão de anjos esplêndidos” (p. 560). Nossos autores tampouco se furtam a desvendar mal-entendidos, bem como a combater mitos e superstições. Falam, por exemplo, das perigosas seduções da astrologia, pseudociência que “seduziu grandes homens” (p. 97).

O *Dictionnaire des “apparitions” de La Vierge Marie* oferece-nos centenas de verbetes, rigorosamente desenvol-

vidos ao longo de mais de mil páginas, por sua vez amparadas por uma bibliografia seleta e pela vasta cultura e erudição religiosa dos autores. É obra mais que oportuna em dias como os nossos; vale como oásis de espiritualidade em meio ao deserto neopagão e materialista que se alastra com velocidade galopante pelo mundo. É livro para ser lido no recolhimento, em silêncio, já que *Deus preferere falar-nos em voz baixa* – preferência do qual o Bem-aventurado Fulton Sheen (1895-1979) não se cansava de nos lembrar.

A obra de Laurentin-Sbalchiero não se limita aos moldes de São Tomé; não se trata, pois, de uma via exclusiva de *ler para crer*. Obra única no gênero – considerados o seu poder de síntese, a sua profundidade e a sua abrangência enciclopédica –, o *Dictionnaire des “apparitions” de La Vierge Marie* fala-nos de mais de 2.400 Aparições e é polimorfo em suas possibilidades: serve tanto para fortalecer a Fé dos que a têm, quanto para restituí-la aos que a perderam e para dá-la àqueles que nunca a tiveram. Urge que suas mais de mil páginas sejam traduzidas para a língua de Vieira e de Machado. O que estamos esperando para prestar esta homenagem Àquela que sempre foi, é e será nossa advogada inigualável perante Jesus Cristo e Deus Pai?

Recensão recebida em 23 de novembro de 2017
e aprovada para publicação em 5 de dezembro de 2017

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Biblioteca da FSB-RJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Biblioteca
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 - Rio de Janeiro – RJ

Telefone: 55 21 2206-8286

E-mail: biblioteca@faculdadesaobento.org.br

Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidese cambio / On demande l'échange /
Si richiede lo scambio

Agustiniana

Agustinos de Castilla
Madri – Espanha (Quadrimestral)

Aisthe

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ
Programa de Pós-graduação em Filosofia
Rio de Janeiro (Semestral)

Allpanchis

Revista Del Instituto de Pastoral
Andiana – Peru (Semestral)

Alpha Omega

Pontificio Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)

Alternativas

Managua – Nicarágua (Semestral)

Anais do Museu Histórico Nacional

Centro de Referência Luso-Brasileira – Cerlub
Rio de Janeiro – RJ (Anual)

Anales de Teología

Universidad Católica de la Santísima
Concepción
Chile (Semestral)

Anales Valentino

Facultad de Teología San Vicente Ferrer de
Valencia España (Semestral)

Analogía Filosófica

Centro de Estudios de la Orden de
Predicadores
Distrito Federal – México (Semestral)

Analytica

Seminário Filosofia da Linguagem IFCS/UFRJ
Rio de Janeiro (Semestral)

AnáMnesis

Frailas Dominicos
Cidade do México – México (Semestral)

ArteFilosofia

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Arte e Cultura (IFAC-
UFOP)
Minas Gerais (Semestral)

Asprenas

Campania Notizie Srl
Napoli – Itália (Trimestral)

Atualidade Teológica

Pontifícia Universidade Católica – PUC
Rio de Janeiro (Quadrimestral)

Atualização

Instituto dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora
Belo Horizonte – MG (Bimestral)

Beneditina

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas Beneditinas
Juiz de Fora – MG (Bimestral)

BioEthikos

Centro Universitário São Camilo
São Paulo (Bimestral)

Boletim Técnico do Senac

Revista de Educação Profissional
Senac – Rio de Janeiro – RJ (Quadrimestral)

Cadernos da ESTEF

Fundação São Lourenço de Brindisi
Porto Alegre – RS (Semestral)

Caminhando – UMESP

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP (Semestral)

Caminhando com o ITEPA

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

Caminhos

Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás
Goiânia – Goiás (Semestral)

Campos: Revista de Antropologia Social

Universidade Federal do Paraná
Curitiba – PR (Semestral)

Carthaginensia

Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)

Ciências da Educação

Centro Universitário Salesiano de São Paulo
Campinas – SP (Semestral)

Ciências da Religião

Universidade Presbiteriana Mackenzie
São Paulo – SP (Semestral)

Ciudad de Dios

Real Monasterio del Escorial
Madrid – Espanha (Irregular)

CLAR

Bogotá/ Colômbia
Kimpres Ltda (Trimestral)

Claretiano

Centro Universitário Claretiano – CEUCLAR
Batatais – São Paulo (Anual)

Cognitio

Centro de Estudos do Pragmatismo – Filosofia. PUC /SP – São Paulo (Semestral)

Coloquio

Abadía de San Benito
Luján – Argentina (Trimestral)

Communio

Los Dominicos de Andalucía
Sevilla – Espanha (Semestral)

Compostellanum

Archidióceses de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela – Espanha (Semestral)

Concilium Secretariat

Asian Center for Panayur
Madras Índia (Trimestral)

Confluência

Liceu Literário Português
Rio de Janeiro (Semestral)

Conhecimento e Diversidade

Institutos Superiores La Salle
Niterói – RJ (Semestral)

Convergência Lusíada

Real Gabinete Português de Leitura
Rio de Janeiro (Semestral)

Credere Oggi

Massagero di S. Antonio
Padova – Itália (Bimestral)

Cuadernos Monásticos

Conferencia de Comunidades Monásticas Del Cono Sur
Fórida (B) Argentina (Trimestral)

Cuadernos de Teologia

Instituto Universitário ISEDET
Buenos Aires – Argentina (Anual)

Cultura e Fé

Instituto de Desenvolvimento Cultural
Porto Alegre – RS (Trimestral)

Cultura Teológica

Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa
Senhora da Assunção, São Paulo (Trimestral)

DavarLogos

Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)

Diálogo Educacional

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba – Paraná (Quadrimestral)

Didaskalia

Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)

Eborensia

Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)

Educação e Filosofia

Universidade Federal de Uberlândia
Uberlândia – MG (Semestral)

Educação Especial

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria (Quadrimestral)

Efemérides Mexicana

Universidade Pontifícia de México
D.F. México (Trimestral)

Encontros Teológicos

Revista do Instituto Teológico de Santa
Catarina – ITESC (Quadrimestral)

Espaço e Cultura

DGEO – Departamento de Geografia da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro –
UERJ, Rio de Janeiro (Semestral)

Espaços – ITESP

Instituto São Paulo de Estudos Superiores
São Paulo – SP (Semestral)

Espanola de Filosofia Medieval

Universidad de Zaragoza – Espanha (Anual)

Estudio Agustiniano

Publicacione Periódicas de Losa
Agustinos de Espana – Valladolid – Espanha
(Quadrimestral)

Estudios Eclesiásticos

Faculdades de Teologia de La Compañia
de Jesús em Espana. Madrid – Espanha
(Trimestral)

Estudos Bíblicos

Editores Vozes
Petrópolis – Rio de Janeiro (Quadrimestral)

Estudos Teológicos

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo – RS (Semestral)

Euntes Docete

Urbaniana University Press (Quadrimestral)

Fides Reformata

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Centro Presbiteriano de Pós-graduação
Andrew Jumper
São Paulo – SP (Semestral)

Filosofazer

Revista do IFIBE – Biblioteca Bertheir
Passo Fundo – RS (Semestral)

Filosofia (PUC Paraná)

Curitiba – Paraná (Semestral)

Fórum Canonicum

Revista do Instituto Superior de Direito
Canônico
Universidade Católica Portuguesa – Portugal
(Semestral)

Fragments de Cultura

Universidade Católica de Goiás – IFITEG
Goiânia – GO (Mensal)

Horizonte

Pontifícia Universidade Católica de Minas
Gerais, Belo Horizonte – MG (Semestral)

Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino
Belo Horizonte – Minas Gerais (Semestral)

Humanitas

Revista da Universidade do Pará (Semestral)

Igreja Luterana

Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)

Informativa Educacional

Associação Nacional de educação Católica do Brasil. Brasília – DF (Trimestral)

Interações

Revista Internacional de Desenvolvimento Local. Campo Grande – Mato Grosso do Sul (Semestral)

Isidorianum

Centro de Estudos Teológicos de Sevilla
Sevilla – Espanha (Semestral)

Ítaca

Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ. Rio de Janeiro – RJ (Quadrimestral)

ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana
Indaiatuba – SP (Mensal)

ITER

Universidad Católica Andrés Bello
Instituto de Teologia para Religiosos
Caracas – Venezuela (Quadrimestral)

Itinerários

Revista Anual de Filosofia e Teologia do Instituto São Boaventura
Brasília – DF (Anual)

Kairós

Instituto Teológico Pastoral
Fortaleza – CE (Semestral)

Leopoldianum

Universidade Católica de Santos
Santos – São Paulo (Quadrimestral)

Linguagem e Discurso

Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL. Tubarão – Santa Catarina (Quadrimestral)

Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

Mayéutica

Los Agustinos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)

Missioneira

Instituto Missioneiro de Teologia
Santo Ângelo – Rio Grande do Sul (Trimestral)

Naturaleza y Gracia

Los Hermanos Menores Capuchinos
Castilla – Salamanca – Espanha (Trimestral)

Old Testament Abstracts

Catholic University of America
Washington, DC – USA (Mensal)

O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades Menores
Conventuais. Santo André – SP (Mensal)

O Que nos Faz Pensar

Cadernos do Departamento de Filosofia
PUC – Rio de Janeiro (Irregular)

Perficit

Revista de Estudos Humanísticos
Salamanca – Espanha (Semestral)

Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

Phase

Instituto Superior de Liturgia de Barcelona
Barcelona – Espanha (Bimestral)

Phrónesis

Pontifícia Universidade Católica de
Campinas
Campinas – São Paulo (Semestral)

Proyección

Facultad de Teología de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)

Rassegna di Teologia

Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
(Bimestral)

Razão e Fé

Instituto Superior de Cultura Religiosa
Universidade Católica de Pelotas
Pelotas – RS (Semestral)

Redes

Faculdade Salesiana de Vitória – FSV
Vitória – Espírito Santo (Semestral)

Reflexão

Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Campinas – SP (Semestral)

Reflexões

Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade
Arquidiocesana de Mariana – MG (Anual)

Reflexus

Revista Semestral de Estudos Teológicos
Faculdade Unida de Vitória – ES (Semestral)

Religião e Cultura

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
(Semestral)

Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana
Centro Scalabriniano de Estudos
Brasília – DF (Semestral)

Repensar

Instituto de Filosofia Paulo VI
Rio de Janeiro (Semestral)

Revista Brasileira de Direito Canônico

Instituto Superior de Direito
Rio de Janeiro (Anual)

Revista Brasileira de Filosofia

Instituto Brasileiro de Filosofia
São Paulo (Trimestral)

Revista da Faculdade de Direito Cândido Mendes

Rio de Janeiro – Centro (Anual)

Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

Revista de Filosofia

Universidade Católica do Paraná – Aurora
(Semestral)

Revista de Liturgia

Congregação Religiosas Pias Discípulas do
Divino Mestre
Cabriúva – SP (Bimestral)

Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro (Anual)

Revista Instrumento

Universidade Federal de Juiz de Fora
Juiz de Fora (Semestral)

Rhema

Revista do Seminário Arquidiocesano Santo
Antonio. Juiz de Fora – MG (Quadrimestral)

Rivista di Ascética e Mística – Convento di S. Marco

Firenze (Trimestral)

Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli

Dell'Istituto Meridionale di Francescanesimo
Napoli – Itália (Anual)

Rocca

Pro Civitate Christiana Assisi
Itália (Quinzenal)

Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da Santa Cruz
Anápolis – GO (Anual)

Scripta Theológica

Facultad de Navarra
Pamplona – Espanha (Quadrimestral)

Selecciones De Teologia

Facultad de Teologia de Catalunya
Barcelona – Espanha (Trimestral)

Série Estudos

Revista do Mestrado em Educação da
Universidade Católica Dom Bosco
Rio Grande do Sul (Semestral)

Shalom Mana

Comunidade Católica – Edições Shalom
Fortaleza – CE (Mensal)

Shin Zen Bi

Faculdade Messiânica
Vila Mariana – SP (Bimestral)

Síntese

Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus. Belo Horizonte – MG
(Quadrimestral)

Stromata

Faculdades de Filosofia Y Teologia
Universidad del Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)

Studia Lulliana

Maioricensis Schola Lullistica
Palma de Mallorca – Espanha (Mensal)

Studia Moralia

Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)

Studia Patavina

Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)

Studium – Filosofia y Teologia – Argentina

Centro de Estudios de la Orden
Predicadores
Buenos Aires – Argentina (Semestral)

Studium – Espanha

Institutos Pontificios de Filosofia y Teología
de Madrid. Universidad de Santo Tomás de
Manila. Madrid – Espanha (Quadrimestral)

Studium – INSAF

Instituto Salesiano de Filosofia
Recife – PE (Semestral)

Stvdia Cordvbensia

Revista de Teología y Ciencias Religiosas
Centros académicos de la Diócesis de
Córdoba (Anual)

Suprema Lex

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)

Synesis

Universidade Católica de Petrópolis
Petrópolis – RJ (Semestral)

Teologia

Universidad Católica Argentina
Aires – Argentina (Mensal)

Teologia – Italia Settentrionale

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Milano – Itália (Trimestral)

Teológica

Faculdade Teológica Batista
Editora Teológica – Perdizes – SP (Anual)

Theologia Xaveriana

Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá – Colômbia (Trimestral)

T.Q – Teologia em Questão

Faculdade Dehoniana
Taubaté – São Paulo (Semestral)

Trans/Form/Ação

Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP
Assis – SP (Semestral)

Trilhas

Faculdade Missioneira do Paraná – FAMIPAR
Cascavel – Paraná (Trimestral)

Ultimato

Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)

Unidade e Carisma

Revista do movimento dos Focolares
Vargem Grande – SP (Trimestral)

UNIFIEO – Série Educação

Centro Universitário FIEO
Osasco – São Paulo (Semestral)

Via Teológica

Faculdade Teológica Batista do Paraná
Curitiba – Paraná (Mensal)

Vida Pastoral

Pia Sociedade de São Paulo
São Paulo – SP (Bimestral)

Vox Scripturae

Faculdade Lutarana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

DIRETRIZES PARA AUTORES

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e recensões, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br**. O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **www.revistacoletanea.com.br**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 3 exemplares da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).
9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o método, os resultados

- e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.
10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.
 11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.
 12. Caso o artigo requiera fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.
 13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.
 14. Aceitam-se artigos em espanhol.
 15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.
 16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.
 17. Citações diretas, de até três linhas, devem estar no texto contidas entre aspas. As referências das citações devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor em caixa alta, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (DERRIDA, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (MUMFORD, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfiróides pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (ASSIS, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”

“Não se mova, faça de conta que está morta.” (CLARAC; BONNIN, 1985, p. 72).

Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citações diretas, com mais de três linhas devem vir destacadas do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir em caixa alta, seguido do ano da publicação e da página (AUTOR, ano, p. 0).
19. Quando a citação incluir texto traduzido pelo autor, deve-se incluir, após a chamada da citação, a expressão tradução nossa, entre parênteses.

Exemplo:

“Ao fazê-lo pode estar envolto em culpa, perversão, ódio de si mesmo [...] pode julgar-se pecador e identificar-se com seu pecado” (RAHNER, 1962, v. 4, p. 463, tradução nossa).

20. Referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas online, devem vir especificadas ao final do artigo, em seção intitulada **Referências**. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.
21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em *itálico*) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

Livro

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

Parte de livro

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: _____. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

Artigo de periódico

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

Texto em meio eletrônico

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico entre os sinais < >, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: <www.revistatopoi.org>. Acesso em: 10 nov. 2015.

Verbetes de dicionário

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

Artigo de jornal

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Direitos autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista.



Solicite a ASSINATURA da revista Coletânea
pelo e-mail revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br
com as informações indicadas no verso desta folha.

ARTIGOS

- Flavia Bruno O atomismo e os falsos infinitos
- André Campos da Rocha O testemunho como prova e suas relações com o conhecimento, a certeza e a dúvida na matemática
- Ricardo de Souza Nogueira Um olhar sobre o Grego da *Septuaginta*
- Daniel Luz Rocchetti, SAC Leitura e interpretação da Sagrada Escritura em ambiente neopentecostal
- Jair Luis Reis Breno Corrêa Magalhães A experiência da inculturação da fé da Igreja Messiânica Mundial no Rio de Janeiro
- D. Mauro Maia Fragoso, OSB Juliana Lopes Antônio Teles e o contexto da reprodução imaginária no Rio de Janeiro ao longo do século XVIII
- Marcus Tadeu Daniel Ribeiro Cristo crucificado do Mosteiro de São Bento: a face de Cristo ao longo dos anos
- João Vicente Ganzarolli de Oliveira Michelangelo, cidadão de quatro mundos: o moderno e o medieval, o terrestre e o divino
- Rudy Albino de Assunção *A actiosa participatio* na liturgia de acordo com Joseph Ratzinger-Bento XVI
- Darlan Aurélio de Aviz Desistir ou continuar? O doloroso itinerário do ser humano que hesita entre viver ou morrer

RECENSÕES

- Alfredo Bronzato da Costa Cruz ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (orgs.). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- João Vicente Ganzarolli de Oliveira LAURENTIN, René & SBALCHIERO, Patrick. *Dizionario delle "apparizioni" della Vergine Maria*. Traduzido do francês por Silvia Franceschetti; prefácio do Cardeal Roger Etchegaray. Roma: Edizioni ART, 2010.

