



**IMAGEM, ARTE,
ÉTICA E SOCIEDADE:
Percurso da Pesquisa**

Organização:

Katia Mendonça

Helio Figueiredo da Serra Netto

Irene de Jesus Silva

**IMAGEM, ARTE, ÉTICA E SOCIEDADE:
Percursos da Pesquisa**

Organização

Katia Mendonça

Helio Figueiredo da Serra Netto

Irene de Jesus Silva

2020

Belém - PA

Marques Editora

IMAGEM, ARTE, ÉTICA E SOCIEDADE:
Percursos da Pesquisa

©

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Imagem, arte, ética e sociedade: percursos da pesquisa / Katia Mendonça,
Helio Figueiredo da Serra Netto, Irene de Jesus Silva, organizadores. –
Belém – PA: Marques Editora, 2020.

Ebook

ISBN 978-65-991328-0-3

1. Imagem (filosofia). 2. Simbolismo (Psicologia). 3. Religião. 4. Semiótica.
I. Título. II. Autor.

CDD 102.230

AGRADECIMENTOS

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Bolsa de Produtividade e Auxílio à Participação em Eventos Científicos)

CAPES- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Bolsas de Doutorado e PIBIC)

UFPA – Universidade Federal do Pará - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

UEPA- Universidade do Estado do Pará – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

UPCO- Universidade Pontificia Comillas – Proyecto de investigación “Reconocimiento del otro y justicia”.

Para falar francamente e sem rodeios, eu devo perguntar se acredito que os quatro Evangelhos falam a verdade.

Minha resposta para isso é “Sim”. Então eu acredito em um absurdo, que Jesus ressuscitou dos mortos? Apenas responda sem qualquer daquelas evasões e truques astutos empregados pelos teólogos: “Sim ou não?” Eu respondo, “Sim”, e com essa resposta eu anulo a onipotência da morte.

If Only This Could Be Said

(Czeslaw Milosz)

Sumário

Apresentação	10
HIPERMEMÓRIA: O EXCESSO, O ABARROTAMENTO DE IMAGENS E OS OBSTÁCULOS PARA A ALTERIDADE	19
<i>Helio Figueiredo da Serra Netto</i>	
A PADRONIZAÇÃO DE IMAGENS PELAS REDES SOCIAIS: UM ESTUDO A PARTIR DA TEORIA CRÍTICA DE ADORNO E HORKHEIMER	41
<i>Sergio William Damasceno da Silva</i>	
O SENTIDO DA RELIGIOSIDADE E DA ESPIRITUALIDADE PARA AS PRÁTICAS CORPORAIS NO IDOSO FRENTE À ALTERIDADE PARA UMA VIDA SAUDÁVEL	61
<i>Adonis do Socorro Monteiro Paes, Irene de Jesus Silva, Joana Darc do Carmo Lima</i>	
UMA ANÁLISE SOBRE O USO DE IMAGENS DO CORPO FEMININO NAS REDES SOCIAIS DIGITAIS: O CASO DO INSTAGRAM	83
<i>Yasmin Estrela</i>	
RELIGIÃO, MÍSTICA E LITERATURA: CAMINHOS TECIDOS	102
<i>Douglas Pereira e Silva</i>	
A VIOLÊNCIA SOFRIDA PELA ADOLESCENTE DE ABAETETUBA NA PERSPECTIVA DE EMMANUEL LEVINAS: O AGIR ÉTICO CONTRÁRIO AO MAL	125
<i>Isabel Cristina das Neves Oliveira</i>	
DIOS EN INSTAGRAM. APUNTES PARA UNA NUEVA TEOLOGÍA ESTÉTICA	164
<i>Silvia Martínez Cano</i>	
SOBRE EL ARREPENTIMIENTO Y S. KIERKEGAARD	186
<i>Ángel Viñas Vera</i>	
O OUTRO NEGADO: UM ESTUDO ÉTICO E AFIRMATIVO A PARTIR DE ENRIQUE DUSSEL E MARTIN BUBER	205
<i>Benedito da Conceição Monteiro Neto</i>	
A REPRESENTAÇÃO IMPRESSA DE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ: O CARTAZ DO CÍRIO COMO FORMA DE IDENTIDADE REGIONAL PARAENSE E MEMÓRIA VISUAL	223
<i>Willa da Silva dos Prazeres</i>	
SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO: O ASSUJEITAMENTO DO HOMEM AO NOVO PARADIGMA SOCIAL	243
<i>Diana Coeli Paes de Moraes</i>	
O QUE NÓS CALAMOS – OLHARES SOBRE UM TEMPO DE PANDEMIA	276
<i>Monica Lizardo de Moraes</i>	
CINEMA E FÉ: A CONTRIBUIÇÃO DE ERMANNO OLMI PARA UMA REFLEXÃO ÉTICO-CRISTÃ EM <i>IL VILLAGGIO DI CARTONE</i>	295
<i>Valber Oliveira de Brito</i>	
O SER COM O OUTRO POR MEIO DE UMA ÉTICA INTER-HUMANA NA EXPERIÊNCIA EDUCATIVA	326

Rildo Ferreira da Costa

ÉTICA E POLÍTICA EM SEMYON FRANK E ALEXANDER SOLZHENITSYN: APONTAMENTOS PARA O SÉCULO XXI

347

Katia Mendonça

Apresentação

O livro **Imagem, Arte, Ética e Sociedade: percursos da pesquisa**, foi pensado como um desdobramento das pesquisas realizadas por um grupo de pesquisa homônimo, que realiza suas atividades na Universidade Federal do Pará – UFPA e na Universidade do Estado do Pará– UEPA, e se propõe pesquisar temas que transitam por imagens, arte, tecnologias, religião e literatura, mas que são atravessados por um eixo comum, a ética, relação primordial de alteridade. Portanto, este livro nos leva a retomar temas contemporâneos, tendo como foco a compreensão da relação de alteridade em diferentes esferas.

Esse esforço de compartilhar os resultados das pesquisas do grupo vem ocorrendo desde 2017 quando publicamos o primeiro volume de resultados de pesquisa com o título *Sob as asas do mistério: ensaios sobre o imaginário*. Em 2018 publicamos o segundo volume que, como este, tem como título, o nome do grupo, *Arte, Imagem, Ética e Sociedade*.

O presente livro foi idealizado e organizado durante o ano de 2019 e finalizado em 2020, no momento em que o mundo é assolado pela pandemia do COVID-19. Embora trágico, o momento acaba sendo oportuno, já que diante deste cenário muitas pessoas começam

a refletir sobre quem somos, qual o sentido da vida e quem são esses que nos cercam. O outro, mesmo que de forma trágica, emerge como algo que não posso mais ignorar, e que está diante de nós, a vida, fragilizada diante de tantas mortes, se torna um apelo para repensarmos nossas relações e o sentido da finitude e, inevitavelmente, a importância de Deus em nossas vidas. Sendo assim, este livro nos ajuda a ampliar de forma teórica estas questões, e tem como eixo central refletir sobre o eu e o outro, ou melhor, sobre o Eu e Tu, para expressar o termo buberiano que é tão caro as nossas pesquisas .

Esta obra conta com a contribuição publicações de pesquisadores do Proyecto de investigación “Reconocimiento del otro y justicia”, da Universidade Pontifícia Comillas, na Espanha, ao qual o grupo se vincula há muitos anos, com intercâmbios de professores, publicações de livros e seminários sobre temas variados, sempre tendo como eixo a reflexão sobre a ética, sendo um sinal importante para pensarmos que essas reflexões se estendem além de nosso círculo.

Destaque-se que este trabalho foi em larga medida apoiado pelo CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Bolsa de Produtividade e Auxílio à Participação em Eventos Científicos) e pela CAPES- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Bolsas de Doutorado e PIBIC).

O livro envolve não somente os trabalhos dos membros do Grupo de Pesquisa, mas também os resultados dos artigos dos alunos da Pós-Graduação em Ciências da Religião da UEPA - Universidade do Estado do Pará, apresentados quando da realização dos Seminários Religião e Expressões Artísticas, coordenados pela Professora Kátia Mendonça, no segundo semestre de 2018.

Nossa publicação se inicia com um ensaio sobre memória, literatura e tecnologia onde Helio Netto busca refletir sobre como as tecnologias nos encaminham para uma tentativa de criar uma memória excessiva que é, ao mesmo tempo, sideral e efêmera, o que poderia nos levar a um tipo de irreflexão, uma dificuldade de pensar e de se relacionar com o outro. Hélio discute a questão da hipermemória, um tipo de memória hiperbólica, grandiosa, intensa, que consegue gravar praticamente tudo, entretanto, possui dificuldades de lidar com o excesso de imagens e acaba abarrotando as mentes, incapacitando-os de ver o outro.

Já o texto de Sérgio Damasceno faz um questionamento sobre a padronização de imagens nas redes sociais, tendo como eixo a teoria crítica, trazendo à baila o tema da decadência cultural do Ocidente, tão debatida pelos frankfurtianos, mas que também é abordada por autores Russos, como Florenski e Soloviev, e assim atualiza conceitos clássicos para o contexto do mundo diante das tecnologias digitais.

Almejando valorizar o sentido espiritual na vida do idoso, temos o artigo de Adonis do Socorro Monteiro, Irene de Jesus Silva e Joana

Darc do Carmo, que nos apresenta um olhar holístico sobre a chamada “melhor idade”. Ressaltando não só a importância dos exercícios físicos para a manutenção da saúde, mas também o destaque das relações transcendentais como forma de efetivação do bem-estar. A proposta é compreender os idosos em sua totalidade e entender que suas consideradas limitações são, na verdade, ciclos inevitáveis de vida de todos nós, sedimentando assim as bases para a percepção do outro.

Discutindo sobre o tema do corpo e o outro, Yasmim Estrela, vem discorrer sobre o feminino na rede social Instagram, debatendo a objetificação do corpo da mulher, e a apropriação das ideias feministas como uma forma de consumo. Sua análise aponta como grande parte das mulheres se tornam um objeto a ser consumido em todos os sentidos, tanto nas questões estéticas, quanto ideológicas, uma reflexão necessária para tempos digitais.

Ainda no que diz respeito às redes sociais, temos o ensaio de Silvia Martínez Cano que aborda as questões da arte, da tecnologia e de Deus, apontando como as novas relações tecnológicas atualizam as expressões de Deus através das imagens e sugerem um ressurgimento da arte e da teologia através de novas expressões estéticas, gerando novas maneiras de pensar, sentir, viver e experimentar Deus, em um universo religioso simbólico complexo que abriga múltiplas faces da sua inefabilidade. Testemunhamos novos desejos e novos acessos a Ele. Sua "incompletude", no sentido

de dizer algo mais sobre Deus, força a teologia de hoje a explorar outros caminhos que não são os até então trilhados.

Temos, a seguir, o artigo de Douglas Silva que vem estreitar os laços entre mística, literatura e religião. Em seu texto atualiza os debates, que outrora foram relegados à religião, trazendo-os à tona para uma análise transdisciplinar, onde, através da hermenêutica, vem trabalhar diferentes perspectivas sobre Deus e religião e como elas emergem na literatura.

Sobre a nulificação do outro, e o aviltamento levado às últimas consequências, Isabel Oliveira aborda o crime bárbaro, ocorrido na cidade de Abaetetuba Pará, onde uma adolescente foi encarcerada em com adultos do sexo oposto, um caso que repercutiu negativamente no mundo inteiro. O fato é interpretado por Isabel a partir do olhar de Emmanuel Levinas. A partir da análise apela para a noção de justiça, de amor com a percepção do conceito de Rosto e do Outro, pois, busca perceber a dimensão da obrigação ética e humana na condição do tratamento direcionado a pessoa para considerar uma atitude mínima de caridade, de responsabilidade pelo Outro, que pressupõe a compaixão.

Ángel Viñas Vera, reflete sobre a concepção de arrependimento na obra de Kierkegaard, e transita pelos conceitos do bem e do mal para apontar a importância do perdão, experiências que seguem sendo de cunho religioso na visão kierkegaardiana. O ensaio é um convite a se pensar acerca do arrependimento e da busca de perdão

diante do Cristo. O arrependimento é como uma cicatriz na alma humana que possui suas raízes no céu, para usar a expressão de Romain Gary, ou seja, sempre em busca de Deus.

Benedito Monteiro traz contribuições significativas para o tema da ética e das relações inter-humanas em Enrique Dussel e Martin Buber, nos levando a retomar conceitos como justiça e vida digna. Seu ponto de partida é a ética e a filosofia de alteridade de Emmanuel Lévinas, a qual diz respeito à face do Outro na relação inter-humana. Será a filosofia levinasiana que, como eixo comum aos autores, dialogará e enriquecerá o debate entre os pensamentos de Buber e Dussel.

Abordando um tema característico da religiosidade Paraense, o artigo de Willa da Silva dos Prazeres é uma reflexão sobre o cartaz do Círio de Nossa Senhora de Nazaré e sobre o simbolismo que os devotos criam em torno de uma peça que, a princípio, foi pensada com intuito publicitário, mas que acabou sacralizada pelo povo, e se tornou uma expressão da grande devoção que ocorre em relação à imagem de Nossa Senhora de Nazaré. O artigo de Willa é um convite para conhecermos o histórico desta peça tão importante e tão expressiva do catolicismo popular da Amazônia Paraense.

Voltando ao tema das tecnologias da informação e comunicação temos o artigo de Diana Coeli Paes de Moraes que trata do assujeitamento do Homem contemporâneo a essas tecnologias, fato que incorre, segundo a autora, em um tipo de desumanização. Nesse

sentido, elas nos propõem o desafio de um processo educacional, que se erige no diálogo e na ética, como forma de (re) configurar nossas relações e que procura através da relação dialógica com o outro uma forma de nos (re) humanizar.

Escrito em meio à pandemia que assola o mundo, o ensaio de Monica Lizardo de Moraes dá conta de realidades humanas presentes na Amazônia, dos dilemas da pessoa diante da morte, do amor, do milagre, da fé e da pobreza. Ao mesmo tempo em que focaliza a realidade material e espiritual em torno da doença Covid19, Monica estabelece uma analogia entre a máscara e a mordaca a que são submetidas as pessoas da região, marcada esta pela indiferença e pela violência, pois o espetáculo em torno da região antes cega do que faz ver os rostos dos que nela vêm sofrendo múltiplas violências que culminaram em 2020 com a pandemia.

O artigo de Valber Oliveira de Brito tem por intuito realizar uma breve análise teórica sobre a contribuição do cineasta italiano Ermanno Olmi para uma reflexão ético-cristã, a partir de sua obra fílmica *Il villaggio di cartone*. Em uma declarada estratégia de resistência contra ao que chamava de estética rasa do cinema e sua lógica industrial, Ermano Olmi, orientou seus trabalhos a partir de temas como a sacralidade da vida, a dignidade do trabalho e busca do homem para os valores espirituais mais elevados. Sob influência de valores cristãos, em *Il villaggio di cartone* Olmi alerta para a aridez existencial e espiritual da sociedade contemporânea.

Buscando compreender a relação do aluno e do professor a partir de uma fenomenologia do diálogo com influências de Martin Buber e de Garbiel Marcel, o artigo de Rildo Ferreira da Costa propõe uma “prática educativa realizada como experiência concreta existencial, a partir das relações estabelecidas ente educador e educando” na qual seja possível uma concreta experiência de humanização e de “formação integral de totalidade humana frente às demandas da sociedade tecnológica industrial da contemporaneidade”.

Por fim temos o artigo de Kátia Mendonça, no qual são abordadas as percepções acerca da relação entre moral e política presentes em Semyon Frank e em Alexander Solzhenitsyn. Tendo sofrido a perseguição por parte dos extremos políticos de seu tempo, para ambos o espiritual e o material se entrelaçam, em oposição à separação das esferas da vida enaltecida pela modernidade e, em particular, pelo marxismo ao qual dirigem as suas críticas. Nessa perspectiva Semyon Frank adotou um viés personalista, fazendo eco a pensadores como Martin Buber e Max Scheller, se aproximando também do pensamento de Emmanuel Mounier e de Gabriel Marcel. Sua visão influenciará a filosofia e o pensamento político de Alexander Solzhenitsyn que, como Frank, é profundamente marcado pelo cristianismo e que também adotará uma perspectiva de compreensão dos processos sociais e políticos a partir da integração

das diferentes dimensões da vida humana, examinando os fenômenos sociais como vinculados à ética individual e à vida espiritual individual. Promovendo um diálogo entre eles, a autora busca evidenciar sua significação para o mundo contemporâneo marcado pela violência e pelos extremismos políticos.

Após esta breve apresentação dos artigos, podemos dizer que este livro vem expressar, em certa medida, um pouco da identidade intelectual e espiritual do nosso grupo de pesquisa **Imagem, Arte, Ética e Sociedade**, ou melhor, de uma certa tradição no que se refere ao olhar para o mundo. Esperamos que ele seja um convite para imergir em nosso universo, que sempre busca no outro uma saída para a violência que nos acompanha no dia-a-dia. Refletindo sobre a ética e nosso papel no mundo, aprendemos um pouco sobre quem somos nós, sobre qual o sentido de estarmos aqui, e principalmente, sobre que o aqui e o agora são passageiros e que a vida não se encerra nesse mundo. Grande parte dos escritos aqui contidos tenta apontar para uma fagulha de que o sentido da vida pode estar em nós, mas também está Naquele que nos criou.

Belém, Pará, Maio de 2020

Katia Mendonça

Helio Figueiredo da Serra Netto

Irene de Jesus Silva

HIPERMEMÓRIA: O EXCESSO, O ABARROTAMENTO DE IMAGENS E OS OBSTÁCULOS PARA A ALTERIDADE

Helio Figueiredo da Serra Netto¹

Quando se vive em uma sociedade submersa em um turbilhão de imagem, onde as próprias pessoas se tornam imagens espetáculo é necessário que façamos uma reflexão sobre como se fundamenta a alteridade nessas relações, ou mesmo os obstáculos que se erigem diante do outro.

Este artigo busca fazer uma reflexão de forma ensaística sobre uma possível relação entre a memória, o excesso de imagens e a dificuldade de se colocar no lugar do outro, fruto de uma irreflexão pela velocidade e pelo excesso. Este trabalho é um desdobramento de uma tese de doutoramento intitulada “Tal Como Funes: Memória, Hipermemória, Tecnologia e Imagem” (SERRA-NETTO, 2018) que abordou a relação entre a memória, a imagem e as tecnologias, e como possivelmente esta relação pode nos ter acirrado uma cegueira ética (MENDONÇA, 2013), uma incapacidade de ver o outro.

Portanto, é importante fazermos uma reflexão sobre como estamos, a cada dia, mais ligados aos aparelhos, e como eles, de certa forma, exercem um controle sobre nós. E precisamente por esse motivo que se abrem possibilidades de nos levar a experienciar uma

¹ Doutor em Ciências Sociais pelo PPGSA/UFPA. Docente das Faculdades Integradas Brasil Amazônia.

violência imagética peculiar, que por suas características se apresenta de forma, praticamente, inescapável. Na medida em que essas tecnologias se tornaram tão íntimas de nós e penetram tão profundamente nas diversas esferas de nossa vida que estamos, precisamente, à mercê dela.

E isso se evidencia a cada inovação tecnológica, a cada desdobramento que nos aproxima mais desses aparelhos, que reforçam nossas relações mais pessoais com a tecnologia, ao ponto de desenvolvemos com eles uma relação psíquica, afetuosa e de dependência. Quando esta relação é interrompida por qualquer motivo a sensação que fica é de ausência, de como se estivesse faltando algo, como se tivéssemos perdido uma parte de nós. O objeto nos atrai porque nele nos realizamos, é por onde trabalhamos, nos informamos, nos relacionamos, nos comunicamos e nos divertimos, nele está contida a nossa vida, nossas memórias, nossas informações, nossos contatos. Na contemporaneidade, esses aparelhos são o meio por excelência do espetáculo que nos fala Debord (1997).

Pode soar demasiadamente exagerado, violento, mas assim o fazemos para salientar o quão extrema essa relação está se tornando, e todos aqueles que dependem minimamente desses aparelhos estão a um passo de se fundir a eles, de se tornar uma só pessoa, porque eles atuam como uma extensão de nós. Essa possibilidade aterroriza qualquer um, e bate de frente com os ideais da nossa cultura ocidental de liberdade e controle sobre todas as nossas criações, mas

também há milênios alimenta o imaginário do controle das máquinas sobre os Homens – não teria se renovado nosso cárcere de ferro e se tornado um carece tecnológico? Existem especialistas em tecnologia que afirmam categoricamente que o homem poderá perder o controle das chamadas tecnologias de inteligência artificial ao ponto delas se voltarem contra nós, e devemos nos recordar que os *smartphones*, por exemplo, não são chamados assim à toa, mas porque se enquadram minimamente nesses quesitos de inteligência artificial. Embora estejamos reforçando esse imaginário, não queremos com isso alimentar um tipo de teoria da conspiração, mas buscamos nessa extremidade apontar como esta relação está se tornando cada dia mais comum.

É por este motivo que propomos pensar não só a multiplicidade de relações que as tecnologias nos proporcionam, mas essa sutileza dualidade pendular que oscila entre algo nefasto, totalizante e algo esperançoso, libertador. Ou seja, seu viés violento e aquele que possivelmente pode nos redimir, e nos apontar o sentido em meio ao espiral de violência que vivenciamos. Eis porque a tecnologia soa como uma armadilha para alguns, que seduzidos pelas inovações e facilidades podem se tornar prisioneiros e se submergirem no atordoamento imagético, que nos impede de pensar e de nos colocar no lugar do outro. E por outro lado se torna uma ponte, quando usada eticamente, onde possibilita verdadeiras formas de diálogo, onde a alteridade se realiza – no entanto, dada a extensão deste trabalho,

não poderemos abordar este ponto, tal como gostaríamos, isto será abordado, apropriadamente, em outro artigo. Entretanto, faz-se necessário ressaltar que mesmo em meio a violência tecnológica há formas de escape, há situações de encontro, de verdadeiras relações de alteridade.

Foi pensando nessa peculiaridade, nessa sutil dependência que alguns de nós adquirimos, e retomando o pensamento de alguns autores sobre as imagens e o avanço tecnológico, que buscamos sugerir como essa relação pode nos conduzir a uma irreflexão, uma relação que, sob a égide da velocidade e da ubiquidade (VIRILIO, 1998) nos encaminham para um tipo de estado hipnótico, ou alienação, como sugerem alguns. Essa irreflexão pode ser interpretada por diversos conceitos desenvolvidos no pensamento ocidental como o “não pensar” de Arendt (1995), o “ofuscamento” de Adorno (1985), o espetáculo de Debord (1997) ou mesmo o choque de Benjamin (1985; 2009), que, guardando as proporções, possuem certa similitude em relação a essa condição do homem atrelado ao desenvolvimento tecnológico e o avanço da razão instrumental.

É importante ressaltar que, especificamente, nos referimos a um tipo de tecnologia minimalista que tem se desenvolvido no sentido de buscar unificar ao máximo possível as expressões tecnológicas, note que o que antes estava disposto em diversos aparelhos, hoje se compacta em um só, os chamados *smartphones*, por exemplo, concentram uma infinidade de funções que permitem desenvolver

distintas atividades em um único aparelho, o que inevitavelmente nos sugere uma maior necessidade desse dispositivo único. Esses aparelhos convergem tecnologias de gravação e captação de áudio, imagem, texto, livros, tradução de idiomas, controle remoto de determinados aparelhos, a capacidade de unificação e interligação é tão variada que nos seria impossível aqui citar todos, mesmo porque isso é algo que se atualiza a todo momento. A capacidade de interação com eles se expande a cada dia e cada vez mais nos parece que esses aparelhos adquirem vida própria, pois eles nos escutam, nos enxergam e respondem aos nossos mais variados comandos.

Sendo assim, gostaríamos de sugerir que devido a essa proximidade com a tecnologia, e especificamente hoje com a tecnologia digital, o aparelho, mais do que uma extensão do corpo, se torna parte do nosso próprio corpo e mais especificamente, devido ao bombardeamento e o uso excessivo de imagens digitais, o aparelho se torna a extensão de nossa memória, ou melhor seria, se torna parte integrante dela, como um tipo de interdependência, ou como um outro meio de comportá-la.

Em tempos de modernidade, ou “pós”, ou “ultra”, ou “hiper” ou o que quer que já tenha se definido em relação à cultura do ocidente capitalista, há de se pensar em uma possível nova roupagem que se assenta na relação entre imagem, tecnologia e memória. Já que, em tempos de excesso, a imagem banalizada e a memória dilacerada, vivemos um período onde um tipo de esquecimento endêmico nos

assola, que é o esquecimento pelo excesso, pelo abarrotamento, pela confusão. Dizemos endêmico porque é algo que se espalha e atinge um número significativo de pessoas, esse tipo específico de relação se baseia em uma capacidade ilimitada de armazenamento de informações que se erige como um muro quase que intransponível. Cada vez mais abarrotados de informações, de imagens, temos dificuldade de recordar de coisas significativas para nossas relações, porque, dependentes dos aparelhos, esperamos que eles façam esse trabalho.

Estamos cada dia mais dispostos a registrar, ou melhor, a escrever a nossa história, mas não nos contentamos em escrever uma parte importante ou significativa para nós, queremos registrar “tudo”, ares de superficialidade e trivialidade nos rondam. É como se todos fossemos um Etnógrafo aos moldes de Malinowski (1984) e tivéssemos empenhados em construir uma descrição densa sobre nós, e que nada, absolutamente nada, pudesse escapar de nosso olhar atento, que tudo vê e tudo capta, um tipo de panóptico onde somos ao mesmo tempo observador e observado. Nesse caso não é o pesquisador e seu poderoso caderno de campo, mas pessoas comuns munidas de seus dispositivos, o “estar aqui” (GEERTZ, 2005) se desenrola nas redes sociais, mas não é bem uma reflexão sobre o que somos que está em xeque, mas uma descrição pura e simples do ordinário, vivemos em uma época em que tudo se tornou ordinário. Até mesmo o excepcional se torna trivial, quase nada nos espanta,

nos tornamos praticamente indiferentes a tudo, porque a tudo já nos foi dado a ver. Antes das revoluções digitais, por exemplo, nos contentávamos em fotografar alguns momentos marcantes de nossas vidas, como aniversários, encontros especiais, reuniões em família e alguns acontecimentos excepcionais, que eram dispostos em álbuns físicos. Talvez até por essa limitação física, tínhamos um número consideravelmente reduzido de imagens em comparação ao dia de hoje, mas vivemos em uma época em que essa limitação se esfacela, e o ilimitado dita as normas. Fotografamos, filmamos tudo, não só mais os eventos especiais, busca-se captar o momento mais trivial do dia, fotografa-se inclusive o ócio, o fazer nada, o estar à deriva, fotografa-se por não ter o que fazer, por estar entediado, e por isso mesmo necessita-se fazer uma foto. Desta vez, as imagens não precisam disputar espaço em um pequeno álbum físico de fotografias, elas podem compor o espaço virtual, que tal como a América de Baudrillard (1986) é sideral. O espaço virtual é marcado pela sideralidade, pela acumulação infinita de vídeos e imagens, pelas centenas de expressões do “estar aqui” ordinário.

Assim, percebemos que nossa capacidade de armazenamento imagética se torna praticamente inesgotável, diversos *gadgets* nos permitem captar, medir, localizar o mundo – imagens, vídeos, sons – das formas mais diversas possíveis e nos permitem diversas formas de interatividade e de compartilhar esse mundo. Como por exemplo, as câmeras em realidade virtual que captam um ângulo de 360° em

todos os sentidos e nos permitem visualizar qualquer ângulo da paisagem captada, já não precisamos construir um olhar sobre a paisagem, as câmeras hoje captam tudo, chegou o tão sonhado momento em que o automatismo substituiria olhar humano sobre o mundo, a própria ideia simmeliana (SIMMEL, 2009) de paisagem como um recorte do mundo se atualiza, o recorte agora é o outro, é ilimitado. Essa mesma tecnologia e sua interatividade permite que pessoas do mundo inteiro tenham acesso a essas imagens e a essas paisagens captadas, que podem ser acessadas de qualquer lugar do mundo, podemos ter acesso ao interior de uma pirâmide do Egito em um aparelho que se situa no meio da Amazônia Brasileira, por exemplo.

Creemos que nessa relação peculiar que nos referíamos anteriormente fundamenta uma forma única de se relacionar com a memória e o esquecimento, já que, mediada pelos aparelhos, desenvolvemos, mesmo que temporariamente, uma possível relação de interdependência entre *medium* e corpo. E percebemos assim que estamos possivelmente sendo assolado por um tipo característico de esquecimento que, aliado ao excesso, gera uma relação comum de nossos tempos, para dar conta disso forjamos um conceito baseado essencialmente em um tipo de patologia conhecida na área médica como hiper memória.

A hipermemória se caracteriza como um tipo de memória hiperbólica, grandiosa, intensa, onde os portadores dessa condição

conseguem gravar praticamente tudo, entretanto, possuem dificuldade de lidar com o excesso de imagens, pois acabam tendo suas mentes abarrotada delas. E essa condição patológica nos leva a metaforizar uma possível condição que assola muitas pessoas. Quando o aparelho e as tecnologias digitais se tornam os principais elementos intermediadores da memória e das imagens, lidamos a todo tempo com uma confusão gerada pelo abarrotamento de imagens, de informações. Como o aparelho, em certa medida, se torna extensão da memória humana, lidamos com uma propensão de transitarmos entre uma memória física inesgotável e uma incapacidade de lidar com tantos detalhes, de generalizar. Este conceito se consolidou a partir de três vieses centrais: um conto literário; a experiência empírica; e esse tipo de patologia, acrescido de alguns conceitos notórios dentro do ramo da filosofia e ciências humanas.

No conto de Jorge Luis Borges (1944) chamado “Funes, o memorioso” conhecemos a história do jovem Irineu Funes que após um acidente de cavalo se tornou tetraplégico e desenvolveu uma memória fantástica, inesgotável, que o permitia gravar absolutamente tudo, com todos os detalhes, de forma que jamais esquecesse. A curiosidade de Funes o levou a pesquisar sua condição em uma enciclopédia escrita em latim, e munido de um dicionário, aprendeu do dia para a noite a identificar as palavras, e teve acesso a

história de diversas figuras históricas que, tal como ele, tinham uma memória fantástica.

As imagens visuais de Funes estavam ligadas a sensações musculares, térmicas, ele podia recordar de todos os seus sonhos, em detalhes minuciosos, “para ele, dormir era muito difícil. Dormir é distrair-se” (BORGES, 1944, p.1017).

Disse-me: Eu sozinho tenho mais lembranças que terão tido todos os homens desde que o mundo é mundo. E também: Meu sonho é como a vigília de vocês [...]. Minha memória, senhor, é como um monte de lixo (BORGES, 1996, p. 1017).

Sua memória lhe permitia armazenar milimetricamente verbetes inteiros de uma enciclopédia escrita em latim, no entanto, ainda que munido dessa capacidade de detalhar inesgotável, sua incapacidade de esquecer o levava a um martírio, o abarrotamento de imagens, a confusão no excesso dos detalhes superlotava sua memória.

Suspeito, contudo, que não fosse muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No mundo abarrotado de Funes não havia se não detalhes, quase imediatos (BORGES, 1944, p. 1051).

O efeito perverso do excesso consiste na incapacidade de lidar com o inesgotável, com a impossibilidade de organizar as imagens

que, pela sua pavorosa quantidade, nos conduz a um não pensar, a uma irreflexão, por nos dirigir a uma incapacidade de julgar e generalizar. No mundo detalhista de Funes não havia espaço para o universal, para o genérico, os detalhes o conduziam para um espiral confuso de particularidades inúteis.

Buscando compreender mais a condição de Funes, nos deparamos com o trabalho de Aleksandr Romanovich Luria (1999), eminente psicólogo, escreveu no início do século XX o livro que representaria um importante passo para os estudos médicos sobre a mente e a memória, intitulado “A Mente e a Memória: um pequeno livro de uma memória Inesgotável” o seu livro buscava contar, através de centenas de experimentos, a história e a condição do senhor “S”. Senhor este que era um conhecido mnemonista russo e que foi submetido a mais de 30 anos de experimentos em uma tentativa de compreender sua memória, literalmente, fantástica.

O livro de Luria (1999), ainda que dotado de uma narrativa rígida e catalográfica – tão característica do meio científico –, é muitas vezes digno de comparação com o conto de Borges, diríamos até que mais surpreendente. “S” e Funes são, guardando as proporções, prisioneiros das imagens que se abarrotam em suas mentes, e buscam lidar com essa condição, procurando alojar mentalmente as diversas imagens que lhes são direcionadas todos os dias.

A condição do Senhor “S” o tornava, praticamente, incapaz de esquecer algo, tudo que era captado por sua visão era armazenado em sua memória e lá permanecia, mesmo depois de se passar diversos anos. Dentre os diversos experimentos que “S” era submetido – tal como memorizar sequências numéricas e de palavras aleatórias, poemas em diversas línguas e etc. –, conseguia recordar minuciosamente todos eles mesmos depois de se passar mais de 10 anos. O que para uma pessoa comum seria impossível de memorizar, para ele era impossível não memorizar. “S” não só era capaz de recitar tudo que memorizou, como também recitava detalhadamente a forma como lhe foi apresentado, e além disso poderia fazer, literalmente, de trás para frente. Como por exemplo, nas sequências numéricas, ele podia recitá-las tanto na sequência que lhe foi dada, como de trás para frente, ou na diagonal direita/esquerda ou de baixo para cima.

Sendo portador dessa supermemória ele apresentava diversas dificuldades de lidar com ela, ele era incapaz, por exemplo, de reconhecer uma pessoa pelo rosto, pois ele não conseguia formar uma imagem genérica de um rosto, a todo momento ele guardava diversas imagens das inúmeras expressões faciais, o que o impedia de reconhecer e formar uma imagem genérica em seu “arquivo” mental. Tal como Funes, “S” era incapaz de generalizar, ele se prendia totalmente a detalhes. Essa incapacidade de generalizar irremediavelmente nos faz refletir se isso não seria um obstáculo a

alteridade, no sentido da ética em Levinas (2000; 2010) o rosto estaria ofuscado em detalhes inúteis, seria como se o foco fosse perdido ou direcionado para um detalhe que não nos permite ver a essência do outro, o lastro. Assim, não estaríamos nós voltando nosso olhar excessivamente para detalhes e com isso não enxergando aquilo que é mais importante?

Com sua quase incapacidade de esquecer, as imagens se tornavam um “lixo” – tal como Funes – e este excesso o impedia de se concentrar naquilo que realmente tinha importância para ele, sua mente divagava formulando caminhos que o ajudava a lembrar tudo aqui que estava sendo apreendido. Percebe-se então a tênue relação entre sua capacidade inesgotável de armazenamento de imagens e o esquecimento, para “S” o excesso poderia lhe levar a elidir sua memória fantástica, mas ao mesmo tempo, o mesmo excesso – caso não fosse designado propriamente – poderia lhe levar ao esquecimento.

Em meio a uma sociedade imagética como a nossa, e também por problemas de percepção, muitas vezes acabamos por lutar em meio a imagens superficiais e tentar compreender mais profundamente as relações a que estamos submetidos. Poderíamos de alguma forma tentar associar grande parte de nossas relações com a condição de Funes e do senhor “S”? Não estaríamos tal como eles imersos em um excesso de imagens, em grande parte descartáveis, que nos conduzem a relações extremamente superficiais e que nos

impedem de percebermos quem somos e quem é o outro? O que afinal podemos conhecer em uma sociedade que lida com o que se denomina de “pós-verdade”?

Com isso, gostaríamos de sugerir a possibilidade de estarmos a cada dia mais próximos dessa condição que afeta Funes e o senhor S, não no sentido orgânico do termo, mas como um tipo de relação típica de nossa sociedade tecnológica. Na medida em que nos tornamos mais dependentes dos aparelhos e nos relacionamos mais diretamente com eles, um tipo obsessivo de excesso de imagens começa a atingir uma parte da população ocidental, e com isso, se dispõe de um novo tipo de relação com a memória. Não precisamos nos esforçar muito para perceber em nossa sociedade o grande número de pessoas – predominantemente jovens, mas não só – que tentam captar “tudo” com seus aparelhos, desde o café da manhã, a roupa que se está usando, os livros que são lidos, os filmes que são assistidos – seja no cinema, em casa ou em nossos dispositivos – ou seja, os acontecimentos mais ordinários do cotidiano.

Estamos armando uma cruzada tecnológica para a apreensão visual do mundo, ele precisa ser totalmente captado pelos aparelhos, precisamos ter ele de forma imediata em nossas mãos. Vide a empresa “*Google*” e seu trabalho de mapear grande parte das cidades do mundo, com o intuito de transformar tudo em um grande mapa virtual, do qual você pode acessar de qualquer parte do planeta. E nele podemos visualizar tudo, inclusive coisas triviais que foram

captadas despretensiosamente na hora em que os aparelhos produzem as imagens – como pessoas caindo, cachorros urinando na rua e outras coisas do cotidiano. Essa construção imagética também é feita de forma colaborativa, qualquer um pode acrescentar imagens a esse grande mapa virtual, e as pessoas assim o fazem.

A intenção do “*Google*” mostra um tipo de disposição muito comum ao nosso tempo, muitos de nós, munido de um aparelho de captação de imagem, buscamos mapear nossos passos, onde vamos, o que assistimos, o que comemos, com quem nos relacionamos, nossas atividades profissionais – várias redes sociais nos permitem montar um diário virtual de nossas vidas – e assim, construímos nossa personalidade, quem somos, como queremos ser vistos pelo mundo. As conhecidas “*stories*”, que hoje estão presente em praticamente todas as redes sociais, mostram aquilo que as pessoas estão fazendo e que querem que os outros vejam, imagens e filmes podem ser apresentados, tanto instantaneamente – ao vivo –, quanto de forma armazenada. Entretanto, as imagens nesse tipo de diário são efêmeras, duram somente um dia, e depois são excluídas automaticamente, a não ser que as pessoas queiram armazená-las na memória do aparelho.

Esses diários são, em muitos casos, a expressão da trivialidade que nossas imagens estão submetidas, as pessoas já não querem mais somente retratar e armazenar os momentos extraordinários, como outrora, mas produzem, em grande parte, imagens superficiais e

ordinárias de forma abundante, em um tipo de lixo virtual, a diferença é que elas caem no esquecimento após 24h, ou ficam armazenadas em alguma parte sem que muitas vezes saibamos disso. A relação que as pessoas estabelecem com essas imagens são reais, nossas relações são eminentemente assentadas nessas disposições, conhecemos as pessoas por esses dispositivos, nos relacionamos com o mundo intermediados pela tecnologia digital. Nós nos situamos pelos nossos aparelhos, nos comunicamos por eles, nos relacionamos por eles, armazenamos neles aquilo que consideramos importante, nele cabe a vida, quem somos e o que queremos que o mundo veja de nós. Talvez esses meros aparelhos estejam adquirindo um papel por demais importante na vida das pessoas, e estejamos negligenciando demais a centralidade deles em nossas vidas.

Hannah Arendt em *A Vida do Espírito* (1995) já retomava a questão da aparência e a disposição humana de se tornar visível ao outro, ao que ela denomina de impulso de exposição, algo que nos torna semelhante aos outros animais, na medida em que, tal como eles, sentimos necessidade de sermos vistos, de nos expor. Assim, o que conhecemos são as aparências decorrente deste nosso impulso para aparecer, não conhecemos o eu interno, mas o que nos expressa enquanto indivíduo. Para Arendt (1995), a espécie humana chega ao clímax dessa busca de visibilidade tão comum entre os outros animais, e ousaríamos dizer que esse clímax é muito bem expresso em nossa sociedade digital, o mundo das aparências se torna

visivelmente mais evidente, e pode ser percebido sem muitos artifícios filosóficos. A aparência para ela tem uma dupla função, serve tanto para ocultar algo interior, quanto para desvelar uma superfície, e assim, orientados pelas aparências, só percebemos aquilo que nos é visível, ou seja, a superfície das coisas e dos seres. As redes sociais e os perfis virtuais expressam exemplarmente essa superfície e nos sugerem como tendemos a vê-los como um fato, um dado material, na medida em que muitos de nós achamos que eles representam “a realidade”, quem somos verdadeiramente e como o mundo é.

Demasiadamente preso as aparências, praticamente submersos em imagens superficiais, com relações dependentes e quase obsessivas com os aparelhos e as tecnologias digitais, gostaríamos de sugerir como estamos buscando construir uma memória que está cada vez mais próxima da condição de Funes, não no sentido de termos uma memória magnífica – embora assim gostaríamos de ter idealmente e tentamos em diversos sentidos consegui-la, mas de estarmos abarrotados de imagens superficiais que não nos permite perceber as imagens que realmente importam. Portanto, estamos lidando com o que chamaremos de Hipermemória, uma memória pretensamente inesgotável, mas que não nos permite conhecer as verdadeiras imagens e que nos remontam a uma memória frágil e excessiva que nos confunde e não nos permite pensar, generalizar, se colocar no lugar do outro.

Como Hipermemória podemos entender que é um tipo de memória eminentemente intermediada pelos aparelhos (tecnologia) e que se torna, cada vez mais, dependente deles. O termo Hipermemória está relacionado com a hipérbole, no sentido de buscar a inesgotabilidade, o excesso, a abundância, a hipermemória é essencialmente inesgotável, abarrotada, amontoada, forjada no excesso visa captar tudo, para que nada escape ao seu alcance.

Quando utilizamos o prefixo “Hiper” estamos querendo aludir a hipérbole, ao excesso, e não necessariamente algo além do real – ainda que o sentido atribuído por Baudrillard (1991) possa também ser aplicável. Diríamos que o que se diferencia em nossa relação com a memória é que mesmo hiperbólica, excessiva, amontoada, cremos ser possível, mesmo diante do excesso, superar esta relação, pois ainda que submersos no espetáculo, a imagem pode nos conduzir ao oposto, ao imaginário, o mundo do sonho, a poesia; na medida em que certas imagens possuem uma ancestralidade tão marcante que pode nos permitir uma relação diferenciada. A diferença do conceito que estamos propondo para o conceito de Baudrillard é que em sua obra não encontramos uma saída para o espiral que o simulacro nos dispõe, e o que buscamos essencialmente é o oposto, como as imagens podem, mesmo em meio ao “simulacro” nos reconduzir ao real, a verdade e ao imaginário. Essa preocupação emerge na medida em que buscamos pensar as possibilidades de escape dessa violência tecnológica e pensar outras possibilidades de relação. Ou melhor,

sugerir uma necessidade de se pensar um tipo de relação ética com a tecnologia, algo que se torna cada vez mais emergente.

Por isso cremos que, diferentemente de Baudrillard, por trás da Hipermemória exista o real, uma base simbólica que nos permita acessar a verdade, um sentido. E que mesmo completamente submersa no excesso, no superficialismo, na violência das imagens, apontam para um sentido mais profundo, muito semelhante a interpretação do símbolo de Eliade (2001), que percebia, mesmo em meio a sua degradação, o sagrado – que sempre ousou se manifestar mesmo que soterrado. O chamado círculo de Eranos e suas diferentes interpretações do símbolo desempenham um importante papel em nossa reflexão, pois percebemos que este grupo contribuiu para compreendermos que existe algo mais profundo no simbolismo que nos envolve, algo que nos proporciona o sentido e o conforto – espiritual?

Portanto, cremos que o mesmo se sucede com as imagens, e assim podemos, mesmo em meio ao simulacro, ao espetáculo, ter uma relação verdadeira com ela, uma relação de instalação de sentido, de conforto, ou melhor seria, uma relação dialógica (BUBER, 1977). E tal como o conceito de diálogo de Buber, a verdadeira relação com a imagem não é algo fácil, eminentemente acessível, mas é quase que fruto de uma graça, que mesmo difícil, existe. O diálogo buberiano é uma relação de compreensão mútua e completa – a alteridade por excelência – o Eu-Tu é uma relação plena, em que o eu

e o tu se compreendem em sua totalidade. Podemos ter uma relação com a imagem nos moldes buberiano (ou até mais superficiais que a proposição de diálogo) que nos sensibiliza para o bem, para a não-violência, que nos conduz em direção ao outro. Relação essa, muitas vezes corriqueiras, que vivenciamos todos os dias, que nos deixa feliz, e que nos engrandece como seres humanos, mas que necessita de nossa abertura, ou melhor, da abertura do nosso olhar. As mesmas redes sociais que nos proporcionam violência, muitas vezes também nos sensibiliza para o bem, algumas mensagens fazem reconhecermos na face do outro nossa humanidade, mas seriam estas relações predominantes?

Nosso grande desafio é entender em que momento podemos ser libertos desse cárcere tecnológico e reconhecer uns aos outros como dotados de humanidade, como podemos nos relacionar eticamente com a imagem, ao ponto de não perdermos uns aos outros em meio as imagens superficiais. Talvez estejamos dando excessiva importância a coisa que realmente não importam, e deixando de priorizar aquilo que é fundamental para nossas relações, a alteridade. Nossas redes sociais são o palco da trivialidade e do excesso, a velocidade com que as imagens circulam por elas nos levam a um não-pensar, mas são essas mesmas redes sociais que, quando usadas eticamente, nos conduzem ao outro, ao sentido da vida, aquilo o que nos realiza enquanto seres humanos. Talvez estejamos ofuscados pelo excesso das luzes e propagandas que reluzem desses lugares, é

como se caminhássemos em meio as luzes ofuscantes dos *outdoors* da *Times Square* em Nova York. Só que esse apelo visual não está lá fora, está na palma das nossas mãos, diante de nossos olhos, distantes de um toque.

Mas quantas vezes caminhando na rua, distraídos, e abarrotados de pensamentos não encontramos alguém que nos faz sorrir, que nos faz acreditar que é possível amar, que é possível acreditar que um dia caminharemos juntos para o bem?

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1985.

ARENDT, H. **A vida do espírito**. Tradução de Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BAUDRILLARD, J. **América**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco. 1986.

BAUDRILLARD, J. **Simulacros e Simulações**. Lisboa: Relógio D'água. 1991.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas I**. São Paulo: Brasiliense. 1985.

BENJAMIN, W. **Passagens**. Belo Horizonte. UFMG: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. 2009.

BORGES, J. L. **Ficções**. 3 ed. São Paulo. Companhia das Letras 2001. Edição Kindle.

BUBER, M. **Eu e Tu**. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro. Contraponto. 1997.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GEERTZ, C. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. 2.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

LEVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a Alteridade. Tradução de Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2010.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

LURIA, A. R. **A mente e a memória**: um pequeno livro sobre uma vasta memória. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MENDONÇA, K. Televisão: da profusão de imagens à cegueira ética. **Revista FAMECOS**, v. 20, n. 1, pp. 179-192, jan./abr. 2013

SERRA-NETTO, H. F. S. **Tal como Funes**: Memória, Hipermemória, Tecnologia e Imagem. 2018. 278 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

SIMMEL, G. **A Filosofia da Paisagem**. Tradução de Arthur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior. 2009.

VIRILIO, P. **La Máquina de la visión**. Madrid: Cátedra, 1998. 104 p. Disponível em: <http://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/libreria/Virilio-Maquinadelavision.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2014.

A PADRONIZAÇÃO DE IMAGENS PELAS REDES SOCIAIS: UM ESTUDO A PARTIR DA TEORIA CRÍTICA DE ADORNO E HORKHEIMER

Sergio William Damasceno da Silva²

Introdução

Uma hipótese importante sobre considerações sobre imagem e Ocidente foi a de que não é possível falar de obra de arte no Ocidente sem levar em conta os interesses de reificação objetiva (perda da aura) e subjetiva (regressão do juízo estético) que ocorrem no processo de produção cultural. Longe de apresentar uma resposta satisfatória para o problema da decadência cultural do Ocidente, a primeira geração do Instituto para Pesquisas Sociais de Frankfurt ofereceu um caminho que levou a uma detecção do que é o mundo moderno tornou a sacralidade em elemento profano e a imagem, especificamente, não escapou a esse projeto.

Primeiramente, nossa intenção foi buscar uma fundamentação filosófica na teoria tradicional que confirmasse que o mundo de imagens ocidental foi o resultado de uma coisificação da teoria mediante a hipótese do desencantamento do mundo dos projetos racionalistas e empiristas modernos. A partir disso, considerou-se que, após o processo de

² Graduação em filosofia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (PPGCR/UEPA). E-mail: wdamasceno94@gmail.com

industrialização da sociedade europeia, o setor cultural que trabalhou diretamente com a sensibilidade da representação por imagens, ganhou um novo caráter: a reprodução técnica. Buscou-se a crítica de Frankfurt ao caráter coisificado da imagem em várias dimensões do mundo da vida real e, aplicando elementos teóricos ao contexto do espaço público virtual. Este estudo tratou o hegelianismo e o marxismo como horizontes de investigação, tal como apareceram nos pensadores de Frankfurt supracitados, sem desconsiderar o caráter analítico do pensamento.

O último propósito concerniu aos pontos que a teoria crítica da primeira geração de Frankfurt não conseguiu explicar, mas que se mostrou enquanto um lugar de reconhecimento para se entender o caráter falsificador de imagens no plano das relações virtuais, mesmo diante da possível interatividade infinita que tais espaços poderiam oferecer. Todo esse contexto será trabalhado sob a hipótese da atrofia da capacidade de lidar com a contradição, mediante a padronização de costumes, condutas e das preferências em redes que são selecionadas para o indivíduo através de algoritmos que oferecem ícones ligados ao setor da propaganda. O resultado é a propagação do horror ao diferente que suscita a violência e o ódio virtual sob a máscara que essas redes oferecem. Enquanto crítica ao projeto proveniente de fora, alguns autores russos foram visitados no que diz respeito às críticas ao renascimento e ao iluminismo enquanto momentos de perda da natureza e do divino nas relações humanas ocidentais.

Noções preliminares sobre estudos em cultura na sociedade ocidental

Um paradigma que carrega profunda investigação sobre a decadência da cultura por imagens no Ocidente se desenvolveu desde os estudos de Nietzsche (1992, p. 27) a partir da obra *O nascimento da tragédia*, pela qual os impulsos apolíneos e dionisíacos foram encarados enquanto partes de uma aparente dialética da composição artística, considerando a arte por imagens enquanto uma figuração plástica (*Bildner*). Em outro plano, o filósofo investigou como se deu o desenvolvimento da epopeia, tragédia e comédia grega para que se chegasse ao ponto de que mito fosse um meio principal de fundamentação estética e epistemológica. O elemento trágico de purificação foi tratado como o início do véu da racionalidade apolínea, a qual seria fundamental para o renascimento e iluminismo no projeto de falsificação.

A arte poética foi um contexto de racionalização primeira, de modo que ciência e mito não possuíam distinções no pensamento. A recorrência a filósofos antigos como os pré-socráticos e os humanistas de Atenas sustentou a ideia de que a sociedade Europeia Ocidental nem sempre colocou seu caráter místico em um plano marginalizado, porém livrou-se dele gradativamente. Platão (2003), no diálogo *O sofista*, demonstrou que a falsificação do conhecimento em forma

"estelionatária" já se iniciava nos tempos antigos com os simulacros presentes nos discursos de sábios autoproclamados.

Consideremos também o seguinte, pois o que procuramos não participa de uma arte simples, senão de múltiplas facetas. De tudo o que expusemos até agora, só nos surgiu um simulacro, como se o sofista não fosse o que acabamos de dizer, mas pertencesse a gênero diferente. (PLATÃO, 2003, p. 9).

Os gregos adiantaram alguns conceitos que seriam retomados pelo jovem Nietzsche, mas seriam definidos por Walter Benjamin, o qual, junto a Adorno, inauguraria um novo paradigma de compreensão da arte ocidental: a era da reprodutibilidade técnica.

Aufklärung: o desenvolvimento da metrificação reificante da imagem

A *internet* surgiu dentro da categoria "comunicação". A retomada de elementos que eram peculiares ao telefone são muito presentes de tal forma que a possibilidade de réplica tão requisitada pela primeira geração de Frankfurt tornou-se uma possibilidade que diferencia essa rede dos meios de comunicação apontados na *Dialética do esclarecimento*. Para isso, algumas considerações importantes feitas por Adorno e Horkheimer (1991, p. 7-156) na obra supracitada são importantes enquanto ponto de partida mediante o paradigma de falsificação objetiva no processo de secularização da cultura no espaço público Ocidental. As considerações de Weber (2004, p. 165) sustentam

a tese da racionalização e desencantamento do mundo por meio de uma afinidade eletiva entre protestantismo e a economia de máquinas, apontando caminhos para que os autores de Frankfurt constatassem em seguida a decadência cultural sob o rótulo da secularização de ideias, pois consideraram não só a composição cultural das imagens *per se*, mas as formas de dominação e falsificação no mundo da vida (*Lebenswelt*) pela sociedade burguesa. Tal referência é encontrada na tese de Eduardo Losso (2007, p. 219) na qual ele afirma que é viável entender a partir de *Prismas*, obra de Adorno, há um projeto de transposição do sagrado para o profano no esclarecimento.

Sob o princípio da igualdade civil, as considerações do iluminismo (*Aufklärung*) visaram estabelecer a verdade absoluta de que o conhecimento humano atinge totalmente o objeto. Os princípios dessa ciência normativa ganharam força com o desenvolvimento da aritmética e geometria moderna que se corromperam no *ethos* utilitarista da verdade de aplicação prática. A verdade utilitarista da arte e das imagens foi deslocada para o setor da propaganda, e esse fator se tornou um elemento importante no Ocidente, consolidando a afirmação de um esquecimento, por assim dizer, a falsificação eficaz.

A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho dos outros, o capital. [...] o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama verdade, mas a ‘*operation*’, o procedimento eficaz (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20).

A massificação das imagens no contexto secular chegou ao espaço de interações. A padronização da aparência não é mais imposta diretamente por um setor majoritário, as pessoas através de seus compartilhamentos prestam serviço gratuito, e quem estiver fora desse padrão é tido como subversivo. Do mesmo modo como se desenvolveu o mito, Adorno e Horkheimer (1985, p. 13-14) interpretaram a dinâmica do esclarecimento sob a ideia de consequência lógica e um temor à verdade, de tal modo que os modos de imagem adquirem um caráter místico e ontológico em estado contraditório à mística tradicional, porém com o mesmo elemento de disciplina e poder. Com isso, a psicanálise doa parcialmente elementos do conceito de regressão combinados com o esquematismo industrial cuja moda é uma ditadura de ícones profanos trasvestida de uma possibilidade categórica de escolha (KANT, 2002, p. 133). O projeto continua vivo na lógica da padronização da imagem com o argumento da interatividade infinita e a ilusão de que, quem posta possui liberdade para escolher o conteúdo. São raros os espíritos que escapam a essa reificação que falhou no processo de desencantamento, mas é o resultado alcançado pela profanação da imagem a partir do contexto da secularização moderna.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o

desencantamento do mundo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19).

No conhecimento há uma nova aplicação da categoria mitológica da “significação”, pela qual o Ser se torna *logos*, isto é, a mônada da filosofia, submetendo o mundo ao poder soberano dos homens enquanto resultado de uma reconciliação deles com Deus, pois o olhar humano se torna o olhar do senhor de comando. Na ciência teleológica da modernidade, a diferença para com o mito consiste no distanciamento progressivo do objeto, enquanto a última forma se dá pela mimese. O mito tradicional tinha por objetivo os princípios e causas, enquanto o moderno se concentra na metrificação do "aqui" e "agora". Não é possível afirmar que há uma contraposição entre pensamento e realidade, porque são idênticos na estrutura do *principium individuationis* do conhecimento. Por isso, a superestimação dos processos psíquicos é excluída e adaptada ao processo de regressão subjetiva com o rótulo de liberdade de escolha do conteúdo consumido.

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento [...] porque ela desviaria do imperativo de comandar a práxis [...]. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37).

Alguns valores são desenvolvidos enquanto virtude da nova sociedade que tem o profano como sagrado, dentre elas, a pecaminosidade da compaixão enquanto doutrina, a vontade

despótica do *Übermensch* e a negação da verdade milenar: Deus. A metrificacão lógica se destaca para uma eficiência do projeto, porém, enquanto fator passível de reafirmar o *status quo* de falsificacão.

Manipulacão pela mídia virtual a partir da falsificacão das imagens

Diferentemente do que foi abordado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* no que concerne aos meios de comunicacão de massa tradicionais, vê-se no século XXI o aprimoramento da conexão das pessoas por meios das redes virtuais: a *internet*. O elemento em comum dessas duas realidades é a comunicacão sem contato físico. Esse meio se aprimorou de modo que a interaçã de pessoas se tornou possível com o aparecimento das "redes sociais". A grande diferença dos meios tradicionais (rádio, televisã) para com os meios virtuais de comunicacão e interaçã é a possibilidade de réplica que não era possível na década de 40 a não ser pelo telefone. A era das redes sociais carrega consigo a interatividade, porém consolida uma realidade que vinha se ativando desde o início do século passado: o mundo através de imagens. Escondidos sob o véu das imagens virtuais, os indivíduos colocam um problema importante para ser estudado nesse espaço de simulacros: a audácia para a legitimacão de suas preferências que por vezes atacam o diferente. Isso se dá por meio do humor, ridicularizacão ou mesmo pelo ataque direto.

No início, os meios possibilitaram a vida em rede através da postagem de fotos e vídeos em perfil próprio cuja finalidade era demonstrar as preferências pessoais no que concerne a amor ou amizade. Tornou-se comum a troca de mensagens entre pessoas com conteúdos que declaravam os sentimentos. No final da primeira década do presente século foi possível perceber o surgimento de redes sociais com o objetivo de não apenas promover a interação virtual entre pessoas, mas o mundo de publicidade e compartilhamento de informações com fins de humor (memes). A rede *twitter* impõe ao usuário a escrita sobre o está pensando em poucos caracteres. Outra rede que ganhou destaque no fim da última década foi o *facebook*, o qual uniu características do antigo *orkut* com a possibilidade de um *feed* de notícias, a troca de mensagens particulares - antigo mecanismo do *messenger* - e o compartilhamento de informações e imagens. Um ponto importante dessas mídias é a utilização da *hashtag* que determina quais são os assuntos mais falados do dia para que as pessoas possam interagir emitindo opiniões sobre o mesmo. Dentro desse campo de um novo mundo virtual, surgiu uma rede que fortalece a hipótese de que o mundo ocidental é regido por tudo o que se falou até aqui. O *Instagram* é um meio de compartilhamento de fotos onde as pessoas demonstram um modo de vida que por muitas vezes não retratam a realidade. O aplicativo conta com uma variedade de filtros que tornam a imagem distante do real, oferecendo efeitos peculiares que lembram as câmeras dos filmes de *Hollywood*. A possibilidade dos *fakes* é eminente, isto é, pessoas criam perfis

falsos para fins diversos. O resultado é que mesmo nas redes sociais que não se voltam inteiramente para as imagens, é possível detectar que máscaras são elementos comuns a todas elas. A máscara é um elemento importante para o simulacro sofisticado, nem todos podem se sentir bem no espaço cuja felicidade estampada é uma regra, pois são poucos os que possuem bens a ostentar. Os que não levam uma vida de riqueza tentam seguir uma lógica de aparição a qual não pertencem, o que pode gerar um sentimento de perda ou de incapacidade por não se enquadrar no *status quo* desses *media*.

As pessoas seguem somente pessoas e páginas com pensamentos semelhantes, o que minimiza o contato com o contraditório. As visões políticas desse mundo de imagens são espalhadas e sob o véu do mundo virtual, pessoas atingem umas às outras por palavras. O debate, a linguagem entram em crise nesse contexto. O diálogo com contradições fica esquecido em prol da legitimação do discurso íntimo que desconsidera o espaço público. Isso é estendido para o mundo real, fomentando ideologias fundamentalistas que pregam ódio ao *ticket* inimigo. Os teóricos de Frankfurt viram na psicanálise uma saída para explicar uma regressão totalitária ligada ao “id”. Ela é um momento histórico e tardio da reação “idiota” peculiar a paranoia fascista. Ligado a isso, está a seleção virtual de algoritmos que guardam dados e sugerem outras notícias da mídia mais consultadas de acordo com o perfil do consumidor. O sistema oferece o que cada um deseja de acordo com os consumos anteriores. Consolida-se uma perda subjetiva que

resulta na incapacidade de ouvir a contradição. O que está além dessa relação homem e máquina virtual não é recebido e cada um se fecha em sua forma de ver o mundo com comportamentos hostis ao diferente, àquilo que está fora do padrão comum para cada consciência. Fechar-se no 'id' é comum ao fascismo e se torna perigoso. As melhores informações são entregues e divulgadas. Isso remonta ao conceito de comunidade de nação (*Volksgemeinschaft*) do que deve ser aceito enquanto verdade e qual visão política a assumir. A partir disso, a histeria é orquestrada pelos chefes do totalitarismo virtual, seja de caráter econômico ou político. A padronização e o desprezo pelo diferente contraditório dividem os *tickets*, legitimando um conservadorismo no modo de vida, porém com a mensagem subtendida de que a subversão não promove a felicidade, mas a adequação sim. Nos casos que envolvem imagens de posições políticas, o indivíduo deve se enquadrar necessariamente no *ticket* fascista ou no comunista, nunca em um terceiro. Em caso de uma terceira via, é visto como inimigo pelas duas faces.

Segundo a teoria psicanalítica, a projeção patológica consiste substancialmente na transferência para o objeto dos impulsos socialmente condenados ao sujeito. Sob a pressão do superego, o ego projeta no mundo exterior, como intenções más, os impulsos agressivos que provêm do id e que, por causa de sua força, constituem uma ameaça para ele próprio. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.179).

Quando se chega a momentos de decisões políticas isso se agrava, pois, por exemplo, nas eleições presidenciais brasileiras

do ano de 2018, foi comum a agressão verbal de pessoas para com outras por conta de divergência política nas redes sociais. O ódio se tornou comum na medida em que se aproximava o pleito e a barbárie se confirmava cada vez mais, a ponto de um dos candidatos sofrer um atentado no dia 6 de setembro daquele ano na Cidade de Juiz de Fora, em Minas Gerais. Um grande retrato do ódio que se legitimou por meio das mídias sociais e a regressão da sociabilidade suscitada nos indivíduos. Esses indivíduos raivosos sedentos pela legitimação de sua visão política começaram a produzir e compartilhar notícias falsas contra o inimigo. Foi o momento de falsificação das informações, pelo qual se legitimou o verdadeiro como falso e o falso como verdadeiro e, para os espíritos mais perspicazes, houve a falsificação das imagens de tal modo que não era possível atribuir validade a qualquer informação. A regressão peculiar a este espaço possui contato com a reificação do espírito moderno que caminha constantemente para o "abismo" da barbárie que, nesse caso particular, é um precipício da informação.

No mesmo meio de ataques e de informações falsas, muitas plataformas são utilizadas com sistemas de coleta de dados que ditam o padrão de consumo de músicas, vídeos, entretenimento em geral, além das redes de informação. Não obstante, a cultura continua através dos sites jornalísticos que são regidos pela divergência de interesses empresariais e políticos. Como já dito, a diferenciação entre notícias falsas e verdadeiras se tornou uma tarefa difícil, quiçá impossível, graças à falsificação midiática

para alcançar a eficiência de seus projetos ideológicos³. Mediante isso, os esforços serão dedicados à apresentação da regressão política das consciências a partir da difusão em massa das então chamadas *fake news*, um exemplo contemporâneo de simulacro.

O consumo da propaganda proveniente da frieza e dominação da sociedade burguesa se vê na política a partir do momento em que o poder absoluto do capital é capaz de promover a indústria das notícias e propagandas. Com uma estrutura idêntica, todos estão submetidos ao poder do monopólio da difusão virtual das informações cujos padrões são produzidos a partir da demanda normal dos consumidores de notícias políticas. Tal frieza, já apontada por Adorno (2009, p. 300), é um elemento marcante na subjetividade do mundo burguês e foi capaz de promover Auschwitz, por isso a falsificação da aparência não é uma tarefa complicada para essa moral.

Enquanto espaço de entretenimento, a internet não se difere da extensão que o monopólio do capital dirigiu ao cinema e ao rádio no início do século XX. Tudo é gerado por uma indústria que se aproveita da imagem particular para que as pessoas possam mostrar o modo de vida que levam ou não. Tudo é regido por patrocínios de empresas que ganham cortesia de publicidade de suas marcas. A oferta mecanizada por robôs de publicidade oferece produtos que ditam o mercado em vários setores. É a perda da pretensão crítica tão almejada pela filosofia tradicional até o iluminismo.

³ Aqui, o termo ideologia possui o sentido de cosmovisão (*Weltanschauung*).

Na era do vocabulário básico de trezentas palavras, a capacidade de julgar e, com ela, a distinção do verdadeiro e do falso estão desaparecendo. Na medida em que o pensamento deixa de representar uma peça do equipamento profissional, sob uma forma altamente especializada em diversos setores da divisão do trabalho, ele se torna suspeito como um objeto de luxo fora de moda: *armchairthinking*. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.188).

As consequências políticas são negativas, pois o engajamento, a teoria da ação no *ethos* comunicativo previsto por Habermas (2012, p. 477) perde forças. O diálogo enquanto movimento necessário para se chegar ao consenso é rejeitado. O espaço público de deliberações se perde na medida em que a consciência não tem capacidade de decidir, mas de reproduzir e defender com espírito dogmático que é imposto enquanto verdade na vida em rede. Para isso, chega-se à ideia de que uma era de simulacro se desenvolveu nos meios recentes de difusão, em detrimento da postura cosmopolita, racional e científica pretendida pelo projeto inicial.

Adorno e Horkheimer em seus fins e a visão russa

Horkheimer caminhou para uma direção em que considerava a religião uma manifestação simbólica que poderia devolver ao mundo Ocidental a possibilidade de participação ativa além dos caracteres dogmáticos peculiares a ela. Adorno se direcionou para a negatividade absoluta com princípios

escatológicos à epistemologia desenvolvida pela tradição platônica, e com isso defendeu uma racionalidade progressiva de destruição que é de cunho materialista e que proíbe a imagem no exercício de conhecimento do objeto. Tal momento acusa, apesar do ateísmo, uma recorrência à teologia da negatividade do representável. Adorno (2010) afirmou também que a unidade entre arte e religião é uma característica peculiar de sistemas autoritários de governo conforme já se experimentou na antiguidade ou mesmo se cogitou como em uma república de Platão por exemplo. O caminho final de Adorno foi considerar a hipótese da reconciliação homem-natureza enquanto a saída para a realidade repleta de imagens reificadas pelo modo tradicional de pensar no Ocidente.

De outro lado, o caminho escolástico e moderno não foi seguido por uma parcela da cultura europeia oriental. O pensamento russo se apresenta como uma possibilidade além da decadência, pois não entrou no paradigma escolástico. Pavel Florensky revelou uma tradição ligada à dimensão mística que foi esquecida pelo Ocidente. Uma noção sólida do bem e do mal é considerada por esse autor de tal modo que um rompimento com a decadência artística do Ocidente é consideravelmente um ponto central da obra, mesmo sem tal intenção. Para o filósofo, a tradição escolástico-iluminista resulta na perda da percepção do divino, sendo a imagem uma categoria que está a serviço do mal. Toda a tradição de imagens padronizadas na esfera cultural, investigadas pela primeira geração de Frankfurt, foi o início para o mundo em rede virtual. Tal característica levou a um ambiente

de interatividade que possui como característica o distanciamento físico e a atrofia da capacidade de sentir as relações pessoais como algo necessário. É um *ethos* sem recuperação do abismo que suscita.

O conceito de energia ganhou um destaque central para as teses de Florensky de tal modo que toda a categorização que considere o espaço virtual em tempo posterior, ao mesmo tempo reconhecerá que o ambiente virtual é carregado com energia pesada, semelhante ao que Platão considerou em sua alegoria da caverna. Um ambiente escuro, de imagens que não possibilita uma imersão total nas possibilidades humanas, atrofiando diversas capacidades, como a capacidade de reconhecer a sacralidade de uma porta infinita.

Florensky possui um pensamento ortodoxo que leva em conta a teoria do corpo não-sujo, isto é, a valorização dos aspectos naturais é um importante meio para consolidar a harmonia homem natureza esquecida a partir do humanismo renascentista. A tese de que o homem não é superior aos animais e todos os outros entes naturais é uma convivência particular com as teses geradas por Frankfurt que tanto criticou o modelo antropocêntrico. A imagem artística que passou pelo processo de racionalização é uma representação da ruptura não somente com a natureza, mas com o próprio divino. O Ocidente não conseguiu pensar sem considerar ideias que vão além da realidade lógico-matemática e empírica congeladas em imagens dessacralizadas. Florensky todavia, compreendeu o conhecimento ao lado do místico, e por isso fé e ciência caminham em sua obra lado a lado

sem o impedimento de uma razão escolástica que tente separá-las de todo modo. Outro autor russo apareceu como um defensor da hipótese de que não é possível separar os conhecimentos considerados "teológicos" dos científicos. Trata-se de Soloviev que escreveu o livro *O Anticristo* com a ideia central de que a ruptura de homem com Deus é uma perversão proveniente do renascimento e do iluminismo. Já no estudo categórico de Florensky sobre as imagens, um exame dos ícones ortodoxos se fez presente enquanto portas para uma filosofia da imagem que considera a iconóstase enquanto os santos ou imagens sacras que levam ao bem, diferentemente da realidade Ocidental que leva a espaços sem sacralidade como o ambiente virtual, por exemplo.

Florensky, em *A perspectiva invertida*, realizou um estudo complexo sobre as técnicas de pintura de ícones no decorrer do tempo e seu rompimento com a perspectiva linear de pintura. É um exemplo de como o pensamento da Europa Oriental levou em conta a arte sacra enquanto o Ocidente desenvolveu a arte autônoma e no máximo religiosa. A crítica contra a sociedade burguesa que se desenvolveu no Ocidente foi citada por Florensky, quando este considera que.

Em sua base está a fé cega em que a civilização burguesa da segunda metade do século XIX - identificada com a orientação kantiana, ainda que não comece diretamente do mesmo - tem um valor incondicional, completamente acabado e, por assim dizer, canonizado, o qual se eleva até uma esfera metafísica. (FLORENSKY, 2005, p. 38-39).

Autores russos como Florensky apontam de fora os problemas causados pelo projeto de secularização da modernidade Ocidental. Para isso, mesmo com divergências teóricas possíveis, não é nossa tarefa reconhecer o empenho sagaz desses autores que estão além do paradigma universal de ciência desenvolvido no projeto de esclarecimento. Nisso, contesta-se que o projeto de secularização de imagens falhou e, nos espaços públicos, é capaz de promover um estado infantil cujo preceito é não pensar, apesar do conhecimento ser uma reivindicação do projeto iluminista.

Considerações finais

A partir das considerações supracitadas, é possível entender que o espaço de compartilhamento em rede é um ambiente tardio dos meios de comunicação apresentados por Adorno e Horkheimer na década de 40. A arte poética do mundo ocidental, apresentada desde os gregos, passou por um processo de racionalização durante os primórdios da modernidade. Os impulsos apolíneos e dionisíacos de fundamentação estética foram reinterpretados por Benjamin e Adorno, de tal modo que a representação por imagens seculares é um fator presente na representação contemporânea. Não só as artes tradicionais se condensaram na representação por imagens, mas o novo ambiente de reprodução midiática, a internet, apresenta as características do processo de banalização dos conteúdos compartilhados.

A propaganda é um elemento que acelera o processo de falsificação da aparência nas mídias sociais. Esse mecanismo funciona de modo que algoritmos sejam inseridos nesses espaços, de modo a oferecer produtos de acordo com as preferências dos consumidores. A hipótese sustentada foi a de que, ao lidar somente com o que o robô oferece em rede, o indivíduo perde a capacidade de lidar com o contraditório, fazendo das redes sociais um ambiente sem diálogo possível e, por não possibilitar o contato físico, aprimorar a violência e o ódio ao diferente. O momento em que isso ficou confirmado foi nas eleições brasileiras do ano de 2018. Foi um contexto de compartilhamento em massa de notícias falsas, difamação e crimes diversos.

Entende-se que a internet é um espaço do atual contexto da sociedade burguesa e por isso a frieza nas relações, a padronização de pensamento e a promessa de felicidade acusam uma paranoia gerada que se assemelha ao estado fascista. A barbárie prevista pela geração inicial de Frankfurt se confirma, porém, esses autores são insuficientes para indicar uma saída plausível do problema. Adorno, por exemplo, demonstra um ateísmo que luta pela reconciliação da natureza, mas despreza todo fator místico que a arte possa ter novamente sem o conceito de imagem. Sendo assim, a imagem no Ocidente se encontra comprometida e a saída da destruição não pôde ser vista dentro do próprio contexto.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, T. W. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida, São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, T. W. **Teses sobre religião e arte**. Tradução de Newton Ramos de Oliveira. Biblioteca social virtual, São Paulo, jun. 2010. Disponível em: bibliotecasocialvirtual.files.wordpress.com/2010/06/adorno-teses-sobrerelegiao-e-arte.pdf

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

KANT, I. **Crítica à faculdade de juízo**. Tradução de V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

LOSSO, E. G. B. **Teologia negativa e Theodor Adorno: A secularização da mística na arte moderna**. Rio de Janeiro, 2007. 343 f. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

O SENTIDO DA RELIGIOSIDADE E DA ESPIRITUALIDADE PARA AS PRÁTICAS CORPORAIS NO IDOSO FRENTE À ALTERIDADE PARA UMA VIDA SAUDÁVEL

*Adonis do Socorro Monteiro Paes⁴, Irene de Jesus Silva⁵, Joana
Darc do Carmo Lima⁶*

Introdução

O campo da religiosidade e da espiritualidade no Brasil tem sido reconhecido por muitos teóricos por sua pluralidade nos diversos campos do saber, os quais têm contribuído na saúde humana em busca de um viver saudável. Tal fato chama atenção ao considerarmos informações do senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), cujos dados indicam que no Brasil, 86,8% dos pesquisados informaram professar a religião católica e evangélica (IBGE, 2010), apontam ainda, que em 2020, a população de idosos deverá ser próxima a 30 milhões de pessoas, correspondendo a 13% dos brasileiros.

Para o ano de 2050, a expectativa no Brasil, bem como em todo o mundo é de que existirão mais idosos que crianças abaixo

⁴ Graduando do curso de Bacharelado em Educação Física da Faculdade Ciência e Conhecimento.

⁵ Graduada em Enfermagem e Obstetrícia pela Universidade Federal do Pará, Esp. em Administração da Assistência de Enfermagem em Serviços de Saúde. Licenciada Plena em Enfermagem, UFPA. Me. Enfermagem pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/Escola de Enfermagem Anna Nery. Dr. em Ciências Sociais, área de concentração: Antropologia pela Universidade Federal do Pará. Estágio do Programa de Doutorado-Sanduiche no Exterior (PDSE/CAPEs) na Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Espanha. Professora adjunto, da UFPA, irenej_silva@yahoo.com.br

⁶ Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Pará; Me. em Administração/Gestão de Recursos Humanos pela Universidade da Amazônia; Dr. em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará; Professora da Faculdade Ciência e Conhecimento, joanadocarmolima61@gmail.com.

de 15 anos, fenômeno esse nunca antes observado. (BRASIL, 2006, p. 7).

Atualmente, para se definir o conceito de religião é importante também diferenciá-lo do conceito de espiritualidade, já que são construtos que estão intimamente ligados e muitas vezes são considerados sinônimos.

Para Murakami e Campos (2012, p. 451),

A espiritualidade se constitui de um sentimento íntimo existencial; uma busca pelo sentido de viver e estar no mundo e que não necessariamente vai estar ligado à crença em algo maior, como um Deus. Já a religiosidade, pode ser entendida como sendo um conjunto de crenças e práticas pertencentes a uma doutrina, que são compartilhadas e seguidas por um grupo de pessoas, através de cultos ou rituais que envolvem necessariamente a noção de fé.

Vem crescendo no Brasil, o número de idosos que, além da prática da religiosidade e da espiritualidade estão se dedicando também, às práticas de atividades físicas e esportivas, em busca da manutenção da saúde, oferecendo uma nova área de interesse e ocupação para estes idosos, pois os benefícios estão além da questão da saúde física, mas principalmente os benefícios psicoemocionais, como atividades reintegradoras no processo de reinserção dos idosos nos grupos sociais.

Pesquisas sobre o envelhecimento apontam resultados que fortalecem a relação entre bem estar, religiosidade e a saúde global, como em Reis *et al.* (2017, p. 795), onde pessoas idosas buscam estratégias para o enfrentamento do processo saúde-

doença, visando melhoria da qualidade de vida (QV) e bem-estar na velhice.

Assim, de acordo com dados obtidos, consideram que profissionais da área da saúde possam realizar um trabalho multiprofissional, buscando conhecimento integrado sobre essas múltiplas dimensões do processo de cuidar no envelhecimento.

Socci (2006) acredita que cada profissional na sua área de atuação, deve lançar um olhar mais atento no sentido de compreender o significado da religiosidade na vida do idoso, considerando-se que tal análise pode auxiliar na interpretação dos sistemas de valores e crenças, além de ajudar a entender porque as pessoas mais religiosas em geral, tem mais saúde e estão sempre mais satisfeitas com suas vidas.

Nesta compreensão, sobre a atenção à saúde da pessoa idosa o Sistema Único de Saúde (SUS), por meio das Redes de Atenção à Saúde (RAS), tem como estratégia a Atenção Básica, principal porta de entrada ao sistema, constituída por equipe multidisciplinar, integrando e coordenando o cuidado para atender às necessidades de saúde, conforme a Portaria Nº 4.279/2010, que estabelece diretrizes para a organização da RAS.

O modelo proposto sobre atenção integral à saúde da pessoa idosa está em consonância com as diretrizes da Política Nacional de Saúde da Pessoa Idosa (PT Nº 2.528/2006). Entre as estratégias do modelo de atenção integral para promoção da saúde do idoso está o programa Academias da Saúde, com a realização de atividades físicas e práticas corporais,

configurando-se espaços privilegiados para a inclusão da população idosa, considerando suas especificidades, seus interesses, limitações corporais, cognitivas ou de outra natureza, ao realizar a planificação de suas atividades. (BRASIL, 2014, p. 29).

Vale ressaltar que na atenção multiprofissional voltada aos cuidados da saúde dos idosos, para promoção da saúde e do seu bem estar, físico, mental e psicossocial está o profissional de Educação Física, que tem se voltado para esse campo de estudo e trabalho multifacetado, onde se pode destacar os benefícios dos exercícios físicos para a saúde do idoso e o bem-estar no cuidado de si. Cabe então, aqui, a reflexão sobre qual o sentido que a religiosidade/espiritualidade e as práticas corporais representam na vida do idoso considerando sua alteridade.

Objetivo

Compreender o sentido da religiosidade e da espiritualidade, das práticas corporais e da alteridade na vida do idoso, refletindo sobre o papel dos profissionais de educação física na promoção da saúde e bem estar nessa fase da vida, como elementos culturais que representam, mas principalmente simbólicos e dotados de sentidos, capazes de atribuírem valores às experiências com a transcendência e conseqüentemente com a humanidade.

Método

Trata-se de uma análise reflexiva a partir de artigos nacionais e internacionais pesquisados na BVS, PubMed/MEDLINE e na biblioteca SciELO. Os artigos compilados foram analisados possibilitando o agrupamento por afinidade temática. O bojo da reflexão se deu, abordando a questão da religiosidade/espiritualidade relacionando às práticas corporais para a promoção da saúde do idoso em sua alteridade.

O sentido da religiosidade/espiritualidade na vida do idoso frente a sua alteridade

De acordo com Fowler (1992, p. 25), a religião está mais próxima das experiências culturais representadas em textos, em símbolos e em rituais ao passo que, com relação à fé, esta é sempre definida por sua característica de universalidade, considerando principalmente a sua dimensão relacional e social, conseqüentemente, ela é um processo de troca interacional que está baseada na percepção sobre nós mesmos, na forma em que vemos o outro e o mundo.

O conceito de espiritualidade é amplo e envolve significados, propósitos e valores humanos, como: amor, compaixão, empatia, responsabilidade, cuidado, sabedoria, entre outras coisas. Remete à reflexão, vinculando-se ou não a uma religião, ao significado da vida, ao sagrado ou transcendente (TAVARES *et al.*, 2018). Enquanto a religião se constitui por

crenças, práticas, símbolos, rituais, aproximando o indivíduo ao sagrado ou ao transcendente.

Sendo assim, retomando o pensamento de Fowler (1992) sobre o desenvolvimento da fé, foi encontrada uma mesma concepção de movimento em um ambiente cultural marcado pelo pluralismo ideológico, que considera a existência de uma mutualidade entre cultura e religião, considerando-se que nossa cultura apresenta vestígios deixados pelo cristianismo (BELLO, 1998).

Vale ressaltar neste texto, que nossa referência em cultura está vinculada a Bauman (2012), baseado em Lévi-Strauss (1980, p.192), onde a cultura representa uma matriz de múltiplas combinações marcadas pela fragmentação e variedades, onde as fronteiras intelectuais podem ser compreendidas como cultura em movimento.

Do envelhecimento ao bem-estar: aspectos psicossociais nas dimensões do cuidar da saúde

A relação envelhecimento humano, saúde e bem-estar, constitui hoje uma das maiores preocupações da sociedade atual, considerando que a cada década vem aumentando o número de indivíduos com idade superior a 80 anos, conforme o IBGE (2010).

Para Papalia (2006), as causas do aumento do ciclo de vida do homem, estão relacionadas às mudanças ocorridas no início e meados do século XX, através de um incremento das taxas de

natalidade, o avanço das pesquisas no campo da saúde e o incentivo a adoção de um estilo de vida mais saudável.

O processo de envelhecimento faz parte do ciclo de desenvolvimento humano, entretanto, a forma como cada indivíduo lida com esse processo é individual, pois mesmo apresentando características semelhantes possuem suas particularidades, relacionadas a fatores biológicos ou aspectos psicossociais, que podem gerar formas diferentes de vivenciar essa etapa da vida.

Para Miranda et al. (2016, p. 518), com o envelhecimento populacional, e a carência de suporte necessário, a sociedade deve estar consciente do preço que terá de pagar e o Estado deve estar preparado para prover políticas específicas que assegurem uma atenção integral, reconhecendo as características do envelhecimento e consagrando a qualidade de vida.

O envelhecimento, segundo Almeida (2003) traz como consequências inúmeras mudanças, sejam biológicas, físicas e psicossociais, decorrentes da maior prevalência dos problemas de saúde, acarretadas pela diminuição da capacidade laboral e da redução das atividades sociais, perda de amigos e parentes, limitações financeiras, além de questões emocionais consequentes a essas mudanças, que podem abalar a saúde mental do idoso e comprometer sua qualidade de vida.

A Organização Mundial da Saúde (OMS) considera o conceito de qualidade de vida relacionado à percepção do indivíduo quanto ao seu sistema de valores e cultura em relação às suas expectativas e metas de vida, tomando em consideração

os seus objetivos, expectativas, padrões e preocupações (OMS, 2012).

De acordo com Halvorsrud e Kalfoss (2007) este conceito deve incluir as qualidades físicas, emocionais e sociais, as quais ao integrar as dimensões cognitivas e afetivas incluem o bem-estar como uma dimensão subjetiva e positiva da saúde.

Segundo Saba (2008) a qualidade de vida pode ser avaliada através das dimensões individuais, socioculturais e ambientais, as quais caracterizam as condições em que o ser humano está inserido. Neste aspecto, Monteiro (2001) acrescenta que o indivíduo que consegue manter seu entusiasmo pela vida tem um maior controle sobre suas emoções, estabelecendo um equilíbrio entre o físico e o psicológico, valorizando dessa forma sua autoimagem, integração social e saúde.

Outro aspecto central no envelhecimento é o fator da religiosidade ligado a promoção da saúde e bem-estar, pois nesta fase da vida as práticas religiosas adquirem um significado de reestruturação emocional do idoso, em função das diversas perdas e limitações ocorridas durante essa fase do desenvolvimento, funcionando como um suporte para reintegrá-lo socialmente, pois o convívio social em uma comunidade religiosa, em geral, contribui para fortalecer o sentimento de pertencimento a um grupo que compartilha da mesma fé e dos mesmos valores.

De acordo com Costa *et al.* (2009), a religiosidade orientada pela fé e pelo convívio social dentro de uma igreja,

contribuem para a qualidade de vida dos idosos, desde que eleve sua autoestima, melhorando seu relacionamento social e restabelecendo a vontade de viver. Vale ressaltar, que a espiritualidade é característica exclusiva dos seres humanos e, em idosos, ela é mais observada com base nos dados encontrados na literatura, evidenciando-se assim que a espiritualidade e a religiosidade são fatores a serem considerados na avaliação da qualidade de vida em idosos.

Nesta perspectiva, a religiosidade/espiritualidade assume uma dimensão mediadora importante na vida do idoso, podendo minimizar os impactos negativos causados não somente pelo processo de envelhecimento no aspecto físico, mas principalmente pelas alterações sofridas no seio familiar e social, onde muitas vezes se remete ao isolamento e abandono (NERI, 2001). Atividades religiosas/espirituais podem aumentar a motivação para realizar atividades do dia a dia (PHILLIPS *et al.*, 2009).

De acordo com Shepard (2003) a prática de exercícios físicos entre idosos objetiva minimizar ou retardar os efeitos do processo de envelhecimento, preservando a autonomia dos indivíduos e respeitando as limitações características dessa fase do desenvolvimento humano (GUEDES; SOUZA JUNIOR; ROCHA, 2008; BESSA; BARROS, 2009).

Vale ressaltar que, de acordo com Rodrigues *et al.* (2005), idosos que praticam atividades físicas regularmente tendem a apresentar menor incidência de depressão, principalmente quando realizam atividades físicas com pessoas da mesma faixa

de idade ou com patologias semelhantes, em virtude do processo de socialização e do conseqüente surgimento de novas amizades e interesses conjuntos.

Rabelo e Neri (2005) ressaltam a necessidade maior de enfrentamento e superação por parte do idoso com relação a fatores desfavoráveis ao seu bem-estar físico e psicossocial. Sendo assim o enfrentamento a esses aspectos psicológicos e sociais são fundamentais para que nessa fase o idoso possa se adaptar a essa nova realidade, buscando ações que sejam positivas para a sua saúde.

Dentro desse contexto, pesquisas na área do envelhecimento e seus múltiplos aspectos são importantes, tendo como objetivo lançar novos olhares sobre essa fase do desenvolvimento humano, ou seja, no campo do cuidado a saúde e do bem-estar físico e mental, proporcionando ao idoso viver esta fase da vida com mais saúde, qualidade de vida e bem-estar. Neste cuidar multiprofissional, no cultivo do bem viver das pessoas idosas infere que a enfermagem pode atuar no fortalecimento de competências para o autocuidado do idoso, rumo ao protagonismo do próprio envelhecimento com qualidade (GOES *et al.*, 2016).

O envelhecimento e as atividades físicas: contribuições da educação física para a saúde do idoso

Segundo Almeida e Lourenço (2009) e São José e Teixeira (2014) com o processo gradativo de envelhecimento, o ser

humano sofre reduções em suas capacidades físicas, como: força, perda de massa muscular, falta de equilíbrio, sem contar com o aparecimento de doenças decorrentes desse processo, como é o caso da osteoporose.

Dessa forma é de grande importância que se tenha um treinamento de força durante esse processo de envelhecimento, de forma que retarde o aparecimento dessas doenças. Um treinamento equilibrado deve conter também exercícios aeróbicos de baixo impacto e que estimulem o equilíbrio e a coordenação, visando melhorar o padrão da marcha e assim, reduzindo o risco de quedas (JACOB FILHO, 2006).

Dentro desse contexto, o exercício físico é definido como um movimento corporal planejado, estruturado e repetitivo, cujo objetivo é melhorar o condicionamento físico, cabe enfatizar a diferença entre exercício e atividade física, pois o primeiro pode elevar o gasto energético além dos níveis de repouso, enquanto que nem toda atividade física é um exercício físico (TEIXEIRA; GUEDES JÚNIOR, 2010).

As pesquisas apresentam um aumento significativo na área da educação física, voltadas para a promoção de saúde assim como na reabilitação de idosos possuidores de limitações em diversas áreas de saúde.

Segundo Farinatti (2008) e Pimentel *et al.* (2009) a prática constante de atividades físicas e o desenvolvimento de um programa de treinamento muscular consistente ajudam a promover não somente a saúde física e mental, mas colaboram

para uma mudança de hábitos e maior conscientização com relação à manutenção da saúde e qualidade de vida.

Matsudo (2006) aponta que um programa de exercícios com peso para idosos oferece benefícios importantes não somente com relação ao ganho de massa e força muscular, mas também no controle de doenças crônicas não transmissíveis. Para esse autor, o melhor programa para essa fase da vida, deve incluir treinamento aeróbico e de força muscular e que, ainda incorpore, exercícios específicos de flexibilidade e equilíbrio (NOGUEIRA; COELHO; SOUZA, 2012).

Almeida e Teixeira (2014) ressaltam que o treinamento de força no envelhecimento, não só retarda o aparecimento de patologias como melhora a capacidade física do indivíduo, tudo isso através de um estilo de vida mais saudável, fazendo com que tenha o ganho de massa corporal, restabelecendo o equilíbrio, dessa forma ganhando mais autonomia nas atividades diárias.

Em um estudo realizado no Laboratório Resistido na Universidade Estadual do Pará, os pesquisadores chegaram a seguinte conclusão:

Foi perceptível a relação entre o exercício resistido e o convívio social, visto que as atividades em nosso laboratório foram realizadas em grupos. Ou seja, os benefícios físicos dos exercícios resistidos podem ser excedidos para a relação sócio emocional [...] por meio do relato dos idosos foram observados diversos benefícios como: bem-estar, redução de dores, ganhos de força muscular, melhora da independência, além da redução do cansaço e desânimo (ALVES *et al.*, 2018, p. 210).

Em referência aos estudos acima citados, para os autores, a relação independência funcional e autoestima repercutem diariamente na qualidade de vida. Outros pesquisadores também reafirmam a importância do fortalecimento muscular para a mobilidade e equilíbrio como elementos fundamentais para a realização das atividades da vida diária em idosos (CHODZKO-ZAJKO *et al.*, 2009; PETERSON *et al.*, 2010).

Da alteridade em Levinas: um olhar para a subjetividade do idoso

A antropologia cultural na contemporaneidade tem na concepção da alteridade o seu cerne, pois hoje dada à complexidade social, constata-se a todo instante a necessidade da convivência do ser em uma humanidade plural, a qual se reconhece a partir de suas diferenças. O conceito de alteridade então remete ao confronto do diferente, daquilo que confere um sentido distinto ao outro, daquele que é igual a mim, mas primordialmente diferente de mim, daquilo que me permite reconhecê-lo a partir de suas diferenças (LEVINAS, 1980).

Levinas (1980) é considerado o teórico do encontro, pois para ele a vida humana é marcada pelo encontro com o outro, assim o homem está sempre mantendo relações com outras pessoas. A partir dessas relações é que a moral passa a ser questionada e adquire sentido. Nesse encontro, o ser é confrontado com o “rosto” do outro, com o radicalmente outro,

ou seja, o rosto do outro conclama a percepção do ser, de que há um ser “igual a mim”, porém diferente de mim, por ter outra consciência.

Para Levinas “o rosto como epifania revela e expressa a alteridade do outro. A partir da sua exterioridade, o rosto do outro se exprime como revelação, que na sua nudez é penúria” (MELO, 2001, p. 22). Assim, falar do rosto pressupõe uma abertura ética perante o outro, desse modo, o rosto não pode ser reduzido a um fenômeno físico, pois ele convoca o ser a estabelecer uma relação para além do face a face, ou seja, de alteridade.

Então essa constatação da consciência do outro implica uma responsabilidade de um para com os outros. Assim, alguém que esteja à margem da sociedade, excluído, esse é o outro ao qual é exigida a responsabilidade pelo seu sofrimento, desse modo, proximidade e responsabilidade, implicam em justiça, no sentido em que fazer esse julgamento pelo rosto do outro, busca sempre corrigir a assimetria que existe entre diferentes.

Levinas (1980), em “Totalidade e Infinito”, acrescenta: “As relações transcendentais conduzem ao outro”. Para esse teórico, a alteridade é exercida por meio de um conjunto de experiências que ocorrem ao longo de nossas vidas, como o sofrimento ou a morte, os quais nos permite reconhecer o desejo de transcender a própria existência, e dessa forma, abrir-nos para o exterior, para a verdadeira ética, a qual nos remete às figuras bíblicas como: o pobre, o órfão, o estrangeiro e a viúva; representados hoje em nossa sociedade pelos indivíduos marginalizados ou

estigmatizados onde no presente texto, estão representadas na figura do idoso.

Dentro desse contexto, Levinas (1980, p.192) rememora que “a transcendência não é uma ótica, mas o primeiro gesto ético”. Hoje a principal forma de inclusão das pessoas na sociedade capitalista, ocorre através de sua capacidade de consumir (SACEANU, 2005). Ainda sobre essa mesma ótica, também cabe revisitar as teses de Bauman (2008), sobre o consumismo na pós-modernidade, onde ele declara que aquele que se encontra à margem da ordem econômica mundial, torna-se invisível, não sendo objeto de qualquer identificação fato que dificulta a subjetivação do outro, a abertura ao outro, a alteridade. Essa invisibilidade do outro depende do olhar do sujeito que é capaz de sentenciar quem é ele e quem são os outros (SKLIAR, 2003).

O objetivo dessa reflexão é demonstrar, através da filosofia da alteridade de Levinas, que na relação com o idoso a categoria cuidado está diretamente relacionada à humanização, pois nela torna-se evidente que a transcendência do rosto anula todo saber objetivado, ou seja, pode-se adquirir um conhecimento técnico sobre aspectos biológicos do idoso, mas jamais atingir um conhecimento total sobre ele, considerando aspectos afetivos, psicológicos e éticos, os quais implicam em assumir uma atitude de respeito pelo outro, pressupondo uma abertura para o contato e acolhimento do outro, baseado no reconhecimento da alteridade dele.

Então, tal possibilidade de abertura proporciona um campo de encontro intersubjetivo, no qual o idoso pode expressar sua subjetividade. Assim para Levinas, o viver ético seria essa constante possibilidade de abertura e afetação pelo outro. Cabe ressaltar ainda, que o processo de envelhecimento ao produzir mudanças significativas na vida do indivíduo, deixa além da possibilidade do exercício da intersubjetividade, através da alteridade, também, a abertura para que o idoso possa vivenciar novas sociabilidades nessa fase do curso da vida.

Conclusão

O presente estudo teve por finalidade a investigação de dados na literatura nacional e internacional que estabelecesse análise da relação entre religiosidade/espiritualidade, práticas corporais, bem-estar e alteridade, e como tais dimensões influenciam no processo de reintegração social dos idosos.

Com relação aos aspectos do envelhecimento humano, a maioria das pesquisas apontam que tal processo tem uma repercussão negativa na vida geral do idoso, pois na maioria dos casos, está associado a perdas em diferentes funções do corpo, ocasionando limitações físicas, sociais e psicológicas que mobilizam mecanismos de superação e enfrentamento dessas dificuldades para que o indivíduo tenha saúde e bem-estar geral.

Aliado a tais elementos foram observados também, a influência das relações sociais no que diz respeito à participação dos idosos nos grupos religiosos e de atividades físicas. A partir

daí podemos constatar que a religiosidade/espiritualidade, bem como as atividades físicas para os idosos, têm função integradora de hábitos e comportamentos que funcionam como estratégias de enfrentamento das dificuldades visando a promoção e a manutenção da saúde física, mental e social.

Dentro desse contexto, para atender tais demandas tanto na área da saúde quanto na área social, torna-se imperiosa a participação das comunidades acadêmicas no desenvolvimento de projetos ou programas elaborados em parceria com diversas instituições, no sentido de direcionar ações de incentivo às práticas de exercícios e/ou atividades físicas, de recreação e lazer que possam efetivar políticas públicas que visem à saúde integral do idoso e qualidade de vida, inclusive com políticas de redução das consequências do processo de envelhecimento.

Considera-se ainda fundamental que o idoso possa desenvolver mecanismos para superar as dificuldades decorrentes das suas limitações, de suas incapacidades e de suas perdas, considera-se também, imprescindível à busca de espaços onde tais indivíduos possam vivenciar outras relações sociais, estabelecendo novos laços, podendo assim, expressar novos afetos e o compartilhamento de novos interesses para a qualidade de vida saudável.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. M. Revisão: a importância da saúde mental na qualidade de vida e sobrevida do portador de insuficiência renal

crônica. **Jornal Brasileiro de Nefrologia**, v. 25, n. 4, p. 50-133. 2003.

ALMEIDA, C. L.; TEIXEIRA, C. V. S. Benefícios do treinamento de força no envelhecimento. **EFDeportes.com, Revista Digital**. Buenos Aires, Año 19, Nº 196, Sep. 2014. Disponível em: <http://www.efdeportes.com/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

ALMEIDA, T.; LOURENÇO, M. L. Reflexões: conceitos, estereótipos e mitos acerca da velhice. **RBCEH**, v. 6, n. 2, p. 233-244, maio/ago. 2009.

ALVES, T. G. G. *et al.* Exercícios resistidos melhoram a qualidade de vida em idosos: estudo qualitativo. **Revista Brasileira de Prescrição e Fisiologia do Exercício**, v.12. n.73. p.205-212. Mar./Abril. 2018.

BAUMAN, Z. **Ensaio Sobre o Conceito de Cultura**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BAUMAN, Z. **Vida para consumo: A transformação das pessoas em mercadoria**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BELLO, Â. A. **Culturas e Religiões: Uma leitura fenomenológica**. Bauru, SP: Edusc, 1998

BESSA, L.; BARROS, N. **Impacto da sarcopenia na funcionalidade de idosos**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte; 2009.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. **Portaria Nº 2.528, de 19 de outubro de 2006**. Aprova a Política Nacional de Saúde da Pessoa Idosa. Brasília, 2006. Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt2528_19_10_2006.html. Acesso em: 20 jan. 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Envelhecimento e saúde da pessoa idosa**. Ministério da Saúde, 2006. 192 p.

CHODZKO-ZAJKO, W. J. *et al.* Coluna de posição do Colégio Americano de Medicina Esportiva. Exercício e atividade física para idosos. **Med Sci Sports Exerc.**, v. 41, p. 1510-1530, 2009.

CONGRESSO NACIONAL DE SECRETARIAS MUNICIPAIS DE SAÚDE, 30., 2014, Serra, ES. **Diretrizes para o Cuidado das Pessoas Idosas no SUS**: Proposta de Modelo de Atenção Integral. Brasília: Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. 2014.

COSTA LINDOLPHO, M. DA; PETRA CHAVES SÁ, S.; VOLKERS ROBERS, L. M. Espiritualidade/Religiosidade, um suporte na assistência de enfermagem ao idoso. *Revista em Extensão*, v. 8, n. 1, 3 jun. 2009.

FARINATTI, P. T. V. **Envelhecimento**: promoção da saúde e exercício. Bases teóricas e metodológicas. v. 1. Barueri, SP; Manole; 2008.

FOWLER, J. W. **Estágios da Fé**: psicologia do desenvolvimento humano e busca do sentido. São Leopoldo-RS: Ed. Sinodal, 1992. Original publicado em 1981 por Harper & Row, San Francisco, Estados Unidos da América.

GOES, T. M.; POLARO, S. H. I.; GONÇALVES, L. H. T. Cultivo do bem viver das pessoas idosas e tecnologia cuidativo-educacional de enfermagem. **Enfermagem em Foco**, [S.l.], v. 7, n. 2, ago. 2016. ISSN 2357-707X. Disponível em: <<http://revista.cofen.gov.br/index.php/enfermagem/article/view/794>>. Acesso em: 2 mar. 2020. doi:<https://doi.org/10.21675/2357-707X.2016.v7.n2.794>.

GUEDES, D. P.; SOUZA JUNIOR, T. P; ROCHA, A. C. **Treinamento personalizado em musculação**. São Paulo, Phorte, 2008.

HALVORSRUD, L.; KALFOSS, M. H. The conceptualization and measurement of quality of life in older adults: a literature review of empirical studies from 1994 – 2006. **EJA**, v. 4, n. 4, p. 229-246. 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2010**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 15 abr. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Em 2008, esperança de vida dos brasileiros chega a 72,86 anos.** Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/13752-asi-em-2008-esperanca-de-vida-dos-brasileiros-chega-a-7286-anos>. Acesso em: 15 abr. 2019.

JACOB FILHO, W. Atividade física e envelhecimento saudável. XI Congresso Ciências do Desporto e Educação Física dos países de língua portuguesa. RBEFE, v.20, Suplemento n. 5, p.73-77, set. 2006.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito.** Lisboa: Edições 70, 1980.

MATSUDO, S. M. Atividade Física na promoção da Saúde e Final de Vida no envelhecimento na Promoção da Saúde e Qualidade de Vida no Envelhecimento. RBEFE, v. 20, p. 135-137, Set. 2006.

MATSUDO, S. M. Atividade física na promoção da saúde e qualidade de vida no envelhecimento. RBEFE, v. 20, p. 135-137, set. 2006.

MELO, E. A. **O rosto como fonte originária do sentido ético em Levinas.** 2001. 40 f. Monografia (Filosofia) – PUC, Minas, Belo Horizonte, 2001.

MIRANDA, G. M. D. *et al.* O envelhecimento populacional brasileiro: desafios e consequências sociais atuais e futuras. **Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia.** v.19, n.3, p.507-519, May/June 2016. Doi: <https://doi.org/10.1590/1809-98232016019.150140>

MONTEIRO, C. S. **A Influência da nutrição, da atividade física e do bem-estar em idosos.** 2001. 80f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Tecnológico. Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção, Florianópolis, 2001.

MURAKAMI, R.; CAMPOS, C. J. G. Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. **Revista Brasileira de Enfermagem,** v. 65, n. 2, 361-7, 2012.

NERI, A. L. Teorias psicológicas do envelhecimento. *In*. FREITAS, E. V. *et al.* **Tratado de geriatria e gerontologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2001.

NOGUEIRA, L. F. M.; COELHO, K. B.; SOUZA, V. G. **Treinamento de Força**. Lisboa: UCL, 2012.

PAPALIA, D. E.; OLDS, S. W.; FELDMAN, R. D. **Desenvolvimento humano**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

PETERSON, J. H. *et al.* Effects of turning on skin-bed interface pressure in healthy adults. **J Adv Nurs.**, v. 66, n. 7, p. 1556-64. 2010.

PHILLIPS, L. L.; PAUKERT, A. L.; STANLEY, M. A.; KUNIK, M. E. Incorporating religion and spirituality to improve care for anxiety and depression in older adults. **Geriatrics.**, v. 64, n. 8, p. 15-8. 2009.

PIMENTEL, R. M.; ESCHEICHER, M. E. Comparação do risco de queda em idosos sedentários e ativos por meio da escala de equilíbrio de Berg. **Fisioterapia e Pesquisa**. v. 16. n. 1. p. 6-10. 2009.

RABELO, D. F.; NERI, A. L. Recursos psicológicos e ajustamento pessoal frente à incapacidade funcional na velhice. **Psicologia em Estudo**, v. 10, n. 3, p. 403-412, Dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722005000300008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 fev. 2020.

REIS, L. A.; MENEZES, T. M. O. Religiosity and spirituality as resilience strategies among long-living older adults in their daily lives. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 70, n. 4, p. 761-6, 2017.

RODRIGUES, A. C. F.; TRISÓGLIO, C.; PORTO, E. Z.; VONO, M. B. **Depressão no Idoso**. Faculdade de Medicina de São José do Rio Preto, 2005. Disponível em: <<http://www.infomedgrp19.famerp.br/>>. Acesso em: 17 ago. 2019.

SABA, F. **Mexa-se**: atividade física, saúde e bem-estar. 2.ed. São Paulo: Phorte, 2008.

SACEANU, P. **A Inquietante Estranheza na Contemporaneidade**. 2005. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) - Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto/Faculdade de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

SAO JOSE, J.; TEIXEIRA, A. R. Envelhecimento ativo: contributo para uma discussão crítica. **Análise Social**, Lisboa, n. 210, p. 28-54, mar. 2014. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0003-25732014000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 18 fev. 2020.

SHEPARD, R. J. **Envelhecimento Atividade Física e Saúde**. São Paulo: Phorte, 2003

SKLIAR, C. **Pedagogia (Improvável) da Diferença**: e se o outro não estivesse aí? Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SOCCI, V. Religiosidade e o adulto idoso. In: WITTER, G. P. (org.). **Envelhecimento-referenciais teóricos e pesquisas**. Campinas, SP: Alínea, 2006, p. 87-101.

TAVARES, M. M. *et al.* Espiritualidade e Religiosidade e o Cotidiano da Enfermagem Hospitalar. **Revista de Enfermagem UFPE on line**; v. 12, n. 4, p. 1097-1102, abr. 2018.

TEIXEIRA, C. V. L. S.; GUEDES JÚNIOR, D. P. **Musculação perguntas e respostas**: as 50 dúvidas mais frequentes nas academias. São Paulo: Phorte, 2010.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Annex Voluntary contributions by fund and by donor for the financial period 2010–2011**. Geneva, 2012.

UMA ANÁLISE SOBRE O USO DE IMAGENS DO CORPO FEMININO NAS REDES SOCIAIS DIGITAIS: O CASO DO INSTAGRAM

Yasmin Estrela⁷

Introdução

O presente artigo buscou discutir o uso da imagem do corpo feminino na rede social Instagram buscando trazer questionamentos acerca da objetificação da mulher nos espaços sociodigitais. A partir de uma análise que discute o corpo a partir de Foucault (1987, 2001) como um objeto de poder e controle social que carrega processos sociais e simbólicos que o representam dentro da sociedade, busca-se compreender o corpo feminino como objeto de contemplação e dominação masculina a partir de Bourdieu (2010), na realidade da ordem social e a construção da sua imagem até a sociedade contemporânea.

A religião possui um papel fundamental na definição do ser feminino a partir de imposições em que as mulheres deveriam seguir como forma padrão de comportamento em que Ribeiro (2000, p. 7) faz uma breve colocação:

O Cristianismo tem essencialmente dois tipos para representar todo o universo feminino. Maria foi um exemplo único do seu tipo, ao

⁷ Licenciada em Geografia pela Universidade da Amazônia – UNAMA e Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. E-mail: yasminsampaio98@gmail.com

passo que as restantes mulheres são consideradas filhas de Eva. Maria tem um estatuto singularizado, enquanto que Eva, directamente implicada na desobediência inerente ao Pecado Original, se afirma na sua natureza pecaminosa por contraste à natureza perfeita e inatingível de Maria.

O enfoque nos parâmetros cristãos para definir o comportamento feminino na sociedade, foi destacado pelo fato da religião cristã ser fortemente presente cultura ocidental. Isto não implica em dizer e reduzir as desigualdades femininas ao discurso teológico, visto que, a hierarquia sexual bem como descreve Ribeiro (2000, p. 2) existe antes mesmo do surgimento dos primeiros cristãos

É, por isso, necessário perceber que o próprio contexto sociocultural terá influenciado, e continuará decerto a influenciar, boa parte do discurso oficial da Igreja, e das interpretações do mesmo, no que diz respeito ao feminino.

A partir do avanço dos movimentos feministas e dos estudos acerca do gênero, as mulheres passam a questionar o seu papel dentro da sociedade e reforçam desconstruir o discurso de papéis definidos a partir de gêneros, no qual Bourdieu (2010) questiona que a partir de diferenças anatômicas e biológicas entre nos órgãos sexuais masculinos e femininos justificam-se a distinções sociais de gênero como naturais, sobretudo na divisão social do trabalho. Neste sentido, com o surgimento das redes sociais o público feminino buscou denunciar inúmeros

acontecimentos que ocorrem diariamente com mulheres no mundo todo como: estupros, assédios e agressões, com o uso de imagens do próprio corpo buscando também questionar os padrões estéticos impostos pela sociedade contemporânea.

Entretanto a popularização do uso das imagens do corpo, sejam nuas ou seminuas, acabam gerando outros questionamentos acerca do público que consome estas imagens nas redes sociais, especificamente o Instagram. Portanto, este artigo visa discutir com base na expressão de Debord (1997, p. 25), “a espetacularização da imagem” do corpo no Instagram, buscando expor um discurso subversivo acerca de padrões, que, no entanto, acabam por reforçar a invisibilidade social das mulheres, constantemente objetificadas pelo público masculino.

O corpo como significação social na sociedade contemporânea

O corpo é dotado de significações sociais observadas a partir de movimentos e deslocamentos presente no processo de socialização. Feminino e masculino são discernidos dentro de um sistema de padronização social binário que os difere por meio de divisão de atividades criando um conjunto de dicotomias homólogas, em que Bourdieu (2010, p. 16) classifica como “distribuição de atividade dos sexos” a partir de classificações arbitrarias socialmente construídas, concebidas como naturais e inquestionáveis adquirindo um reconhecimento de legitimação.

O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes. Esse programa social de percepção incorporada aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao próprio corpo, em sua realidade biológica: é ele que constrói a diferença entre os sexos biológicos, conformando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo, enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres, ela mesma inscrita, com a divisão do trabalho, na realidade da ordem social (BOURDIEU, 2010, p. 18-20).

A partir das definições sociais estabelecidas entre masculino e feminino, o corpo carrega processos simbólicos trazendo marcas da cultura no qual Foucault (1987) o compreende como um *locus* individualizado a partir das ações de poder e do controle social. A partir desta análise, Foucault (1987, p. 118) identifica um processo em que o corpo da mulher foi analisado como “saturado de sexualidade” sendo integrado ao campo das práticas médicas e colocado em comunicação orgânica junto ao corpo social, devendo estar associado ao espaço familiar e com a vida das crianças, encarregado de toda responsabilidade biológico-moral que perpassa todo o período da educação. O corpo feminino é socializado de forma a conduzir uma funcionalidade estritamente ligada à procriação criando uma funcionalidade conceptiva.

O corpo humano torna-se um elemento dotado de cultura demonstrando a partir de elementos simbólicos o seu pertencimento étnico. No entanto, a forma de socialização do corpo feminino deu-se de maneira em que a mulher foi

condicionada às ações masculinas em que “ela é uma elaboração da conduta masculina feita do ponto de vista dos homens e para dar forma à sua conduta” (FOUCAULT, 2001, p. 24), motivo pelo qual há uma criação de uma “pureza moral” do corpo feminino em ocultá-lo, sempre escondê-lo como forma de preservação da castidade e da moralidade do homem.

Desta forma, a imagem da mulher veiculada na sociedade e ligada ao Cristianismo, torna-se um fator determinantes do papel social e da identidade feminina a partir de construções sociais na qual a religião possui uma atribuição preponderante, veiculando imagens a partir de modelos de padrões que limitam a sua visão das mulheres que se apresentam como ideais a serem seguidos (RIBEIRO, 2000, p. 3-4).

Estas imagens são reproduzidas e disseminadas socialmente, de forma contínua, integrando não só as práticas sociais e os comportamentos face à mulher, mas também a resposta das próprias mulheres nas diversas situações em que se joga a dominação masculina. Estamos perante um processo de interiorização destas imagens no próprio eu feminino.

Com o movimento de secularização, uma nova perspectiva acerca do ser humano é discutida, no qual a imagem corporal é forjada a partir das transformações sociais, em que:

o individualismo, como expressão ideológica do capitalismo industrial. Reforçar a individualidade humana, percebendo de forma mecânica o funcionamento corporal e cortando

os vínculos com a percepção da alma como fonte energética (SILVA, 1999, p. 14).

Nas sociedades contemporâneas, a mulher recebe novas atribuições, no qual o capitalismo se expande e utiliza imagens que destacam a sexualidade, sobretudo do corpo feminino. O consumo destas imagens a partir das mídias vem se tornando um grande elemento da objetificação do corpo feminino gerando conteúdos que concebem estereótipos estéticos vendidos e consumidos seja pelo público feminino ou masculino, no qual o conteúdo para cada público-alvo é categorizado de acordo como cada um irá consumir as imagens.

De um passado de ocultamento do corpo e de repressão à sexualidade, passou-se à valorização do corpo nas relações sociais e, numa importante revolução dos costumes, a uma profunda transformação nos valores e práticas referentes à sexualidade. Em nenhum outro tempo o corpo teve tanta visibilidade nem foi objeto de tanto interesse quanto hoje (BORGES, 2007, p. 94).

Há uma grande preocupação em relação a aparência e ao visual que estabelece uma cultura do consumo centralizando estes dois pontos, visto que o corpo toma um lugar central nas sociedades contemporâneas articulando-se junto ao consumo criando uma forma de interação lucrativa corpo-mercadoria (BORGES, 2007). Segundo a autora, a espetacularização do corpo torna-se uma pré-condição para as relações sociais, no qual o corpo faz parte do campo das representações midiáticas

criando o estereótipo do corpo ideal, que induz indivíduos a rotinas de exercícios físicos, procedimentos estéticos, para que seja possível a exposição, sem qualquer limite, do corpo.

A mídia formula estratégias que veiculam modelos padronizados de corpos que induzem as pessoas, especialmente o público feminino, a alcançar o arquétipo do corpo das atrizes ou modelos famosas, de capas de revistas - que são frequentemente editadas para cobrir as “imperfeições” - e mais recentemente através de redes sociais como *Facebook* e *Instagram*.

Basta um olhar para as capas de revistas nas bancas de jornais para percebermos a enorme quantidade de artigos, anúncios, reportagens chamando nossa atenção para os cuidados do corpo. Beleza, saúde e juventude são os prêmios a serem obtidos por quem seguir os conselhos propostos: dietas, ginásticas, chás milagrosos, cosméticos, *lingerie*. Esse discurso é veiculado em todos os momentos: nas revistas, nos jornais, na televisão, quase sempre dirigido ao público feminino, assediado continuamente pelos modelos de beleza, na forma de *top-models*, atrizes, *rainhas de beleza* (BORGES, 2007, p. 95).

As imagens do corpo feminino são construídas a partir do discurso visual no qual, há uma preocupação com a imagem da mulher como ser social em que a sua identidade é construída com base no comportamento padronizado e apropriado ao que a sociedade estabelece como “feminino”, como “ser mulher”. A preocupação com a aparência e como o corpo irá se apresentar

diante da sociedade torna-se uma prioridade para uma mulher pelo simples fato de sua existência ser fisicamente visível e socialmente invisível tornando-se um objeto visual, de “apreciação” no qual “esta visibilidade permanente é interiorizada pela mulher como um traço constante do seu *eu*, uma vez que a torna *permanentemente* autoconsciente do seu corpo e da sua aparência face ao outro” (RIBEIRO, 2000, p. 2).

Se por um lado a sociedade estabelece critérios que busquem alcançar o “ideal” de corpo feminino “socialmente aceitável”, a partir do crescimento do movimento feminista⁸, alguns padrões foram questionados, entretanto, outros foram criados e revelaram uma discussão ligada profundamente à exposição do corpo feminino como objeto de enfeitamento diante dos padrões estabelecidos utilizando como veículo as redes sociais, as quais uma será destacada para discussão neste artigo: o *Instagram*.

O corpo feminino nas redes sociais digitais: O *Instagram*

Decerto as redes sociais tornaram-se um dos veículos comunicacionais mais utilizados na sociedade contemporânea influenciando constantemente na rotina e no modo de vida dos indivíduos, visto que, as redes sociais vinculam todos os tipos de conteúdo possíveis: desde notícias, até informações básicas de coisas que fazem parte do nosso cotidiano como uma simples

⁸ Cf. SCOTT, J. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. Educ. Real., v. 15 n. 2. 1990. p.71-99.

receita culinária, transformando as relações sociais e mediando os fluxos de informações que refletem nas práticas de consumo, na construção de informações que mediam as relações sociais dos indivíduos.

A imagem é o elemento principal que media os objetos veiculado nas redes sociais, em específico na que está sendo discutida neste artigo, o *Instagram*. O *Instagram* é uma rede social criada em 2010 onde é possível editar as imagens aplicando filtros, deixando-as com a aparência semelhante a fotos tiradas por câmeras analógicas, e compartilhá-las com os seus seguidores (PIRES, 2012, p. 28).

A principal diferença entre os demais aplicativos de captura de fotos é que o Instagram vincula a captura ao compartilhamento da imagem através de uma rede social própria, propondo a fotografia como princípio da interação nessa rede. Na rede do aplicativo é possível seguir e ser seguido por outros usuários, curtir, comentar e compartilhar as imagens.

O mediador de interações entre os indivíduos no Instagram são as imagens. O compartilhamento de fotos permite com que haja uma interação entre os sujeitos de acordo com o conteúdo a ser seguido. Para uma maior aproximação entre as pessoas e conteúdo, ainda há o uso das *hashtags*:

As *hashtags* (do inglês, *hash:#* e *tag*: etiqueta) possibilitam tanto identificar como agrupar conteúdos, facilitando pesquisas correlatas. Basta colocar o símbolo # adiante de alguma

palavra-chave ou frase e ela irá automaticamente ser agrupada a todas as outras similares utilizadas na plataforma (REIS, 2017, p. 3).

Mediante a diversidade de informações veiculadas nas mídias sociais, é imprescindível destacar que discussões políticas e sociais estão presentes nesses espaços digitais. O movimento feminista recebeu uma grande repercussão nas redes sociais quando passou a debater conteúdos como assédio, estupro, feminicídio e agressões, tornando-se também um palco de denúncias e exposições de relatos que ocorreram com diversas mulheres no mundo e no Brasil utilizando diversas *hashtags*, como é o caso publicado na revista *HuffPost* Brasil por Andréa Martinelli de uma das *hashtags* mais famosas: *#meuprimeiroassédio*, surgindo em 2017 com os assédios que uma participante do programa *MasterChef Junior* de apenas 12 anos sofreu de telespectadores do sexo masculino:

Durante o programa, comentários como "se tiver consentimento é pedofilia?", "com doze anos ela vai virar secretaria de filme pornô", "a culpa da pedofilia é dessa molecada gostosa", "essa Valentina fazendo esses pratos: que vagabunda!" foram feitos no Twitter, em sua maioria, por homens, direcionados à participante (MARTINELLI, 2015, p. 17).

O exemplo da hashtag *#meuprimeiroassedio* expressa o poder das redes sociais como palco de manifestações de diversos gêneros incluído movimentos sociais e políticos como o feminismo colocando em pauta discussões acerca de gênero, feminilidade, maternidade, entre outros assuntos que envolvam

o público feminino. Entretanto, bem como coloca Bernardes (2014, p. 3), o âmbito do meio digital trabalha junto às estruturas de processos

sociais e culturais e “ isso também acontece no que tange a construção da feminilidade, do “ser mulher” também nos espaços digitais” (BERNARDES, 2014, p. 3). Segundo a autora, há um controle sobre o corpo feminino criado a partir de normatizações a partir de práticas sociais que definem o que consiste em ser mulher havendo um controle sobre qualquer aspecto que fuja à esta normatização. Procurando questionar este paradigma, o feminismo busca formas de questionamento sobre essas questões utilizando a imagem do corpo como forma de mobilização:

Nessa ótica, o feminismo contemporâneo busca estratégias de confronto, usando, muitas vezes, o corpo como uma das formas de mobilização, especialmente no que tange questões como abuso, violência sexual ou de gênero (BERNARDES, 2014, p. 3).

Inúmeros perfis de mulheres com contas no *Instagram*, utilizam o corpo para comunicar algo, para expressar um desejo, um manifesto que também são visíveis a partir das mais variadas *hashtags*, como: #meucorpominhasregras #nufemino #juntassomosmaisfortes, que estão entre as mais utilizadas, junto a imagens, fotografias normalmente de ensaios ou espontânea em que as usuárias utilizam a *tag* para expressar algo

a partir do corpo, e despertar algo a partir do olhar do usuário que visualiza as imagens.

Em uma busca no site da rede social, utilizei a *tag* #nufeminino para observar o conteúdo das imagens encontradas e o modo como elas são utilizadas pelas usuárias, que possuem perfis públicos onde qualquer pessoa que possua uma conta no Instagram pode ter acesso. A *hashtag* busca transmitir um questionamento de padrões em relação a uma regularização do corpo feminino criado dentro de mídia em que as imagens são frequentemente editadas criando um padrão de perfeição a ser alcançado pelas mulheres e pelo mercado, utilizando ensaios fotográficos sem edições a partir de uma perspectiva artística do corpo como transcendente da natureza.

Segundo Canevacci (2009, p. 15) as imagens permitem uma ação de comunicação a partir do corpo que busca transmitir algo segundo sua própria linguagem. As imagens do corpo feminino que durante muito tempo foram omitidas, comunicam um contexto e buscando enfatizar que “a sexualidade tem tanto a ver com nossas crenças, ideologias e imaginações quanto com nosso corpo físico” (WEEKS, 1999, p. 36).

As imagens expõem frequentemente o corpo feminino a partir da nudez, buscam comunicar um discurso subversivo em que a mulher delimita a partir do seu espaço digital de ação social, a sua liberdade, seja de padrões, estereótipos, seja para criar contrapontos e questionamentos sobre o que foi estabelecido acerca do gênero feminino, ou como instrumento

antagônico, expondo a violência em que as mulheres estão sujeitas.

Entretanto, o discurso construído a partir da imagem do corpo possui uma problemática em questão relacionada a espetacularização presente no Instagram, em que se criam relações sociais entre indivíduos a partir do vasto uso de imagens que expressam elementos em comum no qual se utilizam as hashtags que agrupam os conteúdos presentes nas imagens, a qual esclarece Debord (1997, p. 14): “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens”.

As imagens criam um vínculo social que une os indivíduos a uma causa em comum: a visibilidade da liberdade feminina discutida a partir da perspectiva do feminismo. Entretanto, Bernardes (2014) discute a partir dos estudos de Sarah Nelly, no qual acredita que há uma construção da feminilidade na internet havendo uma *pornograficação*⁹ do feminismo no qual “Neely acredita que há uma utopia da diminuição das desigualdades de gênero por meio da internet, uma vez que, o corpóreo ganha cada vez mais força nos espaços online” (BERNARDES, 2014, p. 7-8).

O empoderamento, mascarado pela erotização, desmistifica o discurso utópico inicial, segundo Neely, de que a internet é um espaço sem limites para questões de gênero e menos vinculado às distinções binárias. Para a autora, a internet poderia (e pode) avançar para além da representação corporal na questão identitária mas, na realidade, a autorrepresentação das

⁹ Tradução livre do termo *Pornographication* pela autora.

mulheres online não apaga o corpo. E, para além disso, há um controle de como o corpo é representado, de forma que a feminilidade representada seja aceitável na cultura heterossexual masculina dominante.

De fato, ao utilizar o Instagram para analisar o que a autora descreve como “feminilidade aceitável”, percebe-se uma padronização de elementos comum presentes em todas as imagens que buscam visibilizar uma causa, no entanto, acabam reforçando o corpo feminino como objeto de contemplação, no qual normalmente são imagens de mulheres magras e em sua maioria brancas, reforçando o estereótipo de corpo “ideal” e ocultando mulheres negras deste espaço sociodigital. Portanto, essa forma de exposição de imagens demonstra a racionalização e ao mesmo tempo a fragilidade do sistema tornando-o abstrato e antagônico no qual busca-se subverter uma problemática social a partir da superficialidade presente na própria natureza humana.

Onde o mundo real se converte em simples imagens, estas simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes típicas de um comportamento hipnótico. O espetáculo, como tendência para *fazer ver* por diferentes mediações especializadas o mundo que já não é diretamente apreensível, encontra-se normalmente na visão o sentido humano privilegiado que noutras épocas foi o tato; a visão, o sentido mais abstrato, e o mais mistificável, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual (DEBORD, 1997, p. 19).

Ao utilizar uma imagem do corpo feminino nas redes sociais, faz-se necessário o cuidado em observar se não há um reforço daquilo que buscasse subverter tornando a imagem feminina apenas um objeto físico do discurso visual que se transforma na mídia e se apresenta sob outra realidade nas representações midiáticas. O conteúdo de imagens compartilhadas hoje em contas no Instagram era há dez ou quinze anos atrás veiculado em revistas que exploravam demasiadamente o corpo feminino a partir do mercado midiático.

É possível questionar: Há alguma subversão em compartilhar imagens que expõe o corpo feminino aos mais diversos públicos (incluindo o público masculino que consome este tipo de conteúdo como forma de objetificação), sejam elas editadas ou não, em relação ao que o mercado midiático vende baseando-se nas tendências que o público feminino irá consumir? Assim como propõe Jacob (2014, p. 94): “a capa de revista hoje é um perfil de Instagram, muitas vezes de um anônimo ou de um famoso que construiu a fama no mundo da Internet e nas redes sociais, mais especificamente”.

Considerações Finais

O objetivo deste trabalho não é tecer uma crítica em relação às fotografias compartilhadas nas redes sociais por mulheres, sejam de corpos nus ou seminus. Mas questionar que a imagem do corpo feminino ainda é uma forma de controle da sociedade

que prioriza a mulher como elemento físico presente na sociedade no qual há uma lógica de mercado por trás da espetacularização do corpo.

O corpo passa a ocupar um lugar central nas sociedades contemporâneas, lugar esse que se articula fortemente com o consumo: o corpo-mercadoria. A partir da imagem do corpo toda uma nova cultura do consumo se estabelece, enfatizando a importância da aparência e do visual (BORGES, 2007, p. 94).

O corpo como descreve Foucault (1987, p. 117), está preso ao interior de poderes apertados sujeito a limitações, proibições ou obrigações. Estamos sob a égide das sociedades de controle no qual o grande exemplo disto são as redes sociais digitais e, obviamente entre elas está o Instagram, favorecendo o sistema capitalista a partir de uma lógica de compartilhamento de informações que adequam o mercado ao que o público torna visível, evidente, uma vez que o corpo feminino está presente na lógica do consumo que alcança ambos os gêneros presentes na sociedade. A representação da mulher sofre modificações em que, antes a mulher consumia diferentes conteúdos que tratavam de assuntos sempre voltados para o cuidado com a aparência física e atualmente alguns desses conteúdos se resumem e encontram-se em redes sociais no qual alguns deles carregam o discurso empoderamento esvaziado do sentido político e pautado no incentivo ao consumo.

Na sociedade do hiperconsumo pontuada por Lipovetsky (2007), o corpo existe também para ser consumido e não apenas para ser agente mediador e transformador da comunicação. O consumo dá-se em especial no caso do corpo feminino, desrespeitado histórica e politicamente na imensa maioria das sociedades patriarcais que se constituíram pelo mundo (JACOB, 2014, p. 97).

Portanto o texto busca questionar a forma como a imagem feminina é apresentada a partir de uma perspectiva de consumo no qual o corpo torna-se a principal ferramenta de exposição da mulher. À guisa de conclusão, busco pensar em possibilidades para conceber a presença feminina nas redes sociais digitais dentro de uma perspectiva de distanciamento do sistema capitalista o qual apropria-se do movimento feminista enviesando para uma lógica de consumo.

REFERÊNCIAS

BERNARDES, M. Uma reflexão inicial sobre feminismo na internet: gênero e corpo. In: CONGRESSO INTERNACIONAL COMUNICAÇÃO E CONSUMO. 2014. Disponível em: <https://docplayer.com.br/68445985-Uma-reflexao-inicial-sobre-feminismo-na-internet-genero-e-corpo-1-palavras-chave-feminismo-internet-genero-mulheres-corpo.html>. Acesso em: 20 ago. 2019.

BORGES, E. M. Corpo, espetáculo e consumo: novas configurações midiáticas para a infância. **Media & Jornalismo**, v. 11, n. 11, p. 91-103, 2007.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kuhner. 9.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CANEVACCI, M. **Comunicação entre corpos e metrópoles. Signos do Consumo**, v. 1, n. 1, p. 8-20, 2009.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2**. O uso dos prazeres. Tradução de M. Thereza Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 9.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão**; Tradução de Raquel Ramallete. 20.ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

JACOB, H. Redes sociais, mulheres e corpo: um estudo da linguagem fitness na rede social Instagram. **Revista Comunicare**. v. 14, n. 1, p. 88-105. 2014.

MARTINELLI, A. #PrimeiroAssédio: Mulheres compartilham no Twitter primeira vez que sofrem assédio. **HUFFPOST** Brasil, 22 out. 2015. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/2015/10/22/primeiroassedio-mulheres-compartilham-no-twitter-primeira-vez_a_21693923/. Acesso em 12 fev. 2019.

PIRES, G. T. S. Fotografia através de dispositivos móveis: estudo de caso sobre o Instagram. **Revista da Graduação**, v. 6, n. 1, 2012.

REIS, J. Feminismo por hashtags: as potencialidades e riscos tecidos pela rede. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11; WOMEN'S WORLDS CONGRESS, 13. Florianópolis. Anais eletrônicos [...]. 2017. p. 1-13. RIBEIRO, S. M. **Ser Eva e dever ser Maria: Paradigmas do Feminino no Cristianismo**. Universidade de Coimbra, 2000.

SCOTT, J. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. **Educ. Real.**, v. 15 n. 2. 1990. p.71-99.

SILVA, A. M. Elementos para compreender a modernidade do corpo numa sociedade racional. **Cadernos Cedes**, v. 19, n. 48, p. 07-29, 1999.

WEEKS, J. O corpo e a sexualidade. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: **Autêntica**, 1999. p. 35-82.

RELIGIÃO, MÍSTICA E LITERATURA: CAMINHOS TECIDOS

Douglas Pereira e Silva¹⁰

Introdução

É no contexto do debate entre religião, literatura e mística que este artigo aponta aproximações na construção de estruturas teóricas para análises literárias. Temas que outrora eram percebidos como de exclusividade da religião, como Deus, igreja e os valores cristãos podem ser percebidos a partir de outras perspectivas no seio de contos, romances, prosas e poesias, que revelam formas de estar no mundo e geram pesquisas que estabelecem aproximações possíveis, para um diálogo profícuo entre os ditos saberes.

Na produção literária a trama que envolve sentido religioso é por si só uma provocação à interpretação com procedimentos e métodos hermenêuticos, haja vista que a trama de sentido não se esgota de modo algum em tramas de fato, pois a hermenêutica pode relativizar e/ou fossilizar ortodoxias religiosas e aproximar religião e ciência (JOSGRILBERG, 2001, p.17). Para tal empreitada, considera-se uma revisão do estado da arte na interface religião, mística e literatura em Andrade (2009), Oliveira e Biserra (2018), Carvalho (2012) e Brandão (2008).

¹⁰ Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Pará (UEPA).
E-mail: spdouglas760@gmail.com

Possibilidade de aproximação: a relação eu-tu em *Histórias do rabi*

Em “Martin Buber e o judaísmo poético de *Histórias do rabi*”, Leo Agapejev de Andrade (2009) faz uma análise literária das narrativas hassídicas com base na filosofia do diálogo, do próprio Buber. Essas narrativas eram fruto da convivência direta entre os judeus, que se punham a narrar entre si, depois dos serviços religiosos, histórias referentes aos diversos mestres hassídicos, os *tzadikim* (justos), e que teriam surgido nas vilas judaicas da Europa Oriental dos séculos XVIII e XIX, oriundas do hassidismo polonês.

O autor percebe na imaginação poética, o solo fértil para a criação dessas histórias, nas quais a Divindade é experienciada na medida do possível, e a partir desses pressupostos refaz um percurso hermenêutico, “que liga a experiência intersubjetiva à experiência poética, passando pela experiência com o sagrado” (ANDRADE, 2009, p. 1), na obra *Histórias do rabi*, de Martin Buber, lançada em 1948 na Alemanha, com tradução brasileira, em 1995.

Andrade (2009, p. 2) analisa como Buber narra histórias referentes ao Baal Schem Tov, O Bescht, considerado fundador do Hassidismo polonês, no início do XVIII, que inicia sua narrativa com o verbo contar (Conta-se), provavelmente para indicar uma fonte oral ou a descrição de um fato recontado, e não vivido na presença do narrador; outras vezes é apontada a suposta fonte exata da história (O Maguid era discípulo do

Bescht e Rabi Baruch era neto do Baal Shem Tov). Assim, por meio de narrativas é contada a história do Bescht.

O Bescht fora desacreditado na infância como futuro “homem de bem”, entretanto pesa a seu favor, que segundo a lenda hassídica, o profeta Elias tenha falado ao pai do Bescht, Eliezer, que este teria “um filho que haveria de iluminar os olhos de Israel” (BUBER, 1995, p. 84, *apud* ANDRADE, 2009, p. 2); e depois de se casar se revelou como sábio e ganhou seguidores para si. A convivência entre esses seguidores gera menções à natureza divina do Bescht, e devem ser compreendidas à luz do espírito hassídico mais do que entendidas racionalmente, muitas vezes se dão por acontecimentos ordinários, que iluminados pela santidade com que os revestiam seus discípulos, demonstram-se como experiências únicas.

Andrade (2009, p. 2, 3) considera na esteira de Martin Buber, que as narrativas hassídicas tratam de uma realidade lendária, entretanto a referência a fatos históricos estão subordinadas à experiência hassídica com os desígnios divinos, cuja origem encontra-se nos primórdios do judaísmo; comumente tem-se nas narrativas hassídicas, a anedota, a parábola, algumas fábulas e aforismas; as *Histórias do rabi* tem uma estrutura básica: uma indicação de que se conta algo ouvido, ou lido de outrem, seguida de uma citação de algum texto canônico e sua explanação pelo *tzadik* (justo).

Para Andrade (2009) tal estrutura é perceptível na história contada na referida obra, sobre uma contenda entre os Rabis Itzhak de Vorki e Menachen Mendel de Kotzk sobre um trecho

da Tora. “E que me tragam uma oferta alçada”, o trecho é do livro do Êxodo (25:2). O Rabi de Kotzk usou-a para justificar sua reclusão ao Rabi de Vorki, que contrapôs a seguinte resposta à explanação do Rabi de Kotzk:

A oferta alçada

Quando um judeu quiser seguir o caminho reto, o caminho de Deus, então deve aproveitar algo de todos os seus semelhantes, manter relações com cada um e acolher destas amizades o que for possível para o caminho divino. Existe, porém uma restrição. Nada aproveitará dos homens que têm um coração fechado, somente daquele “cujo coração se mover voluntariamente” [continuação da citação bíblica acima referida] (BUBER, 1995, p. 84 *apud* ANDRADE, 2009, p. 6).

O referido trecho expõe os motivos pelos quais não se deve viver recluso, considerando-se as relações humanas como um caminho divino, desde que o Outro seja receptivo ao chamado à relação, de forma a se estabelecer de fato esse caminho divino. O aforismo dito pelo Bescht, quase cem anos antes dos rabis de Kotzk e de Vorki, resume em poucas palavras, a explanação dos mesmos: “Disse o Baal Schem a um de seus discípulos: _ O mais ínfimo dos ínfimos que te possa ocorrer me é mais caro do que a ti o teu único filho” (BUBER, 1995, p. 115 *apud* ANDRADE, 2009, p. 6). Tal declaração do Bescht é incondicional e extremamente de lealdade ao seu discípulo e estão repletas de sentido.

O profundo conhecimento do Bescht de seu discípulo demonstra haver entre eles, o diálogo surgido da relação Eu-Tu; o reconhecimento mútuo da amizade como um caminho para a Divindade; “a relação de afeto entre duas individualidades, a qual é plena e verdadeira porque não se baseia nem em uma individualidade nem em outra, mas [...] na própria relação estabelecida pelo diálogo entre ambas” (ANDRADE, 2009, p. 6). Essa relação verdadeira não pode ser parcial, mas sem reservas e plena com a Divindade, lembra Andrade (2009, p. 7). Desse modo, para Andrade as histórias hassídicas continuam sendo meios eficazes de se transmitir as mensagens e os caminhos, através dos quais são seguidos os desígnios divinos.

Percebe-se que a breve análise de Andrade (2009) reduz o *corpus* hassídico buberiano, presente em *Histórias do rabi*, ao simples encontro entre mestre e discípulos, pelo pouco avanço na abordagem teológica, que é parte essencial dos textos canônicos judaicos.

Possibilidades de aproximação: *homo cordis absconditus* na mística do coração

Em “Homo Cordis Absconditus: a Mística do Coração nos Relatos de um Peregrino Russo” (2018), Victor Hugo Pereira de Oliveira e Wiliam Alves Biserra tem como objetivo a exposição da Mística do Coração na interface entre religião e a literatura russa, ao considerar a simbologia do coração e seus principais pressupostos, como o hesicismo e a *Philokalia*, para investigar a

maneira como a Mística do Coração reverbera no livro *Relatos de um Peregrino Russo* escrito na Rússia Imperial, na segunda metade do século XIX, p.90.

Oliveira e Biserra (2018, p. 90, 92) na esteira do teólogo Tomás Spidlík (1978), concordam que a mística russa é composta pela presença da mística do coração, como uma espécie de resposta ao racionalismo e iluminismo da Europa Ocidental que veio a colocar o conhecimento espiritual no âmbito do irracionalismo; e que a mística do coração está fortemente fundamentada na *Philokalia* e no hesicasmo. A *Philokalia* é composta por diversos textos de autores da cristandade oriental (ao longo de aproximadamente, 1000 anos) e compilada pelos monges Macário de Corinto e Nicodemos da Montanha Santa, no século XVIII. Já o hesicasmo é a prática meditativa da igreja de tradição bizantina, palavra que pode ser traduzida como a arte da quietude. Desse modo, a espiritualidade ortodoxa russa teria como ponto vital comum a oração e a purificação do coração.

Oliveira e Biserra (2018, p. 94) seguindo nos passos de Cunha (2015) e Bölting (1953) e Evdokimov (2011) a palavra coração dá origem as palavras vontade, ânimo e coragem que podem se desdobrar em alma, pensamento, razão, sentimento, e juízo, entre outras, e desse modo, as diversas camadas de sentido da palavra (coração) não fazem referência tão somente às emoções e afetos, mas também a razão e ao juízo e ressaltam ainda, a necessidade da intuição mística, do intelecto e do coração; ademais, tanto a tradição cristã ocidental quanto o cristianismo oriental, referem-se ao coração como receptáculo

do sopro divino, lugar impregnado pelo hálito de Deus, local onde se espera que ocorra uma mudança daquilo que se sente por meio de um ato feito com consciência.

Além disso, por ser considerado o fundamento da alma, o coração pode se mostrar impuro havendo à necessidade de sua purificação através do método hesicasta (na meditação hesicasta, na Oração do Coração). Andrade ainda nos passos de Evdokimov (2011) aponta que entrada nas profundidades do coração humano, pressupõe que esse não pode ser meramente reduzido à dimensão afetiva e sentimental, pois é o local onde todas as dimensões da pessoa podem vir a ser integradas, ou seja, “o seu alicerce transcendente, estaria presente no mais profundo do seu coração, e sendo assim, o Deus Absconditus estaria ressoando no Homo Absconditus” (Oliveira e Biserra (2018, p. 100) e desse modo, a união mística aconteceria no coração unificado ao intelecto, fortalecido pelos exercícios espirituais do hesicasmo:

O intelecto, portanto, como uma espécie de guarda do coração. A custódia do coração, que é tão cara aos hesicastas, ganharia contornos mais fortes através da constante vigilância do coração feita pelo intelecto iluminado pela luz divina através da constante Invocação do Nome de Jesus (CLÉMENT, 1992, p. 204 *apud* OLIVEIRA; BISERRA, 2018, p. 100).

A partir desses pressupostos, Oliveira e Biserra consideram a possibilidade de o Peregrino Russo dos Relatos está em busca

da maneira de descer até o seu próprio coração enquanto perambula pelas vastidões da Sibéria:

Escrito por um peregrino russo anônimo, tal livro conta, de forma autobiográfica, as quase intermináveis perambulações do Peregrino Russo desde que ele conheceu a oração incessante. O livro apoia-se em diversas citações da Philokalia e procura expor, de forma compactada, os pressupostos do hesicasmo. A presença de um *Staretz* [ancião], a participação na Divina Liturgia, a Oração do Coração e alguns dos fenômenos místicos decorrentes da prática do hesicasmo estão [todos] presentes na história do Peregrino Russo (OLIVEIRA; BISERRA, 2018, p. 102).

Os *Relatos* apresentam o Peregrino Russo narrando sua história a seu pai espiritual. O Peregrino percorre as imensidões da Sibéria, em busca dos principais espaços sagrados da cristandade tendo como fiel companhia um exemplar da Bíblia, um exemplar da Philokalia, um *Komboskini* (rosário típico da tradição cristã oriental) e um cajado.

No primeiro relato o Peregrino se encontra com o ancião e relata ao mesmo, sua experiência de inquietação com o convite à oração incessante feita pelo Apóstolo São Paulo aos Tessalonicenses. “A sua busca durou cerca de um ano até que encontrou este *staretz*, que era um velho sábio bastante experimentado na vida espiritual” (OLIVEIRA; BISERRA, 2018, p. 103). O ancião diz que é difícil falar sobre a oração incessante, porque ela pede um saber místico, o hesicasmo, que tem como cerne, a mística do coração. Então, lê um trecho da Philokalia:

[...] imagine que está olhando para dentro do seu coração, faça sua mente, ou seja, seus pensamentos, passar da sua cabeça ao seu coração, e recebe de seu Staretz um Komboskini para auxiliar em sua prática do hesicasmo, ou seja, na repetição incessante da prece: “Senhor Jesus Cristo tenha piedade de mim” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 42 *apud* OLIVEIRA; BISERRA, 2018, p. 103).

O Peregrino Russo começa a praticar este exercício, que aponta para união entre mente e coração e só depois disso, ele recebe um Komboskini para auxiliá-lo na repetição da prece, que tem por objetivo ficar inscrita no ritmo vital do Peregrino Russo. Segundo Oliveira e Biserra (2018, p. 104) são perceptíveis que no começo esta prática lhe era bastante custosa e lhe causava bastante fadiga, por causa das repetições, até que passou a sentir uma crescente facilidade com as repetições, e assim acontece a purificação do coração do Peregrino, através da prática do hesicasmo, ou seja, a oração de Jesus agia através da purgação do coração de todas as impurezas advindas das ressonâncias do pecado.

Ademais, o Peregrino relata que começara a perceber que a oração passara do nível vocal para o ritmo das batidas de seu coração:

Decorrido algum tempo, senti que a própria oração passava dos meus lábios ao meu coração, ou seja, as batidas do meu coração começavam a recitar por si só as palavras da oração. [...] Parei de pronunciar a oração com meus lábios e passei

a escutar com atenção o que dizia meu coração;
(ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 51-52
apud OLIVEIRA; BISERRA 2018, p. 105).

Oliveira e Biserra (2018, p. 106) na esteira de Tomberg (1989) parecem ver nesse relato a concentração sem esforço que transforma o jugo das repetições em fardo suave e leve, na tranquilidade do silêncio e do automatismo do intelecto e da imaginação, assim a quietude, que é o verdadeiro silêncio foi conquistado na prática do hesicasmo, e tal prática meditativa tornou-se tão natural quanto sua respiração e, as batidas de seu coração.

Para Oliveira e Biserra (2018, p. 110), o Peregrino Russo chega ao entendimento que aparecem sob três formas, nos efeitos da Oração do Coração: no espírito, nos sentidos e na inteligência. No espírito aparece a sensação da calma, a experiência do amor de Deus e a pureza da mente. Nos sentidos à sensação de leveza, de ardor no coração e o vigor vital. E na inteligência à iluminação da mente, a compreensão dos textos da Sagrada Escritura e a compreensão do sistema de símbolos do mundo. Assim, Oliveira e Biserra reforçam em *Homo Cordis Absconditus* a noção de coração, nos *Relatos de um Peregrino Russo* para além da noção de emotividade e afetividade, o local mesmo, onde todas as dimensões da pessoa humana se encontram inclusive, o próprio encontro entre a pessoa e Deus.

Por fim, para Oliveira e Biserra (2018, p. 112, 113) as principais características da mística cristã ortodoxa russa estão presentes, a saber, a participação na Divina Liturgia, presença de

um Staretz, a leitura intensa das Sagradas Escrituras, o estudo aplicado da Philokalia e a prática do hesicasmo com o auxílio de um *komboskini*.

Possibilidades de aproximação: a poesia da mística e a mística da poesia

Vinicius Mariano de Carvalho em “A poesia da mística e a mística da poesia” (2012), parte do pressuposto que a poesia possui a capacidade de superar a linguagem desvelando o que está além da linguagem, ou seja, transcendendo-a e potencializando-a para expressar o sagrado. Para embasar seu roteiro entre poesia e mística, traça um percurso hermenêutico a partir de Heidegger e sua teoria sobre *a essência da poesia*.

Segundo Carvalho (2012, p. 56) Heidegger fornece subsídios à compreensão da poesia como resultado da linguagem, indo além dela. A linguagem objetificada diz respeito ao acontecer da história e do mundo, diz respeito ao dizível e se preocupa em demonstrar a verdade. Já o acontecer poético da verdade não se prende ao caráter objetivo da linguagem, pois a poesia desobjetifica a linguagem, é um acontecer poético da linguagem, um dizer projetante que está em constante devir e diz respeito ao indizível, um conceito de verdade diferente da verdade regrada pelos critérios de verificação, é verdade manifestação, no sentido de deixar ser o que se mostra, proporcionando a revelação do ser, que no interior da linguagem confere a poesia o lugar de fundadora da verdade, ou seja, a

essência da poesia desvela que a realidade da verdade do homem é poética.

A fonte desta arbitrariedade e aparente inadequação da linguagem é devedora a sua relativa autonomia na ruptura entre a palavra e a realidade que pode ser interpretada como ponte entre a poesia e a mística, pois permite ao poeta:

[...] criar sua própria lógica da linguagem, um tipo de lógica mágica, elaborada para restabelecer a conexão entre o texto e a fluida e evasiva realidade externa à linguagem. [...] é como se o poeta, como o mágico, ou como o místico, dispusesse de um conhecimento daquilo que não se sabe, um tipo de conhecimento negativo, um tipo de consciência que, esvaziando-se das possibilidades positivas, atinge uma percepção daquilo que, apesar de estar para além da trama das palavras articuladas racionalmente, permite-se realizar apenas na linguagem mesma. Por essa razão é que a poesia se torna um dos tipos de linguagem mais apropriada para falar da experiência mística (CARVALHO, 2012, p. 58).

Para Carvalho (2012) é essa desvinculação do par significado/significante que aproxima a poesia do discurso religioso apofático da Teologia Negativa e da mística, tendo em vista que não é possível expressar em termos propositivos a experiência mística, pois tal tentativa incorreria em destruí-la enquanto possibilidade, retirando-lhe toda a sacralidade, todo caráter oculto que implica seu aspecto poético e permite que se vá além das obrigações formais impostas pela língua, suas convenções gramaticais (gênero, número, tempo etc.) e seu

poder formalizador. A partir desses pressupostos, Carvalho (2012) analisa vários poemas, dentre esses destaco seu estudo, sobre o *Cântico Espiritual* de São João da Cruz (1542-1591) e suas considerações sobre mística, poesia e teologia apofática, especificamente nos fragmentos *Noche Oscura* e *Coplas hechas sobre um éxtasis de harta contemplación*; abaixo um fragmento desse último:

Yo no supe dónde entraba,
 pero cuando allí me vi, sin saber dónde me
 estaba,
 grandes cosas entendi;
 [...] que me quedé no sabiendo, toda sciencia
 trascendiendo
 [...] Y es de tan alta excelencia aqieste summo
 saber,
 que no hay facultad ni sciencia
 que le puedan emprender;
 quien se supiere vencer
 con un no saber sabiendo,
 toda sciencia trascendiendo
 (JOÃO DA CRUZ, 1990, p. 38-42 *apud*
 CARVALHO, 2012, p. 60-61).

Carvalho (2012, p. 59, 61) percebe na análise de *Coplas hechas sobre um éxtasis de harta contemplación* certas concepções que são inexplicáveis no contexto da ortodoxia católica e que indicam uma heterodoxia tanto teológica quanto poética; uma possibilidade de expressão da ausência de significado transcendental, que vá além da negação da expressão da presença como ausência; alternância entre o apreendido e o ausente, onde o poema se torna veículo interpretativo da

experiência mística; a limitação da expressão acarreta uma ruptura poética com a ortodoxia da escritura e fala da experiência mística apofaticamente, um saber não sabendo, um “não isso”, pondo em questão a falta de uma relação fixa entre significado/significante em termos místicos com total falta de relação entre a palavra e a realidade transcendental que está além da palavra escrita.

Esse inefável segundo Carvalho (2012, p. 62) conduz a aporia do discurso. A dificuldade efetiva de uma conclusão que conduza a um raciocínio é porque o escritor místico quer dizer no seu texto algo que escapa a qualquer leitura convencional. A questão inerente ao inefável está no fato que reside para além dos nomes, ou seja, não pode ser definido como inefável, é princípio do ser e do não-ser, linguagem que se dirige ao espaço fora da linguagem, sem conclusões ou finalizações, onde cada proposição corrige a anterior sem alcançar uma definição, sem se esgotar, mas não se limita a isso, vai além de qualquer possibilidade de racionalização ou delimitação de seu objeto e conseqüentemente aproxima a mística da teologia negativa, pois ambas utilizam o discurso apofático para falar da experiência com o divino, que escapa ao conhecimento humano.

Carvalho (2012, p. 62) seguindo nos passos de McGinn (2002) considera que a linguagem humana na perspectiva ortodoxa não alcança o insondável silêncio divino, pois Deus é irrepresentável. O adjetivo *mystiqós* aponta para o misterioso, alegórico e figurado, onde a escritura mística é meio e tentativa de trazer Deus para dentro da linguagem, mas mantendo-o

sempre fora de seu alcance, linguagem com característica poética, com propriedade de esvaziar-se na própria escrita e encontrar neste esvaziamento sua capacidade de expressão da experiência com o transcendente, processo tipicamente apofático, alegoria do inefável, que torna possível pensar a escrita mística com a teologia apofática.

Em outro poema de seus Cânticos, *Noche Oscura* a presença de metáforas negativas, já mesmo no título, é recurso forte:

En una noche obscura,
 Con ansias, en amores inflamada,
 ¡Oh dichosa ventura!,
 salí sin ser notada,
 estando ya mi casa sosegada.
 Ascuras y segura
 Por la secreta escala, disfrazada,
 ¡Oh dichosa ventura!,
 a escuras y en celada,
 estando ya mi casa sosegada.
 (JOÃO DA CRUZ, 1990, p. 32 *apud*
 CARVALHO, 2012, p. 67).

Para Carvalho (2012, p. 68) no poema acima se percebe termos característicos dessas metáforas, *noche obscura*, *ascuras*, *secreta escala*, *disfrazada*, *escura*, *en celada*; notam-se também os oxímoros, no verso primeiro da segunda estrofe. O *escuro* é imagem comum para o desconhecido e inseguro, mas o poeta opõe contra essa lógica, o *seguro*. Também os versos *con ansias*, *en amores inflamada* e *estando ya mi casa sosegada*

exibem a presença de duas imagens liminares, da exaltação até se inflamar e do recolhimento total na casa sossegada.

As contribuições de Carvalho (2012) para o diálogo religião, mística e literatura não estão somente na apreciação religiosa dos poemas analisados em sua pesquisa, em seu eixo-teológico de caráter apofático, mas também em seu avanço na análise do literário presente nos mesmos poemas. Para o autor, a experiência mística e a poesia se unem de maneira que não se podem separar (na constatação de oxímoros ou paradoxos, negações explícitas ou apofáticas), e são características do texto místico, que associadas com formas reconhecidas de poesias são discursos mais afeito a experiência do místico com o transcendente, ou seja, a presença desses elementos aproxima poesia e mística e configura-se em poética mística.

Tendo discorrido sobre o percurso hermenêutico de Carvalho (2012) faz-se necessário avançar para a apreciação de uma estrutura teórico metodológica, na interface religião e literatura, que o professor Eli Brandão articula de modo muito particular.

Hermenêutica transtexto-discursiva em *Ritual de Danação, de Gilvan Lemos*

Brandão (2008, p. 95, 97) desenvolve um percurso temático interpretativo que ousou chamar de hermenêutica transtexto-discursiva, que permite a análise religiosa da presença dos textos, ditos sagrados, no seio de textos literários, livre das

amarras da tradição judaico-cristãs, apontando concordâncias e discordâncias em relação a essas interpretações em “Resignação de Jó em *Ritual de Danação*, de Gilvan Lemos” Trata-se de um drama urbano contemporâneo, ocorrido na cidade do Recife, presente na obra “A era dos besouros”. Brandão parte da teoria da transtextualidade, concepção *palimpsestica* de Gérard Genette. De acordo com Genette (2006, p. 12):

Um palimpsesto é um pergaminho cuja primeira inscrição foi raspada para se traçar outra, que não a esconde de fato, de modo que se pode lê-la por transparência, o antigo sob o novo. Assim, no sentido figurado, entenderemos por palimpsestos (mais literalmente hipertextos), todas as obras derivadas de uma obra anterior, por transformação ou por imitação. [...] Entendo por hipertextualidade toda relação que une um texto B (que chamarei hipertexto), a um texto anterior A (que, naturalmente, chamarei hipotexto), do qual ele brota de uma forma que não é a do comentário.

Para Brandão (2008, p. 98) é possível identificar, assim, o texto de origem (hipotexto), que sofreu o processo de transformação gerando outro texto (hipertexto), e avançar à análise de elementos que dão significados aos discursos presentes em uma obra literária, mas não por uma operação de mera repetição e sim por um processo criativo e dialogicamente crítico, apontando à interdiscursividade com percursos temáticos e/ou figurativos que constituem uma heterogeneidade que revela identidade e diferenças; e percepção do tema da resignação está aliada a tarefa de apontar à teologia cristã,

presente na estória criada por Gilvan Lemos e, por conseguinte identificar possíveis relações da novela com o livro de *Jó*, da Bíblia:

A novela [...] narra a estória de Simão Pedro, homem [...] que morava num sótão de um sobradinho [...] com sua mulher, Laura e seus filhos, Maria, Geraldo, Jonas e Letinha. [...] era pobre, bem dizer miserável. Hoje, não se gabava, mas tinha mulher e filhos, um teto, três refeições diárias. [...] era homem temente a Deus (BRANDÃO, 2008, p. 99).

[Já Marajó, amigo de Simão Pedro] lhe diz: - O pobre [...] se disser que tá infeliz, Deus acha pouco e manda mais infelicidade pra cima dele (LEMOS, 2006, p. 26 *apud* BRANDÃO, 2008, p. 101).

[...] como também ocorreu no caso de *Jó*, os males foram se manifestando implacavelmente. Maria, sua filha, fugiu para o Rio de Janeiro com estranhos, depois do carnaval, e dela ninguém mais soube notícia; Geraldo morreu num acidente de carro quando retornava da Nova Jerusalém, onde fora assistir ao drama da Paixão de Cristo; seu filho Jonas envolveu-se com traficantes de drogas e foi morto como queima de arquivo; sua mulher, Laura, morreu de câncer, depois de muito sofrimento; e sua caçula, Letinha, foi encontrada morta debaixo do viaduto, depois de ser estuprada. [...] o silêncio da noite é quebrado por um grito revelador, (BRANDÃO, 2008, p. 102).

- Mas meu Deus, eu não sou *Jó*! (LEMOS 2006, p. 42 *apud* BRANDÃO, 2008, p. 103).

O grito de Simão Pedro calou. Ele sai dali e encontra no caminho um palanque armado. Era um comício [...] aguardavam o orador principal,

o candidato a governador do Estado. [...] a resignação de Simão Pedro, em sua plenitude, se transmudara em revolta e agressividade [...] contra aquele que passa a ser identificado como o causador de todos os males, o político, o símbolo do governo. Enfia-lhe mortalmente uma faca na barriga. Os seguranças imediatamente, à queima roupa, liquidam Simão Pedro.

- Nasceu nu, pobre e sem nada, e nu morre (Jó, 1,21).

Segundo Brandão (2008) uma leitura prévia do texto de Lemos é suficiente para que o leitor faça uma conjectura palimpséstica entre a estória de Simão Pedro e a estória de Jó da Bíblia. Também, o grito do personagem remete ao Jó, que em intenso desespero, depois de perder suas posses, sua saúde e sua família, gritara também. Diz o texto bíblico:

Pereça o dia em que nasci, a noite em que se disse: um menino foi concebido! Esse dia, que se torne trevas, que Deus do alto não se ocupe dele, que sobre ele não brilhe a luz! [...] Porque Deus não fechou a porta do ventre para esconder à minha vista tanta miséria. Porque eu não morri ao deixar o ventre materno ou pereci ao sair das entranhas? (Jó, 3,3-4,10).

Brandão (2008) identifica o tema da resignação no *Ritual de Danação* e o livro de *Jó* como sendo seu hipotexto e procede a todo um percurso hermenêutico nessa relação hipertextual, pois na esteira de Ricoeur (1978 e 1995) reconhece também, que há uma relação contratual do leitor por causa de um pré-conhecimento dos textos envolvidos e por uma determinada

interpretação do fato e, é esse dado que se constitui no fundamento da hermenêutica transtexto-discursiva, porque a relação contratual entre os textos cria possibilidades para compreensão semântica dos mesmos.

Jó: cúmulo de posses; aposta do Diabo; privação de tudo e miséria geral; acusação dos amigos; silêncio e grito de desespero; revolta contra os discursos dos amigos; como no início, cúmulo de posses e de filhos. **Simão Pedro:** cúmulo e falta de posses; aposta do amigo; privação de tudo e miséria geral; acusação do amigo; silêncio e grito de desespero; revolta contra o representante do governo; como no início, cúmulo de miséria (BRANDÃO, 2008, p. 104).

Para Brandão (2008) a análise de uma obra literária a partir da hermenêutica transtexto-discursiva torna possível conjecturar, nos textos analisados, concordâncias e discordâncias em suas interpretações e privilegiar a polissemia de sentido dos mesmos:

A resignação de Simão Pedro [...] aparece relacionada à paciência, encontrando eco em uma interpretação cristã relativa à atitude de Jó em seu sofrimento. Mas se observarmos bem o texto de Jó da Bíblia, constataremos que ele não foi paciente coisa nenhuma. Jó foi sim, diante de Deus e dos seus amigos, um questionador de sua condição. Por um momento parece se resignar, mas em seguida revolta-se e mantém uma atitude contestadora, através da qual reclama da justiça de Deus que, em face de sua inocência, apresenta-se como injustiça. É provável que esta interpretação cristã da atitude de Jó esteja

menos referenciada ao texto da Bíblia do que à necessidade de atribuir ao patriarca bíblico um fruto do espírito (paciência), conforme relação de frutos do espírito registrada na Carta de Paulo aos Gálatas. Seja como for, percebe-se tanto em Simão quanto em Jó que, em face da injustiça e da dor mais profunda, a resignação encontra o seu limite e se transmuda em revolta (BRANDÃO, 2008, p. 104,105).

Brandão (2008) ao identificar o percurso temático da resignação de Simão Pedro, reflete também sobre quais teologias estariam implícitas em suas atitudes passivas diante do sofrimento, pois constata que a mesma está relacionada a motivos da fé teológica cristã tradicional, mas que desvela uma interpretação livre de suas visões cristalizadoras e permite identificar o preceito teológico que permeou toda a obra e o livro de *Jó* seu gênero literário: o da indagação sobre a causa do sofrimento do justo. Nas duas obras, Deus fica sob juízo,

[...] mas Jó da Bíblia recebe riqueza ainda maior do que a que possuía e Simão Pedro recebe miséria ainda maior do que a que possuía, perdendo, até sua vida. Mas nesta identidade, uma diferença que toca o limite entre dois gêneros se ressalta: Jó é um épico e Ritual de Danação é um drama trágico. O palimpsesto está aberto às diversas interpretações. A novela Ritual de Danação dissimula as marcas textuais e discursivas do hipotexto do Livro de Jó, revelando um hipertexto carregado de sentidos, dentre os quais o teológico que já se prenuncia político. (BRANDÃO, 2008, p. 105).

A aplicabilidade da hermenêutica transtexto-discursiva, de Brandão (2008) a análise da novela do escritor pernambucano mostrou-se eficiente. Reflete sobre a dimensão religiosa e literária implícita em *Ritual de Danação*, e demonstra novos sentidos nas atitudes de Simão Pedro e do personagem Jó, dos textos bíblicos sem as amarras da teologia cristã tradicional.

Conclusão

Percebe-se nas análises de Andrade (2009), Oliveira e Biserra (2018), Carvalho (2012) e Brandão (2008), que mesmo tecendo diferentes percursos hermenêuticos descortinam a impossibilidade de se estabelecer fronteiras muito rígidas entre religião, literatura e mística; e que os textos literários podem estar abertos a novas dimensões de sentido, mesmo quando em diálogo com os textos, ditos sagrados, da tradição judaico-cristã.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, L. A. Martin Buber e o judaísmo poético de "Histórias do rabi". **Darandina, Revista Eletrônica**, v. 2, n. 1, p. 1-7, 2009. Disponível em: <http://www.ufjf.br/darandina/files/2010/01/artigo13.pdf>. Acesso em 20 ago. 2019.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1987.

BÖLTING, R. **Dicionário Grego-Português**. Rio de Janeiro: MEC, Instituto Nacional do Livro, 1953.

BRANDÃO, E. Resignação de Jó em “Ritual de Danação”, de Gilvan Lemos. *In: FERRAZ, S. et al. Deuses em Poéticas. Estudo de Literatura e Teologia.* Belém: EDUEP, 2008.

CARVALHO, V. M. A poesia da mística e a mística da poesia. **Horizonte**, v. 10, n. 25, p. 53-74, jan./mar. 2012.

CUNHA, A. G. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa.** São Paulo: Lexikon, 2015.

EVDOKIMOV, P. **Orthodoxy.** Translation: Jeremy Hummerstone. New York: New City Press, 2011.

GENETTE, G. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão.** 2.ed. Minas Gerais: FALE/UFMG, 2006.

JOSGRILBERG, R. Ciências da Religião e/ou Teologia: uma questão epistemológica. **Caminhando.** Ano VI, n.8. 2001.

McGINN, B. **The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century.** New York: Crossroad, 2002.

OLIVEIRA, V. H. P.; BISERRA, W. A. Homo Cordis Absconditus: A Mística do Coração nos Relatos de um Peregrino Russo. **Teoliterária, Revista Brasileira de Literaturas e Teologias**, v. 8, p. 89-115, 2018.

TOMBERG, Valentin. **Meditações sobre os 22 arcanos maiores do tarô.** Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 1989.

A VIOLÊNCIA SOFRIDA PELA ADOLESCENTE DE ABAETETUBA NA PERSPECTIVA DE EMMANUEL LEVINAS: O AGIR ÉTICO CONTRÁRIO AO MAL

Isabel Cristina das Neves Oliveira¹¹



Autorizado por Marlene Bérghamo.

Introdução

Há 12 anos, quando ainda não haviam de forma tão massificada os aplicativos de mensagens instantâneos, as redes sociais e os smartphones, em que situações, fotos, vídeos e imagens “viralizam” instantaneamente no mundo inteiro, com milhões e até bilhões de visualizações, ocorreu no Estado do Pará, no município de Abaetetuba, um episódio que, mesmo sem toda essa realidade virtual, chamaria a atenção da mídia do mundo inteiro para uma menina de 15 anos.

¹¹ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará - UFPA; Graduada em Direito pela Universidade da Amazônia (2000); Graduada em Licenciatura em Língua e Literatura Inglesa pela UFPA (1996); Especialização em Metodologia do Ensino da Língua Portuguesa UNINTER – IBPEX (2003); Especialização em Polícia Comunitária pela universidade Sul de Santa Catarina (2009); Especialização em Sociedade e Segurança Pública pela UFPA (2010).

Em 21 de outubro de 2007, uma adolescente de 15 anos foi presa e colocada em uma cela com aproximadamente 20 homens, por cerca de 30 dias, na cidade de Abaetetuba: “Ela tinha 15 anos quando passou 26 dias presa com cerca de 30 homens em uma cadeia em Abaetetuba no Pará” (BERTOLINI, 2016, p. 1).

Durante esse tempo, a adolescente foi abusada sexualmente diariamente pelos presos que se encontravam na mesma cela que ela: “Ela era obrigada, todos os dias, exceto às quintas-feiras quando os presos recebiam a visita de familiares, a fazer sexo com os detentos em troca de comida” (CAVALCANTI, 2017, p. 10).

Mesmo agora, passados 12 anos do ocorrido, ao ser sabatinado pelo Senado Federal para provar estar apto para ocupar o cargo de Procurador Geral da República, no dia 25 de setembro de 2019, o Procurador Geral, Augusto Aras, aprovado para um exercício de dois anos, citou o caso da adolescente “presa em uma cela no Pará com mais de vinte homens” (SABATINA ..., 2019). O questionamento ao então futuro Procurador Geral da República, teve a finalidade de conhecer o seu pensamento sobre a chamada “Lei Contra Crimes de Abuso de Autoridade” (BRASIL, 2019), naqueles dias em vias de ser aprovada.

Em seu texto, a referida Lei, promulgada em 5 de setembro de 2019, apresenta em um dos seus artigos, podemos dizer que uma possível consequência da situação ocorrida em Abaetetuba, nunca antes destacada em nosso sistema normativo: “Artigo 21:

Manter presos de ambos os sexos na mesma cela ou espaço de confinamento”.

A intenção deste artigo é debater a trajetória da barbárie sofrida pela adolescente no município de Abaetetuba no Estado do Pará a partir da análise que Levinas realiza para a noção de justiça, de amor com a percepção do conceito de Rosto e do Outro, buscando perceber a dimensão da obrigação ética e humana na condição do tratamento direcionado a ela, em não a considerar com uma atitude mínima de caridade, de responsabilidade pelo Outro, e mesmo de direitos a serem levados em conta, “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento passional, o amor sem concupiscência” (LEVINAS, 1986, p.143).

Em sua reflexão sobre o rosto, Levinas transcende o conceito semântico de Rosto, pois “o rosto não é, pois, cor dos olhos, forma de nariz, um outro sentido para Rosto, baseado na “[...] filosofia do diálogo e das relações fundamentais Eu – Tu e Eu – Isso [...]” (MENDONÇA, 2011, p. 55).

A concepção de Rosto em Levinas sugere, na análise de Mendonça (2011, p. 45) que, ao ser colocada em uma cela com homens pelos agentes e policiais, ocorreu a relação “Eu – Isso, pois a relação Eu – Tu pressupõe compaixão”:

[...] o rosto é o modo irredutível segundo o qual o ser pode se apresentar em sua identidade. As coisas, é o que não se apresenta jamais pessoalmente e, no fim das contas, não tem identidade. A coisa se aplica à violência. Ela as

dispõe, ela as alcança. As coisas se dão como presa, elas não oferecem o rosto. São seres sem Rosto.” (LEVINAS, 1976 *apud* MENDONÇA, 2011, p. 46).

Nessa proposta, consideramos não ser necessário preservar o nome da adolescente (agora com 26 anos), conforme preceitua o ECA, bem como dos atores citados no âmbito das responsabilidades, pois seus nomes foram amplamente declinados na última década pela imprensa nacional. Assim, narraremos os fatos tal como descritos nos documentos do Ministério Público, tornados públicos pela Mídia, e nas reportagens de jornais, sites e televisão aberta.

Lidiany Amazônida

Lidiany Alves Brasil nasceu em Barcarena, cidade a 320km da capital do Estado do Pará – Belém. Sua vida familiar sempre foi muito difícil. Os pais se separaram quando ela ainda era criança: “L.A.B. conta que os pais; Aluísio Alberto da Silva Prestes e Josicléia Félix Alves, se separaram quando ela ainda era um bebê, em Barcarena.” (FERREIRA, 2008, p. 11). A mãe logo se casou e foi o padrasto que registrou Lidiany (ABUSADA ... 2018).

Segundo relatos da mãe e da madrasta de Lidiany, enquanto esteve sob vigilância na sede da Polícia Rodoviária Federal¹², Abaetetuba, cidade portuária amazônica, costumava ficar sem

¹² Relato feito para uma das autoras do artigo Isabel Cristina das Neves Oliveira (Policial Rodoviário Federal atualmente aposentada).

autoridades nos fins de semana. Tal assertiva pode ser constatada no que foi relatado em O Liberal:

Por conta do recesso do feriado da proclamação da república, somente na segunda-feira, 19, o Conselho Tutelar de Abaetetuba encaminha denúncia ao Ministério Público (MP) e ao Juizado da Infância e da Adolescência (CAVALCANTI, 2017, p. 10).

Fazendo um cotejo com esta data, podemos inferir o que ocorria na cidade aos fins de semana. Desta forma, delegados, juízes e outras autoridades não permaneciam na cidade, quando então as únicas “autoridades” da cidade seriam os investigadores e agentes prisionais.

Constatava-se, assim, a situação de uma cidade sem autoridades. Além do que, as pessoas mais ricas da região também passavam a realizar atos que bem entendessem, sem ser o certo, dentro da moralidade social e a despeito da Lei.

A mãe de Lidiany também relatou, enquanto sob a custódia da Polícia Rodoviária Federal em Belém, que uma de suas filhas foi sequestrada, estuprada e mantida em cárcere privado, além de ter sido ameaçada de morte por um morador da região, membro de uma “família rica”, antes mesmo da ocorrência com Lidiany acontecer. Tudo isso sem que nem um desses crimes fosse denunciado e devidamente punido, pois a família de Lidiany tinha muito medo.

Trata-se, nestes termos, de uma família já há tempos vítima, por sua condição de pobreza, vitimizada pelos abusos da

negligência da justiça e autoridades, e dos abusos de membros de famílias mais abastadas da região. Diante desse contexto, a pobreza atribuída à família de Lidiane, Maciel (2009, p. 91) esclarece sobre a pobreza:

A desigualdade social tem na pobreza uma de suas expressões, uma de suas faces. Tanto a desigualdade quanto a pobreza não são fenômenos atemporais, morais ou naturais. São o resultado direto de um processo que se manifesta objetiva e subjetivamente na experiência de vida de milhões de pessoas em todo o mundo.

Embora os fenômenos da desigualdade e da pobreza sejam construtos sociais, não é incomum ambos serem absorvidos (e compreendidos) como a expressão de fatores naturais, produzindo, inclusive, uma "boa convivência" entre a pobreza e a riqueza, como se os seus "possuidores" (pobres e ricos) entendessem que as diferenças e as desigualdades existentes entre eles fossem normais.

Já quanto aos desmandos sofridos pela irmã de Lidiany por um membro das classes superiores da família, observemos o que reflete Souza (2006, p. 29): "A ética de aristocratas baseada em força, firmeza, resolução e controle é internalizada e aburguesada como fonte moral por excelência para o senso comum". Essa assertiva pode explicar o silêncio da família e a acomodação diante dos desmandos da família de classe superior.

Outra análise possível pode ser realizada sob uma perspectiva de Lidiany viver em uma cidade amazônica, distante da capital e do poder central, abandonada por autoridades

constituídas nos fins de semana. Quanto a isso, Mendonça (2011, p. 36) expõe:

A Amazônia em seus mais distantes rincões, longe, inclusive dos meios de trocas convencionais, vê-se mergulhada na pobreza, na morte de inúmeras crianças por malária e inanição e na prostituição destas, isso diante da convivência de políticos dos mais distintos partidos, mesmo os chamados representantes da região, os quais estão mergulhados na corrupção e desvio de verbas, tráfico e crime organizado.

Enquanto adolescente, Lidiany era sujeito de direitos inquestionáveis constantes da Constituição Federal brasileira nos termos do artigo 227 *in verbis*:

É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (BRASIL, 1988).

Contudo, ela era uma adolescente pobre, amazônida e estamos aqui diante do quadro assinalado por Mendonça (2011, p. 36) "Em especial na Amazônia, assim como no resto de assassinatos diários são praticados por jovens e adolescentes como o são os linchamentos pela população." A autora refere-se ao

linchamento do corpo físico. Lidiany teve sua alma linchada pela moral deturpada de agentes públicos, pois em sua visão limitada que não percebia o Rosto, o Outro, era detentora de uma quase-humanidade. Essa situação é perceptível na perplexidade da Repórter do Jornal O Liberal: “Uma história que mostra o quanto o Estado e suas instituições podem acabar com a esperança de um futuro simples. E criar o maior pesadelo que uma família pode viver” (FERREIRA, 2008, p. 11).

A Lei em Levinas

Para entendermos a não observância da lei ocorrida em Abaetetuba, destacamos, também, a observação de Levinas (1986, p.1 97-198) sobre a ruptura com a Lei que desemboca em monstruosidades semelhante à ocorrida em Abaetetuba:

[...] Nota muito importante: o mal não é o excesso porque o sofrimento seja forte e além do suportável. A ruptura com o normal e o normativo, com a ordem, com a síntese, com o mundo constitui já sua essência qualitativa [...] a qualidade do mal é a sua *não-integralidade* mesma, se pode usar este termo [...] o não encontrar lugar, a recusa de toda acomodação com [...] uma anti-natureza, uma monstruosidade, o, de si, perturbador e estranho. E nesse sentido a transcendência. (LEVINÁ, 1986 *apud* MENDONÇA, 2011, p. 57).

Fazendo uma ligação entre o plano micro e o plano macro da violência sofrida por Lidiany, nessa proposta, no que diz

respeito ao outro, ao não olhar o Rosto do Outro, fica perceptível que em nem um momento, a menina foi considerada como tal, apenas como objeto de vingança, de martírio, de correção e de imposição de uma suposta autoridade acima da lei, conforme podemos entender na transcrição do Programa da TV Record “Câmara Record”:

Domingos Meirelles: Surpreendida por Maiko, dona da casa que tentava furtar, Lidiany foi presa no banheiro, Maiko aproveitou para chamar o tio, um investigador de polícia, que foi o primeiro carrasco de Lidiany.

Lidiany: O Pires, o agente prisional, Foi o pior que [...] Não sei o que faria se ele tivesse na minha frente não [...] Tenho raiva dele até hoje. Eu juro por Deus, eu não sei!!!

Repórter: Ele foi muito mal com você? O que que ele fez?

Lidiany: Foi ele que botou uma arma na minha boca e falou [...] Foi ele que me deu um prisão na costela quando eu fui presa.

Domingos Meireles: Segundo denúncia do Ministério Público, que conseguimos com exclusividade, confirma a tortura física e psicológica que ela sofreu. Depois disso, o agente levou Lidiany à Delegacia da cidade, onde ela começaria a viver o seu inferno (ABUSADA ..., 2018).

Sobre isso, Mendonça (2011, p. 34), assinala: "Qualquer que seja a sua manifestação, a violência é a manifestação do não-olhar para o Outro seja nas relações intersubjetivas, sociais e políticas".

Podemos supor que Abaetetuba, era possuída nos fins de semana por "autoridades" não constituídas não observadoras da Lei, que não conseguiam olhar outros pares sequer como detentoras de direitos. Na visão de Levinas com a total ausência da percepção de Lidianny como Outro como a si-mesmo. O que comandava era o egocentrismo de um falso autoritarismo que elegia quem podia ter um Rosto humano. A pequena Lidianny, transgressora, não era merecedora de tal qualificação. Então, mesmo não considerando a lei, é importante refletirmos sobre outros direitos que eles poderiam ter considerado. Nesse aspecto, Abaetetuba transformou-se naqueles dias no que que asseverou Mendonça (2011, p. 47).

Questões perturbadoras são colocadas diante de nós neste século. Não temos mais Auschwitz, substituído foi ele por espaços difusos de dor sem arames farpados e também por novas temporalidades. Novas situações de mal extremo de caráter social surgem para substituir os *lager*. Há maior radicalidade do que o mal praticado contra uma criança? Ao mesmo tempo, temos o inverso na relação entre adolescente que mira a vítima e a mata por um par de tênis, ou mesmo por nada.

Em toda essa situação ocorrida em Abaetetuba, onde para Mendonça (2011) “Auschwitz continua presente, sem muros de arames farpados”, estudos atuais realizados em filmes domésticos da época, demonstram que, como aconteceu na época da 2^a Grande Guerra, nos campos de concentração, as

peças viam o extermínio como um trabalho normal, continuavam sua vida normalmente. Os jovens, após o trabalho nos campos de concentração, saíam para se divertir, para socializar entre eles, como se nada estivesse acontecendo, como se a morte e a operação das câmaras de gás fossem um trabalho, um meio de produção qualquer. Como não comparar com o fato de que todos que trabalhavam normalmente em uma delegacia em que uma menina, uma adolescente, uma jovem, uma mulher estava presa com 26 homens sem comida, gritando durante as agressões, conforme relato descrito no relato abaixo:

A menor de Abaetetuba, revelou ter sido estuprada pelos presos identificados apenas como Beto, Dinei e outros dois de quem não recorda o nome. Logo que entrou na cela, ela foi abordada por Dinei, que a convidou para manter relações sexuais. A jovem não aceitou, mas foi seguida quando entrou para o banheiro, ali foi violentada. L.A.B. gritou pelos agentes prisionais, pediu socorro, mas agentes e policiais disseram que não podiam fazer nada para conter os presos. (FERREIRA, 2008, p. 11).

Um outro fato aponta para a atmosfera de Auschwitz de Nazismo que se instalou em Abaetetuba naquele período de tempo – A declaração do deputado Domingos Dutra (PT-MA), relator da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Câmara Federal que se instalou para apurar o caso, em que, para Dutra, referindo-se ao relatório da CPI “Nenhum caso no nazismo apresentou situação igual. É impressionante” (VILARINS, 2008, p. 4).

A Prisão e a Violência

O pai biológico de Lidiany morava em Abaetetuba, conforme descrito pela reportagem a seguir:

Nesse município ela foi presa na casa de um homem chamado Maiko, onde teria roubado um colar de prata, um celular e roupas. Enfurecido com a situação, Maiko a trancou no banheiro e aproveitou a oportunidade para ligar para seu tio, o investigador de polícia Adilson que foi o primeiro carrasco da menina. Então o investigador levou Lidiany para a Delegacia da cidade: ‘Segundo denúncia encaminhada à Justiça, a adolescente foi trancada no banheiro pelo dono da casa, sendo agredida’ ‘com um soco no estômago’ (BERTOLINI, 2016, p. 1).

Durante a prisão, sua mãe pensou que ela estava com seu pai, e seu pai achava que ela estava com sua mãe: ¹³

Lidiany costumava passar temporadas entre uma casa e outra. A infância e a adolescência foram de alternância de residências, ‘ora morava com o pai, ora com a mãe, porque sentia falta da companhia de ambos’. (FERREIRA, 2008, p. 11).

Na prisão de Lidiany, a violência assume outra face. Segundo Mendonça (2011, p. 45) “a noção primeira de Levinas é

¹³ Descrito em: <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>

suficientemente ampla e não circunscrita ao mal”. Nessa perspectiva, é perceptível nas atitudes do dono da casa Maiko já um mal menor, ou uma pequena violência no ato de aprisionar e assustar uma menina em um banheiro sob ameaça. Nessa medida, para Levinas (1986, p. 148) “[...] É violenta toda a ação onde nós agíssemos sozinhos: como se o rosto do universo não estivesse lá para receber a ação [...]”, onde o isolamento na casa realçou ou induziu a falta de ética, de infringir o terror em um ser humano, sem a perspectiva de que todo o universo foi atingido e estava ali presente no rosto da adolescente. A humanidade de Lidiany foi totalmente esquecida pelo dono da casa onde ela foi aprisionada, após o furto, pois podemos comparar o seu cerco no banheiro como o cerco a um pequeno animal:

[...] para mim, o sofrimento da compaixão, o sofrer porque o outro sofre, não é mais que um momento de uma relação muito mais complexa e, ao mesmo tempo, mais inteira, da responsabilidade por outrem. Na realidade, sou responsável por outrem, mesmo quando pratica crimes, mesmo quando os outros cometem crimes (LEVINAS, 1986, p. 148).

A polícia decidiu fazer um procedimento totalmente diferente do que a lei determina. Ao invés de chamar o conselho tutelar e levar a adolescente à autoridade policial para que fosse executado o procedimento específico aplicável a jovens infratores, eles decidiram que a menina mereceria outra punição. Esse não foi o único absurdo. Sem ter o cuidado de

separar a garota dos outros prisioneiros (todos eram do sexo masculino), os policiais a colocaram na mesma cela com aproximadamente 26 homens:

Já em 21 de outubro de 2007, autuada pela delegada Flávia Verônica, a jovem foi levada pelos investigadores Adilson Pires de Lima e Sérgio Teixeira da Silva, mais o escrivão Francisco Carlos Fagundes Campos, identificados no ato do depoimento em Brasília, através de CDs com fotos digitais.

Neste dia, o IPC Adilson Lima deu um soco no estômago da vítima, colocou a arma dentro da boca da menor ameaçando-a de morte ainda no banheiro da casa [...] Já o IPC Sérgio Silva deu um chute nas costas da adolescente já na delegacia de Abaetetuba.

As barbaridades continuaram acontecendo dentro da delegacia. Os policiais, segundo a menor, depois de agredi-la, também resolveram cortar os cabelos de L.A.B. com uma faca. E, ao ser colocada na cela, os presos terminaram de cortar o cabelo da jovem para nivelar o corte disforme (FERREIRA, 2008, p. 11).

Nessa perspectiva, ocorreu o contrário do que determina Levinas (1986, p. 148): “A justiça brota do amor.”

Lidiany agora deixa de ter completamente Rosto em um processo que se iniciou durante sua prisão. Como eram as únicas autoridades presentes, os algozes de Lidiany, sabendo da ausência das autoridades no município, o que parece ter sido um fator que contribuiu bastante para a perseguição de Lidiany (o que não justifica o mal e a violência impetrada sobre ela), decidiram elaborar um castigo que eles consideravam "eficaz",

mesmo à margem da lei, sem um devido processo legal, sem a atuação da Justiça e negando a Constituição Federal. Nesse sentido, podemos nomear o que ocorreu em Abaetetuba, confirma a formação de um bolsão de Auschwitz, de um Tribunal de Exceção. Sequer a lógica de Deus foi considerada segundo Levinas (1986, p. 149) “[..] em que momento se escuta a palavra de Deus. Ela está inscrita no Rosto de Outrem, no encontro de Outrem”:

Ao invés de conduzirem a menor até a autoridade policial para que essa pudesse realizar o procedimento específico aplicável a jovens infratores, decidiram que a moça merecia uma “verdadeira” punição, e, para tanto, lhe desferiram socos nas costelas e a ameaçaram de morte, com uma arma dentro de sua boca, caso voltasse a praticar esse tipo de conduta criminosa (CASTRO, 2018, p. 1).

Nessa situação de aberração jurídica na atuação policial, configura-se o início da mudança da vida de Lidiany. Aqui já é possível classificar os agentes como supostos detentores de poder e como se fossem policiais em um campo de concentração, ditadores, que resolveram impor a Lei. Neste momento da vida de Lidiany, com uma análise da realidade do que tinha ocorrido até o momento, pode-se supor que Lidiany não seria tratada como ser humano detentora de direitos irrenunciáveis.

Destaque-se a observação de Levinas (1986) sobre a ruptura com a Lei:

A descoberta dos direitos que, sob o título de direitos do homem, se relacionam à própria condição de ser do homem, independentemente de qualidades como nível social, força física, intelectual e moral, virtude e talentos, pelos quais os homens diferem entre si, e a elevação destes direitos ao nível de princípios fundamentais da legislação e da ordem social, certamente marcam um momento essencial da consciência ocidental (LEVINAS, 1986, p.263).

Durante esse período, Lidiany disse que era forçada todos os dias a fazer sexo com os homens da cela em troca de comida e materiais de higiene (sua família não sabia que ela estava presa). ‘Durante todo o período em que ficou presa, L.A.B. não recebeu visita de nenhum parente nem mesmo representantes das Defensoria e Promotoria Públicas, assim como do Conselho Tutelar’ (FERREIRA, 2008, p. 11).

Nessa época ela foi torturada, queimada com cigarros. Seu cabelo foi cortado com uma faca bem curto rente ao coro cabeludo, para ficar com a aparência de um rapaz. Além disso, os prisioneiros a forçaram a ficar longe da frente da cela para que ninguém notasse seus traços femininos, sendo impedida de andar livremente pela cela e evitando a desconfiança que passagem pela cela, como parentes e usuários da delegacia:¹⁴

Um dos trechos mais comoventes do relato da jovem é quando ela descreve o regime de

¹⁴ Jornal O Liberal de 09/11/2007

<https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>

<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/11/1828880-garota-que-ficou-presa-com-30-homens-no-para-leva-vida-desprotegida.shtml>

<https://canalcienciascriminais.jusbrasil.com.br/artigos/574009147/estupro-carcerario-o-drama-de-lidiany>

<https://veja.abril.com.br/blog/augusto-nunes/a-juiza-que-prendeu-uma-garota-por-26-dias-na-cela-dos-homens-vai-receber-sem-trabalhar-nos-proximos-dois-anos/>

exploração sexual pelo qual teve de passar com a complacência dos policiais. A adolescente era estuprada pelos quatro presos todos os dias (FERREIRA, 2008, p. 11).

Lidiany viveu o maior pesadelo de uma mulher no mundo - ser violada sexualmente, sem liberdade, sem alimentação, sem paz, torturada com queimaduras de cigarro e espancada com cabos de vassoura.¹⁵

L.A.B. foi submetida a tortura e teve partes do corpo queimadas durante os dias em que esteve presa. Dois dedos do pé esquerdo foram atingidos pelo fogo e ela tem queimaduras nas costas feitas com ponta de cigarro. Ela disse que não sabe quem foi o autor das torturas, porque todas as vezes em que isso ocorreu ela “estava dormindo com um sono muito bom (FERREIRA, 2008, p. 11).

A adolescente, mesmo informando que era menor de idade, foi mantida encarcerada. A garota contou que durante um mês foi obrigada, todos os dias, a manter relações sexuais com os colegas de cela em troca de comida. Durante esse período, ela foi torturada, queimada, teve os cabelos cortados e foi impedida de caminhar livremente pela cela. Ela disse que alegou sua condição de menor de idade, mais foi ignorada pelos policiais (FERREIRA, 2008, p. 11).

¹⁵ Declaração feita pela própria adolescente a uma das autoras do artigo Isabel Cristina das Neves Oliveira Narrado em <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>. Descrito em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/11/1828880-garota-que-ficou-presa-com-30-homens-no-para-leva-vida-desprotegida.shtml>

O campo de concentração de Lidiany perpetuou-se naquela cela. Também a cela tornou-se um lugar para efetivar o mal do egocentrismo dos agentes. Inumana, sem rosto e sem direito a ser o Outro. Para Levinas tudo o que pode configurar violência. Conforme Mendonça (2011, p, 34): “Concebemos a violência como a relação dialógica não estabelecida, o encontro não realizado, a face interdita, a manifestação de incompreensão do mal”.

Acontece que, em seu depoimento após seu resgate prestado ao Ministério Público, Lidiany declarou que todos os funcionários públicos da delegacia conheciam a situação da adolescente, confirmado em sua entrevista para o programa Câmera Record “Delegado, delegada, juízes, todos sabiam. [...] Até o diretor penitenciário da masculina foi lá para querer me levar para a masculina.” (Transcrição da entrevista dada por Lidiany ao Repórter Record).¹⁶ Lidiany afirmou, ainda, que estava triste porque achou que ninguém iria ajudá-la, conforme o explicitado por Mendonça (2011):

[...] O drama de quem é violado é a possibilidade de passar a crer que merece isso, [...] Criam-se então socialmente como círculos viciosos de violência que são rompidos à custa de uma recuperação interior em primeiro lugar daquele que é violentado e seus algozes. (MENDONÇA, 2011, p. 38)

¹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>

Micro violências institucionais do silêncio, da subserviência da falta de coragem na defesa daqueles que possuem fragilidade institucional (mesmo que seja seu dever funcional) ou precariedade nas situações que revelam humilhações dentro das instituições. Como, pela tortura e pelos avanços sexuais dos homens da cela, não se sensibilizaram?:

“Policiais tentam impedir as conselheiras e a assistente social a ficar a sós com a conselheira e o delegado. Uma secretária confirma, informalmente, que uma menina na delegacia, mas que ela era “de maior” (CAVALCANTI, 2007, p. 2). Tal depoimento confirma que todos sabiam.

Nesse caso em particular, percebemos a violência do silêncio, do consentimento, da negação da explícita violência desempenhada durante dias contra a menina, e o que mais incomoda – na aceitação. A não observância do que expõe Levinas (1986, p. 147): “[...] eu sou responsável por outrem, mesmo quando me aborrece, inclusive quando me persegue”.

Em sua história de sofrimento ocorrido na cela da delegacia de Abaetetuba, Lidiany no olhar dos servidores da delegacia, não possuía um rosto perceptível por eles, então não era apto para receber a obrigação da não-violência, o que se tornou para ela uma violência quase insuportável. Para Mendonça (2011, p. 51):

[...] toda causalidade é violenta, dirá Levinas, assim como é a satisfação de um desejo, o conhecimento de um objeto, e também a guerra, a paixão, o delírio poético etc. Haveria mesmo uma “violência ética”, na qual o face a face “[...] me obriga a não fazer de minha perseverança no

ser a medida de meus atos, de minhas palavras e de meus pensamentos”. “[...] A não-violência residirá na relação ética do face a face em uma escolha do Bem”. Que não é precisamente ação, mas sim a não-violência mesma.

Humanidade Questionada

O martírio de Lidiany terminou somente quando um detento da delegacia foi libertado e chamou o conselho tutelar. Sobre isso, observemos o que descreveu O Jornal O Liberal:

Um dos detentos, que ela conta que era seu amigo, identificado como Saulo, foi libertado. Foi ele que resolveu ajudá-la, indo até a Escola Santa clara e pegando a certidão de nascimento da menor para provar que ela tinha apenas 15 anos à época. De posse da certidão, Saulo encaminhou o documento ao Conselho Tutelar, e só assim a entidade foi à delegacia. Nessa ocasião, a jovem foi retirada da cela, mas não liberada. Segundo L.A.B., o delegado Fernando Cunha declarou que precisaria primeiro fazer contato com a juíza. A adolescente foi retirada da sala e levada para a beira do rio (FERREIRA, 2008, p. 11).

Saulo esteve na sede da Polícia Rodoviária Federal antes de entrar para um programa de proteção à testemunha e declarou para Isabel Cristina das Neves Oliveira (Uma das autoras deste artigo) que “Ela me disse, Saulo vai atrás da minha certidão, eu não aguento mais, se eu não sair daqui eu vou me matar”.

Figura 1 – Saulo dá entrevista antes de entrar para o Programa de Proteção na sede da Polícia Rodoviária Federal



Fonte: Acervo da autora.

Nessa situação ocorreu uma inversão completa dos papéis sociais estabelecidos na forma da Lei, pois vem de trás das grades a salvação para Lidiany. Sem esperanças de ser socorrida pelas autoridades constituídas e não suportando mais sua agonia diária, Lidiany apelou a quem menos se esperava que pudesse importar-se com seu sofrimento, um então condenado pelo ordenamento jurídico.¹⁷

Pode estar aqui delineada a solidariedade entre indivíduos invisíveis perante a sociedade: Uma adolescente pobre em situação de exploração sexual, drogadição e moradia nas ruas de Abaetetuba e um ex-detento. Esse contexto parece dizer respeito à dimensão apresentada por Mendonça (2011, p. 49) A invisibilidade de presos nos campos nazistas os fazia:

[...] serem enclausuradas em sua espécie; malgrado todo o seu vocabulário, seres sem linguagem. O racismo não é um conceito biológico; o antissemitismo é o arquétipo de

¹⁷ Jornal O Liberal de 22 /06 /2008.

toda internação. A opressão social não faz senão imitar esse modelo. Ela encerra em uma classe, privada de expressão e condenada aos ‘significantes sem significados’ e, ainda, às violências e aos combates (LEVINAS, 1986 *apud* MENDONÇA, 2011, p. 49).

No mesmo texto, Mendonça (2011, p.49) acrescenta a história de um cão que surgiu nos campos de concentração:

[...] Ele veio um dia e se juntou à turba que sob sua guarda retomava o trabalho. Ele vivia em qualquer canto selvagem, nos arredores do campo. Mas nós o apelidamos de Bobby, um nome exótico, como convém a um cão querido. Ele aparecia nos alvores matinais e nos esperava no retorno, saltitando e latindo alegremente. Para ele – isso era incontestável – nós éramos homens (LEVINAS, 1986 *apud* MENDONÇA, 2016, p. 49).

Conclui Mendonça (2011, p. 50): “O cão era o único que os reconhecia e os via em sua humanidade, que efetivamente os via”. Assim é possível analisar que o único que entendeu o martírio da menina tenha sido um homem a quem a sociedade não valorizaria como uma pessoa que considerasse a Lei. O único que a vislumbrou como ser humano.

Percebemos em todo o caso, micro violências institucionais levada ao extremo. Micro violência do silêncio, da subserviência, da falta de coragem daqueles que possuem fragilidade institucional ou precariedade nas situações que revelam humilhações dentro das paredes de repartições públicas como

uma delegacia. Nesse caso em particular, percebemos a violência do calar-se, do não denunciar, do não se indignar, da negação da explícita violência desempenhada durante dias, e o que mais incomoda, a aceitação.

A Conselheira e a ética

Tomemos o conceito de Ética de Levinas (1986, p. 149): “Descrevo a ética, é o humano enquanto humano.”

Com este conceito, consideremos a atuação da conselheira tutelar. Após serem avisados pelo ex-detento da situação totalmente irregular de Lidiany, no mesmo dia, os conselheiros tutelares foram à delegacia. Ato contínuo, em posse da certidão de nascimento da adolescente, a conselheira Diva de Jesus dirigiu-se à delegacia para reclamar sobre tudo o que estava acontecendo e exigir a soltura da detenta irregular:

Representantes do Conselho Tutelar chegam à delegacia uma hora depois, mas são impedidos de visitar a cela, onde não há mais 20 homens, e sim dez, por conta de um mutirão que promoveu a liberdade dos outros no dia anterior (FERREIRA, 2008, p. 11).

A atitude imediata da conselheira Diva de Jesus concorda com a ética de Levinas:

Isso aponta o caráter fundamental da ética levinasiana que é a radicalidade de sua não-violência, o que foi confirmado anos mais tarde

quando em uma entrevista perguntaram a Levinas se o algoz, ou carrasco, tinha rosto, ao que ele respondeu: 'Se um SS tem o que eu entendo por rosto. Questão perturbadora que, em meu sentido, pede uma afirmativa. Resposta afirmativa, não importa como, dolorosa' (MENDONÇA, 2011, p. 37).

À conselheira Diva de Jesus não interessava a situação social de Lidiany. Ela apenas vislumbrou um rosto em sofrimento. Como a ética de Levinas de enxergar o rosto até mesmo em um algoz. Que dizer de uma menina em sofrimento inimaginável.

Uma das conselheiras afirmou em um programa de televisão que, à época, na delegacia, declarou que "ela não podia ficar na mesma cela, ela não podia ficar na delegacia".¹⁸ Além disso, imediatamente o Conselho Tutelar encaminhou a queixa do Ministério Público e ao juizado da infância e da adolescência. Também imediatamente avisou a Imprensa. Rapidamente o caso para a Mídia nacional e internacional.

A conselheira foi movida pelo que Levinas (1986) denomina de:

A obrigação de poupar ao homem os constrangimentos e as humilhações da miséria, da errância, e mesmo da dor e da tortura que a própria sucessão dos fenômenos naturais – físicos ou psicológicos – a violência e a crueldade das más intenções dos seres vivos ainda comportam (LEVINAS, 1986, p. 263).

¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>

Lidiany foi retirada da prisão. Quando foi resgatada pelo conselho tutelar, a adolescente “estava muito suja, com cabelos extremamente curtos, feridas na cabeça e no corpo e uma blusa pequena”, conforme depoimento da Conselheira no programa Câmara Record (2020). Tudo sob a condescendência dos delegados e carcereiros. A conselheira Diva de Jesus e seus companheiros de conselho tutelar, ao contrário dos agentes transgressores de Lidiany, sem sequer vê-la, vislumbraram seu Rosto. Perceberam o absurdo da situação, da ausência total de ética, de caridade, de amor e de legalidade.

Os Investigadores e o “Não Matarás”

Com medo da repercussão, os policiais levaram Lidiany para o cais da cidade de Abaetetuba, depois colocaram uma arma em sua boca e disseram a ela para não dizer nada sobre o que aconteceu.¹⁹

No dia seguinte, o pai da menor se deslocou até a delegacia acompanhado de um conselheiro tutelar para, novamente explicar toda a situação às autoridades. Na oportunidade, foram atendidos pelo delegado Rodolfo Fernando Valle Gonçalves, o qual informou que a jovem havia fugido e que não tinha notícias de seu paradeiro. Dias depois, a moça foi encontrada rondando o cais do porto, onde revelou que chegou lá por

¹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>
Jornal O Liberal 9 /11/2007.

policiais civis, os quais lhe ameaçaram de morte e que saísse da cidade (CASTRO, 2018, p. 2).

Para o Câmera Record, Lidianny declara:

Domigos Meireles – ‘No mesmo dia em que Conselheiros Tutelares foram à delegacia, Lidianny foi obrigada por policiais a dar ‘um passeio’, ela foi levada ao cais da cidade de Abaetetuba.’

Lidianny - ‘Me deixaram lá e até então [...] O Pires botou a arma na minha boca e falou pra mim que se eu falasse, o que tinha acontecido comigo, que ele iria me matar’ (CÂMARA RECORD, 2019).

No caso em tela, Lidianny permanece sem rosto, sem identidade. Sua vida continuava sem importância para os agentes. Porém com a repercussão nacional e internacional que colocou em evidência a situação absurda, a ética e o próprio mal, a atuação policial transformou-se em salve-se quem puder, no patamar da assertiva de Levinas (1986):

Esta inversão humana do em-si e do para-si, do "cada um por si", em um eu ético, em prioridade do para-outro, esta substituição ao para-si da obstinação ontológica de um eu doravante decerto único, mas por sua eleição a uma responsabilidade pelo outro homem – irrecusável e incessível – esta revolta radical produzir-se-ia no que chamo do rosto de outrem. Por trás da postura que ele toma – ou que suporta – em seu aparecer, ele me chama e me ordena do fundo de sua nudez sem defesa, de sua miséria, e sua mortalidade. É na relação

peçoal, do eu ao outro, que o "acontecimento" ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz além ou eleva acima do ser (LEVINAS, 1986, p. 269).

A partir de agora, com a ameaça de morte, e na dimensão subjetiva da morte de Lidiany negando seu "Rosto" como negando a importância de sua existência, a perspectiva de Levinas do "não matarás" pode ser acrescentada:

Mesmo que os imperativos bíblicos: "não matarás" e "amarás o estrangeiro" estivessem, há milênios, esperando a entrada dos direitos, ligados à humanidade do homem, no discurso jurídico primordial da nossa civilização. O homem enquanto homem teria direito a um lugar excepcional do ser e, por isso mesmo, exterior ao determinismo dos fenômenos; seria o direito à independência ou à liberdade de cada um, reconhecida por cada um (LEVINAS, 1986, p. 263).

A série de transgressões que Lidiany sofreu em Abaetetuba perpassam pela ação de pessoas que não consideram sua atuação profissional como o dever de servir o outro, como o não poder negar os direitos dos outros. Mesmo diante desse quadro de poder temporário e limitado, Lidiany, como adolescente e mulher, não poderia estar diante do julgo daquelas pessoas, pois o Brasil possui seu sistema jurídico que a protegia. Então, mesmo não considerando a Lei, é importante refletirmos sobre outros direitos que eles poderiam ter considerado:

Direito a uma posição premunida contra a ordem imediata das necessidades inscritas nas leis naturais que comandam as coisas, os viventes e os pensantes de uma Natureza que, entretanto, em certo sentido também concerne aos humanos e os engloba (LEVINAS, 1986, p. 263).

A Delegada e a Juíza e os Limites do Mal

Como, pela tortura e pelos avanços sexuais dos homens da cela, não se sensibilizaram? “Policiais tentam impedir as conselheiras e a assistente social a ficar a sós com a conselheira e o delegado. Uma secretária confirma, informalmente, que uma menina na delegacia, mas que ela era “de maior” CAVALCANTI, 2017, p. 10).

Enquanto a ética, o amor, a compaixão, o senso de responsabilidade, a coragem norteou e moveu a conselheira tutelar para resgatar Lidiany, nas ações da delegada do caso e da juíza da comarca

Mesmo a jovem informando que era menor de idade, a juíza continuou lendo as obrigações dela perante a Justiça e afirmando que ela teria de assinar, todos os meses, frequência no Fórum, e que ganharia apenas a “liberdade provisória”. Ainda assim, a jovem voltou a ficar presa com detentos do sexo masculino nos quatro dias de prisão restantes decretados pelo delegado Celso (FERREIRA, 2008, p. 11).

Podemos, ainda, constatar muito claramente a indiferença ética no agir da delegada.

Flávia Verônica Monteiro (Delegada)

- 1 Determinou o encarceramento da menor, mesmo sabendo que só havia uma cela na cadeia de Abaetetuba. Pena – Detenção de seis meses a dois anos
- 2 Contribuiu para expor a vida e a saúde da menor a perigo direto e continuado. Pena – Detenção de três meses a um ano de prisão
- 3 Contribuiu para expor a perigo a vida e a saúde da adolescente, inclusive com falta de alimentação. Pena – Detenção de dois meses a um ano de prisão ou multa.
- 4 Deixou de comunicar à autoridade competente a situação da menor encarcerada com 20 homens, solicitando as providências do seu cargo. Pena – Detenção de quinze dias a um mês ou multa.
- 5 Deixou de requerer a imediata liberação da menor, para evitar danos e constrangimento à garota. Pena – Detenção de seis meses a dois anos de prisão. (O LIBERAL, 25 jun. 2008, p.6, Caderno Polícia).

Ocorreu uma violência simbólica traduzida no próprio drama que a menina sofreu decorrente na indiferença ao seu sofrimento²⁰. Sobre esse aspecto Levinas escreve:

A violência, contudo, se manifesta através de diversas formas que vão da dimensão simbólica até a violência física, vão da humilhação e imputação do sofrimento psíquico até a morte da requintada indiferença em relação ao Outro

²⁰ <https://canalcienciascriminais.jusbrasil.com.br/artigos/574009147/estupro-carcerario-o-drama-de-lidiany>
Jornal O Liberal 08 /05/2008.

que sofre até a chamada notificação do eu (LEVINAS, 2008 *apud* MENDONÇA, 2011, p. 34).

A atuação da delegada Flávia que assinou a prisão da adolescente Lidiany Alves Brasil, sem realizar a sua devida identificação para a verificação de sua verdadeira idade, conforme narra o repórter Domingos Meireles: “Foi a Delegada Flávia Verônica Monteiro Pereira, que fez o flagrante de Lidiany, mesmo sem que ela tivesse qualquer documento”²¹, bem como para sua condição de mulher encarcerada em uma cela com 26 homens sendo pelo menos 2 estupradores, transparece uma situação como a denunciada por Mendonça (2011, p. 37): “Há uma cegueira ética que a tudo envolve”.

Além, disso, a atuação profissional de uma mulher, comum, em seu agir profissional insensível nos leva a questionar como Levinas (1986, p. 151): “Onde estão os limites do mal? Quem é bom? Quem é mau?” Essas foram questões levantadas pelos que viveram nos campos de concentração.

Outra atuação de mulher, também não demonstrou empatia com Lidiany gênero feminino, a juíza, não conseguiu enxergar o Rosto da adolescente pedindo justiça, pedindo socorro, pois para Mendonça (2011, p.48) “o Rosto humano em sua nudez pede justiça, apela para minha bondade, me obriga e me compromete”. E mais, “o Rosto em Levinas é o ponto focal de onde emana na relação ética, a fragilidade humana é para onde retorna a resposta que ela nos exige”.

²¹ Programa Brasil Urgente, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>. Acesso em 20 jan. 2020.

Em um outro ponto de vista, a ética da juíza foi questionada quando assinou um documento com data retroativa, ordenando a transferência da menina para um presídio feminino em outro município. Tudo isso para esconder sua negligência, indiferença e culpabilidade no caso.

Dutra recomenda que a juíza seja indiciada com base em artigos do Código Penal o 297 (falsificar ou alterar documento público), 299 (omitir em documento público, declaração que dele devia constar, ou nele inserir ou fazer inserir declaração Falsa ou diversa da que devia ser escrita, com fim de prejudicar direito, criar obrigação ou alterar verdade sobre o fato juridicamente relevante), 319 (retardar ou deixar de praticar ato de ofício, para satisfazer interesse ou sentimento pessoal) [...] (ZAGHETTO, 2008, p. A10).

Clarice Maria de Andrade (Juíza de Abaetetuba)

- 1 Falsificou ofício do Juízo com data retroativa. []
- 2 Inseriu declaração falsa e diversa do que devia ser escrita em relação à transferência da adolescente Lidiane, visando livrar-se da responsabilidade funcional. Pena []
- 3 Determinou data retroativa em carimbo do fórum.
- 4 Inseriu declaração falsa em relação à transferência da adolescente. (CPI ..., 2008, p.1).

Ocorre que perícias no computador detectaram a fraude:

Em sua defesa, Clarice Maria Andrade afirmou ter delegado ao diretor da secretaria do juízo a tarefa de comunicar a Corregedoria em 7 de novembro. A versão da juíza foi desmentida pelo

servidor e por outros funcionários e também por perícia no computador da serventia (CURY; MOURA, 2009, p. 1).

Aqui é importante observar a verdadeira, necessária e única atuação policial possível²², quando se utiliza de tecnologias para apurar a verdade e fazer justiça. Em conformidade com isso, observa Souza (2016):

Nesse processo, que envolve obrigatoriamente a veiculação e a ocultação de informações, pode ocorrer que a opinião pública seja cética quanto a realidade que lhe está sendo exibida e esteja propensa a projetar-se sobre as falhas que indicam a falsidade daquilo que está sendo informado (SOUZA, 2016, p. 92).

O fato da confirmação de ter havido a falsificação de um documento por data retroativa com o uso de tecnologia, retirando qualquer dúvida, de perícia da mesma polícia que a colocou em um dos casos mais emblemáticos de violação de direitos humanos no Brasil, nos dá esperança para crer na legislação, na Constituição Federal a serviço da impunidade, pois é a palavra de uma juíza que é a própria personificação do Estado, levando-se em conta o Pacto Social, onde só a perícia e a tecnologia poderiam julgá-la.

²² <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2007/11/347856-justica-do-para-sabia-que-mulher-estava-presacom-homens.shtml>

<http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2013/10/juiza-punida-pelo-cnj-por-prisao-de-jovem-com-homens-e-promovida.html>

<http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2016/10/juiza-que-manteve-garota-de-15-anos-em-cela-com-30-homens-e-suspensa.html>

Jornal O Liberal 12 /06/ 2008.

Jornal Amazônia 09 /04/ 2008.

Jornal Diário do Pará 25/06/2008.

Considerações Finais

Foi aberto um inquérito para apurar as responsabilidades dos policiais civis envolvidos no episódio. Tendo sido abusada por vários prisioneiros em sua cela, a adolescente não conseguia lembrar-se dos rostos e nomes de todos os envolvidos, lembrando apenas Beto Junior e Rodinei Leal (conhecido como “Cachorro”).²³ Ambos tiveram suas penas agravadas e encontram-se em regime fechado.²⁴

Os delegados Antônio Fernando Botelho da Cunha, Rodolfo Fernando Valle Gonçalves, Flávia Verônica Monteiro Pereira, Celso Iran Cordovil Viana e Danieli Bentes da Silva foram condenados por tortura e omissão e estão presos em regime semiaberto. Além disso, foram exonerados após processo administrativo disciplinar (CPI ..., 2008, p.1).

Os investigadores Adilson Pires de Lima e Sérgio Teixeira de Lima acusados de lesão corporal e grave ameaça continuam soltos, pois ainda aguardam recurso.²⁵

Também estão livres os agentes prisionais Marcos Eric serrão Pureza, Benedito Amaral de Lima e João de Deus de Oliveira, os três foram condenados por omissão.²⁶

²³ Jornal O Liberal 09 /11/2007

²⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>

²⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>

²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>

E a juíza Clarice Maria de Andrade, que assinou o auto da prisão em flagrante, mantendo Lidiany na cadeia, foi punida pelo Conselho Nacional de Justiça para ser aposentada compulsoriamente, única punição possível para um juiz no Brasil. A juíza recorreu e retornou ao trabalho enquanto aguardava recurso do Supremo Tribunal Federal. Porém, em decisão considerada um marco para os Direitos Humanos no Brasil, o Supremo considerou a atuação da juíza negligente.²⁷ Uma CPI pediu o indiciamento da juíza:

[...] recomenda que a juíza seja indiciada com base em artigos do Código Penal: o 297 (falsificar ou alterar documento público), 299 (omitir em documento público, declaração que dele devia constar, ou nele inserir ou fazer inserir declaração falsa ou diversa da que devia ser escrita, com fim de prejudicar direito, criar obrigação ou alterar verdade sobre o fato juridicamente relevante), 319 (retardar ou deixar de praticar ato de ofício para satisfazer interesse ou sentimento pessoal), 132 (expor a vida ou a saúde de outrem a perigo direto e iminente), 136 (expor a perigo ou a saúde de pessoa sob sua autoridade, guarda ou vigilância, para fim de educação, ensino, tratamento ou custódia) e 320 (deixar por indulgência, de responsabilizar subordinado que cometeu inflação no exercício do cargo) [...] (CPI ..., 2008, p. A10).

Assim como, após a 2^a Guerra os criminosos que foram julgados declararam que tudo que fizeram era legal, normal e

²⁷ <https://g1.globo.com>notícia 05 /02/2019>

fazia parte dos seus trabalhos, e, portanto, não se sentiam culpados, chama a atenção aos discursos de desculpas e justificativas utilizados pelas autoridades que permitiram todo o sofrimento de Lidiany como se nada fosse. Alegações como: “Não sabia que a adolescente estava na cela”; “Não havia presídio feminino no município”; “A decisão foi desproporcional”; “jovens são conhecidos como explosivos e zangados”; “evitam falar o que se passou naquela cela”. Impressionante é que tenham ocorrido situações que desafiam a realidade:

Os policiais, segundo a menor, depois de agredila, também resolveram cortar os cabelos de L.A.B. com uma faca. E, ao ser colocada na cela, os presos terminaram de cortar o cabelo da jovem para nivelar o corte disforme (FERREIRA, 2008, p. 11).

Agora, aos 26 anos, Lidiany vive no Sul do Brasil, vive em situação de prostituição, dependência de drogas e moradia nas ruas. Intercala temporadas em presídios femininos por furtos. Em entrevista a um programa de reportagens especiais para a TV aberta, Lidiany declarou que não gostava de seu padrasto e que “tinha nojo da cara dele”, apesar de ter sido o seu padrasto quem a registrou em sua certidão de nascimento. Lidiany afirmou que não quer o nome do padrasto e que quer ter de volta o nome do seu pai biológico de volta e que seu sobrenome não é “BRASIL”, o seu sobrenome verdadeiro é “Aires Prestes”.²⁸

²⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>

Sua afirmação é muito significativa, pois, a despeito de todo o seu sofrimento e tentativa de reduzir a sua existência a nada em sua jornada ter sido uma demonstração do mal que pode surgir no agir sem ética, ela insiste em buscar no nome de seu pai sua verdadeira identidade.

Dessa forma, podemos chamar a atenção para o sobrenome rejeitado “BRASIL”, simbolicamente a nação que a todos acolhe, mas que se apresentou para Lidiany um país onde existiu uma polícia como a SS.

REFERÊNCIAS

ABUSADA na cadeia: o pesadelo de Lidiany. **Cidade Alerta Record**, 30 mar. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vrEeZhw9ozU>. Acesso em: 20 jan. 2020.

BARP, W. J.; CARDOSO, L. F. C.; SOUZA, J. L. C. (org.). **Segurança Pública: Conflitos, Criminalidade e Tecnologia da Informação**. Belém: GAPTA, 2016.

BERTOLINI, J. Garota que ficou presa com 30 homens no Pará leva vida desprotegida. **Folha de São Paulo**, 3 jun. 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/11/1828880-garota-que-ficou-presa-com-30-homens-no-para-leva-vida-desprotegida.shtml>. Acesso em: 20 jan. 2020.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 1 jan. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria-Geral. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei nº13.869, de 5 de setembro de 2019**. Dispõe sobre os crimes de abuso de autoridade; altera a Lei nº 7.960, de 21 de dezembro de 1989, a Lei nº 9.296, de 24 de julho de 1996, a Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, e a Lei nº 8.906, de 4 de julho de 1994; e revoga a Lei nº 4.898, de 9 de dezembro de 1965, e dispositivos do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal). Brasília, 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/L13869.htm. Acesso em: 20 jan. 2020.

CASTRO, L. W. S. **Estupro Carcerário: O Drama de Lidiany**. 17 jul. 2018. Disponível em: <https://canalcienciascriminais.jusbrasil.com.br/artigos/574009147/estupro-carcerario-o-drama-de-lidiany>. Acesso em: 19 fev. 2020.

CAVALCANTI, A. Impunidade completa um ano em Abaetetuba: até agora, ninguém é punido por manter menina em cela com 20 homens. **O Liberal**, Belém, p. 10, 9 nov. 2017. CPI quer indiciar 9 do Pará: Relatório final da Comissão atribui maior parcela de culpa à juíza de Abaetetuba. **O Liberal**, Belém, p.1, 25 jun. 2008.

CURY, T.; MOURA, R. M. Juíza que deixou menina em cela com homens segue afastada: Decisão de manter afastamento foi do STF; garota teria sido espancada e estuprada em prisão de Abaetetuba, no Pará. **BBC News**, Brasil, 5 de fev. 2009. Disponível em <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/stf-mantem-afastada-juiza-acusada-de-deixar-adolescente-em-cela-com-30-homens,a8ec6d5c37fe6c38cac2482ef2fe52b4qtoelb9.html>. Acesso em: 19 fev. 2020.

FERREIRA, M. Adolescente relata horror na delegacia, depoimento de menina presa com 20 homens revela sequência de crimes. **O Liberal**, Belém, p. 11, 22 jun. 2008.

LEVINÁS, E. **Entre nós: Ensaios sobre a Alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MACIEL, C. A. B. et al. **Desafios contemporâneos para o serviço social**. Belém: Instituto de Ciências Sociais Aplicadas: UFPA, 2009.

MENDONÇA, K. (org.). **Diálogos**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.

SABATINA de Augusto Aras no Senado. Youtube, 25 de set. de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UjIJG3xjth4>. Acesso em: 20 jan. 2020.

SENADO... Youtube, 25 set. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UjIJG3xjth4>. Acesso em: 20 jan. 2020.

SOUZA, J. A Construção Social da Subcidadania: Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica.

Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003. (Coleção Origem).

SOUZA, J. L. C. Tecnologia, testemunhas e investigação – Novas Dinâmicas do Trabalho Policial. Belém: Paka-Tatu, 2016.

VILARINS, T. Cinco do Pará entre os 40 Indiciados: Lista com nome dos “peixes grandes e pequenos sairá na próxima quarta-feira. **O Liberal**, Belém, p. 4, 13 jun. 2008.

ZAGHETTO, S. CPI pede o indiciamento de juíza. **Diário do Pará**. Belém, p. A10, 25 jun. 2008.

DIOS EN INSTAGRAM. APUNTES PARA UNA NUEVA TEOLOGÍA ESTÉTICA

*Silvia Martínez Cano*¹

Pongo encima de la mesa mi smartphone y entro en Instagram. Estoy comiendo con un amigo que después de 15 años regresa a España. Ha dejado su trabajo de informático y retoma la ilustración con el deseo de poder dedicarse a ello. Miro sus trabajos, son increíbles, tremendamente apasionados. Le enseño los dibujos que he hecho para las celebraciones del Triduo Pascual. Los admira largamente. Recordamos cómo empezamos a pintar juntos, tirados en el suelo, mezclando pigmentos de colores y cola blanca, y extendiéndolo sobre papel continuo gigante. Ahora ambos trabajamos sobre el ordenador, con tablets digitales preparadas para la producción artística. De lo más artesanal a las nuevas técnicas digitales. Expresamos nuestro trabajo y nos comunicamos a través del Instagram y otras redes sociales. En tan poco tiempo, 15 años, nos encontramos cómodos en un lenguaje visual que está presente en nuestras sociedades. La cultura ha cambiado ¿Cómo dar respuesta a estos cambios?

¹ Silvia Martínez Cano tiene una formación interdisciplinar: estudió primero Arquitectura Técnica pero en seguida continuó sus estudios en Bellas Artes, en concreto en Conservación y Restauración de Bienes Culturales (ESCRBC). Después completó sus estudios con un Doctorado en Educación Artística por la Universidad Complutense de Madrid y una Licenciatura en Teología Fundamental (U. Deusto). Se ha especializado en Artes visuales y Teología, combinando ámbitos de investigación comunes entre la teología, la educación y el arte. Domina disciplinas como Estética teológica, Misterio de Dios, Iconografía cristiana, Arte y religiones, Teología del Arte, Religión y cultura visual. Es profesora de Arte y Educación en la Universidad Pontificia de Comillas, y profesora de distintas materias de Teología Fundamental y Pastoral en el Instituto Superior de Pastoral y en el Instituto San Pío X, ambos pertenecientes a la U. Pontificia Salamaca. Es artista interdisciplinar (pintura, escultura, instalaciones, fotografía, muralismo) desde las claves de la fe y la visión de las mujeres. www.silviamartinezcano.es

1. Arte y estética, hoy

En un ensayo sobre arte, lenguaje y teología es inevitable preguntarse ¿qué arte? Porque el arte ha cambiado mucho, tanto o más que la sociedad. Si casi no sabemos nada acerca de las vanguardias del siglo XX, por su inexistencia en los currículos de la escuela, menos sabemos de lo que se está gestando culturalmente en estos últimos veinte años. Así que cuando hablamos de arte, hay que hablar de la pluralidad de las artes culturales y multimedia. Los estudios sobre la imagen y las influencias culturales hacia la pluralidad y la diversidad que se produce en los años 70 y 80 del siglo pasado son parte de las causas de la multidisciplinareidad y interdisciplinareidad de las artes. A partir de este momento tenemos que hablar de una tercera ola de exploraciones artísticas donde la estructura academicista queda rota completamente dando paso a una producción artística y cultural de muy variadas concepciones y usos, pues acontece una democratización de las artes. Umberto Eco en “La estructura ausente” (Eco, 1978)² profundizaba en la semiótica de Charles S. Peirce (1866)³, subrayando la influencia de las artes visuales en la construcción social. Un poco después, Herbert Read abanderaba la teoría del conocimiento a través de la imagen con su famoso “ver es pensar” (Read, 1957)⁴ y con ello

² Cfr. Eco, Umberto (1978) *La estructura ausente*. Barcelona, Lumen.

³ Cfr. Sara Barrena y Jaime Nubiola, *Charles S. Peirce (1839-1914), Un pensador para el siglo XXI*, Eunsa, Pamplona, 2013. También Sara Barrena, *La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según Charles Sanders Peirce*, Rialp, Madrid, 2007.

⁴ Cfr. Herbert Read, *Imagen e idea: la función del arte en el desarrollo de la conciencia humana*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1957 (1ª ed. 1955); También Herbert Read, *Educación por el arte*, Paidós, Barcelona, 1982 (1ª ed. 1943)

sentaba las bases de una cultura visual y popular, donde el artista es un agente de producción cultural.

El arte académico, consecuencia del desarrollo de la identidad del artista frente al artesano en el renacimiento europeo, ha dejado de ser la referencia para el arte en muchos lugares. No podemos hablar de las Bellas Artes hoy, en el sentido estricto del término, pues las características principales del arte académico era pertenecer a un estilo determinado de las categorías que la Academia establecía: Pintura, Escultura, Arquitectura, Música, Danza, Teatro, Poesía o Literatura. Además, el reconocimiento de la valía de ese arte se daba a través de un colectivo (Academia) que reconocía los valores estéticos, las técnicas y la producción como propios de la denominación de arte. Kant va a defender que un arte es bello cuando reúne las condiciones de regularidad, simetría y conformidad y por último armonía, pues presenta el aspecto de la naturaleza (Plazaola, 1991, p. 379). El juego de la imaginación y el entendimiento que se expresa en el arte, residen en la capacidad de algunos de acceder a una sensibilidad que valora la apariencia de la realidad. Por tanto, la expresión formal, como los significados de los productos artísticos quedaban restringidos a las formulaciones que unos pocos respaldaban. Técnicas y contenidos quedaban sometidos a los criterios reguladores de la estética cultural.

Las vanguardias rompen este esquema, a través de la experimentación y la transgresión de espacios artísticos. Comienzan a aparecer otras artes como el cine, la fotografía y el comic. Van a estar en sintonía con Hegel, que se desvincula de la

imitación argumentando que lo verdadero poderoso en el arte es la creación (Hegel, 1946, p. 41)⁵. Estas aportaciones, las filosóficas y las artísticas, serán el comienzo de otra forma de comprender el arte, donde la estética se mueve en espacios abiertos que no quedan monopolizados por un solo concepto de belleza, sino que la belleza se explica en cuanto a la capacidad de hacer participar al espectador de la obra. Así, a lo largo de un siglo, se pasa de un arte contemplativo a un arte participativo. Si miramos nuestro tiempo, vemos que aquellas expresiones artísticas que más éxito tienen son aquellas que involucran al público en la producción de una experiencia estética final (Rebentisch, 2003, p. 25-26)⁶.

Arte y comunicación son ahora una pareja inseparable que se articula a través de las propuestas y provocaciones de los artistas. El marco estético es entonces la diversidad de categorías estéticas, por lo que la comunicación y expresión está en función de que uso cultural y social estén de acuerdo en darle el artista y aquellos que participan en sus obras. Con esto quiero decir que si el concepto de estética hace 150 años estaba fundamentado en la esencia de la belleza desde el paradigma filosófico de la Academia, hoy, debería hablar de una estética que analiza las experiencias estéticas, independientemente de que se de como consecuencia la belleza o no. Se centraría, entonces, en el proceso de tal experiencia y no en el producto final, pues en ese proceso, la interacción y la comunicación son herramientas

⁵ Georg Willem F. Hegel, *Lo bello y sus formas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1946, p. 41

⁶ Juliane Rebentisch, *Estética de la instalación*, Buenos Aires: Caja Negra, 2003.

fundamentales para la configuración del arte de nuestro siglo. Y para complejizar más la mutación del arte y de su reflexión estética, los horizontes de expresión se han ampliado con el desarrollo de las tecnologías y de los espacios virtuales. Con ello el arte se ha convertido en “una experiencia contextual, en continuo movimiento y transformación” (Cruz, 2005, p. 92)⁷ que tiene como característica principal el carecer de delimitaciones ontológicas.

La presencia de las artes visuales, plásticas y digitales en las redes de comunicación tiene una influencia fundamental sobre la construcción del imaginario colectivo del hoy. Todas aquellas señales perceptivas que se incorporan y constituyen las diferentes artes plásticas, visuales y digitales se cimientan sobre complejas redes icónicas sociales. Hacen, por su estructura, que el campo del arte se haya ampliado hasta límites insospechados combinando de una manera novedosa la imagen, sus significados y los intereses de los artistas y sus producciones (Escribano, 2004, p. 263-269)⁸. Es propio del arte, entonces, la hibridación que, a través del mestizaje, establece tensiones entre medios y significados diferentes y que habla de la “otredad” del arte actual (Cruz, 2005, p. 95) y de su capacidad de expresar la singularidad de la realidad y a la vez de su capacidad de ir a la verdad profunda de la misma (Plazaola, 2005, p. 385). Los entramados visuales y multimedia sostienen gran parte de la

⁷ Pedro A. Cruz Sánchez, El arte en su “fase poscrítica”: de la ontología a la cultura visual. En Jose Luis Brea (ed.), Estudios Visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización. Madrid: Akal, 2005, pp. 91-104.

⁸ Escribano, X. (2004) “Los signos del arte nos fuerzan a pensar. Arte y filosofía en diálogo con Merleau-Ponty, Proust y Deleuze”, en *Taula, quaderns de pensament*, 38, 263-269.

cultura del mainstream global que se inspira en las propuestas de los artistas. Existe una expresión de la realidad constante y siempre protagonista de la cotidianidad humana. Por eso, hoy podemos decir que el lenguaje visual es un lenguaje necesario y prioritario para la comprensión de la realidad. Sobre el lenguaje audiovisual se articula un elaborado proceso semiótico de comunicación y transmisión de saberes de todos los niveles que configura gran parte del conocimiento actual.

En este sentido, lo que Peirce, a finales del siglo XIX (1888), apuntó como una red de sistemas comunicativos visuales que fijaban patrones visuales de interacción humana y de comportamiento, además de conocimiento, hoy se convierte en realidad. El sujeto fluye por esta estructura de significados siendo intérprete de los mismos en segunda instancia, haciendo suyo el significado, pero transformándolo en un “aquí y ahora” que lo vuelve un acontecimiento singular, real y nuevo (Pierce, 1986, p. 21; Pierce, 2014; Acaso, 2012, p. 37)⁹. Quedan, de esta manera, impresas en la experiencia y el conocimiento de las personas y modifican la realidad desde el intercambio (Eisner, 2004, p. 38-40)¹⁰. Estamos produciendo así un acto de comunicación que va a modificar la realidad concreta, en la que habitamos.

Este acto comunicativo tiene dos características principales: su narratividad y su diversidad.

⁹ Charles S. Peirce, 1986: 21; También María Acaso (2012) *Pedagogías invisibles*, Catarata, Madrid, 2012, 37. Cfr. Peirce, Charles (2014) *Semiótica, iconicidad y analogía*, Barcelona, Herder.

¹⁰ Elliott W. Eisner, *El arte y la creación de la mente. El papel de las artes visuales en la transformación de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2004, 38-42.

De la primera podemos decir que las artes son principalmente narrativas porque juegan con los significados simbólicos. El juego artístico, la indagación y la provocación, expresa y desvela la realidad a través de constelaciones conceptuales, alegorías, imágenes dialécticas, la contradicción o el absurdo. Si, hace décadas, Walter Benjamin subrayaba la limitación de la palabra como lenguaje (Marzán y Hernández, 2010, p. 188)¹¹, hoy tiene el protagonismo el lenguaje audiovisual que hace aproximaciones posibles, “formas legibles” dirá Benjamin (Marzán y Hernández, 2010, p. 189)¹², para expresar lo que nos preocupa o nos emociona, actualizando el ser de las cosas. Esto quiere decir que no desvela totalmente la realidad, sino que, en realidad hacemos traducciones (Benjamin, 1991, p. 70)¹³, con una pluralidad de lenguajes que son medios, y que a veces pierden su capacidad comunicativa y se convierten en mero signo (Benjamin, 1991, p.71)¹⁴. De ahí que la narratividad tenga un protagonismo especial en nuestro “decir” de la realidad, pues son pequeños hilos metafóricos diversos que tejen un tejido desigual y fluido sobre una misma realidad.

De lo segundo podemos decir que las artes, en su diversidad y subjetividad, provocan miradas diferentes sobre un mismo acontecimiento. Son diversas por su subjetividad y su localización, pues el artista reformula construye su propia metodología de producción en relación a sus condiciones como

¹¹ Carlos Marzán Trujillo y Marcos Hernández Jorge, “Crítica y utopía en la concepción del lenguaje de Walter Benjamin”, *Constelaciones. Revista de Teoría crítica* 2 (2010): 188.

¹² Marzán y Hernández, “Crítica y utopía...”, 189.

¹³ Benjamin, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Barcelona: Taurus, 1991),70.

¹⁴ Benjamin, “Sobre el lenguaje...”, 71.

artista. En el o la artista hay una necesidad de salir al encuentro para comprender al otro a la vez que se comprende a si misma/o. Para ello necesita experimentar constantemente y esta práctica constata la tendencia actual de los creadores de “no adscribirse a una única disciplina”. Los productos artísticos que surgen ofrecen la posibilidad ampliar, variar y desafiar nuestra percepción de un conocimiento de la realidad, al tiempo que proponen formas alternativas de pensar en nosotros mismos, el mundo, la cultura y la historia. Para ello usan distintas estrategias, modos de abordaje o temas como la ironía y el sentido del humor, elementos subversivos centrales al abordar cuestiones culturales. El juego de las contradicciones en los elementos de la existencia cotidiana, las mutaciones de la estructura del lenguaje o las posibilidades y/o los límites de la comunicación son otras estrategias propias de la producción artística actual.

Por tanto, narratividad y diversidad definen un arte que está al servicio de la experiencia humana que se desarrolla en la vida. La experiencia estética del hoy es una experiencia integradora que pone en juego las potencialidades de la persona, su emotividad, intelecto y capacidad de dialogo, a través de la indagación y la interacción. Se da plenamente, no en el primer momento de asombro o perplejidad ante la provocación (Plazaola, 1991, p. 318), sino cuando se produce la interpretación y el gozo de comprender. Es una reacción extática, un producto de la conciencia y el sentimiento que se funden en una experiencia real de alumbramiento gozosa y fecunda.

2. Estética y teología, hoy

La experiencia religiosa está muy vinculada a la experiencia estética. Afirma la escolástica franciscana de la edad media que en la belleza encontramos al gran Ausente (A. de Hales, II n. 81)¹⁵. En la experiencia cristiana sabemos de una experiencia (de fe) que interacciona con el medio, “aquí y ahora” también, haciendo del Evangelio, un acontecimiento singular y significativo, que se autoexpresa (Revelación) en nosotros y en la Creación. Así, lo totalmente Bello, es degustado a través de sus imágenes, pues la belleza sensible hace real esta posibilidad de gozo, aunque también nos recuerda la fragilidad con la que lo hace. Y hacemos teología de ello, lo expresamos en palabras, gestos e imágenes.

Pero ¿de qué teología hablamos? ¿Cómo se expresa ese “decir a Dios” hoy? Inevitablemente, y acompañando a las transformaciones culturales, la teología está mutando en estas dos últimas décadas. Y cuando decimos que muta, es porque su lenguaje específico, no solo escrito, sino también simbólico, gestual y plásticamente expresado se está transformando. Nos anuncia que la teología, como forma de pensar y sentir, de vivir y experimentar, fluye con la cultura que está transitando hacia otros paradigmas cosmológicos. Y esto, está generando nuevas formas de pensar, sentir, vivir y experimentar a Dios (Knauss y Ornella, 2007, p. 30)¹⁶. En un universo religioso simbólico, tan complejo, que alberga múltiples caras de la inefabilidad de Dios

¹⁵ Plazaola, op. cit., p. 594. Alejandro de Hales (1185-1245)

¹⁶ Stefanie Knauss y Alexander D. Ornella (eds.), *Reconfigurations. Interdisciplinary perspectives on Religion in a Postsecular Society*, LIT, Münster, 2007, 30.

asistimos a nuevos deseos y nuevos accesos a Dios. Su esfuerzo de hacer el tránsito entre la presencia del Totalmente Otro y la vida del ser humano se conforma de otras maneras, en otras estructuras de pensamiento, en otras imágenes, en otras narrativas. Su “incompletud”, en el sentido de su siempre abierta posibilidad de decir algo más de Dios, pero permanente y necesariamente limitado, evocador más que conformador, obliga a la teología hoy a explorar otros caminos que no son los heredados. Se ve en la necesidad de rastrear nuevas mediaciones para comunicar con lo vivido en el encuentro desbordante con el Misterio y el Misterio, Dios, en su infinito amor se configura en sorprendentes categorías humanas, quizá todavía inexploradas (Martínez, 2003, p. 34)¹⁷. Hoy, la teología no debe mirar sólo al pasado para hablar de Dios y de los seres humanos. Hoy, está obligada a mirar al presente y soñar un futuro de horizonte caleidoscópico.

El discurso teológico necesita de la imagen en sus aproximaciones tanto lingüísticas como simbólicas a Dios. Imágenes definidas como realidades en sí mismas, un concepto representado, una narrativa que me lleva a una creencia sobre esa realidad y que inevitablemente conduce a una reflexión/asimilación personal de la propia realidad. Una imagen que puede ser materializada en una narrativa como el primer párrafo de este artículo, o en una creencia verbalizada, cantada o dramatizada, o en una representación plástica y/o

¹⁷ Silvia Martínez Cano, “Nueva hermenéutica del lenguaje y de la imagen cultural y religiosa. Pasado y presente”, en *Éxodo* nº 69 Junio 2003, 26-36.

artística fotografiada, pintada, esculpida, construida o realizada a modo de acción efímera (Eisner, 2004, 22-30)¹⁸. La imagen va más allá de las palabras, generando procesos de construcción de sentido a las distintas experiencias de Dios a modo de **analogías**. “Imágenes y lenguaje se encuentran siempre en proceso de aproximación” (Waldenfels, 1996, p.39)¹⁹, es decir, que el discurso sobre Dios no sólo es un lenguaje abstracto, sino que es también un proceso analógico y por lo tanto llega a lo material. En este ejercicio, las expresiones artísticas sagradas han sido -y son- metáforas privilegiadas de Dios. Colaboran en la afirmación o negación de la realidad de Dios y dan frescura al lenguaje cuando éste queda limitado por su propia condición de lenguaje escrito o hablado.

Este diálogo teología-arte, que ha sido fluido a lo largo de los siglos, se rompió en la modernidad. Las metodologías teológicas permanecieron en formatos racionales que abusaron de la filosofía y la lógica como única fuente de conocimiento de Dios, y dejaron las expresiones plásticas para la religiosidad popular. Esto nos ha supuesto habitar en narraciones y paradigmas religiosos anclados en la idea de que la tradición no debe moverse ni cambiar. Nuestra tendencia es la de considerar que sólo a través de los procesos cognitivos podemos acercarnos a la verdad de Dios (Sancho, 2012, 16-19)²⁰. Pero hoy, todo fluye en

¹⁸ Cfr. Elliot W. Eisner, *El arte y la creación de la mente. El papel de las artes visuales en la transformación de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2004, 22-30.

¹⁹ Hans Waldenfels, *Dios el fundamento de la vida. Sígueme*, Madrid 1996, 39.

²⁰ En este sentido hemos de ser conscientes de que la comprensión de los cuatro trascendentales *unum, verum, bonum, et pulchrum* hasta el renacimiento fue unificada gracias al nominalismo de Ockam, pero después el *verum* su ensalzado por el racionalismo europeo, situando al *bonum* en el ámbito de la moral y reduciendo al *pulchrum* al reducido terreno de las bellas artes. Cfr. Javier Sancho Fermín, *Estética y Espiritualidad. Via pulchritudinis*. Monte Carmelo, Burgos 2012, 16-19.

una continua interrelación lingüística y plástica, dibujando mapas mentales orgánicos que nos remiten al Dios que libera, que empuja a la justicia, que ama sin límite (Kasper, 2012, p. 31)²¹ expresado en mil y una formas. Y es aquí donde está la raíz del problema.

La brecha entre teología y arte hace confusa nuestra imaginería sobre Dios. Para las sociedades actuales plurales, con un imaginario plural, fluctuante y en continua transformación, los atributos de Dios vinculado a elementos de omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia, autoridad, dominio, juicio, castigo... suponen una dificultad para entender quién es Dios para el cristiano o cristiana. La ruptura entre teología y arte nos ha llevado a la pérdida de la dinámica creadora del arte. La teología se ha centrado en una praxis reproductiva del imaginario, re-produciendo imágenes de otras épocas y manteniendo iconos por miedo a perder la identidad.

Sin embargo, nos aproximamos tímidamente a un resurgimiento del noviazgo entre arte y teología. La teología se ve en la necesidad de narrar su propio discurso sobre Dios, convertirlo en metáfora, en fragmento, en microrrelato, en un mundo de pequeñas historias como el nuestro. En un mundo plural, audiovisual, narrativo y diverso, necesariamente la teología está pidiendo ayuda a los lenguajes visuales para hablar de Dios. Y esto la fortalece, la hace más creativa y espontánea, la faculta para un “decir de Dios” más plural y personalizado. Este

²¹ Walter Kasper, *Es tiempo de hablar de Dios*, en George Augustin (ed.), *El problema de Dios, hoy*, Sal Terrae, Santander 2012, 31.

dinamismo es favorecido por los métodos artísticos y culturales de construcción de saberes sobre la realidad. Métodos comunitarios, disruptivos y dinámicos. Nos permiten realizar lo que Bruno Forte apunta como vislumbrar en la realidad fraccionada de la pluralidad el Todo, como pequeñas *kénosis* que lo evocan (Forte, 2015, p. 184)²².

La teología puede aprender del arte a construir comunitaria, disruptiva y dinámicamente. Las teorías más actuales de la cultura visual²³ defienden que la realidad se puede construir en comunidad. Las metodologías artísticas actuales favorecen la construcción colectiva de la cultura pues entienden que la inclusión favorece un modelo “rizomático” (Deleuze y Guattari, 2002)²⁴ que tiende puentes, en un esfuerzo de incluir todas las experiencias y todas las miradas sobre la realidad. Son, por tanto comunitarias en cuanto a su capacidad de tener en cuenta la diversidad y usarla para construir conocimiento con ella. Son disruptivas, porque contar con la diversidad rompe la homogeneización de la cultura y se fija inevitablemente en aquellos elementos artísticos que de otra manera quedarían fuera. Son dinámicas porque inevitablemente obliga a situarse en una posición de búsqueda constantemente.

Llevando esta propuesta a la teología, nos encontramos, hoy (en estos 19 años de siglo), que la experiencia religiosa nos demanda una metodología comunitaria de construcción del conocimiento sobre Dios. En este sentido, las metodologías

²² Bruno Forte, *La transmisión de la fe*, Sal Terrae, Santander, 2015, 184.

²³ Por ejemplo, cfr. Fernando Hernández, *Educación y Cultura Visual*, Octaedro, Barcelona, 2012.

²⁴ Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 2002.

emergentes que ya se están utilizando en otros ámbitos epistemológicos pueden favorecer una experiencia caleidoscópica de Dios, resultado un conocimiento multidimensional que se construya desde la práctica y lo concreto. Con ello estamos integrando tanto las experiencias individuales como las colectivas en la comprensión de Dios²⁵ en conexión y diálogo con la Tradición. Su uso nos da como resultado tantas perspectivas como comunidades cristianas en el mundo.

Así, los lenguajes teológicos metafóricos, narrativos, construccionistas, contextualizados e interaccionistas que utilizan las imágenes para referirse a Dios, agrupan perspectivas sobre un mismo acontecimiento, Dios en nosotros, comprendiendo la unidad en la diversidad, evitando la uniformidad, la estabilidad y la homogeneidad (Sandoval, 2010, p. 31-37)²⁶. Entonces, el encuentro con Dios se convierte en una experiencia humana que primero, parte de nuestros cuerpos y nuestras vidas posibilitando la acción en Cristo y estructurando las relaciones entre los miembros de la comunidad para que se pueda producir una acción evangélica (McFague, 1982, p. 15)²⁷. Segundo, la relación mundo-persona-Dios se articula, es decir, no se aprehende de forma acumulativa y externa a la persona sino a través de la experiencia, el diálogo y la negociación

²⁵ Paul Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires 1966, 50.

²⁶ Juan Sandoval, "Construccionismo, conocimiento y realidad: una lectura crítica desde la Psicología social", en *Revista Mad. Revista del Magister en análisis sistémico aplicado a la sociedad* 23, 2010, 31-37, recuperado el 19 enero 2016 de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=311224771005>

²⁷ Sallie McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in religious languages*, Fortress Press, Philadelphia, 1982, 15.

(Sandoval, 2010, p. 35)²⁸. Y en este juego de interacciones Dios se revela en su creación desde distintas aproximaciones (Wright, 2014, p. 15)²⁹.

Se produce así una tensión entre inmanencia y transcendencia, en la que se aloja la capacidad humana de contemplar la belleza de Dios y a la vez participar de esa belleza en las narrativas y metáforas que podemos modestamente producir. Es ahí donde nos reconocemos bellos -hijos e hijas de Dios-, y nos descubrimos como dignos de ser reconocidos y amados por Dios.

Cuidar, por tanto, la belleza de este mundo constituye una obligación para los cristianos y cristianas del siglo XXI. Pero desde la belleza cambiante, inagotablemente, atractiva y tremendamente creativa, continuamente en producción y diversificación que hoy nos rodea. Dios que se autorrevela, fascinante y atrayente, en lo bello, habitará en las nuevas iconografías de las jóvenes generaciones, cuando hacen de la belleza un juego real (Gadamer, 1991, p. 52)³⁰ de símbolos, imágenes y metáforas de Dios, que fortalecen el crecimiento de la consciencia de la Trascendencia en los fragmentos del mundo. Sí, un juego “real”, que parte de las vivencias reales personales y comunitarias, e infunden dinamismo Divino –Espíritu Santo- a la expresión transfigurada del ser humano (artes plásticas, música, diseño gráfico, arquitectura, artes secuenciales, performance o

²⁸ Sandoval, *op. Cit.*, 35.

²⁹ Stephen John Wright, *Dogmatic Aesthetics. A Theology of Beauty in dialogue with Robert W. Jenson*, Fortress Press, Minneapolis, 2014, 15.

³⁰ Hans Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991, 52.

cualquier otra expresión audiovisual; Danto, 2005, p. 187-188)³¹. Las generaciones jóvenes están desarrollando una sensibilidad especial por lo estético, lo bello. Juegan con facilidad con los símbolos, contemplan la belleza, y se involucran en ella, participando constantemente en la producción de arte. El arte, como decíamos al principio, ya no es contemplativo, sino participativo (Collados, 2012, p. 19)³². No debemos despreciar esta capacidad que están desarrollando las culturas. Más allá del aparente naufragio de la crisis epocal, dice Bruno Forte (Forte, 2004, p. 158-159)³³, hay un esfuerzo en el género humano de encontrar de nuevo los cauces de la belleza que nos evocan el Todo en el fragmento.

Esta experiencia de finitud-infinitud dignifica la fragilidad humana, la reconoce como camino creativo hacia Dios, y la infunde coraje para significarse socialmente confiando en su capacidad de mejorar y transformar este mundo, trasgrediendo lo feo, lo sufriente, lo doliente. Por ello, las expresiones artísticas y sus iconografías que están emergiendo hoy en torno a la experiencia religiosa conjugan de nuevo lo bello con lo bueno (Von Baltasar, 1985, p. 36)³⁴, buscando redimir al fragmento (Von Baltasar, 1985, p.159)³⁵, anunciando la victoria final de la Belleza.

³¹ Arthur C. Danto, *El abuso de la belleza*, Paidós, Barcelona 2005, 187-188.

³² Cfr. Antonio Collados, "La imagen participada. Complejidades y tensiones en los procesos artísticos colaborativos", en *Revista Creatividad y Sociedad* 19, 2012.

³³ Bruno Forte, *En el umbral de la belleza*, EDICEP, Valencia, 2004, 158-159.

³⁴ De esta manera se recupera la articulación de los cuatro trascendentales – unum, bonum, verum y pulchrum –, que nos permiten aproximarnos a Dios de una forma más completa: "Nuestra palabra inicial se llama belleza. La belleza, última palabra a la que puede llegar el intelecto reflexivo, ya que es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien y de su indisoluble unión". Cfr. Hans Urs Von Baltasar, *Gloria I*, Encuentro, Madrid, 1985, 36.

³⁵ *Ibíd.*, 159.

3. Hacia una nueva teología estética

Algunos cristianos y cristianas se sitúan en esta frontera, abriendo resquicios en los límites de la realidad, con un lenguaje estético y cultural fresco, renovado, con códigos comprensibles y accesibles que abren caminos para una mejor comprensión de Dios³⁶. Dice Guardini que “la forma visible no sólo “remite” a un misterio profundo e invisible. Es además su manifestación; lo revela al mismo tiempo que lo vela” (Guardini, 1965, p. 68)³⁷. Como artista y teóloga³⁸ estoy convencida que solo nos puede salvar de la historia rota y sufriente, del estatismo del miedo, del vértigo de la inseguridad, el desarrollo de una creatividad teológica que mejore e innove la actividad teológica de nuestros días, que transgreda los límites de lo –hasta ahora- “formal”, y se sitúe en caminos no transitados, en espacios de frontera exterior, en lenguajes abiertos y dialogantes. Estas cualidades son profundamente artísticas, tienen que ver con capacidades creativas como son la percepción, la observación, el aprendizaje y la construcción colectiva. Exploran la analogía sobre Dios, donde se intercambian atributos, funciones o finalidades, para después ordenar y construir de nuevo, una experiencia religiosa renovada. Así enlaza con la teologías críticas, contextuales y poscoloniales. Y sólo desde ahí, desde lo re-constituido, reformulado, re-imaginado, es posible una acción creativa en el

³⁶ Pongo de ejemplo el proyecto de Feminist Theology and Art Forum en la Universidad de Winchester (<https://www.winchester.ac.uk/research/enhancing-wellbeing-nurturing-the-individual/institute-for-theological-partnerships/>), donde un grupo de teólogas artistas llevan un tiempo construyendo lenguajes teológicos artísticos juntas: <https://www.silviamartinezcano.es/art-and-theologian-research>

³⁷ Romano Guardini, *Los sentidos y el conocimiento de lo religioso*, Cristiandad, Madrid 1965, 68.

³⁸ Ver www.silviamartinezcano.es

mundo, que lo re-conduzca hacia Dios. De nuevo lo bello es la puerta hacia lo bueno.

Los lenguajes artísticos actuales proporcionan a la reflexión sobre Dios un cambio de paradigma: amplían el mapa mental previo –nuestra imaginería y sus relaciones-, rompe determinadas conexiones de pensamiento tradicionales no evangélicas (McFague, 1982, p. 109-110)³⁹ e incorpora otras que nos vinculan con el entorno y entre nosotros⁴⁰. En el cambio potenciado a través de las imágenes y expresiones pasamos del análisis a la síntesis, de lo asimilado a lo propuesto, del reduccionismo al holismo, de lo lineal a lo interconectado, de la expansión a la conservación, de la cantidad a la calidad, de la competición a la cooperación, de la dominación y el control a la identificación y participación.

Nuestro tiempo camina hacia una teología estética que aprenda de la analogía artística colectiva, cooperativa y propositiva. Hoy más que nunca la teología debe dejarse empapar de la creatividad, de la indagación profética y de la transgresión de la expresión artística. Se trata de dejar trabajar a la imaginación y la creatividad para que nos conecte con la Belleza plena, Dios. Que así sea.

³⁹ Sallie McFague, *op. Cit.*, 109-110.

⁴⁰ Por ejemplo, romper determinadas concepciones del uso –y abuso- de la tierra e incorporar claves ecológicas en nuestras bases teológicas fundamentales que modifican nuestra práctica evangélica cotidiana. Cfr. *Laudato Si*, cap. 4.

REFERENCIAS

ACASO, M. **Pedagogías invisibles**. Madrid Catarata, 2012.

BARRENA S. **La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según Charles Sanders Peirce**. Madrid: Rialp , 2007.

BENJAMIN, W. Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En: **Para una crítica de la violencia y otros ensayos**, Barcelona: Taurus, 1991.

BARRENA S. y NUBIOLA J. **Charles S. Peirce (1839-1914), Un pensador para el siglo XXI**, Eunsa, Pamplona, 2013.

COLLADOS, A. La imagen participada. Complejidades y tensiones en los procesos artísticos colaborativos. En **Revista Creatividad y Sociedad** 19, 2012.

CRUZ SÁNCHEZ, P. A. El arte en su “fase poscrítica”: de la ontología a la cultura visual. En: Brea, J. L. (ed.), **Estudios Visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización**. Madrid: Akal, 2005, p. 91-104.

DANTO, A. C. **El abuso de la belleza**. Barcelona: Paidós, 2005.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F, **Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia**, Valencia: Pre-Textos, 2002.

ECO, U. **La estructura ausente.** Barcelona: Lumen1978.

EISNER, E. W. **El arte y la creación de la mente. El papel de las artes visuales en la transformación de la conciencia.** Barcelona: Paidós, 2004.

ESCRIBANO, X. Los signos del arte nos fuerzan a pensar. Arte y filosofía en diálogo con Merleau-Ponty, Proust y Deleuze. **Taula, quaderns de pensament**, 38, p. 263-269, 2004.

FORTE, B. **En el umbral de la belleza.** Valencia: EDICEP, 2004.

FORTE, B. **La transmisión de la fe.** Santander: Sal Terrae, 2015.

GADAMER, H. G. **La actualidad de lo bello.** Barcelona: Paidós, 1991.

GUARDINI, R. **Los sentidos y el conocimiento de lo religioso.** Madrid: Cristiandad, 1965.

HEGEL, G. W. F. **Lo bello y sus formas,** Madrid: Espasa-Calpe, 1946.

HERNÁNDEZ, F. **Educación y Cultura Visual.** Barcelona: Octaedro, 2012.

KASPER, W. *Es tiempo de hablar de Dios.* En: Augustin, G. (ed.), **El problema de Dios, hoy.** Santander: Sal Terrae, 2012.

KNAUSS, S. y Ornella A. D. (eds.) **Reconfigurations. Interdisciplinary perspectives on Religion in a Postsecular Society.** Münster: LIT, 2007.

MARTÍNEZ CANO, S. Nueva hermenéutica del lenguaje y de la imagen cultural y religiosa. Pasado y presente. En **Éxodo** n° 69, 2003.

MARZÁN TRUJILLO, C. y HERNÁNDEZ JORGE, M. Crítica y utopía en la concepción del lenguaje de Walter Benjamin. **Constelaciones. Revista de Teoría crítica**, 2, p. 188, 2010.

McFAGUE, S. **Metaphorical Theology. Models of God in religious languages.** Philadelphia: Fortress Press, 1982.

PEIRCE, C. **Semiótica, iconicidad y analogía.** Barcelona: Herder, 2014.

PLAZAOLA, J. **Introducción a la Estética. Historia, teoría y textos.** Bilbao: Universidad de Deusto, 1991.

READ, H. **Imagen e idea: la función del arte en el desarrollo de la conciencia humana** (1ª ed. 1955). México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

READ, H. **Educación por el arte** (1ª ed. 1943). Barcelona Paidós, 1982.

REBENTISCH, J. **Estética de la instalación,** Buenos Aires: Caja Negra, 2003.

SANCHO FERMÍN, J. **Estética y Espiritualidad. Via pulchritudinis.** Burgos: Monte Carmelo, 2012.

SANDOVAL, J. Construccinismo, conocimiento y realidad: una lectura crítica desde la Psicología social. En **Revista Mad. Revista del Magister en análisis sistémico aplicado a la sociedad** 23, p. 31-37, 2010, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=311224771005>

TILLICH, P. **Teología de la cultura y otros ensayos.** Buenos Aires: Amorrortu, 1966.

Von BALTASAR, H. U. **Gloria I,** Madrid Encuentro, 1985.

WALDENFELS, H. **Dios el fundamento de la vida.** Madrid: Sígueme, 1996.

WRIGHT, S. J. **Dogmatic Aesthetics. A Theology of Beauty in dialogue with Robert W. Jenson.** Minneapolis: Fortress Press, 2014.

SOBRE EL ARREPENTIMIENTO Y S. KIERKEGAARD⁴¹

Ángel Viñas Vera⁴²

El ser humano se ve conmovido por algunas experiencias inolvidables que marcan su vida. Es posible que estos acontecimientos supongan una sacudida tal que pueden producir un antes y un después de los mismos. El arrepentimiento por el daño realizado por las acciones u omisiones puede ser una de ella. El presente artículo no es más que una aproximación al arrepentimiento de la mano de alguien que le dedicó muchas páginas a analizarlo, Kierkegaard. ¿Qué es arrepentirse? ¿Cómo aparece y se vive la persona que lo vive? ¿Qué nos muestra sobre el ser humano, el tiempo, el mundo? ¿Qué puertas se le abren a la persona ahí? Rastrear algo del misterio de la voluntad humana en el dolor por el daño causado es un trabajo enorme que no puede ser abordado más que con la humildad de quien sabe que sobre este, así como de otros temas, no es posible hacer una ciencia ni un discurso totalizante.

El arrepentimiento del que quiero hablar aquí es del arrepentimiento moral, es decir, de aquel que hace referencia de alguna manera al bien o al mal. Dejemos a un lado, o al menos no pongamos en el centro, otras posibles experiencias que puedan estar próximas a la misma. Nos llevaría mucho tiempo,

⁴¹ Este texto se encuadra dentro del Proyecto de investigación "Reconocimiento del otro y justicia" de la Universidad Pontificia Comillas.

⁴² Profesor del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía. Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas con una tesis sobre Kierkegaard y el cielo. Master en humanismo y trascendencia en la misma universidad. Sus focos de investigación son el pensamiento de Kierkegaard, la fenomenología, la filosofía de la religión y la ética. avinas@uloyola.es

y nos apartaría del tema a discutir, describir la singularidad de la acción ética o moral. Sirviéndonos de una descripción somera, aguda y profunda diremos, con la ayuda del profesor Miguel García-Baró (GARCÍA-BARÓ, 2011) que actuar, en este sentido, es poder arrepentirse de lo realizado. Algo así como si lo esencial de la acción ética guardara una relación primigenia con el bien, el miedo, el mal a evitar, por un lado, y por otro, una relación peculiar con el tiempo, con el presente que es verdaderamente presente. La acción ética se da donde las decisiones pesan, donde hay compromiso y seriedad (palabra tan utilizada en ciertos pseudónimos kierkegaardianos). Son decisiones que abren un antes y un después porque no se está jugando con el presente eterno donde todo es reversible, donde realmente no te unes ni te comprometes con nada.

En este texto dedicaremos una primera parte a ver algunos de los análisis que hace Kierkegaard en su obra. No es posible agotar el tema que nos ocupa así como tampoco el análisis del mismo en la magna obra kierkegaardiana. Este aspecto no es accesorio en su peculiar obra dada la confluencia que en él se dan de aspectos nucleares que le preocuparon en vida: Dios, tiempo, individuo, culpa, pecado, deber, angustia, libertad, alegría, salvación. Para terminar haremos algunas anotaciones no conclusivas, siendo lo más importante de este artículo lo que pueda ser puesto a la luz de la obra del pensador danés.

¿Puede un Ser Humano Arrepentirse?

Kierkegaard no hace tesis de casi nada. Su manera de abordar la realidad humana es enormemente respetuosa con la naturaleza paradójica e inclasificable no sólo de la especie humana sino de cada individuo en concreto. Si la tarea principal del ser humano es llegar a ser individuo y no masa, es decir llegar a ser lo que ya se es, y vivirse con pasión y no como un espectador ante el mundo, el actuar humano se convierte en decisivo a la hora de ver cómo vive ese individuo su existencia. Ese hecho o acontecimiento tan singular, el que una persona se arrepienta de algo, nos ayudará a acercarnos a la manera en la que el filósofo danés aborda las diversas cuestiones que el tema suscita: la vivencia del tiempo y de uno mismo, la conciencia y el bien, la libertad y la angustia, la culpa y la desesperación, la reconciliación deseada y la alegría. Aportemos algunos aspectos, pequeños y fragmentarios, que me han ido surgiendo de mi lectura de sus obras. Puede que nos ayuden como posibles caminos, donde lo que se pretende no es llegar muy lejos o muy alto sino a uno mismo, donde muchas veces uno no está.

Quiero anotar al principio de este análisis una nota hermenéutica. Mi lectura de Kierkegaard se basa en que prácticamente toda su obra entregada al mundo es comunicación indirecta (LEGARRETA, 2013). No asumo la distinción entre la comunicación directa e indirecta que muchas veces se realiza de los discursos edificantes y los pseudónimos. La segunda anotación hermenéutica es que mi lectura de la obra del pensador danés no está centrada ni mucho menos en el arrepentimiento o el sufrimiento. Aunque su obra haya podido

ser leída como el origen existencialista de otros planteamientos o como un autor atormentado obsesionado con el pecado y el sufrimiento, no hago más estas miradas legítimas. Mi aproximación a Kierkegaard es que este es un pensador del cielo, es decir, de la alegría perfecta. Si habla de todo lo demás es porque anda buscando cómo poder alcanzar el cielo, o mejor dicho, bajo qué condiciones somos alcanzados por él, por la alegría y el bien perfectos.

Sobre el individuo

Kierkegaard supo ver con claridad que el hombre puede vivirse de muchas maneras. Puede encontrarse en la existencia como un número más dentro de una masa informe que apenas piensa. Puede tratar a los demás como uno más de tantos y no como alguien particular e inclasificable. Asimismo el hombre y la mujer pueden vivirse en una sencillez abrumadora sabiendo lo decisivo de la vida. Kierkegaard afirma varias veces que una diferencia entre esta persona sencilla que sabe y el filósofo que merece tal nombre es que este último sabe que lo sabe y, por ello, sabe con dolor todo lo que no sabe. Es cierto que este paso abre muchos y largos caminos para el vivir, pero Kierkegaard nunca olvida que lo esencial es vivir con pasión a partir de lo que se sabe, actuar con interioridad a partir de lo que se ha descubierto como bueno. El saber nunca será más valioso que el vivir. Esa persona sencilla que sabe lo esencial no debe ser despreciada por no conocer qué consecuencias tiene el imperativo categórico o la

mediación hegeliana. Para Kierkegaard lo decisivo, entonces, en una persona no es lo que piensa o sabe sino lo que vive cada día, cómo actúa, cómo vive el bien que percibe como bueno, cómo sufre, cómo ama, cómo desea, con qué pasión elige algo, cómo trata a los demás, cómo los mira, cómo habla de ello. Lo decisivo para Kierkegaard no es lo que sé cuando actúo, que eso es tarea del filósofo y a la que él se entregó en cuerpo y alma, sino lo que actúo y cómo actúo. Es cierto que pensar y pensar bien puede ayudar y mucho a vivirse como individuo, pero también es cierto que pensar puede ayudarnos a no vivir como existentes y, más grave aún, no tensionados hacia el bien. De ahí que llegar a ser individuo fuera uno de los objetivos fundamentales de su vida. Él no pretendía fundamentalmente poner un nuevo sistema de pensamiento, resolver enigmas filosóficos, proponer una nueva moda o una nueva corriente filosófica o estética.

Su manera de escribir tanto en los pseudónimos como en la obra firmada por él respeta el carácter misterioso de la vida humana y de todo lo humano. No podemos encontrar en él un tratado del arrepentimiento. Vamos a ver análisis de personas o personajes que dicen que les pasa eso. Si ninguna realidad humana se deja decir del todo al margen de la vivencia que de ella se haya tenido de alguna manera, el arrepentimiento lo es de una manera singular. Acometamos pues el hablar sobre el arrepentimiento sabiendo que entre el hablar y lo que ahí ocurre existe una distancia insalvable. De lo contrario, como diría Kierkegaard, vivir y ser un libro no serían muy diferentes.

Sobre el tiempo

Arrepentirse parece que se da cuando el ser humano tiene una vivencia del tiempo muy singular. Por un lado la persona que se arrepiente lo hace en un momento concreto de su vida. Así lo percibe. Por ello siente lo realizado como suyo, propio. No se sitúa ante lo pasado como si fuera realizado por otro o por otro yo que no soy yo. En primer lugar, el hombre y la mujer que se arrepienten se viven en un vivir sin interrupción, en continuidad. Kierkegaard nos afirma que esta vivencia del tiempo, en continuidad, no es la única ni puede que la primera que el ser humano haya vivido. El esteta, o el modo de vivirse del escritor de los papeles de A en *Enten-Eller*, se vive sin sentido de continuidad, como si fueran fogonazos o chispazos pasajeros e inmediatos. Vive el tiempo como instantes fugaces que comienzan y acaban, sin recordar ni prometer, sin más actores que uno mismo, rotando continuamente para poder disfrutar del goce de experimentar, de jugar con lo real y los demás. Una manera de vivirse donde el tiempo queda, aparentemente, eliminado o reducido a momentos, chispazos de intensidad. Esta vivencia del tiempo exige una máxima: no recordar, no esperar.

Olvidar – eso lo quieren todos; y cuando topan con algo desagradable, siempre dicen que quién pudiera olvidar. Pero olvidar es un arte que debería ser ensayado previamente. Poder olvidar depende siempre de cómo tiene uno las cosas en la memoria; pero el modo en que uno tiene las cosas en la memoria depende siempre a su vez de cómo uno experimenta la realidad.

Quien insiste en correr apresado por la esperanza recordará de modo que no será capaz de olvidar. *Nil admirari* (No admirarse de nada) es por eso la filosofía de la vida propiamente dicha. (SKS 2, 282 *Enten/Eller*)⁴³

Por ello, la persona que se arrepiente no es exactamente lo mismo que la persona que se apena. El esteta, manera de nombrar a una persona que se vive como hemos indicado antes, puede apenarse, sufrir, incluso sentir pena por el pasado o lo vivido pero no arrepentirse. Aunque su pena sea su castillo, no hay posibilidad de arrepentimiento porque, a parte de otras cosas que aparecerán más adelante, no hay una vivencia del tiempo como continuidad. La persona que se arrepiente se sabe, se recibe, se elige en ese momento –tema este que abordaremos más detenidamente después– como existiendo, viviendo su vida, en continuidad. Se hace cargo en el momento del arrepentimiento de su pasado, de sus acciones, de lo que ha hecho él y sólo él. No es la masa, no es la sociedad, no es la gente, no es otro...soy yo el que ha hecho eso de lo que me arrepiento ahora mismo. Es cierto que nuestro autor afirma que un arrepentimiento rápido produce tristeza dolorosa y atormentada e impaciencia. El hombre y la mujer que se arrepienten sinceramente no quieren ni pasan rápidamente al perdón o al olvido. El arrepentimiento sincero, vivido en el secreto de una interioridad cavada a base de acontecimientos de esta índole, hace que con el tiempo la paciencia pueda crecer.

⁴³ SKS 2, 282 *Enten/Eller*. *Anden del. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Todas las citas de textos kierkegaardianos se hacen de las obras completas que se citan en la bibliografía. La traducción que se propone de los textos es personal salvo que se indique lo contrario.

Y, sin embargo, el momento del arrepentimiento es un instante único en relación a lo pasado y lo futuro. Se hace un hiato en el que el ser humano toma su vida en sus manos y se siente culpable y arrepentido por lo realizado. Como si el arrepentimiento trajera por sí mismo un tiempo especial, diferente. El momento de arrepentirse no es vivido igual que el momento en el que se hizo aquello de lo que nos arrepentimos. En ese momento se hace un alto en el vivir y el individuo toma conciencia de una manera aguda de su libertad, de su capacidad de hacer el mal, del bien que ha dejado de hacer, del sufrimiento causado. ¿Cómo es este tiempo tan especial y por qué se da este instante tan diferente del instante fugaz anteriormente mencionado y del tiempo como continuidad?

Kierkegaard nos habla del ser humano como una síntesis de eternidad y tiempo, de infinitud y finitud y otras muchas dimensiones dialécticas. La que aquí nos comparece es una de esas experiencias que apunta a la síntesis abrupta en el instante de lo eterno en el tiempo. El que se arrepiente de alguna manera es tocado por algo que no es él puede ser la ley, el deber, el amor, Dios, el otro y le hace sentirse culpable. Él se arrepiente de ello. El tiempo no da de sí por sí mismo lo que ahí aparece. El ser humano despierta del sueño en el que podría haber estado. Para poder arrepentirse tenía que estar en cierta paz previamente o dicho en palabras de Kierkegaard, el hombre se siente culpable porque antes se sentía inocente: “Como Adán perdió la inocencia por la culpa, de la misma manera la pierde cada hombre. Porque si no la perdiera por medio de una culpa tampoco sería la

inocencia lo que se había perdido. Y si él no era inocente, antes de llegar a ser culpable, entonces nunca llega a ser culpable” (SKS 4, 342, *Begrebet Angest*). ¿Cómo se vivía el hombre para que en el momento del arrepentimiento, tan unido al de sentirse culpable pero no reducible a este, pueda vivirlo como un impacto, como un caer máscaras, como un despertar de un sueño?

El ser humano es tiempo pero no sólo siendo tiempo se entiende lo que le pasa a él. Aquí nos encontramos con que el ser temporal es decisivo y que el arrepentimiento pone de manifiesto una manera muy peculiar de vivirse éste. Pero también es cierto que arrepentirse no es sólo una manera de vivir el tiempo, sino de vivir algo en el tiempo. Y ese algo no es tiempo, ni mundo sólo, ni yo.

¿Cómo puede el hombre hacer el mal?

Para Kierkegaard el ser humano es espíritu y puede que este no siempre esté despierto. La experiencia de la niñez es una de las descritas por el autor para mostrar como el espíritu sueña, juega, sufre, ansía como si el espíritu estuviera dormido. Las experiencias y los acontecimientos que le sobrevienen al niño o la niña hacen que el espíritu se vaya despertando y pueda vivirse como existente paradójico en medio de un mundo. El arrepentimiento apunta, como hemos mencionado, a algo que se ha hecho, con lo que uno se siente a disgusto porque lo considera malo, inadecuado, no querido en el fondo. ¿Cómo es posible que

el ser humano se arrepienta de algo que ha hecho? ¿No lo consideraba malo antes y ahora sí? ¿Ha descubierto el mal en el arrepentimiento? ¿Era ignorante antes de actuar? ¿No era libre para actuar bien?

Es difícil de resolver estas cuestiones en toda su complejidad y conviene caer en la cuenta de la importancia de las preguntas mencionadas. Para Kierkegaard, el ser humano no sabe del todo lo que está bien, ya que él no siempre es bueno. La persona es una caminante que va viviendo, descubriendo y haciendo suya la verdad que los acontecimientos le van brindando. Ella no parece que posea un conocimiento natural espontáneo sobre la verdad y el bien. Ella es espíritu, relación consigo misma no siempre consciente. Ella puede vivirse olvidando que es espíritu, como si no lo tuviera. Puede vivirse como cuerpo con todas sus potencialidades y cualidades. Puede vivirse con todas sus capacidades intelectivas y afectivas que encierran su alma. Pero ella puede ser una ignorante respecto a lo que es, puede vivirse sin caer en la cuenta de que es un individuo, un existente. Y en esas situaciones el espíritu está como dormido o tapado. Sólo los acontecimientos de la vida pueden dar a conocer, ayudar a descubrir al ser humano quién es, lo que es, cómo es. Hay cosas que no se pueden aprender mirándose uno a sí mismo sólo. La vida da lecciones, saberes que no sabíamos y que no intuíamos. En el arrepentimiento, por hablar de este en concreto, se descubre el bien en forma de negación, de rechazo, de incumplimiento. En él se descubre la libertad del espíritu humano, que no tenía por qué haber actuado

de esa manera concreta. En el arrepentimiento el hombre se descubre con historia, con libertad respecto al pasado, al presente y al futuro. Ahí se descubre que hay cosas que no deben hacerse aunque le cueste a uno la vida. En el arrepentimiento se conoce que hay otros que no son otros-yo, sino que son antes que yo, como así es también el bien que me aparece. En el arrepentimiento el espíritu es zarandeado y parido o recibido de una forma nueva. La inocencia de antes, la ignorancia de antes, se descubre en ese instante como culpable al no haber sido vivida conforme a un espíritu que se sabe no absoluto ni ilimitado.

Me puedo arrepentir porque soy, con dolor de mi alma, el mismo que realizó aquella acción. Puedo arrepentirme porque, con inmenso agradecimiento y paciencia, no soy ya el mismo que hizo aquello. Puedo arrepentirme porque el bien que he dejado de hacer me da tiempo para poder ajustarme a él. Se hace necesario recuperar otro texto clave para este tema que muestra el temple del pensador danés:

Y si me es difícil hacerlo, ¡ay, mi oración es una! me arrojaría al suelo y a hora y a deshora imploraría al poder eterno que gobierna al mundo que, como única gracia, se me permitiera arrepentirme; pues conozco una sola pena que podría llevarme a la desesperación y hacer que en ella todo se derrumbe: que el arrepentimiento fuese una decepción, no con respecto al perdón solicitado, sino con respecto a la imputación que lo presupone. (SKS 3, 227 *Enten-Eller.*)

Puedo arrepentirme porque el dolor de mi culpa me ha dado esperanza, es decir, tarea para el futuro. Lo peor sería que no

hubiera motivos para el arrepentimiento. Lo peor sería que el mal campara a sus anchas. El arrepentimiento nos habla de un bien perdido, manchado, usurpado o transgredido. Lo importante no es el adjetivo que le demos al arrepentimiento, sino lo luminoso que nos habla del bien. Puedo arrepentirme porque soy libre, a pesar de todo. Puedo arrepentirme y puedo encontrar edificación en el pensamiento de que en relación al Bien siempre estoy en el error.

La naturaleza tan singular del arrepentimiento

Un tiempo vivido de manera diferente, una persona que toma conciencia de su ser espíritu, es decir, de su relación consigo mismo que nunca se cierra del todo, un mal realizado en el pasado que nos duele haber cometido y del que estamos arrepentidos. Según Kierkegaard el arrepentimiento tiene naturaleza ética, fondo ético⁴⁴. Si el hombre natural no es la única ni la mayor consecución de vivirnos como personas, la entrada en la vivencia ética de la propia vida supone un verdadero parto. El mundo parece nuevo y las personas con las que tratamos lo son. Posiblemente la desesperación que sentimos fruto de haberles dañado sea la comadrona que nos hace re-nacer, saliendo de la inocencia y sintiendo el peso de nuestras culpas. No se nace nunca sin dolor. Tampoco a la vida

⁴⁴ "Así al igual que con la culpa trágica, importa aquí mostrar qué pena es la verdadera pena estética y cuál el verdadero dolor estético. El dolor más amargo es evidentemente aquel del arrepentimiento; pero el arrepentimiento tiene realidad ética, no estética. Es el dolor más amargo porque tiene ahí una total transparencia la culpa, pero por la razón de esta transparencia no tiene interés estético. El arrepentimiento es sagrado y hace palidecer el brillo de lo estético. Él se elude a la vista sobre todo del espectador, y exige otro tipo de actuación." SKS 2, 148, *Enten-Eller*.

ética. Y aunque suponga un recibirse de una manera nueva, una pasividad activa o una actividad pasiva, la vida ética está en nuestro espíritu arraigada desde nuestro nacimiento. Es nuestro ser espíritu, sí mismo que tomando conciencia de sí, siente el vértigo de la libertad.

¿Entiende Kierkegaard que el arrepentimiento es a causa del daño producido a otro? ¿Juega el otro un papel decisivo en el surgir del arrepentimiento? Así como la culpa puede surgir del daño realizado a otra persona, lo normal es que el arrepentimiento más puro salga de la decepción producida a otro, del dolor en mí del daño hecho al otro. El arrepentimiento mira hacia dentro de uno mismo y desde dentro hacia arriba (si podemos hablar de manera vulgar entendiendo por arriba como el lugar del bien) y hacia fuera (el otro y el mundo). Pero la naturaleza del arrepentimiento es tan singular que si es cierto que en su esencia está el individuo a solas consigo mismo y el mal realizado, no puede comprenderse sin el otro.

El arrepentimiento mira al pasado y al futuro. El arrepentimiento es un presente tan singular que re-toma el pasado en forma de culpa y el futuro lo pre-vive en forma de tarea y compromiso, propósito de cambio y reforma. Un arrepentimiento sincero se muestra con una pureza tal que se vive tensionado y no reconciliado ni con el pasado, que no puede arreglar, ni con el futuro más bueno, que todavía está por hacer. Es más, la debilidad con la que nace el individuo arrepentido le hace ser más agradecido que prometeico, más paciente que voluntarioso. El arrepentimiento no elimina el dolor por lo

hecho. Cuanto más intenso sea el arrepentimiento, hará que cuanto más pase el tiempo de lo ocurrido, más le duela lo que hizo. Te vas haciendo más bueno por el arrepentimiento sincero. Y el hacerte bueno te hace arrepentirte con más intensidad de lo ocurrido. Es una muda aflicción cada día que se va llevando con una enorme fortaleza. Puede que el arrepentimiento sea una de esas experiencias humanas en las que el tiempo es redimido de su malicia. Para nuestro autor el tiempo es, en muchos sentidos, uno de los mayores enemigos del ser humano así como uno de sus mayores aliados en la tarea incesante de ser un existente bueno. La paciencia de vivirse como culpable, arrepentido, hace que el tiempo pueda ser vivido como abierto y no como una condena.

La reconciliación total, y otra no merece ese nombre, parece imposible. Es por ello por lo que Kierkegaard considera el arrepentimiento algo que no se puede entender sin lo ético pero a la vez una auto-contradicción ética. ¿Qué hace la ética con el individuo que se sabe incumpliendo lo que debe hacer y ser? ¿Qué hace lo ético con el individuo que quiere llegar a ser lo que debe ser cuando descubre que no lo ha hecho? El perdón, tal como pueda ser entendido, escapa a la ética y pone de manifiesto una serie de misterios que desbordan el presente trabajo. El arrepentido no puede reconciliarse con su pasado porque le duele lo hecho. Aunque pueda re-tomar y volver al pasado no puede olvidarlo, que es la recomendación del esteta a todo aquel que quiera jugar con la vida. Asimismo puede decirse que no lo volverá a hacer, que siente haberlo realizado e incluso buscar

miles de excusas a su responsabilidad. Pero la acción ha sido realizada por él. Y las consecuencias están en marcha sabiéndolas o no el que las ha realizado⁴⁵.

La reconciliación tampoco parece posible vivirla hacia el futuro. Este se le puede regalar al arrepentido como tarea y por ende, como esperanza⁴⁶. Pero no se le da la paz que necesita ni siquiera en ella. Es cierto que si se vivieran los días que se le otorgan como oportunidad de ajustarse más al bien, de la tarea de ser más bueno, vencería de alguna manera el tiempo presente y pasado que tanto le atormentan. Así, quien tenga futuro, tiene tarea y motivos para esperar o al menos para no desesperar del todo. Esto no reconcilia al ser humano con su pasado, pero le da la oportunidad de poder ajustarse más a lo bueno, de ver más la diferencia que existe entre él y el Bien y de darse cuenta que si está en la no-verdad es por culpa propia. El arrepentimiento abre más aún el pasado hacia males que no los creíamos en su momento y abre el futuro con nuevas y enormes responsabilidades.

Alguna Reflexión No-Conclusiva

⁴⁵ Cabría aquí apuntar un arrepentimiento atípico que es el que se produce en el individuo que se siente arrepentido de haber realizado una acción, mas simple o compleja, que fue utilizada por otra persona para hacer mal a otros. No sé si debería llamarse arrepentimiento a la acción o estado del individuo en el que sin ser consciente de hacer el mal, su manera de actuar diera pie a que otro pudiera hacer el mal. Pero desde luego es una experiencia donde se sufre en proporción a la bondad del corazón.

⁴⁶ SKS 8, 371, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*. Tomado de la tercera parte, *Lidelsernes Evangelium (El Evangelio de los sufrimientos)*. "Porque, siguiendo el tema de este discurso, un hombre en relación a Dios siempre sufre como culpable, luego la alegría es esto: la falta reside en el hombre, de ahí se sigue un constante deber tener que hacer algo, tener tareas, y también tareas con la humanidad conllevando las tareas esperanzadoras de que todo puede mejorarse y se mejora cuando el hombre es mejor, trabaja más, reza más, es más obediente, más humilde, más devoto con Dios, más anclado en su amor y más ferviente en el espíritu."

¿Puede vivirse el arrepentimiento sin esperar, de alguna manera, el perdón? Si el perdón fuera llamado desde las cenizas de la culpa y el arrepentimiento, podría entenderse en todas sus consecuencias el pensamiento kierkegaardiano de que el arrepentimiento es ético pero va más allá de lo ético. La cuestión que me hago es la posibilidad de vivir el arrepentimiento, tal como he entendido en nuestro autor, sin una remitencia a lo religioso. Tanto por el bien que me asalta, como por el deseo de ser reparado, por el agradecimiento o por la paciencia parece que esta experiencia del arrepentimiento, siguiendo el hilo kierkegaardiano, remite a lo religioso. Caso de ser acertado este comentario, ¿debe mantenerse? He intentado subrayar la vivencia del arrepentimiento sin necesidad de apelar a lo religioso demasiado pronto e intentando mostrar lo que previamente a ello podría vivirse por el existente. Quede abierta y para otros estudios si el arrepentimiento no es una puerta de acceso al Bien mejor que la admiración, la ley moral en mí, el orden del universo o la dinámica de la voluntad. Este acceso no contaría con el esfuerzo del hombre para buscarlo, de la elaboración o el descubrimiento de algo. Sería una posible puerta de la libertad donde se accede a partir de lo que uno no es, en una forma de dialéctica negativa donde accedemos a partir de la desemejanza vivida en el espíritu. Este posible acceso sería libre ya que no vendría de algo del mundo que se impone a toda naturaleza. Este camino sería más que humano, en el sentido que remite a algo que no soy yo, ya que aunque le acontece a éste le desborda. Esta vía no puede ser universalizada ya que cada

individuo vivirá este acontecer que nunca se cierra de manera unívoca al individuo. El Bien al que se accedería estaría en relación a la culpa y el arrepentimiento vividos así como a la manera en la que se han vivido estos.

¿Cómo convivir con la culpa que ha dado de sí un daño mortal a otro ser humano? ¿Cabe ahí algo de alegría, de edificación? Hablamos de un daño enorme causado a otra persona. ¿Cómo arrepentirse de algo que a otro le ha producido un daño irreparable, destructivo, de gran magnitud? Cuanto mayor sea la culpa, el arrepentimiento será más doloroso y la paciencia se va acercando cada vez más o a la desesperación o a la esperanza como virtud teologal. O desesperas de ti en este mundo, desesperas de lo eterno que no te ha bendecido de alguna manera y confías tus días a lo que mereces o te confías a lo que no sabes cómo será posible, al Bien que se recibe en la esperanza. La paciencia quedará apelada, llamada ahí. Será sacudida radicalmente. La desesperación, que siempre es por lo eterno aunque sea por una causa finita, así como la esperanza contra toda esperanza, aparecerán al existente como posibilidad de su libertad.

Queda por abordar el magno tema del arrepentimiento en el hombre en el estadio religioso. Varias veces dio la palabra Kierkegaard en los discursos edificantes a la pecadora pública que se postró a los pies de Cristo, de la Verdad que sufre⁴⁷. Desde las cenizas del dolor, las lágrimas pueden manifestar el nuevo

⁴⁷ Kierkegaard le dedicó explícitamente varios preciosos discursos edificantes a la pecadora del evangelio (Lc 7, 57). El primero, que es del año 1849, forma parte de tres discursos dedicados al Sumo Sacerdote (Heb 4, 15), al publicano (Lc 18, 13) y el tercero a la pecadora pública en SKS 11, 273. Un discurso para la comunión de los viernes publicado en 1850, SKS 12, 263 y otro publicado en 1851, SKS 12, 283.

parto que nos posibilita seguir andando. Aprender como ella a guardar silencio. Haber descubierto cómo con las palabras se puede amar y hacer el bien pero cómo también se ha podido matar. Su silencio no es un a-la-espera sino un silencio humilde, incapaz de pedir o solicitar nada. No sabría qué pedir. Desear morir, desaparecer, ser castigada... Un silencio ante el Bien que se convierte en adoración, en religión verdadera. Un silencio que se ve acompañado por la dolorosa y aprendida actitud de no poder hacer nada para poder recibir el perdón. El perdón no apunta sólo a quitar sino a traer algo que él instaure y que no sabemos esperar ni menos aún pensar. Ella no puede hacer nada para conseguir lo único que su corazón desea, el perdón del único Maestro. Esta mujer permanece en silencio ante el Bien, querido lector, con una fortaleza y una paciencia inmensa. Hace falta mucho coraje para mantenerse ahí y así. La fuerza de tantos hombres y mujeres que a pesar de todo han decidido no darle la última palabra al mal que han sufrido o han hecho sufrir.

REFERÊNCIAS

COLETTE, J. **Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard.** UCL Presses Universitaires de Louvain, 2014.

CHRÉTIEN, J.-L. “Le moi et le péché selon Kierkegaard” en **Exercices de la patience**, V. Ed. Obsidiane, Paris 1983, pp. 181-190.

GARCÍA-BARÓ, M. **Del dolor, la verdad y el bien**, Ediciones Sígueme, 2006.

GARCÍA-BARÓ, M. **La muerte, el amor y otros aprendizajes**, Universidad Pontificia Comillas, 2011.

HOUSSET, E. “Anne ou la patience d’être soi selon Kierkegaard.” **Archives de Philosophie** 76 (2013), pp. 661-684.

KIERKEGAARD, S. **Søren Kierkegaards Skrifter**, Gads Forlag, 1997-2013.

LEGARRETA BILBAO, N. **Método y objeto en la autoría de Kierkegaard o el arte de pescar con señuelos de pluma**. UPCO, 2013.

VIÑAS VERA, A. S. **Kierkegaard: Una teoría del cielo**. UPCO, 2017.

O OUTRO NEGADO: UM ESTUDO ÉTICO E AFIRMATIVO A PARTIR DE ENRIQUE DUSSEL E MARTIN BUBER

*Benedito da Conceição Monteiro Neto*⁷⁶

Sob às luzes de dois filósofos contemporâneos, provenientes de períodos pós-guerras (fator marcante na elaboração de suas obras), Enrique Dussel e Martin Buber contribuíram para a discussão no campo da ética a respeito da relação entre o *eu* e o *outro* (*tu*). Ambos construíram seus escritos éticos-filosóficos com fortes bases em seus contextos sociais vividos. Elaboraram uma ética em que o *outro* exerce um papel importante na relação ética da alteridade, de possibilidade a sujeitos ativos e participantes nas relações.

Para uma melhor compreensão da discussão aqui proposta, é necessária uma introdução à ética e filosofia de alteridade de Emmanuel Levinas. Cujas pautas dizem respeito sobre a face do *Outro* na relação inter-humana.

A face do Outro não é um objeto de um pensamento pelo qual o outro é um dado; não é um objeto capturável por uma verdade concebida como adequação. O Outro não é um “dado” que é

⁷⁶Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará - UEPA e Letras - Língua Portuguesa pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. Especialista em Linguagens, Saberes e Práticas Educacionais na amazônia pelo Instituto Federal do Pará – IFPA. Faz parte do Grupo de Pesquisa “Imagem, Arte, Ética e Sociedade” coordenado pela Prof^a. Dr^a Kátia Marly Leite Mendonça e o “Grupo de Filosofia Temática - GFT” coordenado pelo Prof^o Dr. Antônio Sérgio da Costa Nunes. Email: beneditomonteironeto@hotmail.com.

agarrado, como se pudéssemos estender as mãos sobre ele. O Outro se impõe com sua irredutível alteridade: o Outro me olha e se refere a mim. E se desfaz da ideia que dele tenho em mente (REALE; ANTISERI, 2006, p. 425).

A filosofia de Levinas, comum aos autores, dialogará e enriquecerá o debate entre os pensamentos de Buber e Dussel, uma vez que a ética de alteridade é primordial para os conceitos e propostas apresentadas nos textos dos filósofos.

A discussão ética e filosófica em Buber e Dussel é longa e vasta, visto que as suas respectivas obras perpassam pelos conhecimentos filosóficos e religiosos, que segundo os autores, são importantes para localizar e situar dificuldades nas relações humanas, como a negação da vida, mas pouco se preocuparam em transformar. Tal distanciamento entre a reflexão e o cotidiano vivido tem contribuído para uma ação instrumental encobridora. Diante dos problemas da exclusão, marginalização e negação de sujeitos, os filósofos elaboraram um sistema ético-filosófico cujo ponto de partida provém da relação de dominação do *Eu* sobre *outro* na dimensão social.

Para Buber, a discussão perpassa pela sua ética do diálogo e do face-a-face (elaborada a partir de sua experiência vivida e sob a moral do judaísmo hassídico), com base nas palavras-princípios: Eu-Tu e Eu-Isso; são atitudes pela qual a relação e experiência de afirmação de si e do outro acontecem.

As reflexões sobre as relações sociais e inter-humanas baseadas nas atitudes Eu-Isso e Eu-Tu sugerem ponto de apoio valioso para a consideração através de novo prisma, das relações de terapia. Repito, tendo emergido de situações pessoais concretas vividas nos mais diversos contextos do mundo cotidiano, esta linha teórica sobre as relações do sujeito humano com o outro, com o mundo e com o absoluto, não se limita ao plano teórico, abstrato, mas está voltado para o concreto (ZUBEN, 2003, p. 147).

O contexto, como abordado anteriormente, é de suma importância para uma melhor compreensão dos pensamentos dos autores. Dussel, a partir da história e da pobreza vivenciada na América latina e a das discussões com outros filósofos, como: Emmanuel Levinas, Karl Otto-Apel, Immanuel Kant, Karl Marx, Martin Heidegger, etc., elabora a sua *Ética da libertação*.

A descoberta da miséria do meu povo, percebida desde a minha infância no campo quase desértico, levou-me à Europa e à Israel. Ia, assim, descobrindo, como frisava o filósofo mexicano Leopoldo Zea, em sua obra *América en la historia* (1957), que a América Latina se encontra fora da história. Era preciso encontrar para ela um lugar na História Mundial, partindo da sua pobreza, e, assim, descobrir a sua realidade oculta (DUSSEL, 1995, p. 14).

A ética e a filosofia da libertação proposta por Dussel se apresenta para além de uma posição teórica-filosófica, refere-se à

uma ética do cotidiano que se afirma como uma opção política pelas vítimas do sistema-mundo. Cabendo a filosofia o dever de partir do real. Conforme Zimmermann:

Toda filosofia que não parte do *real* não é filosofia verdadeira, autêntica. Na verdade, todos os filósofos tentaram a partir do real, entretanto, este *real* foi e é entendido de modo muito diverso por cada escola, cada filósofo (ZIMMERMANN, 1987, p. 43).

Deste modo, Dussel elabora um movimento de práxis da transcendência, onde os *seres negados* são os protagonistas da relação. A sua proposta, surge então, como crítica à história das eticidades, à modernidade e à moral vigente, em caminho para uma filosofia-ética da libertação na América Latina.

Mesmo que as preocupações filosóficas entre os autores se assemelhem, não é a proposta deste presente texto fazer uma comparação, de maneira que se busque erros ou a melhor argumentação ou respostas entre os autores, mas, demonstrar que em meio à barbárie da violência, a filosofia pulsou e ainda pulsa meios de superação de tal prática. Que há uma preocupação com o cotidiano e a vida, a partir de um olhar ético-afirmativo, latino-americano e judaico em direção à transformação e reconhecimento dos que estão à margem da sociedade.

O Diálogo e o reconhecimento em Buber

Ao longo da história do mundo, as relações de poder e de dominação de povos e/ou sujeitos sempre foram demarcadas e apresentadas no âmbito físico; dificultando assim, uma maior discussão e apresentações de soluções às outras faces do problema. Um tema que é comum à discussão proposta aqui, da relação de dominação e negação do *Outro*, é o tema da violência. Aqui, tanto Buber quanto Dussel tecem reparos às outras éticas que são de cunho formais e distantes das opressões. Surgindo, dessa maneira, uma necessidade e um aprofundamento sobre as outras faces da violência e a superação do problema a partir do encontro com o *Outro*.

Mas a percepção da violência sob o signo da ética – não a ética formal e neutra, mas uma ética que possa servir de guia à ação, como a proposta por Martin Buber - exigirá uma fenomenologia dos sentidos. Isso se apresenta na medida em que se a entende como a privação imposta ao outro do ato de falar, ouvir e olhar, privação esta que se expressa desde os condicionantes psíquicos e materiais para tal, até o ato físico propriamente dito, dimensão última da violência, mas não única. Sob esse viés a violência será sempre uma interdição à palavra do Outro (MENDONÇA, 2003, p. 17).

Elucidando, assim, as concepções e origens da ética em Buber; filósofo austríaco e judeu que labora um sistema filosófico com base no hassidismo e na relação com Deus, um elo que serve e servirá

como guia às ações e relações entre sujeitos. Ressaltando que, classificar o seu pensamento não é uma tarefa fácil e segura, na medida que a sua filosofia é de difícil classificação, como o próprio autor afirma. É tido como um filósofo atípico, cuja a possibilidade de encaixe cabe à uma filosofia da vida, como bem apresenta o professor Newton Aquiles Von Zuben em *Eu e Tu* (2001), uma vez que a sua preocupação com a vida se acentua à custa da (má) experiência sofrida pelo próprio autor face à violência do período conflituoso, tomando como ponto de partida a dor da sua comunidade judaica que foi perseguida e assassinada. Ganhando notório reconhecimento pela sua proposta de paz e de não-violência.

Buber, esclarece primeiramente o conceito e posteriormente apresenta em meio a um período hostil uma ética do encontro e da relação. Afirma:

Quando falamos de ética nesse sentido estrito, entendemos o sim e o não do homem às atitudes e ações que lhe são possíveis, a radical distinção por elas afirmadas ou negadas segundo essa radicalidade, não pela utilidade que tenham ou pelo prejuízo que possam causar a indivíduos e sociedades, mas pelo valor ou desvalor inerente entre elas (BUBER, 2007, p. 91).

A possibilidade de escolha, a reflexão [a ética], é para o autor, indissociável para a religião (o absoluto). Pois é através do Hassidismo que se (re)pensa as relações entre os sujeitos. “que

ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade” (BUBER, 2001, p. 9). As críticas de Buber são, desse modo, direcionadas principalmente à dominação por parte dos egóticos, sendo eles, sujeitos que possuem consciência de si como um ente-que-é-assim e não-de-outro-modo, isto é, pessoas incapazes de verem a totalidade de outros seres; praticantes de uma relação de dominação e de utilitarismo.

De acordo com o professor Newton Aquiles von Zuben em *Do diálogo e do dialógico* (1982), o diálogo é para Buber uma importante ferramenta da manifestação da vida, onde o reconhecimento e relacionamento dos homens acontecem em reciprocidade, no qual a sua existência possa ser manifestada em toda sua totalidade. Tal reconhecimento e encontro entre os homens perpassam pelas palavras-princípios: Eu-Tu e Eu-Isso.

As atitudes, como veremos adiante, se traduzem pela palavra-princípio Eu-Tu e pela palavra-princípio Eu-Isso. A primeira é um ato essencial do homem, atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. A segunda é a experiência e a utilização, atitude objetivante. Uma é a atitude cognoscitiva e a outra atitude ontológica (BUBER, 2001, p. XLIV).⁷⁷

Na relação e no encontro entre Eu-Tu, Buber afirma que é necessário a presentificação do Outro/Tu, pois, para além do

⁷⁷Nota do tradutor.

caminho conceitual, Buber abre espaço ao encontro com o *rostos*, ao face a face. É nesse encontro que os sujeitos se afirmam e se constroem como e enquanto seres recíprocos, salvo às suas diferenças. Reitera Buber (2001) “A palavra princípio só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade”.

Buber diferencia duas atitudes fundamentais do homem diante do mundo, traduzíveis pelas duas *Grundworte* (palavras-fundantes): Eu-Tu e Eu-Isso, cada uma expressando um modo de existir. O par Eu-Tu manifesta o encontro de parceiros na reciprocidade e na mútua confirmação, e o par Eu-Isso, a objetivação, a requisição utilitária. Cada dualidade é uma totalidade em que os "eus" não são idênticos, mas expressam diferentes possibilidades existenciais: a relação ontológica Eu-Tu e a experiência objetivante Eu-Isso (BARTHOLO JR, 2001, p.79).

No vínculo entre as pessoas, o face a face demonstra-se valoroso como instrumento ético de reconhecimento, visto que, no Eu-Isso abre espaço à manifestação do egótico, à uma relação objetivante, não existindo uma correlação de alteridade entre o Isso e o Eu. Não querendo apequenar e subjugar o Isso à uma atitude ruim, mas de função sistemática, organizacional. É uma atitude que é imprescindível ao homem enquanto modo de existência. Dessa forma, a condenação de Buber é direcionada ao indivíduo que se contém somente à atitude Isso. “o homem precisa do *mundo do Isso*

para viver, mas quem vive somente a relação Eu-Isso se desumaniza”⁷⁸

A reciprocidade proposta na relação entre Eu-Tu se manifesta como princípio do dialógico, isto é, somente no contato entre aqueles que se reconhecem como seres atuantes, o diálogo genuíno permite/permitirá a alteridade à uma prática e de transformação da realidade, rumo à um caminho de paz. Por consequência, o dialógico suscita um tráfego dos homens entre si, voltados uns para com os outros.

O dialógico não se limita ao tráfego dos homens entre si; ele é – assim que demonstrou ser para nós – um comportamento dos homens um-para-com-outro, que é apenas representado no seu tráfego. Assim sendo, mesmo que se possa prescindir da fala, da comunicação, há contudo um elemento que parece pertencer indissolúvelmente à constituição mínima do dialógico, de acordo com seu próprio sentido: a reciprocidade da ação interior. Dois homens que estão dialogicamente ligados devem obviamente voltados um-para-o-outro; devem, portanto, - e não importa com que medida de atividade ou mesmo consciência de atividade - ter-se voltado um-para-o-outro (BUBER, 1982, p. 41).

Reitera, Buber, que a existência proveniente da atitude dialógica culmina em dois pontos: a existência monológica e a dialógica. A primeira expressa sobre a inviabilidade da comunhão

⁷⁸Vide Bartholo Jr., 2001, p. 80.

entre os homens; a segunda, surge como um afago àqueles que necessitam. O monológico mesmo que diante de várias outras faces ainda se encontra sozinho. A solidão é o não relacionamento profundo. O amor, que é correlacionado ao dialógico, Buber (1982) declara que não houve alguém capaz de amar a todos, nem mesmo Jesus; mas o amor sem o dialógico, sem o alcançar-o-outro, esse é o Lúcifer.

A dialógica não pode ser equiparada ao amor. Mas o amor sem a dialógica, isto é, sem um verdadeira sair-de-si-em-direção-ao-outro, sem alcançar-o-outro, sem permanecer-junto-ao-outro, o amor que permanece ínsito mesmo, é este que se chama Lúcifer (BUBER, 1982, p. 55).

Ainda sobre as críticas sobre sujeitos autocentrados, Buber, discorre sobre o pensamento cartesiano, e de que forma essa filosofia moderna, do *Ego cogito* contribui para um uma consciência egótica.

Ego cogito não significa para Descartes simplesmente “eu tenho consciência”, mas “sou eu quem tem consciência” *Ego cogito* é, por conseguinte, o produto de uma reflexão tripla. A reflexão, o “dobrar-se” de uma pessoa sobre si mesma, começa extraindo a “consciência” (*cogitatio*) do que é vivenciado na situação concreta, e essa consciência não é o que foi experimentado nessa situação. Logo afirma que a essa consciência deve pertencer a um sujeito e chama esse sujeito de “Eu” (BUBER, 1984, p. 39).

Enrique Dussel (2011), como Buber, apresentará sua *filosofia da libertação* como crítica e contradiscurso ao pensamento moderno cartesiano. Concebe, assim, a conquista da Ameríndia como fator determinante do surgimento da modernidade e o seu *ego conquiro* e *ego cogito*, onde a Europa se afirma como centro do mundo e civilização mais evoluída, com uma visão instrumentalista, determinando os processos de desenvolvimentos do então mundo novo, que por não serem ‘evoluídos’ como a Europa, estariam, dessa forma, precisando do progresso. Surgindo, aqui (final do século XV), uma prática e uma razão violenta, fundada principalmente sobre a negação e encobrimento do Outro [o índio]. Um problema ainda não superado até os dias atuais.

A ‘conquista’ é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o ‘si-mesmo’. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à totalidade dominadora da coisa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘assalariado’ (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do ‘conquistador’, por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis (DUSSEL, 1992, p. 44).

Dussel (1992), após o seu enfoque na explicação e reparo do fator fundante da modernidade, reconhecerá tal período e prática como um mito – *mito da modernidade* – onde apresenta suas considerações sobre o tema: da naturalização da dominação do europeu para com os outros povos, na justificativa de que é para o bem de todos; o Outro [bárbaro] detém uma cultura vista como inferior; a violência e o sofrimento das vítimas eram o preço à se pagar pelo progresso e salvação da imaturidade e da debilidade que se encontravam culturalmente.

Nesse sentido, o mito da modernidade é uma inversão. A vítima inocente é transformada em culpada, e o vitimador culpado é considerado inocente, caracterizando-se como uma forma de irracionalismo. [...] O sofrimento das vítimas da violência no processo civilizador é interpretado como ato inevitável, e o bárbaro, ao se opor ao processo civilizador, é considerado culpado, sendo justificada a ação modernizadora e emancipadora. O sofrimento do Outro é considerado como o custo da modernização em função de serem atrasados, débeis, etc.

O eurocentrismo traz um solipsismo representativo da cultura europeia: o ser *racional, livre e produtivo* (OLIVEIRA, 2012, p. 95).

Ao demonstrar a violência contida no período moderno, Dussel, expõe a sua ética – *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*- que se trata de uma ética do cotidiano e

em favor da maioria excluída pela história e pela globalização. Constitui a vida humana como causa final das relações para aqueles que foram/são silenciados. E elucida através de diálogos com outros filósofos e da história das eticidades o porquê de sua proposta filosófica e não a reprodução de outras já estabelecidas.

A ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma *ética cotidiana*, desde e em favor das *imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização*, na presente “normalidade” histórica vigente. As éticas filosóficas mais em moda, as *standard* e até as que têm algum sentido crítico, com pretensão de serem pós-convencionais, são éticas de minorias (claro que de minorias hegemônicas dominantes, as que têm os recursos, a palavra, os argumentos, o capital e os exércitos) que, frequentemente, podem *cinicamente* ignorar as vítimas, os dominados e afetados-excluídos das “mesas de negociação” do sistema vigente, das comunidades de comunicação dominantes; vítimas sem direitos humanos promulgados, não percebidos pelo *ethos* de autenticidade e sob o impacto da coação legal e com pretensão de legitimidade (DUSSEL, 2012, p. 12).

O pensamento dusseliano é marcado principalmente pelos rompimentos filosóficos e/ou pela aplicabilidade da ética e da filosofia. Ainda que Dussel se utilize de obras e conceitos primordiais de outros autores, como a Alteridade apresentada por Levinas, para

a compreensão das relações, o filósofo procura estender, nomear e localizar o *Outro* que tanto é discutido. Conclui:

Levinas fala sempre do outro como o “absolutamente outro”. Tende, então, para o equívoco. Por outro lado, nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O outro, para nós, é a América Latina em relação totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes (DUSSEL, 1986, p. 196).

Do mesmo modo que Dussel reconhece a importância do reconhecimento da vida, afirma que o diálogo é um importante instrumento para se alcançar um reconhecimento (fora da visão classificatória e excludente do Eu-moderno) pleno e autêntico, tendo afirmação da vida como objetivo final. É a passagem da recusa da existência para a vivência de fato, do não-poder-ser-vivente para o dever-ser-vivente, essa passagem, de acordo com Dussel, é o princípio da libertação daqueles que se encontrem à margem do sistema.

Chegaremos a um objetivo final, o horizonte de todos os fins: viver a plenitude da vida humana. A vida humana, sendo o fim dos fins, é o conteúdo final de todo ato humano. De modo que o *conteúdo* final de cada ato é a afirmação da própria vida humana (DUSSEL, 2016, p. 58, tradução nossa).

A Vida Digna

Com as contribuições dos autores, situar o homem suprimido e/ou ofuscado, fica mais evidente a partir de suas filosofias, que se preocuparam, e ainda se preocupam na construção de um diálogo autêntico e de possibilidades ao reconhecimento; em direção à uma existência plena, fora da visão totalizante.

O Diálogo (a fala) e a palavra, conforme Buber e Dussel, possuem a imensa capacidade de revelar a face oculta daqueles que clamam por justiça, capaz de propiciar uma vida digna. A problematização acerca desse tema gira em torno de ato-de-fala, isto é, uma indagação sobre quem está proferindo as palavras. Dussel questiona:

A 'dignidade' é descoberta a partir da negatividade; supõe ter sido previamente 'negada'. O 'senhor livre' que tem escravos, o 'senhor feudal', o cidadão metropolitano e o colono, o 'macho', o proprietário do capital não necessitam afirmar sua dignidade, a pressupõe, ninguém a coloca em questão: é uma dimensão óbvia, 'dada' como ponto de partida. Apenas clamam pela 'dignidade' quando foi previamente 'negada'; quando o sujeito grita por uma 'dignidade' que lhe foi arrebatada; que nunca foi designada, atribuída. Quando alguém é tratado como 'coisa' (como o índio colonizado, o escravo africano na plantação, a mulher no machismo, o trabalhador no capitalismo, como de um país 'subdesenvolvido', etc.) lutar pelo reconhecimento da própria

‘dignidade’ se transforma em um processo de libertação, como ‘tornar-se’, como os momentos em que a subjetivação do mero objeto se vai descobrindo ator na afirmação de sua ‘dignidade’, na negação de sua negação, manifestando a si mesmo o ato de ir caminhando da escravidão do Egito para a ‘Terra prometida. A dignidade, como a idade a que se refere, se conquista, se vai construindo processualmente (DUSSEL, 2007, p. 137, tradução nossa).

Concluindo por ora o presente texto, mas ainda distante de encerrar a discussão de forma cabal. A direção apontada por Buber (1959) para se conseguir uma relação mútua e afirmativa, perpassa, sem dúvida, pelo senso de ‘dever’, isto é, a vida, tanto na dimensão de *Ser* quanto de *Imagem*, suscita uma responsabilidade que o sujeito possui ao se relacionar com o outro. Uma responsabilidade de responder à uma presentificação e aprovação que é demandada, sob o cuidado de uma ética de autonomia.

REFERÊNCIAS

BARTHOLO JUNIOR, R. S. **Você e Eu**: Martin Buber, presença e palavra. Rio de Janeiro: Garamond, 2001

BUBER, M. **Eu e tu**. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. 8.ed. São Paulo: Centauro, 2001.

BUBER, M. **La Vie en Dialogue**. Paris: AUBIER Édition Montaigne, 1959.

BUBER, M. **Do diálogo e do Dialógico**. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUBER, M. **Eclipse de Dios**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1984.

DUSSEL, E. **Filosofía de la Liberación**. México: FCE, 2011.

DUSSEL, E. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Tradução Georges L. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, E. **Materiales para una política de la liberación**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2007.

DUSSEL, E. **Método para uma Filosofia da Libertação**. Superação analética da dialética hegeliana. São Paulo – SP, Edições Loyola, 1986.

DUSSEL, E. **1492**: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel; tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993

DUSSEL, E. **14 Tesis de ética**: Hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid: Editorial Trotta, 2016.

DUSSEL, E. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. Orth. - Petrópolis, RJ: Vozes 2012.

MENDONÇA, K. M. L. **Deus e Diabo nos detalhes**: A ética em Buber e Adorno. Lua nova, N° 60, p. 117-129, 2003.

OLIVEIRA, I. A. Ética da libertação de Enrique Dussel: caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. **Conjectura**, n° 3, p.90-106, set./dez. 2012.

REALE, G. **História da filosofia, 6**: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

ZIMMERMANN, R. América Latina o não-ser – uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis, RJ: Vozes, 1987

A REPRESENTAÇÃO IMPRESSA DE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ: O CARTAZ DO CÍRIO COMO FORMA DE IDENTIDADE REGIONAL PARAENSE E MEMÓRIA VISUAL

*Willa da Silva dos Prazeres*⁷⁹

Introdução

O cartaz oficial do Círio, na qualidade de representação visual do fenômeno religioso visa informar e promover o evento, assim como seu complexo ritualístico. Seu mito de origem português e amazônico vem sendo inserido de variadas formas nos cartazes cirianos, o qual é recriado a partir de elementos da tradição nazarena e elementos da contemporaneidade. Tais peças tematizam um ou vários aspectos dessa grandiosa celebração à Nossa Senhora de Nazaré, com o intuito de transmitir uma mensagem de fé, um discurso.

Na tradição e na identidade paraense, essa peça passou a atuar como um símbolo ou uma extensão da santa dentro dos lares dos fiéis, a santificar e sacralizar os espaços. Os cartazes cirianos, ao longo de 226 anos de história de devoção, são uma narração em imagens, descrevem acontecimentos importantes no contexto da

⁷⁹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará-PPGCR/UEPA. Especialista em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agroambiental /DAZ/PPGCAR e Bacharel em Turismo pela Universidade Federal do Pará. Membro do Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória – ARTEMI/UEPA e do Grupo Imagem, Arte, Ética e Sociedade - UFPA. E-mail: willa.sprazeres@hotmail.com

festa, e dentro de um círculo hermenêutico, permitem ao sujeito/grupo interpretá-lo de acordo com seu lugar, tempo e conjuntura social, tal como o fazem com o mito da “Senhora Teimosa” (LATIF, 2014, p. 32) e suas variadas nomações: *Rainha da Amazônia, Nazinha, Nazica, Protetora dos Paraenses*, entre outros.

O ‘mito do achado’ é vivido e revivido, ritualizado e retratado por meio do conjunto imagético da peça oficial, adjacente à diversidade cultural do povo paraense. Pensado para representar e promover não só a festa, mas a própria vida de Nossa Senhora e sua relação com o povo, a memória, o pertencer, a história.

Para cultura e tradição paraense as comemorações da Festa do Círio, iniciam-se meses antes do próprio mês de outubro, com a apresentação do cartaz oficial do Círio de Nazaré, e nos últimos 12 anos, ocorre no primeiro semestre, no mês de maio, no mês mariano. Marcado por uma grandiosa celebração e aguardado por fervorosos fiéis, assim como pela imprensa local. Seu lançamento é a porta de entrada para todas as comemorações e para todos os espaços sagrado e profanos por onde a santa peregrina.

Com formas e tamanhos diversos, passou a ser um dos principais símbolos imagéticos desta festa. De um mero cartaz a objeto de adoração e devoção, uma janela ao infinito da devoção nazarena, o qual acaba por ditar as cores das comemorações e homenagens, tal como dos inúmeros sovines e adereços da festa.

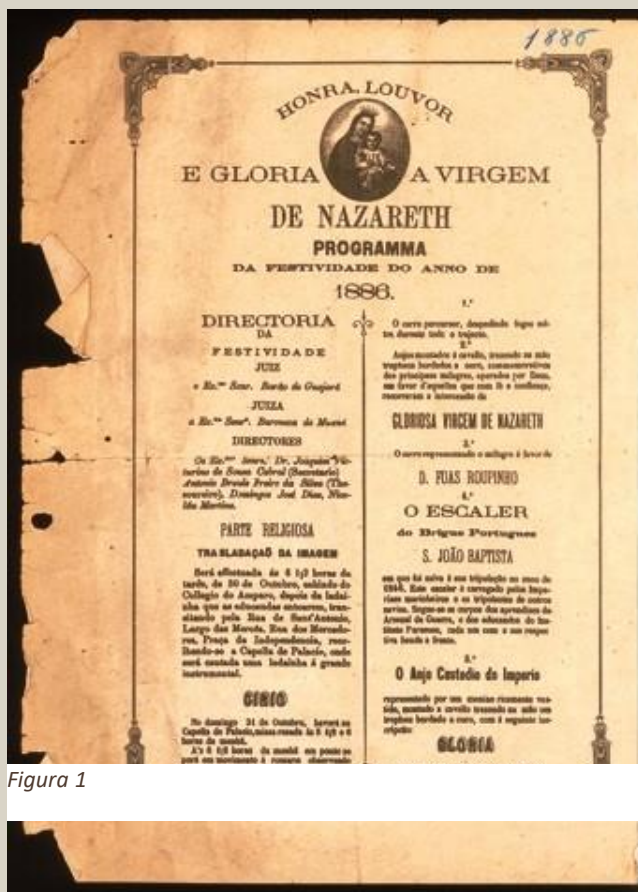


Figura 1

No conjunto histórico do Círio, o primeiro Cartaz Oficial a ser confeccionado foi no ano de 1882 em Portugal⁸⁰, confeccionado a mão e reproduzido por impressão, mas o primeiro registrado como documento histórico data de 1886 (conferir Figura 1⁸¹), com o cartaz da edição 93^a, com o Título HONRA, LOUVOR E GLORIA A VIRGEM DE NAZARETH, o qual

contava com uma pequena imagem da santa padroeira, informações do evento. Sua produção dá um salto de 12 anos, com o cartaz informativo sem imagens, com mensagens linguísticas da programação e seus organizadores.

É produzido no intervalo de dois em dois anos, uns mais, até 1926, onde se passam 53 anos sem esta peça midiática de propaganda religiosa. Depois de 1979 sua produção passou a ser constante (um ou outro ano que fica sem produção) com uma temática. Esse tema atribuído aos cartazes é elaborado com o intuito de exortar e fazer os

⁸⁰ Informações retiradas do site oficial do Círio de Nazaré: <http://ciriodenazare.com.br/site/>.

⁸¹ As figuras 1, 2 e 3 foram extraídas de Fonte: <http://professoraedilzafontes.blogspot.com.br/2011/10/cartazes-do-cirio.html>. Acesso em Outubro de 2017.



Figura 2

fiéis refletirem a respeito da sua vida religiosa, assim como de reforçar os laços de fraternidade, e reviver a fé do povo nazareno, uma forma de súplica à Maria. Desde 1979, o tema é escolhido por uma equipe, formada pela diretoria do Círio, um consenso entre os leigos e clero, entre doutrina eclesiástica e

vivência religiosa da comunidade.

Mas é só a partir do cartaz de 1904, que a representação imagética da santa começa a ser retratada, FESTA DA VIRGEM DE NAZARETH DO DESTERRO, (conferir figura 2) em tons de vermelho: tons claros de vermelho para as imagens e escuro para as textuais, ramos de flores no fundo, e a imensidão ou mar de fiéis nas procissões, na intersecção dos dois a imagem de Maria chamando o povo. Será com a edição de 1909 (conferir figura 3) que imagem ganha cor, sentido e história, com traços da tradição e devoção nazarena. O cartaz SALVE, N^a SH^a DE NAZARETH, em tons de azul e branco com traçados em dourado, no qual se observa a presença da santa no centro, como é

hoje. Conta com elementos que retomam aos dois principais milagres da santa (D. Fuas Roupinho e o de S. João Baptista).

Após 1990 sua produção ganha elementos novos, mas dois elementos permanecem na qualidade padrão: a santa com o manto do círio anterior como elemento central; e o tema da festa do ano presente. Com 136 anos de história, nos últimos 28 anos esse símbolo



Figura 3

da festa é elaborado e confeccionado voluntariamente pela Empresa de Publicidade Mendes Comunicação, em conjunto com uma comissão formada por integrantes da Diretoria da Festa, o presidente da Diretoria, Padre Luiz Carlos Nunes e o Arcebispo Metropolitano de Belém, Dom Alberto Taveira Corrêa. Antes elaborado com peças produzidas a mão, hoje surge a partir de fotografias digitais e ilustrações, uma obra conjunta de grandes fotógrafos e artistas, paraenses e de outros Estados.

Apresenta-se como um indicativo da imagem da história visual do Círio, o qual pode nos permitir a representação de uma

identidade, *a priori* individual, fazendo narrativas por meio da memória imagética. A memória em si é uma construção hermenêutica dos fatos, uma história oral de sentidos, um registro da história inserido numa linguagem de imagens (MAUAD, 2004, POLLAK, 1989; 1992, HALBWCHS, 1990). Indica ainda, o discurso religioso que a santa emana aos seus seguidores, o tema central da festa, a mensagem da peregrina por meio da igreja aos seus fiéis. Bem mais do que um simples papel, representa a divindade, o Sagrado (OTTO, 2007) na casa do povo.

E a partir de um estudo minucioso desta peça enquanto representação do fenômeno religiosos, do Sagrado, pode-se revelar: as dimensões na qual foi criado (social, cultural, econômico e turístico); o sentido religioso (sua representação para os seguidores de Maria); seu papel de ícone simbólico plural no contexto contemporâneo; e seu caráter identitário de representação da diversidade cultural paraense cabocla.

Nesta pesquisa vale questionar de fato o que representa e expressa esse pedaço de papel que tem uma tiragem de mais de 900 mil exemplares? Número que só aumenta a cada ano, circular, atemporal e espacial, pois percorre os lares das famílias paraenses que residem em outros Estados e Países. Com base no exposto, essa pesquisa visa compreender a utilização da peça de propaganda ciriana como instrumento de comprovação de uma narrativa de identidade regional paraense do devoto. Tendo assim como objeto de

estudo as imagens visuais, fotografias do cartaz na morada do nazareno, a partir de uma revisão bibliográfica e etnografia visual. A correlacionar com as teorias expressas por Stuart Hall (identidade regional), Halbwachs e Pollak (memória coletiva e fato social), e Moles (Cartaz na cidade).

Da Tradição ao Colar, o Cartaz nas Portas: A Representação Visual do Círio como ‘Marca’ de Identidade Nazarena

O cartaz, seja propaganda ou publicidade, é uma imagem imposta no meio social, que se mescla com a paisagem urbana, destinada às motivações humanas e a cultura material, conforme Abraham Moles, em seu livro *O Cartaz* (1974, p. 13). Essa cultura de que trata o autor, nada mais é do que o ambiente material artificial criado pelo homem para si, mais significante que quadros, museus ou bibliotecas, o universo pessoal da “concha de objetos” ou serviços que rodeiam o homem e o universo de imagens (fórmulas, *slogans* e mitos) que ele encontra na sua vida social. Essa cultura testa nossa objetividade; nosso olhar nos leva a detalhar ou negligenciar suas formas, e guardá-las na memória enquanto cultura visual (MOLES, 1974, p. 14).

Conta uma narrativa, ora em cenas sequenciais, ora em imagens paradas. Seu conjunto de composições conta uma história oral e fora representada com o intuito de informar ou expressar. Com base no

exposto, parto do princípio que toda imagem de cunho artístico expressa muito mais que o visual, revela algo do divino, em conjunto com uma experiência do sagrado, experiência do cotidiano.

Moles, à frente de seu tempo já previa a utilização desta peça como uma “obra de arte na cidade”. Com os elementos decorativos (pôsteres), ilustra-se “o novo papel puramente estético do cartaz que não é mais feito nem para a propaganda, nem para a publicidade, mas existe em si e representa um objeto de arte **multiplicado**” (MOLES, 1974, p. 234). Uma função da imagem, na qualidade de “cultura visual”, a qual vem se desenvolvendo desde os anos 90, tem se configurado como uma nova abordagem de objetos e imagens, uma “nova história da arte”, permeando toda a cultura e as artes populares, indo além da arte tradicional de elite (HIGUET, 2012).

Deste modo, a imagem “permite reproduzir e interiorizar o mundo, mentalmente ou graças a um suporte material, mas também transformá-lo, inclusive produzindo mundos folclóricos” (HIGUET, 2015, p. 18), estando entre a percepção verdadeira e o concreto (abstrato) da coisa percebida. A imagem não é a própria coisa, mas uma representação que toma o lugar do objeto (imagem da lembrança, fotografia do ser ausente).

Por ser uma representação, a imagem não é a própria coisa, mas toma o lugar do objeto, assinalando ao mesmo tempo a distância, a exterioridade ou a ausência de realidade que ela representa (imagem da lembrança), o que permite associá-la a um irreal relativo (o que

não está atualmente presente) ou absoluto (algo que não pode fazer parte dos fatos reais). A premissa da salvação pode ser atestada a partir do momento que o fiel cola na sua porta o cartaz, agindo como se a própria divindade ali estivesse, e para ele, ela está em espírito, abençoando seu lar e a todos que ali residem.

Vou Colar meu Cartaz, é Círio: A Fotografia que Capta a Identidade do Povo

A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada "crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2006, p. 7).

Stuart Hall (2003, p. 7) fala da "crise das identidades" que as sociedades modernas vêm a enfrentar desde o final do século XX, a fragmentar paisagens, gêneros, raças e classes, as quais passaram a modificar também nossas identidades pessoais (perda de si mesmo, uma busca de integração entre sujeitos). Essa busca de sentido, de novas identidades, permeia ainda o campo religioso onde buscam-se

elementos para retratação e exposição destas identidades, hoje muito presentes na estética da imagem, visual e mental ou mesmo nas oralidades.

No campo do religioso, o sujeito busca diferentes formas de concretizar e retratar sua identidade, numa sociedade do “espetáculo”, onde tudo só é verdade, quando exposto em imagens na qualidade de “*justificação*” ou “*afirmação*” de algo (DEBORD, 1997, 15-16), uma justificação ou afirmação de uma religião.

Na cultura paraense essa forma de identidade, uma identidade nazarena é retratada de inúmeras formas, seja, na presença da festa, na captura do momento festivo por meio das fotos inserida na mídia social, ou nos comentários e compartilhamentos nas principais redes sociais, enaltecendo *Nossa Nazinha*. Isso é muito praticado pelos nazarenos residentes fora da capital, como forma de marcar sua identidade de devoção nazarena, identidade hoje regional.

Dentro da tradição paraense nazarena, uma das formas de demarcar o sentimento de ser nazareno é colar o cartaz oficial da festa na porta do fiel ou mesmo emoldurá-lo e expô-lo com orgulho na entrada

(Figura 4 – Proteção enquadrada⁸²). É uma forma de dizer “aqui vive um devoto de Nossa Senhora de Nazaré”, um sujeito social que interage com outros sujeitos pertencentes ao mesmo grupo de devotos. Um devoto, mas não um devoto qualquer, e sim um nazareno. Assim o cartaz passou a ser a marca desta



Figura 4

identidade nacional, reconhecida, ousou dizer, internacionalmente, pois mesmo fora do país ela está presente nas portas e janelas.

Para o nazareno, esse pedaço de papel é uma janela para além da propaganda. Assim, as edições anteriores são guardadas ou coladas em sequência, como um corredor devocional (Figura 5– O corredor de cartazes), pregado dentro e fora, nas áreas particulares e comerciais, mas nunca, nunca jogado fora, principalmente, aqueles ganhos como um presente carinhoso. Conforme Paes Loureiro:

No cartaz não se rasga, não se embrulham objetos com ele, não se lança no lixo, nem se abandona à

⁸² As figuras 4, 5 e 6 são do acervo pessoal da autora e são datadas de 2018.

humilhação de uma sarjeta. Emoldura-se, guarda-se, prega-se no altar doméstico, sacraliza-se. Não é uma duplicação qualquer da imagem. É a duplicação de uma imagem sagrada (LOUREIRO, 2008, p. 216).



Figura 5

É de práxis, principalmente, nas gerações mais antigas, colar o cartaz novo sobre o antigo, ou fazer um corredor de cartazes, organizar tais peças como numa cronologia da festa, uma “sequência de situações estéticas” inseridas no cotidiano urbano (MOLES, 1974, p. 20) (figura 6- A santa que protege)

A ação de colar o cartaz perpassa a própria crença da religião, deixa de ser uma identidade devocional e atua como identidade herdada, onde se cola o cartaz

Figura 6



não por ser devoto, mas por fazer parte de uma tradição de gerações.

O cartaz, que antes foi criado para anunciar ou informar a respeito da Romaria do Círio, passou a atuar como elemento simbólico da Festa, a fazer parte de todo contexto do “complexo mitológico-ritual” (LATIF, 2014, p. 37), na qualidade de representação visual do fenômeno religioso.

O devoto transforma essa peça em uma personificação da santa, que santifica os espaços e lares paraenses. Deste modo, podemos afirmar que a imagem enquanto forma de expressão está inserida no contexto urbano da cidade: em todos os momentos de nossa vida, e por onde passamos, somos alvejados pelo Cartaz ciriano, no caminho de casa, da escola, do trabalho, nas zonas de lazer e entretenimento. Essa imagem midiática, mesmo com seu caráter publicitário, tem o poder de criar no imaginário do sujeito/grupo observante imagens associativas a partir de signos, cores, formas, e outros elementos que retratem de alguma forma a diversidade da cultura nazarena ou do próprio catolicismo popular.

O cartaz atua como um signo, que virou símbolo iconográfico (DURAND, 1993) permanente do desenvolvimento social ligado intimamente à vida do seu receptor. O qual assume seis funções correlacionadas a um conjunto de códigos simbólicos do cotidiano, de influências sociais, históricas e econômicas sofridas pela sociedade como um todo, e pela natureza religiosa de devoção Nazarena: **função de informação** como um anunciador ligado

diretamente a linguística, a uma semântica geral (ciência dos signos, semiótica); **função de propaganda e publicidade**, com uma destinação e técnicas de motivações para “agarrar” atenção coletiva de seus consumidores; **função educativa**, como um fator de cultura, conhecimento social e histórico de um grupo; **função de ambientação** ligada à psicologia do ambiente urbano; **função estética**, a produção do cartaz, o processo artístico no qual o cartaz se insere, as técnicas de fabricação e **função criadora** que contém os elementos de uma política cultural ao qual o artista se liga para produção, elementos diretamente relacionados a cidade artística ou ao o que será representado (MOLES, 1974, p. 53).

O cartaz do Círio expressa essas seis funções, uma vez que informa através de códigos linguísticos; cria motivações e atrai a atenção de seus expectadores; é instrumento de investigação histórica, logo peça de educação; faz parte do ambiente da cidade e dita a temática da festa e suas homenagens; criadora, pois é pensada a partir do momento da santa na cidade; e acrescento mais uma, a função identitária ao criar no sujeito um pertencimento de sentido e energia com a padroeira. Teria a imagem do cartaz “tendência a transcender suas próprias funções, isto é, a construir, a despeito de sua vontade utilitária, um elemento da cultura social por si mesma, que povoa o cérebro dos indivíduos [...] de formas e cores, de conotações e estilos” inseridos no seu quadro cultural (MOLES, 1974, p. 252).

Essa ligação é muito forte na capital onde alguns devotos costumam ter um acervo pessoal de todos os cartazes, um objeto colecionável, não só o papel mas a imagem com seu conjunto de composições imagéticas, conforme a Fotografia 2 e 3. Mauad (2004, p. 21) conclui que a imagem se configura como instrumento de investigação histórica, possibilitando ao seu intérprete conhecer os seus personagens, o seu lugar e o seu tempo. Para além disso, a imagem pode agir como um elemento externo, um gatilho para memória herdada, esquecida ou silenciada (1992, p. 201). Pollak (1989, p. 9) alega, “a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis”.

Na tradição e na cultura paraenses o cartaz faz parte de uma memória coletiva, pois a partir do olhar o sujeito se identifica com elementos da obra e consegue se ver no momento de cada detalhe representado neste conjunto. Onde se mesclam o conhecimento histórico, o religioso e o cultural do sujeito. Esse pedaço de papel marca a identidade do fiel, mesmo que obra não agrade a vista, o sentido que ela carrega, e o que representa tem mais peso que seu visual estético, fato comprovado ao se comparar a inserção dos dois últimos cartazes, em que o de 2017 foi alvo de várias críticas e o de 2018 teve maior recepção. Contudo, mesmo com o lançamento de um

novo cartaz a cada ano, muitos ainda continuam com o antigo cartaz nas suas portas.

Tais peças têm a capacidade de se instalar na memória do receptor devido ao seu caráter repetitivo retórico. Halbwachs (1990) em suas pesquisas a respeito de memória coletiva enfatizava que ela estava diretamente ligada aos “fatos sociais”, pois interagia com a consciência individual e, posteriormente, com o modo de agir do sujeito no convívio em sociedade, e vice-versa. Logo uma “construção social”, organizada a partir das afinidades cultivadas entre indivíduos e grupos, o sujeito só se recorda quando participa de algum grupo social (RIOS, 2013, p. 4), como de um grupo religioso, herdando a memória/história da crença que se construiu o fenômeno religioso.

Para Pollak (1989a; 1992b) a construção da memória, seja individual ou coletiva, parte de três elementos indispensáveis: os acontecimentos, as pessoas ou personagens e os lugares. Os acontecimentos como eventos dos quais as pessoas poderiam ou não ter participado, sozinho ou em grupo, ou um evento herdado via oralidade; os personagens, aqueles que integram a lembranças, os atores chaves do processo; e o lugar onde o fato aconteceu, presente ou passado.

Hall (2003, p. 24-25) colabora com a ideia de uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade, a surgir na época moderna, o individualismo, novas identidades individuais, os vários “eus”. Só que a identidade nazarena foge a essa regra, pois no

contexto da festa, não há um indivíduo no seu mundo, no seu eu, mas vários indivíduos que compactuam com as mesmas práxis religiosas, como a apreciação sentimental do cartaz.

Considerações Finais

O cartaz do Círio representa a própria *Nazinha* dentro das casas, o sagrado e o divino, e a cada ano expressa um momento da sua vida, ou os caminhos que percorreu antes de ser encontrada por Plácido no Igarapé Murutucu, seu mito de peregrinação e milagres, hoje espaços consagrados do turismo, como a Basílica de Nazaré, o Mercado do Ver-o-Peso, a Igreja da Sé, o Mercado de Peixe. Retrata os devotos com seus *círios* (peças feitas de parafina ou vela grande) de partes humanas, seus barcos e casas, suas graças alcançadas; os símbolos cirianos também incluem a corda, a berlinda, as fitinhas, a própria procissão, tendo como símbolo principal Nossa Senhora de Nazaré, com seu manto anual reluzente.

Para o devoto, o cartaz, é bem mais que um papel tornado arte; é, antes, um objeto sagrado permanente de seu lar, quando colado na fachada da casa do fiel, ou enviado aos parentes distantes, como forma de afeto e transmissão da mensagem religiosa, ou como forma de demarcação de uma identidade nazarena, uma identidade nacional/regional. Essa peça publicitária é uma fonte de comprovação ou invenção da história, um dos elementos mais

importantes da Festa, hoje um símbolo consagrado na memória coletiva do povo paraense, sendo ele devoto, ou não, de Nossa Senhora.

Esta memória envolve não só as memórias vividas, mais também as memórias passadas ou herdadas, estudadas, comunicadas aos indivíduos pelos grupos aos quais fazem parte por meio do processo de socialização. Neste repasse de informações, alterando-se o fato como no dito popular “quem conta um conto, aumenta um ponto”, mesmo os momentos vividos pelo sujeito sofrem alterações ao serem repassados para coletividade, mas a tradição, a práxis do colar o cartaz na porta, permanece.

Hoje fazemos parte do grupo dos sujeitos sociológicos, os quais interagem com o mundo exterior e com o seu eu, no qual há uma união entre o mundo público e o privado, na festa não há raça, cor ou classe. As identidades culturais do sujeito contribuem para alinhar os sentimentos de pertencimento com os lugares que ocupamos no mundo social e cultural, uma peça originada em tradições portuguesas, mas carregada dos significados e formas expressivas do imaginário paraense amazônico.

REFERÊNCIAS

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo. (1931-1994).** Tradução em português: www.terravista.pt/IlhadoMel/1540. Ebooksbrasil.com, 2003.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Tradução Carlos Aboin de Brito. Edições 70 – Lisboa/Portugal. 1993.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. Editora Vértice, edição 1990.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. DP&A Editora, 1ª edição em 1992, Rio de Janeiro, 7ª edição em 2003, 102 páginas, tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro). ISBN 85-7490-154-7.

HIGUET, E. **Interpretação das imagens na teologia e nas ciências da religião**. In: NOGUEIRA, P.A.S. (org.) *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 69-106.

HIGUET, E. **Imagens e Imaginário**: subsídios teórico-metodológicos para interpretação das imagens simbólicas e religiosas. In: NOGUEIRA, P.A.S. (org.) *Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 15-62.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Dossiê IPHAN I: Círio de Nazaré**. Rio de Janeiro. ISBN: 85-7334-024. 2006.

LATIFH, L. **A travessia de um mito de origem amazônico: o Círio de Nazaré entre o moderno e o pós-moderno**. *Novos Cadernos Naea*. v. 17, n. 2, p. 23-52, dez. 2014, ISSN 1516-6481 / 2179-7536.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A arte como encantaria da linguagem**. São Paulo: Escrituras Editora, 2008.

MAUAD, A. **Fotografia e história, possibilidades de análise**. (IN.): CIAVATTA, M.; ALVES, N. *A leitura de Imagens na Pesquisa Social: História, Comunicação e Educação*. São Paulo: Cortez, 2004.

MOLES, A. **O Cartaz**. Tradução Mirian Garcia Mendes. São Paulo, Perspectiva, 1974.

POLLAK, M. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

POLLAK, M. **Memória e identidade social**. Tradução Monique Augras. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

RAMOS, J. M .G. **A aparição da imagem de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará**: análise da manifestação do sagrado na Amazônia. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Pará. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belém, 2015.

RIOS, **Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollak e Beatriz Sarlo**. (In): **Revista Intratextos**, 2013, vol 5, no1, p. 1-22. DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2013.7102>.

ROCQUE, C. **História do Círio e da Festa de Nazaré**. Belém. IOE, 2014.

SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO: O ASSUJEITAMENTO DO HOMEM AO NOVO PARADIGMA SOCIAL

*Diana Coeli Paes de Moraes*⁸³

Introdução

O artigo trata do recorte de um estudo em fase de desenvolvimento para elaborar um possível projeto de doutorado que tem como tema o assujeitamento do homem contemporâneo pelas Novas Tecnologias das Informações e Comunicações – NTICs e o importante papel da educação, que tem o diálogo como fundamento, para intervir nesse contexto restaurando a sua humanidade. Daí o objetivo de analisar o papel da educação no processo de (re)configuração das relações contemporâneas que vêm roubando a humanidade do homem.

Nesta perspectiva, algumas questões se constroem a fim de serem desenvolvidas nesse trabalho de pesquisa:

⁸³ Mestra em Psicologia Social pela Universidade Federal do Pará – UFPa. Pós-graduada em Mediação e arbitragem de conflitos – Unyleya (DF).. Psicopedagoga. Pedagoga (UFPa). Mediadora de Conflitos TJ/PA. Professora de Crianças e adolescentes. Instrutora/Facilitadora da EGP. SENAC. E-mail: moraesdiana511@gmail.com

- As presenças constantes das novas TICs na vida do homem contemporâneo vêm provocando o seu assujeitamento às novas mídias eletrônicas?
- Qual o papel da educação frente a esse assujeitamento do homem pelas novas tecnologias?

O assujeitamento é a submissão da subjetividade dentro das diversas formações ideológicas discursivas num contexto histórico e social (Pêcheux, 2015). O assujeitamento cria uma forma de sujeição que nos submete tão radicalmente naquilo que mais nos é caro - nossa individualidade, no caso submissas às TICs.

Quando se fala das mudanças provocadas pelos avanços tecnológicos vigentes e as alterações impactantes no mercado econômico e nas relações sociais contemporâneas pressupõe-se que ocorreram tantas mudanças positivas quanto negativas na dita Sociedade da Informação e Comunicação.

A internet e as tecnologias digitais fizeram emergir um novo paradigma, daí a preocupação com o que se considera um aspecto negativo, o assujeitamento do homem pelas mídias eletrônicas e pela internet, que lhe rouba a espontaneidade humana. Que lhe impõe uma liberdade ilusória de escolha condicionada pela dinâmica de um mercado organizado pelo capitalismo, propiciando a interação do homem com o objeto tecnológico.

É verdade que a Sociedade da Informação e Comunicação, como indica o nome, tem por base de sua eficácia a utilização das TICs. A tecnologia se mostra fascinante. As máquinas são rápidas e nos permitem fazer uma série de coisas até há bem pouco tempo inimagináveis. O mundo todo está a um clique do mouse do computador (Rosen, 2000,s/p.). Mas também, o seu aspecto negativo é preocupante, pois materializa o homem desumanizando-o, um contraponto de uma época na qual se cuida tanto do desperdício dos recursos naturais e esquece do desperdício dos valores humanos massificados pelos novos meios de comunicação, abandonando a essência humana rendida ao poder de sedução das NTICs. Perspectivas como a filosofia do diálogo de Martin Buber indicam as possibilidades para o homem mergulhado na relação Eu-Isso em se abrir para uma não-mediada e autêntica relação Eu-Tu, uma relação que transcenda a ilusão das imagens virtuais rompendo com a visão funcionalística do homem e resgatando valores que dão sentido à vida. O pensamentos de Buber, assim como o de Gabriel Marcel, têm possibilidades de retirar a visão de mundo que possui a sociedade contemporânea da crise de valores por meio da ação dialógica. Podem eles permitir se pensar em outros caminhos para a utilização da NTICs que tenham como ponto de partida e ponto de chegada a pessoa humana e sua espiritualidade, a solução possível diante da angústia do homem contemporâneo. (Mendonça, 2015, s/p). Nesse sentido, busca-se no decorrer desse artigo analisar o

processo educativo segundo uma visão dialógica de (re) configuração das relações sociais numa era da comunicação e informação acelerada.

As TICs e a Sociedade da Informação e Comunicação

A sociedade contemporânea vive como nunca sob a égide da ciência e da tecnologia que imprime comportamentos na vida das pessoas, definindo a sua lógica de viver. Forma-se uma relação intensa entre a sociedade mediada por tecnologias virtuais que se agrava com a omissão das pessoas e instituições, especialmente as responsáveis pela educação, com o comprometimento de constituir sociedades centradas no sujeito, abrangentes e equitativas orientadas aos direitos humanos fundamentais para resolver essa dependência. Seguramente a repercussão que as NTICs vêm causando nas relações humanas precisa ser repensado no sentido de torná-las mais humanizadas e não, simplesmente, render-se a ela.

As TICs vêm provocando mudanças surpreendente de transformação cultural transversalizando várias áreas da vida humana num movimento que altera a sociedade adquirindo novos hábitos e costumes independente de suas origens. Numa relação imposta pelo sistema capitalista transformando a relação social do homem quando essa vem se estabelecendo com o objeto tecnológico.

Menos impactante para aqueles que nasceram dentro da era de cultura digital no qual as redes sociais têm privilegiada atenção e não dispõem de uma análise crítica referenciada de outra realidade, ou seja, num momento de proliferação dos meios de comunicação que dispõe uma sucessão de sistemas sociais temporários, é preciso distinguir as redes informáticas – como Twitter e Facebook – e os computadores interligados que formam a sociedade em rede dos movimentos sociais em rede (Castells, 2003). Nessa nova comunidade diferentes terminologias surgem para caracterizá-la como Sociedade da Informação, Sociedade da Comunicação, Sociedade informacional ou Sociedade em Rede (Castells).

Os avanços tecnológicos pós-segunda guerra mundial (1939 a 1945) provocaram mudanças impactantes no mercado econômico e nas relações sociais contemporâneas influenciando nas suas condutas. É evidente que a Sociedade da Informação e Comunicação ou Sociedade do Conhecimento, como queira, torna-se mais eficiente e eficaz com a utilização das Novas Tecnologias das Informações e Comunicações – NTICs. Termos constituídos na era da globalização.

Novas Tecnologias de Informação e Comunicação são tecnologias e métodos para comunicar, Surgidas após a Revolução Industrial, desenvolvidas de uma forma muito rápida a partir dos anos 70 e, nomeadamente a partir dos anos 90. A maioria destas tecnologias de informação caracteriza-se por agilizar o conteúdo da comunicação, por meio da digitalização e da comunicação de redes,

quer seja mediada por computadores ou não, para a captação, transmissão e distribuição de informações de texto, imagem, vídeo e som. O surgimento destas novas tecnologias e a forma como têm sido utilizadas pelos mais diversificados setores, originou o surgimento da Sociedade da Informação. A Sociedade da Informação é uma expressão vinda do conceito de Globalização (Macdonald, s/d,p.3)

As tecnologias sempre fizeram parte da vida do homem, mas hoje, a Sociedade da Informação inaugura um novo ciclo, um fenômeno de uso intenso da comunicação interativa, acarretando mudanças radicais na rotina mundial onde há a massificação das mídias digitais (computador, telefone celular, compacto disco, vídeo digital, internet, web, televisão digital, mini disco, jogo eletrônico e outras mídias interativas) que se tornam onipresentes na atual cultura produzindo uma nova forma de ser do indivíduo. Nas atuais circunstâncias e condições temporais, a vida através das TICs gera indivíduos orientados pela perspectiva de uma engrenagem de mercado num cenário global. A atuação da TICs é ampla, intensa e acontece em diferentes espaços da sociedade, fechando o homem em um relação unicamente com a máquina e, de certa forma, empobrecendo as relações sociais com o mundo, devido ao declínio das verdadeiras sensações humanas.

Eis aqui o papel da educação crítica e transformadora, desafiar realidades produzidas e que estejam vigentes em cada lugar, em um processo permanente. Uma educação que consegue sensibilizar e organizar espaços de debates sobre a realidade produzindo, através do estranhamento de saberes e da desacomodação, informações sobre valores que se podem utilizar e não segregar e excluir a priori ou ensimesmar-se em territórios estreitos e inertes (Ferla; Ceccim; 2009, s/p). Nas atuais circunstâncias o avanço tecnológico que rouba a humanização adoecendo as pessoas necessita ser discutido. O adoecimento é somente um fenômeno individual está associado ao modo de vida das pessoas e das coletividades e dessa forma deve ser abordado.

Responsáveis pela saúde citam como consequência do discurso apologético à tecnologia no mundo, o desenvolvimento de algumas patologias como consequências a saber, anorexia, obesidade, depressão, problema de linguagem, desorientação no espaço real, agressividade, entre outros. A dependência das pessoas às tecnologias tem, inclusive, uma denominação específica chamada de tecnose: cada vez mais pessoas dependem dos produtos tecnológicos. Elas simplesmente não conseguem imaginar a vida sem tecnologia, como afirma o psicólogo americano Larry Rosen (2000). Abaixo alguns depoimentos de dependentes de tecnologias.

Eu literalmente não sabia o que fazer comigo, disse um estudante do Reino Unido. Fiquei me

coçando como um viciado porque não podia usar o celular, contou um americano. Me senti morto, desabafou um jovem da Argentina. Esses são alguns dos relatos entre os mil que foram colhidos por pesquisadores da Universidade de Maryland, nos Estados Unidos. Eles queriam saber o que sentiam jovens espalhados por dez países, nos cinco continentes, depois de passarem 24 horas longe do computador, dos smartphones e tablets. As descrições, como se viu, são assombrosas. E representam exatamente como sofrem os portadores de um transtorno preocupante que tem avançado pelo mundo: o IAD (Internet Addiction Disorder), sigla em inglês para distúrbio da dependência em internet. Na verdade, o que os entrevistados manifestaram são sintomas de abstinência, no mesmo grau dos apresentados por quem é dependente de drogas ou de jogo, por exemplo, quando privado do objeto de sua compulsão. (Tarantino, 2016, s/p).

Vale agregar a esses sintomas um outro: o isolamento social do mundo real. Um outro estado humano que cresce continuamente, motivo de sofrimento para muita gente. Redes sociais estão fazendo com que nos sintamos mais solitários. Quanto mais tempo uma pessoa fica online, menos tempo ela tem para interações no mundo real (www.bbc.com,2017). No ambiente online constrói-se e desconstrói-se amizades a todo instante. Uma pessoa que não é legítima e vive uma vida na lógica das relações virtuais, inerente à sua condição humana não é autêntica em razão da própria identidade mutável que constrói. Incapaz de autonomia e oprimido pelo seu

próprio estado de imersão virtual, só é autêntico quem é livre (FREIRE, 1982). Ninguém conquista a autenticidade sem a compreensão de si mesmo e do mundo ao seu redor. Sem essa condição de leitura do mundo não existe a autonomia para a prática da liberdade. O indivíduo deve se mostrar e não se isolar, deve estar disponível para o encontro com o outro e, assim, reconhecer a si mesmo (Marcel, 2005). O diálogo que se estabelece nesse isolamento é um falso diálogo, que nunca vai conduzir o homem ao encontro supremo, impelido pela solidão o homem não estabelece o diálogo autêntico. Para tornar-se sujeito da história não se permite a pacificidade, muito pelo contrário, constrói-se o mundo e colabora-se para a sua humanização. Na fluidez do mundo contemporâneo, Bauman (2001): Tudo se torna vacilante, tudo pode ser deletado: o amor e os amigos.

A tecnologia propõe um caráter dialético na vida do homem, num debate entre a questão da humanidade concomitante à necessidade tecnológica atrelada a evolução da sociedade que, hoje, vai além do utilitarismo, vai além de dependência tecnológica. Ser moderno passou a significar, como significa hoje em dia, ser incapaz de parar e menos ainda de ficar parado (BAUMAN, 2001, p.37) uma sutil lógica do capitalismo. Todos nós, sem exceção, somos vítimas de uma nova modalidade de *stress*, provocada pela dependência cada vez maior da tecnologia. Ficamos irritados quando algo não funciona bem (ROSEN, 2000, s/p.).

Como lidar com todos esses *inputs* tecnológicos cada vez mais evoluídos e sempre presentes em nossas vidas? Como lidar com um possível processo de desumanização? Tornamo-nos sós ao não percebemos mais o calor humano ao nosso redor. E hoje, mais ainda, cada vez menos somos cuidados por humanos. É necessário conhecer a importância do cuidado humanizado como uma responsabilidade humana interativa, solidária, que constitui o humano, que desperta a consciência e transforma ambos, de quem é cuidado e de quem cuida, que nos leva a refletir e a construir uma consciência e atitudes que devem ser tomadas diante de tantas transformações que inverte a lógica ao desumanizar o humano. A existência do homem compreende-se como o cuidado das suas diversas dimensões. O cuidado está na gênese do homem.

Para onde se dirige o cuidado, senão no sentido de reconduzir o homem novamente a sua essência? Que outra coisa significa isso, a não ser que o homem (homo) se torne humano (humanus)? Deste modo então, contudo, a humanitas permanece no coração de um tal pensar: pois humanismo é isto: meditar e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, inumano, isto é situado fora da sua essência. (Heidegger, 2005, p.17).

Ser-no-mundo para Heidegger é uma situação de cuidado do homem construída numa ética da relação consigo mesmo e com o mundo. Dado isso, a questão da ética deve ser um leme de direção de

suas atitudes e no desempenho de suas ações. Deve dedicar-se todo o cuidado à possibilidade de criar uma ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica, entregue aos meios de comunicação de massa, somente pode ser levado a uma estabilidade segura, através de um recolhimento e ordenação do seu planejar e agir como um todo, correspondente a técnica (Heidegger, 2005, p. 68-69).

O cuidado se manifesta a partir da existência humana e com ele se desenvolvem os seres humanos. Heidegger considera que o cuidado contempla todas as essências do ser e que não é compreendido sem a existência do outro. O cuidado indica um antecipar-se a si (Heidegger). É a possibilidade de manter a existência humana na terra. O cuidar é o exercício do amor, da amizade, da solidariedade, da compaixão. É respeitar as diferenças, estar com o outro e está presente numa relação horizontal dialógica (Freire, 2007).

O encontro face a face através da relação dialógica põe em prática a humanidade com responsabilidade pelo outro e pela sua existência humana. Essa relação chamada por Buber de relação Eu-Tu tem primazia sobre a relação Eu-Isso na qual se transforma em objeto o Outro. Não significa que essa relação não tenha importância na constituição do homem, mas a relação Eu-Tu é uma relação autêntica que compartilha entre as pessoas a humanidade.

Diante do Outro não basta estar face-a-face tem que haver abertura, acolhida, comunhão. Estar com outro e não estabelecer vínculo, uma relação da intersubjetividade, impede o verdadeiro encontro nas suas mais diversas expressões (Marcel, 1999).

Só na relação dialogal Eu-Tu há o encontro com o Tu Eterno, o único Tu que não pode se transformar em Isso. A relação Eu-Tu é uma relação sublime pela sua reciprocidade e comunhão. A relação pura, ao realizar-se, transforma os seres em Tu, elevando-os ao Tu Eterno, de modo que reverbere neles a palavra-princípio sagrada (BUBER, 2012, p. 125). Mas a relação Eu-Tu, a cada instante, corre o risco de tornar-se um Isso. Essa alternância da relação Eu-Tu para o mundo do Isso é uma possibilidade mas fere a legitimidade da relação. O homem é a única criatura que pode transitar entre os dois mundos (Eu-Tu) e (Eu- Isso). Ao se afastar da relação Eu-Tu ele priva-se da presença e do encontro e caminha no e para o isolamento, vivendo a relação Eu-Isso. Por sua vez, quando se coloca na presença do outro, no encontro face-a -face ele vive a relação Eu e Tu. (Oliveira, 2011, p.93).

Se não existir essa presença e esse compartilhamento se compromete a autenticidade da relação ferindo seus preceitos éticos e então ela tende a ser instrumental, levando o ser humano a desumanizar a si próprio e ao outro, como ocorre na sua relação como na sociedade atual que vem sendo marcada pelo uso excessivo de tecnologias de informação e de comunicação, o que aprofunda, ainda

mais, a indiferença em relação ao outro pregada pela apologia ao mercado.

Entretanto, os meios de informação e comunicação e as novas tecnologias são determinados pela sua neutralidade enquanto ferramentas. Assim, sempre será uma escolha ética e uma responsabilidade de cada qual para a sua utilização. Isso é intransferível. Essas tecnologias têm contribuição decisiva para a formação de uma cultura, numa travessia em direção ao outro que compartilha comigo a sua humanidade antecipa uma relação ética com o outro. O problema aqui é a coisificação do homem pela máquina, restringindo as relações humanas e sua liberdade e comprometendo a questão de uma ética. As habilidades tecnológicas tornam-se requisito de acessibilidade no mundo contemporâneo. Porém a falta de organização e disciplina na sua utilização podem trazer desastrosas consequências. Algumas medidas devem ser tomadas para promover o equilíbrio social sadio e o desenvolvimento tecnológico sem comprometer as gerações futuras à dependência tecnológica. A educação é fundamentalmente importante na interferência desse quadro que se apresenta. O desafio é pensar como essas tecnologias podem nos ajudar a tecer relações que ultrapassem o vazio ético no qual vivemos. O papel das tecnologias de comunicação é decisivo para a formação de uma cultura não-violenta e para a verdadeira educação voltada para a paz. Nesse sentido

educação difere muito da propaganda e do espetáculo aos quais se escraviza a mídia.

A relação do homem com o mundo extenua-se e produz subjetividades que se desvalorizam pela sua materialização. As pessoas tornam-se classificáveis por títulos e objetos que acumulam. Não se compreende o mundo sem a ação da educação responsável e comprometida com a formação da humanidade. Formar o homem crítico é libertá-lo da sua passividade diante do opressor.

O mundo atual, totalmente voltado para a tecnologia e para a lógica do mercado governado pela razão instrumental, causa o empobrecimento humano reforçando a cultura da violência. Na busca do ter para ser reconhecido, alterando a vida das pessoas pela sua passividade, onde não percebem a si mesmas e nem o outro como pessoa. A educação nesse contexto tem a missão de recuperar o sentido da vida, já que todos estão envolvidos no processo de perda de percepção do transcendente e perda de diálogo com a palavra original, ou no sentido buberiano, com o Tu Eterno (Mendonça, 2009).

Sem o diálogo com o transcendente o homem fica indefeso e ausente da responsabilidade com o outro. Através da transcendência dá-se o encontro autêntico em que o Eu e Tu se transforma em nós. A transcendência constitui o ser e seu compromisso é com a vida, através do relacionamento humano no encontro com o Outro.

A construção de uma educação dialógica favorece, também, a construção de uma cultura de paz. Uma cultura de paz que vai além de uma ordem imposta pelos organismos do poder público, mas envolve uma conscientização da violência, da opressão vivida e a possibilidade de construção da criticidade ética das práticas injustas ocasionando a emancipação do homem dessa sociedade na qual os vínculos sociais e afetivos entram na produção do capital econômico que, segundo Bauman (2004), levam a um empobrecimento existencial na sociedade pós-moderna, onde existe a liquidez dos valores os quais seriam motivo para o homem alcançar a tão almejada felicidade.

A pós-modernidade apresenta uma sociedade na qual o ser humano adquire o status de coisa a ser consumida, para em seguida ser descartada. Uma sociedade em que utilizando termos como relacionar-se e relacionamento, as pessoas falam cada vez mais em conexões, ou conectar-se e ser conectado. Em vez de parceiros preferem falar em rede (Bauman, 2004, p.12). Vive-se uma cultura que favorece o produto pronto de uso imediato, o prazer passageiro, a satisfação instantânea (Ibidem, p.21). Esse novo ciclo coisifica o homem e enfatiza a sua desumanização levando-o a viver numa condição de violência implícita. Um ciclo que exige um consumo massificado de curta duração de coisas e pessoas de forma generalizada. Os relacionamentos humanos tornam-se descartáveis. Passam a ser vistos como uma empresa lucrativa onde a circulação

em rede influencia e forma pessoas em meio a um utilitarismo do mercado neoliberal num cenário macroeconômico.

A sociedade moderna é uma sociedade líquida, ou seja, com vínculos obsoletos que não garantem permanência. Nenhuma das conexões que venham a preencher a lacuna deixada pelos vínculos ausentes ou obsoletos têm, contudo, garantia de permanência (Ibidem, p.7)

O homem como ser eminentemente social (Aristóteles) (re) constrói permanentemente a sua condição humana na sua relação com o outro. Voltar-se ao outro permite ao homem chegar a ser sujeito numa relação de reciprocidade. Mas o que o homem contemporâneo se propõe é aumentar a sua sociabilidade através de um intenso movimento social em rede, o que o qualifica para esse mundo mediatizado pelos meios eletrônicos, que expressa facetas nem sempre autênticas vivendo momentos de euforia que se traduzem em uma felicidade disfarçada, de efeito transitório. Dessa forma, o homem nega a possibilidade de (re) construir sua condição humana com o outro já que está ausente. Essa ausência impossibilita o encontro.

Hoje, trata-se o outro como objeto de consumo onde as relações caracterizam-se pela instantaneidade, de acordo com a necessidade vigente. Assim, discute-se aqui a vulnerabilidade da humanidade diante da utilização da TICs que a coisifica ao inverter a prioridade:

mídia eletrônica em detrimento da vida. E não o inverso (Bauman, 2004).

A realidade digital possibilita a uma grande parte da sociedade atender às suas necessidades de comunicação e informação, promovendo a interação com seus pares e com a comunidade a que pertence de acordo com o seu perfil de necessidades. Ela tem domínio sobre grande parte da vida humana, eletronicamente e num processo contínuo constrói subjetividades

A racionalidade que se reflete sobre as dimensões subjetivas é determinada, hoje, pela utilidade e quantificação de seu consumo conectado a tempo integral em todos os aspectos da vida humana causando o empobrecimento da vida dada à sua limitação já que está sob o domínio da lógica do mercado globalizado.

Conforme (Pêcheux & Fuchs, 1990), o sujeito desde o nascimento encontra-se dentro de uma situação de verdade social e ideológica e assim é atravessado por diversas formações dialógicas produzidas dentro de um processo sócio-histórico, relações que interpelam o sujeito para assumir posições específicas. Sendo assim, o sujeito depende do assujeitamento a que é submetido. A formação discursiva o conduz a submeter-se à ordem de um sujeito absoluto. Esse sujeito é livremente assujeitado e conduzido para ocupar uma posição na sociedade. Ele não é um sujeito natural ele é um sempre-já sujeito devido o indivíduo se assujeitar em todas as situações de discurso de todas as fases de sua vida dentro daquela realidade sócio

– histórica - ideológica que se insere. Discursos analisados de acordo com a sua estreita relação de produção dentro de um sistema de conceitos e valores. O sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe em si mesmo [...] mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (Pêcheux, 1997, p.190).

Entende-se que não deva haver uma ruptura cultural, pois a cultura acompanha o homem. Ela se perpetua em sua forma original ou modifica-se agregando o novo ao velho e, assim, constrói subjetividades por suas trocas recíprocas. As práticas constituem pessoas e objetos produzindo diferentes modos de subjetivação.

O assujeitamento do homem à máquina traz consigo outros conceitos e valores para a vida, produzindo diversificados modos de subjetivação de estar no mundo através de experiências de novos discursos. Nesse contexto contemporâneo a constituição da subjetividade, que tem como ideologia o capitalismo, se produz na relação tecnologia e corpo. Uma transformação cultural que coloca em xeque, entre outros, a qualidade intrinsecamente humana como a consciência de si como pessoa.

A sujeição do homem ao sistema capitalista o esmaga, pois não ele não se conecta mais a sua condição interpessoal, negando-se ao diálogo, o que causa uma situação de barbárie, que remete à perda de percepção do transcendente e à perda de diálogo, no sentido

buberiano, com o Tu Eterno. O homem da técnica ao perder o sentido de si mesmo, ou seja, das regulações transcendentais que lhe permitem orientar sua conduta encontra-se cada vez mais envolvido na ausência da percepção da sacralidade e da transcendência do outro quando instala-se a violência de acordo com Buber e Marcel (Mendonça, 2009, p.5)

“O que é preciso saber é que o homem da técnica, ao ter perdido o sentido mais profundo da consciência de si mesmo, ou seja, das regulações transcendentais que lhe permitem orientar sua conduta e identificar suas intenções, se acha cada vez mais inerme ante as potências destruidoras desencadeadas em torno de si e diante das cumplicidades que estas encontram no fundo dele mesmo”. (Marcel, 2001, p. 64).

Nesse contexto tem-se a missão da educação de recuperar o sentido da vida e a relação dialógica com o mundo. Buber chama de “educação de caráter” a qual o Eu desloca-se em direção ao outro e percebe-o dotado de sacralidade o qual possui-se uma responsabilidade ética. (Mendonça, 2009, p. 8).

O nexos entre ética e transcendência é uma questão complexa. Se o homem não possui uma relação dialógica Eu-Tu e sim uma relação somente com o Isso, devido à razão técnica instrumental, a relação gera a objetivação do outro, a sua materialização e, se não existe a relação do Eu com o Tu eterno, não existe espaço para a ética. Porém

racionalidade técnica necessita da ética para existir, pois a técnica é parte do existir humano.

O Papel da Educação

A educação transversaliza vidas possibilitando interferir em diferentes aspectos que se configuram na realidade do homem. Mas como educar numa sociedade que está vivendo sob o caos provocado em meio à crise de valores na qual se coisifica o outro? Para Freire (2007), um processo com reflexão crítica sobre a prática a fim de formar homens livres, conscientes, autônomos, capazes de participar de forma ativa da construção da sociedade tem como base a valorização do ser humano e da condição humana. Tornando o homem mais humano e autêntico, como para Buber, numa relação completa entre Eu e Tu na qual o EU volta-se em direção ao outro (homem, natureza, mundo), percebendo o outro como dotado de sacralidade e sendo aquele pelo qual se tem uma responsabilidade ética (Mendonça, 2009, p.15). Pela experiência autêntica com a alteridade revelando a existência com o outro num encontro verdadeiro de comunhão que possibilita a compreensão, o autoconhecimento. (Marcel, 1964).

Desumaniza-se ao não está disponível para o encontro. Não a mera disponibilidade de estar aí como um objeto a nossa frente. É o

estar presente com o sentimento de existir numa experiência de união, de reconhecimento do outro (Marcel, 2005).

Humanização e desumanização são possibilidades na história de vida como seres inconclusos que os homens são. A desumanização é uma face da violência provocada pela opressão. Prover o homem com as tecnologias e o tornar mais eficaz na contemporaneidade é imprescindível, mas, instrumentalizar o próprio homem é opressão, é como se roubassem a sua alma. A sua permanência na massa oprimida faz do homem um ser proibido de ser. Tolhidos de sua liberdade, os homens se transformam em meros instrumentos num contexto neoliberal e globalizante da economia. Como diz Freire: “o meu compromisso é realmente com o homem concreto, com a causa de sua humanização, de sua libertação, não posso por isso mesmo prescindir da ciência, nem da tecnologia, com as quais me vou instrumentando para melhor lutar por esta causa” (Freire, 2007, p. 22).

A educação é um tema inerente à vida humana responsável pela construção de diferentes valores relacionados à plenitude do homem. Ela deve ensinar a pensar criticamente à realidade social, política e histórica a que está inserido na perspectiva de que o homem se torne sujeito ativo de seu próprio desenvolvimento e participativo dentro da sua história.

O saber utilizar as tecnologias que estão disponíveis é inevitável para melhor viabilizar o progresso da civilização. Educação e

tecnologias devem ser aceitas como aliadas para uma vida efetiva em todos os ambientes. Quem não as insere na sua realidade estará fadado à exclusão social e virtual. Porém, é importante o homem não se deixar dominar pelas novas tecnologias. Nós sabemos que a tecnologia não determina a sociedade: a sociedade é que dá forma à tecnologia de acordo com as necessidades, valores e interesses das pessoas que utilizam as tecnologias. Além disso, as tecnologias de comunicação e informação são particularmente sensíveis aos efeitos dos usos sociais da própria tecnologia (Castells; Cardoso; 2005; p.16).

Mas esse aspecto, também, merece consciência crítica e reflexiva. A educação de forma ampla tem o seu papel de atuação de libertar o homem de qualquer opressão e recuperar a sua humanidade. Libertar de uma relação de mero descodificador dos símbolos imprimidos pelas TICs tornando-os consciente de si e da realidade que os envolvem, “existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo (Freire, 1982, p.93).

A educação não é restrita ao ensino de sala de aula, o processo educativo é amplo e é responsável em preparar as pessoas para a vida. Frei Betto (2010,s/p.) sobre a educação, diz não ser preocupação exclusivamente escolar e sim uma concepção abrangente que mobiliza diferentes momentos e espaços na vida do homem. Na escola, há o esforço (ou não) para formar cidadãos. Mas fora da escola existe um contraste, a convivência com uma era magnética forma

consumidores excessivos de bens e serviços. Mas não descarta a participação da mídia eletrônica (no caso a TV) como parceira no processo educativo. Porém, o melhor recurso é inverter a relação: ela passa a ser objeto e, nós, sujeitos. Elas passam a ser meios determinados pela neutralidade da sua utilização.

Enquanto a escola se esforça, ao menos teoricamente, para formar cidadãos, a TV forma consumidores. Se, hoje, os alunos são mais indisciplinados que outrora, é porque não podem — ainda— mudar o professor de canal... Por que não destronar a TV como rainha do lar e levá-la para a sala de aula? Chegou a hora de nos emanciparmos do tirânico monólogo televisivo (Frei Betto (2010,s/p.)

Vivemos mergulhados em uma cegueira ética profundamente vinculada à profusão de imagens e de tecnologias que nos soterram (Mendonça, 2013, p. 186). Num movimento imbricado pelas tecnologias que constroem padrões de comportamentos que envolve a vida do homem atual busca-se a resistência ética e espiritual como sobrevivência à falta de sentido de uma vida que vive só com o isso. O homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem, como diz Buber (2012, p. 71-72).

Para Mendonça (2009), a educação voltada tanto para as perspectivas de mercado como para uma ética da sobrevivência que em meio à barbárie e suas múltiplas expressões(...) o desafio à educação hoje é recuperar o sentido da vida (Ibidem, p.6). Educar para a percepção do sentido da vida e para manter uma relação

dialógica com o mundo pressupõe um processo de abertura que exige a presença integral do caráter do educador na relação com o educando na aquisição de características humanas positivas.

De acordo com Freire (1992), a educação é elemento de luta na conscientização e de construção da autonomia do homem para uma liberdade de comportamento de enfrentamento da realidade. O seu verdadeiro significado é de mudança e libertação. O papel da conscientização atribuído à educação é a conquista da liberdade em relação ao opressor que reduz o indivíduo a mero reflexo de uma cultura de classe dominante. Por isso é que a única forma de pensar certo do ponto de vista da dominação é não deixar que as massas pensem. Em todas as épocas os dominadores foram sempre assim – jamais permitiram as massas que pensassem certo (Freire, 1982, p.153).

A pedagogia libertadora Paulo Freire encarrega-se da formação do homem como autor de sua própria vida. O prepara para exercer a cidadania. Uma educação usada como prática de liberdade, pois ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, os homens se libertam em comunhão (1987, p.29), não há um sem os outros, mas ambos em permanente integração (1982, p.39). O homem livre recria o mundo tornando-o mais humano, através da revolução autêntica transforma a realidade numa interação permanente com o outro.

A possibilidade da aprendizagem acontece em diferentes ambientes nos quais o homem interage e nesses tempos às mudanças

culturais incluem-se as novas tecnologias a serviço da aprendizagem. Como Freire (2001, p.198):

Faço questão de ir me tornando um homem do meu tempo. Como indivíduo recuso o computador porque acredito muito na minha mão. Mas como educador, acho que o computador, o vídeo, tudo isso é muito importante.

A ciência e a tecnologia no mundo contemporâneo trazem à discussão do problema a produção de um homem totalmente diferente do homem de antes, sendo a humanização e a desumanização preocupações sobre a completude do homem, à primeira vista como vocação e a segunda como distorção dessa vocação (Freire, 1997, s/d). Ao reconhecer a presença histórica da desumanização na vida dos homens e não sendo essa a sua vocação e sim a humanização a sua verdadeira vocação faz sentido em pensar na educação como preocupação de recuperar a humanidade. A humanização resgata o respeito à vida humana. Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão (FREIRE, 1982, p.30).

A tomada de consciência da condição de seres desumanizados é condição para se partir- em busca da humanização. Nesse sentido, tornar-se sujeito do próprio processo educativo e da sua própria história faz parte da educação libertadora de Freire. É quando o

homem transforma a sua consciência ingênua em consciência crítica que se inicia um processo de humanização.

O homem imagina a mídia tecnológica por ele domesticada e controlada. Não se tem a percepção de que ela o vem o vem moldando, conforme a sua necessidade, o assujeitando ao seu propósito. E, assim, o indivíduo é se vê marcado pela dominação das NTICs, exercitando habilidades que o conduzem a um instrumento de uma tecnologia tendo em vista a posição, o lugar sócio-histórico-ideológico daqueles que a enunciam.

A sociedade ao longo da nossa história sofre transformações através da intersecção de novas culturas. Assim, uma sociedade formada por culturas híbridas, que interferem em comportamentos e hábitos, misturam-se, superam limites e aceitam a diversidade. Nos últimos anos aceleram-se as transformações de forma arrojada, principalmente com o crescimento do consumo de novas tecnologias. Uma invasão cultural na qual se encontra a cultura do silêncio, que é gerada na relação entre opressores e oprimidos. Cultura que cala a palavra como se proibisse a participação, a expressão impondo a alienação, dominação e coisificação da pessoa num estado servil. Na cultura do silêncio as massas são ‘mudas’, isto é, elas são proibidas de criativamente tomar parte na transformação da sociedade e, portanto, proibidas de ser (Freire, 1972)

Hoje, o homem submete-se às tecnologias da globalização que o fazem, por vezes, viver uma liberdade ilusória. Os ambientes

virtuais propõem ao indivíduo uma falsa liberdade e, assim, aproveitam-se dessa ilusão e aprisionam nesse mundo sedutor que se alimenta da magia do mundo eletrônico virtual. A educação deve trabalhar no sentido, conforme Freire (2007, p.21), de criar possibilidades para a produção e para a construção, oferecendo a oportunidade para o surgimento de novas subjetividades, que não sejam subordinadas ao assujeitamento das NTICs. Uma educação que se realiza no encontro genuíno pela alteridade do diálogo. E aqui lembrar de Marcel e Buber que acreditam que o encontro verdadeiro, o Eu em relação íntima e recíproca com o Tu (outro), seja necessário para tornar o homem livre e capaz de construir o seu destino.

Considerações Finais

O discurso absoluto permeado por ideologias atravessa qualquer campo da vida humana e interpela o sujeito para se tornar sujeito em todas as situações. Esses discursos são produzidos dentro de um contexto histórico social. O homem que se desenvolve no contexto capitalista atual convive com a liquidez e virtualidade que tomam conta de sua vida.

Diante do exposto, conclui-se que a convivência homem versus NTIC's provoca um impacto substancial na sociedade contemporânea onde mudanças culturais acontecem com velocidade num mundo sem fronteiras anunciando uma nova existência multicultural e heterogênea que coabitam num mesmo contexto de

concordância virtual onde opera compondo comportamentos quase que padronizados resultados da estrutura econômica atual.

Para conviver com essa nova realidade que mantém o foco restrito no Isso, distancia-se do Tu e nega-se o encontro. O encontro é um ato mútuo e intransferível. Ainda, o encontro com o Eterno atinge a totalidade do homem, não é um encontro parcial, é uma relação absoluta que o homem responde pela fé. Necessita-se da educação baseada no diálogo, numa comunhão existencial que não somente transfere saber, mas implica no encontro entre sujeitos dando continuidade à vida humana.

A dimensão das novas tecnologias provoca uma verdadeira revolução com consequências positivas e negativas. Como consequência positiva traz progressos visíveis em relação ao sistema produtivo e à ciência, além de promover a integração célere no âmbito mundial. A eficiência e eficácia do mundo atual dependem das NTICs.

Quanto às consequências negativas destacam-se, entre outras, o assujeitamento da humanidade pelas novas tecnologias produzindo novos modos de subjetivação de estar no mundo, iniciando um procedimento de desumanização. Na contemporaneidade se esquece de manter a existência humana na terra.

A tecnologia vem influenciando pensamentos e atitudes na composição de características individuais. Perde-se a liberdade de pensar e deixa-se de ser autêntico. O papel da educação dialógica é

restaurar a humanidade resgatando o senso crítico e analítico do ser humano operando num processo constante de transformação da consciência, de ingênua a crítica, resgatando, assim, a existência humana. Tarefa difícil num universo virtual onde a tecnologia se faz cada vez mais onipresente.

Acredita-se que através da educação dialógica se pode construir consciências reflexivas e críticas, possibilitando a inversão da relação homem e TICs. Assim as TICs passam a ser objeto, tornando-se instrumentos e o homem passa a ser sujeito.

Primordialmente, as ações para o desenvolvimento da Sociedade da Informação e Comunicação devem ser orientadas para uma ampla justiça e para os direitos humanos. A educação que tem o diálogo como fundamento é a possibilidade concreta de humanização e de libertação do homem tecnológico do seu assujeitamento ao mundo eletrônico virtual. Essa revisão de conceito de humanização vai contra qualquer prática de violência e busca na conduta do homem valores e atitudes mais humanas e éticas.

A educação dialógica é a alternativa de buscar o encontro com o humano e o com o Absoluto. Assim, na transcendência aos limites da vida terrena, ou seja, carregada da racionalidade humana a realizar-se na sua totalidade de forma plena. Uma união do corpo e da alma.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido – Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt, **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001

BBC. **Redes sociais aumentam sensação de solidão. Periódico Americano de Medicina Preventiva**. Brasil: BBC, 2017. In:<http://www.bbc.com/portuguese/geral-39178058>. Acesso 2018.

BETTO, Frei. **A educação do olhar. Entrevistas**. PE: Jornal Igreja Nova, 2010. Disponível em: cursosabertos.uema.br. Acesso: 06 de abril de 2016.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. 10. ed., 4. reimpressão. São Paulo: Centauro, 2006

_____. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2012.

_____. **Do diálogo a do Dialógico**. Tradução Marta Ekstein de Souza Queiros e Regina Weinberg. SP: Perspectiva, 2009

CASTELLS, Manuel. CARDOSO, Gustavo. **A Sociedade em Rede: do conhecimento à ação política**. Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

_____. A mudança está na cabeça das pessoas. **Revista Época**. RJ: Editora Globo, 2013. In:<https://epoca.globo.com/ideias/noticia/2013/10/bmanuel-castellsb-mudanca-esta-na-cabeca-das-pessoas.html>. Acesso 2017.

FREIRE, Paulo. **Cultural action for freedom**. G.B.: Penguin, 1972.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Pedagogia da esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. Papel da educação na humanização. **Revista da FAEEDBA** – nº 7, p. 9-32, Edição de Homenagem a Paulo Freire. Salvador-BA: UNEB, 1997. Disponível em: <http://www.projetomemoria.art.br/PauloFreire/obras/artigos/6.html>. Acesso em: 9 de maio de 2016.

_____. Pedagogia do oprimido - 30 anos depois. In: FREIRE, A. A. F. **Pedagogia dos Sonhos Possíveis**. São Paulo: Unesp, 2001.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

FERLA, Alcindo. CECCIM, Ricardo. Educação e saúde: ensino e cidadania como travessia de fronteiras. **Trab. Educ. Saúde**, v. 6 n. 3, p. 443-456 Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009. In: <http://www.scielo.br/pdf/tes/v6n3/03.pdf>. Acesso: agosto/2016.

HEIDEGGER, Martin, 1889 – 1976. **Carta sobre o humanismo / Martin Heidegger**. - 2 ed. rev. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro – 2005.

LEMOS, Flavia. REIS JR., Leandro Passarinho. Subjetividade em dívida: formação e sociedade do controle. **Journal of Education**. Vol.5. Lisboa: Sisyphus, 2017. In: <http://revistas.rcaap.pt/sisyphus/article/view/10474>. Acesso 2018

MACDONALD, Tyog. Sociedade da Informação. Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra - **Fontes de Informação Sociológica**. s/d. Disponível em:

<http://www4.fe.uc.pt/fontes/trabalhos/2006008.pdf>. Acesso em: 2016.

MARCEL, Gabriel. **Le mystère de l'être**. Reflexion et mystère. V.II.Paris: Aubier Montaigne.1964

_____. **Essai de philosophie concrète**. Paris: Gallimard.1999

_____. **Los hombres contra lo humano**. (J. M. A. Diezrad. Madri: Caparrós Editores, 2001. (original publicado em 1951)

_____. **Homo Viator**. Tradução Maria José Torres.Salamanca. Sigüeme, 2005

MENDONÇA, K. **O caminho para os meios de comunicação**. RS: FURG, 2015.In: <http://www.aptafurg.org.br/textos/texto5.html>. Acesso: 2018

_____. Entre a dor e a esperança: educação para o diálogo em Martin Buber. **Memorandum**. 17, 45-59, UFMG; Ribeirão Preto: USP, 2009.

<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a17/mendonca01.pdf>

_____. Televisão: da profusão de imagens à cegueira ética. **Revista Famecos – mídia, cultura e tecnologia**. v. 20, n. 1, pp. 179-192 Porto Alegre: Revista FAMECOS, 2013. In:file:///C:/Users/pedro/Documents/katia/televis%C3%A3o%20katia.pdf. Acesso 30.01. 2018

OLIVEIRA, Manuel Messias. **A experiência da alteridade no pensamento de Gabriel Marcel**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Uberlândia – MG: Uberlândia, 2011. In:

<https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/15544/1/d.pdf>. Acesso 2018.

PÊCHEUX, Michael. **Análise do Discurso**. SP: Editora Pontes, 2015

_____. **Semântica e Discurso - Uma Crítica à Afirmação do Óbvio**. Campinas: EDUNICAMP, 1997.

_____ e FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975). In: GADET, F. e HAK, T. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1990.

TARANTINO, M.. Vítimas da dependência digital. **ISTO É. Medicina e Bem Estar**. Fontes: Kimberley Young (Centro Médico Regional de Bradford) e Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas de São Paulo . N° Edição: 2289 | 27.Set.13 - 20:50 | Atualizado em 12.Jan.16 -SP: Ed. 3, 2016. In: http://www.istoe.com.br/reportagens/326665_vitimas+da+dependencia+digital. Acesso 2016.

VERANO, Rachel. Tecnologia cansa – Entrevista: Larry Rosen. **Revista Veja**, 1674. SP: Abril, 2000. In: <http://www2.anhembis.com.br/html/ead01/filosofia/lu14/lo3/wo-cansa.htm>. Acesso 2018.

O QUE NÓS CALAMOS – OLHARES SOBRE UM TEMPO DE PANDEMIA⁸⁴

Monica Lizardo de Moraes⁸⁵

A sensação é de apreensão, de parada brusca. Um violento e invisível desconhecido nos escancara a fragilidade. De repente nos encontramos confinados em nós, ainda que mobilizados por uma dor e medo partilhados coletivamente, deixar o ritmo alucinado da vida tem nos oportunizado encontros catárticos. Quem poderá se dirigir ao outro, travar uma autêntica relação, em qualquer nível de alteridade, sem antes encontrar a si mesmo? Um profundo olhar sobre Si, um desnudar-se sem julgamentos pode nos devolver a leveza da criança, ou nos mergulhar em tormentas – quantos encontros, portanto, possíveis entre o inferno e o céu. Como carrasco invisível o vírus nos leva os entes mais queridos, nos impede o último abraço, nos nega qualquer abraço, e grita violentamente à alma, feito às sirenes das ambulâncias que se revezam momento a momento ante a solidão de minha janela: o que temos calado? o que você cala? O que tenho eu calado todos os dias?

⁸⁴ Este ensaio foi publicado originalmente com o título *O que você cala – olhares sobre um tempo de pandemia*, no Suplemento Especial (maio2020) da **RBSE** v19, n55, p. 204 a 211, de abril de 2020, sob o título **Pensando a Pandemia a luz da Antropologia e Sociologia das Emoções**. Revisões foram feitas no texto, com inclusão de algumas considerações.

⁸⁵ Antropóloga, pesquisadora, membro do Grupo de Pesquisa Imagem, Arte, Ética e Sociedade, da UFPA/PPGSA.

Hoje, mediante um melancólico cortejo de pessoas com suas máscaras, um sentimento instiga: algo que chama a reflexão, que nos leva a pensar como tão cuidadosamente cingimos nossas mordanças, que nos calam mediante a sistemática devastação da natureza, sagrada; que nos emudece ante os abismos sociais assimetricamente arquitetados, fundados em um não olhar para o outro, em uma lógica instrumental de busca voraz por lucro e poder, na negação do diálogo, em rupturas profundas entre nós e os outros, entre nós e a natureza, entre *Eu* e o *Tu Eterno*, conforme nos sinalizaria Martin Buber, em sua obra seminal – *Eu e Tu* (Buber, 2001).

Vivemos um momento único, em que pese avassalador; tempos que distancia as pessoas fisicamente, que nos confina, e paradoxalmente nos aproxima, mediante o mistério insolúvel da morte eminente, e de certa desorganização imposta ao nosso lugar no mundo, visto que, repentinamente, “tudo parou”. A necessidade mais elementar que temos, o simples ato de respirar, a qualquer momento pode ser suspenso decretando nosso fim.

E dá o que pensar, como seria se o mal que nos ameaça com o risco de morrermos com **fome de ar**, nos impulsionasse à **fome de viver**, com dignidade! Uma vida boa, com os outros, em instituições justas, em um planeta preservado, respeitado por nós. Penso que as situações de quase morte, a morte, o “isolamento social”, a rotina caótica, a solidão e também a solidariedade e a partilha em tempos

de quarentena, nos suscita um desafiante encontro conosco, um mergulho nos meandros de nosso mistério de ser, de busca pela verdade, pela sacralidade em nós, na natureza – e no outro que não eu. Encarar nossa fragilidade pode despertar nossa potência de vida? Uma vida digna para todos.

Este período parece também marcado pelo signo da contradição, conforme palavras de uma jovem mulher que trabalha na feira do bairro da Pedreira: as pessoas estão presas em casa, e quem tem dinheiro muitas vezes não tem como comprar a própria saúde. Uma situação que exige que fiquemos trancados em casa como forma de proteger a nós e aos outros, de forma alguma nivela as pessoas perante o vírus que não distingue ricos de pobres. O medo, confinado em casas confortáveis, rodeadas de toda forma de aparato tecnológico, com acesso a alimentação de qualidade, não é o mesmo que acompanha o desespero de quem não tem onde morar e o que comer: água potável e sabão então, nem se fala.

Outro paradoxo diz respeito às condições do planeta, que com seu principal predador sob contenção parece respirar aliviado, com o céu menos poluído, as águas mais claras. E nos perguntamos o que há de ficar após tudo isto? Esse turbilhão de sentimentos que hoje nos move nos indicará uma saída? Ou por outro lado, nos permitirá iniciar um processo reflexivo que revele a nós a face do Outro.

O ensaio *O que você cala*, tem um recorte documental, registrado através de alguns retratos, percepções e sentimentos de pessoas durante a quarentena imposta pela pandemia do Covid 19, em Belém do Pará, no coração da Amazônia. Apresenta nuances de diferenças abismais que uma situação de *lockdown*, numa sociedade rica em cultura e diversidade, mas também marcada por enorme desigualdade social, evidencia. Fala de **encontro** e **esperança**, de **empatia** e **solidariedade**, de **medo** e **impotência**, fala também de **missão**, e de **Fé**.

A narrativa se distribui em três eixos: um **encontro** em um hospital, entre duas pessoas em uma situação limite; algumas percepções acerca dos sentimentos de pessoas que atuam em uma grande feira pública – e que não podem se confinar em casa; um encontro da autora consigo mesma.

No Hospital – O enfermeiro que me levou para ver Deus⁸⁶

Do encontro entre o profissional de saúde **Cledson Silva**, e o jornalista **Pascoal Gemaque**, que retornou das trevas na luta

⁸⁶ Leia a crônica *O enfermeiro que me levou para ver Deus*, em: <https://ver-o-fato.com.br/o-enfermeiro-que-me-levou-para-ver-deus/>

contra a Covid 19, surgiu um instante único descrito na crônica *O enfermeiro que me levou para ver Deus*, escrita pelo jornalista quando internado no Hospital de Campanha do Hangar montado na capital paraense, para atender a enorme demanda gerada pela pandemia da Covid 19. A intensidade e delicadeza do texto, possivelmente se ancora na experiência vivenciada por ambos, um desses momentos em que palavras são limitadas para dar conta do imponderável. Dias depois, atendendo gentilmente a meu pedido, fui recebida por Cledson na saída de seu plantão (era 12 de maio, dia internacional da enfermeiro) e escutei algo que prefiro deixar aqui de forma literal,

Foi um momento tão profundo que só eu e ele sabemos descrever, foi um mistério, e entre dois desconhecidos, e parecia que a gente já se conhecia há muito tempo (...) ele viveu assim aquele momento de intimidade com Deus, ele pode perceber Deus no extraordinário, porque aí dentro (no Hospital de Campanha) as pessoas se tornam mais humanas porque já estão acometidas daquele sofrimento, não sabem se vão sair dali, ou sair dali dentro de um caixão, as pessoas lutam por oxigênio aí dentro, é um **momento de fé** também, em que as pessoas precisam só de um empurrãozinho para ter este contato entre o humano e o Divino. Essa experiência que eu e o Pascoal vivemos dinheiro nenhum paga, e outras situações que eu vivi também com outras pessoas aí dentro, dinheiro nenhum paga.

Eu acho que não há expressão maior de amor do que se colocar no lugar do outro. A gente está ali, e ver a outra pessoa querendo respirar, ver a pessoa querendo sair dali, e poder contribuir com isto, e poder ajudar, poder fazer o melhor. Porque vir para cá só por vir, porque está cumprindo um horário de trabalho, só pelo dinheiro? e eu faço isto é por vocação ou pelo dinheiro? eu faço por vocação! E no fundo a palavra que resume tudo isto é **missão**. (...) Sim, e eu tenho medo, meu medo maior é levar minha mãe a adoecer, minha mãe é idosa.

Escutei também Pascoal Gemaque,

Você tem que **acreditar que há realmente algo superior e acreditar também nas pessoas que estão aqui...** esses anjos que a gente insisti em procurar estão aí. Nosso egoísmo é o grande mal (...) porque eu tenho que andar em linha reta? e as pessoas tem que sair da minha frente... a gente tem que aprender a compartilhar, vamos prestar atenção na nossa vida, no que a gente está fazendo com ela.

Nos dias atuais somos bombardeados por imagens reproduzidas tecnicamente. Katia Mendonça, em seu livro **A imagem uma janela para o invisível** (2018) chama atenção para as imagens que hoje *se incorporam como próteses ao corpo humano mergulhados nos celulares* e destaca nossa dificuldade em compreendermos o *porquê da violência crescente nos comportamentos sociais que se*

*espalham através das redes sociais.*⁸⁷ Não cabe nos limites deste texto adentrar à refinada análise acerca da energia contida na imagem, discutida pela autora. No entanto, tal perspectiva, num contexto pandêmico que exigiu uma pausa a humanidade, nos remete a experiência de Cledson e Pascoal que, a meu ver, chama atenção para a necessidade urgente de um voltar-se para si, uma condição para oportunizar os verdadeiros encontros, precisamos fazer as pazes com o tempo, nos desconectar, para nos conectar com o mais importante.

Um homem olha para o céu, se permite contemplar, mergulhar na *aura* por um segundo eterno, e percebe que pode partilhar com outro homem aquele instante tão simples em sua profundidade, e escolhe compartilhar – tão somente se permitir olhar e sentir o céu, o brilho, as cores do firmamento, que cada um deles percebeu à sua maneira. Não tenho ideia do que aqueles homens viram, quem presenciasse a cena viria tão somente dois homens contemplando o céu.

⁸⁷ “Há um mundo invisível por trás das imagens. Estas abrem portais para comportamentos que não são meras réplicas psicológicas, meras imitações ou reações emocionais, mas que são provenientes do envolvimento sinérgico do espectador com as energias liberadas por tais imagens, sejam elas agregadoras e de harmonia, sejam elas destruidoras, caóticas e violentas” (Mendonça, 2018 p.76)



Na Feira – percepções em tempos de Covid19

A Feira Livre da Pedreira fica no bairro de mesmo nome, na cidade de Belém. A primeira edificação do Mercado, que hoje abriga inúmeros boxes nos quais é possível encontrar uma incrível variedade de mercadorias, data de 1940. A Feira tem sempre grande movimentação de pessoas ao longo de todo o dia. Ali se estabelecem relações de sociabilidade entre trabalhadores(ras) da feira, seus clientes, os moradores do bairro e do entorno, fornecedores e pessoas

que se deslocam das cidades do interior do Pará para distribuírem sua produção. O peixe, as aves, legumes e frutas, a imprescindível farinha como toda a tradição alimentar paraense se encontra na feira. Utensílios domésticos, alimentos prontos, aromas, ervas, objetos para práticas religiosas, é como dizem os moradores do bairro: *o que você pensar tem na feira*.

Um número muito grande de famílias dependem economicamente deste fluxo de pessoas e trabalho, são muitas mulheres, homens e, inclusive, um número expressivo de idosos que lá desenvolvem suas atividades desde as primeiras horas da madrugada.

Neste ambiente de intensa circulação de pessoas, a Covid 19 transformou a rotina. O Bairro da Pedreira atingiu um índice muito alto de contaminação, muitos feirantes contraíram o vírus. Escutei alguns trabalhadores e trabalhadoras da feira, estava ali como cliente, mas falei sobre meu propósito de tentar compreender um pouco o significado da pandemia na vida deles, e a ocasião me permitiu a realização de breves entrevistas – que tiveram o caráter de conversas informais – bem como a produção de algumas imagens, todas autorizadas.

Jefferson trabalha há 10 anos na feira – eu venho trabalhar por necessidade mesmo, tenho muito medo de passar a doença pra minha filha, ela é asmática, e não sai mais de casa, só vejo ela de longe (...) eu venho trabalhar mesmo por necessidade, se

não trabalhar eu não tenho de onde tirar. **Eu sinto muito medo mesmo**, eu se pudesse não vinha mais trabalhar, só voltava depois que acabasse tudo isto, eu ia ficar em casa se pudesse, só que você liga a televisão e é o que passa: ‘morreu mais trezentos, morreu mais quinhentos, isto é horrível.

Cris trabalha no setor da farinha:

a gente tem que trabalhar porque a gente é autônoma, mas tomando todo cuidado, não deixo aglomerar na banca. **O maior sentimento é de não poder fazer nada né, de impotência, as pessoas estão sós**, quem está doente a gente não pode ir visitar. Olha, os meus pais moram no interior, em Colares, desde fevereiro eles não vem me visitar, eles ligam, choram dizendo que vem me visitar, e eu digo, não vem! Pelo bem deles, já são de idade né. Então é impotência que eu sinto, você não pode fazer nada: quem tinha dinheiro está igual quem não tem, quem tá livre agora está igual quem está preso, então é uma questão de se colocar no lugar do outro, quem tem dinheiro não tá podendo comprar saúde.

Márcia sente medo e, mediante a crise encontra lugar para solidariedade –

os empresários dizem que a gente tem que ficar em casa, mas eles são ricos (...) tem o vírus sim, mas só Deus mesmo, porque a gente tem que vir pra trabalhar, toda hora a gente fica passando álcool em gel na mão, a gente fica com **medo**, eu já **perdi um amigo idoso que também vendia na feira e achava que este vírus não existia**, um dia dei vinte reais pra ele poder ir pra casa, no outro dia ele

não apareceu, ele pegou o Covid, uns dias depois a gente soube que ele morreu. A gente trabalha com medo.

Através das percepções expressas pelas pessoas foi possível perceber que as relações sociais partilhadas no espaço público, no contexto da pandemia, estabelece de forma direta uma ligação com o espaço privado, expresso na preocupação com os familiares e entes queridos. Em mais de uma ocasião escutei que o medo de contrair o vírus nos espaço da feira e levar para dentro de casa é muito grande. **A sensação é de que é preciso cuidar e proteger o outro.**

Uma preocupação enorme surge também com relação à necessidade de prover as despesas da família, se por um lado eles enfatizam o medo que sentem durante a pandemia, por outro a responsabilidade com as despesas e necessidades da família ficaram muito evidentes. Em Belém, poucos dias após o primeiro caso identificado de Covid19, o sistema de saúde entrou em colapso, todos sabem do risco de contrair a doença e não encontrar atendimento. Os feirantes todos os dias saem de casa para trabalhar, se encontram expostos.

Feirantes da feira livre da Pedreira







Em casa – sobre um autorretrato⁸⁸, ou o que nós calamos?

Pouco mais de um ano atrás, em roda de apresentação em uma reunião de trabalho na cidade de Altamira, me apresentei como uma *amiga do rio*. Depois vieram aquelas formalidades, sua pós-graduação, de que lugar você fala e por ai adiante, mas ali no coração do Médio Xingu, me ocorreu naquele instante falar sobre o que mais me mobilizou desde minha chegada à região, em meados de 2013. Atuei na Volta Grande do Xingu, na área de maior impacto da UHE de Belo Monte. Em trabalho de pesquisa escutei e convivi com pessoas que se referem ao rio como *nosso pai, e nossa mãe* – muito além de recurso hídrico pensado instrumentalmente pelos técnicos, o rio parece correr também nas veias de seu povo, que não se percebe apartado do rio. Tenho escutado e fotografado os ribeirinhos, seu cotidiano e suas lutas perante todo um desmonte em seus modos de vida⁸⁹ imposto pela hidrelétrica. Venho também registrando em imagens o rio, as matas, a paisagem, e também as transformações e todo o processo devastador, como o cemitério de impressionantes e fantasmagóricas árvores mortas que restaram na área de inundação, no chamado Reservatório do Xingu, que Belo Monte inventou.

⁸⁸ O autorretrato foi construído em um processo reflexivo desencadeado pelo rosto refletido no espelho, o registro imagético, feito com um tripé e uma câmera, foi uma etapa do processo que segue na muda inquietação que busca respostas para extermínios em andamento, e que na ausência destas reflete noite adentro, acerca do que calamos nós, cada um de nós.

⁸⁹ Ministério Público Federal – *Relatório de Inspeção Interinstitucional: áreas ribeirinhas atingidas pelo processo de remoção compulsória da UHE Belo Monte, Altamira, 2015*. MORAES, Monica Lizardo, P. 66 a 70 <http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/temas-de-atuacao/populacao-atingida-pelas-barragens/relatorios/relatorio-inspecao-i>

Quando a pandemia chegou a nós, no Brasil e na Amazônia, já vinha causando um sentimento sombrio, trazido pelas imagens da Ásia e Europa com seus milhares de mortos. Os dias passaram rápidos e pesados, logo estaríamos aqui também trancados em casa, nos reinventando. Quando precisei providenciar uma máscara para me proteger de algo que poderia estar presente em qualquer lugar, encontrei minhas fotografias impressas em tecido, imagens de fragmentos de uma cadeia de vida interrompida num rio chamado, inclusive, de **Morada dos Deuses**, tamanha a beleza e imponência do Xingu, que o homem ousou barrar.



Aquela fotografia, costurada e transformada em máscara, me pareceu gritar pregada ao rosto: o que estamos a fazer conosco? **O que calamos nós, todos os dias, que nos rouba a própria dignidade de viver uma vida digna?** Como chegamos a pregar de tal forma, florestas inteiras, rios gigantescos, seres que coabitam conosco neste planeta, sem perceber que estamos a nos matar. A natureza tão sistematicamente massacrada, de um momento para outro começou dar mostras em si mesma de que nosso confinamento a permitia respirar, um sopro.

Usar a minha máscara com a imagem de uma árvore morta colada ao rosto me fez pensar o que poderia eu ter feito, o que podemos nós fazer; transportou-me para tarde em que vi gigantescas máquinas colocarem abaixo árvores centenárias na ilha do Arapujá, à frente da orla da cidade de Altamira – enquanto os olhos registravam com a câmera as cenas mais tristes que já vi, os ouvidos escutavam um passarinho, bem próximo. Foi uma tarde de cinzas e morte.

E o que a quarentena vivida em 2020 tem a ver com isto? A meu ver, parar para refletir acerca dos caminhos da violência, da desigualdade, dos desencontros, da indiferença ante o sofrimento do outro, seja lá quem for este outro: gente, rio, florestas, povos diferentes do meu grupo – que meu etnocentrismo voraz insiste em invisibilizar – torna-se imperioso. Daí a analogia entre a máscara e a

mordança, costurada por nós próprios caprichosamente, uma que protege e a outra que emudece, que faz calar.

O autorretrato é também a imagem da árvore morta, e não sou mais eu ali, somos nós. Porque afinal somos todos feitos da mesma essência, homens e árvores⁹⁰. E, se conforme Ailton Krenak, *o amanhã não está à venda*, penso que cabe refletir, sobre o que nós calam.

REFERÊNCIAS

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução de Newton Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

MENDONÇA, Kátia. **A imagem – uma janela para o invisível**. Belém: Marques Editora, 2018.

RICOEUR. Paul. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

⁹⁰ **Marcelo Gleiser**, físico e pesquisador, em diálogo com **Ailton Krenak**, durante o período da pandemia da Covid 19, no Canal Conversa Selvagem: “cada um de nós carrega a história do universo dentro de si, há uma conexão entre todas as formas de vida, esse é o momento em que a gente precisa olhar para dentro e ver o que estamos fazendo (...) como você consome água e energia, é uma relação sua com o mundo natural, momento de pensar como a gente se relaciona com o mundo natural. Hoje a gente sabe que nós somos parte do universo, cada um de nós carrega sementes dentro de si da história do universo (...) existe essa conexão de todas as formas de vida, e que celebra essa memória ancestral. Nós, os nossos genes, vinte e cinco por cento de nossos genes é igual ao das árvores. Nós, a vida e o planeta terra somos um só, e isto a gente precisa lembrar, com urgência!”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xel7GDOefg>

CINEMA E FÉ: A CONTRIBUIÇÃO DE ERMANNOLMI PARA UMA REFLEXÃO ÉTICO-CRISTÃ EM *IL VILLAGGIO DI CARTONE*

*Valber Oliveira de Brito*⁹¹

Introdução

Ao realizarmos uma análise acerca do cinema, devemos levar em consideração, sobretudo, que o mesmo possui a possibilidade de carregar consigo aspectos ideológicos, éticos e problemas comportamentais decorrentes. Como bem aponta Vasques (2001, p.69), para alguns o cinema tem que emocionar, ou seja, fazer brotar uma realidade emocional. “Outros mais o verão como distração, algo que liberte das preocupações diárias, uma bela história, paisagens bonitas. E haverá aqueles que lerão todas as críticas para discordar delas. Todos têm suas razões, igualmente válidas”. O cinema toca todas estas questões e para além destas. “Qualquer que seja a abordagem, ele se tornou inegavelmente uma das grandes fontes inspiradoras e modeladoras de valores ideais de vida, anseios e desejos e, é claro, responsável também por muitas frustrações, decepções e problemas pessoais e sociais”. (VASQUES, 2001, p.69-70). Assim, em meio à grande quantidade de imagens e tecnologias

⁹¹ Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Mestre em Ciências Sociais, com ênfase em Sociologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela UFPA. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - PPGSA - UFPA. Bolsista da Capes. Faz parte do Grupo de Pesquisa Imagem, Arte, Ética e Sociedade, da Universidade Federal do Pará, coordenado pela Prof.^a Dra. Kátia Marly Leite Mendonça.

nos dias atuais, a imagem fílmica emerge como instrumento de mediação do contexto sócio-histórico e científico que possui uma singularidade que merece atenção. Walter Benjamin (2012), Adorno e Horkheimer (1985), Fredric Jameson (2006), Guy Debord (1997), Edgar Morin (2014), Andrei Tarkovski (1984) dentre outros, dedicaram grande parte de suas produções intelectuais a refletir sobre a criação artística moderna. Ao analisarmos o cinema sob a lente destes autores, podemos afirmar que a experiência estética da imagem fílmica carrega consigo múltiplas possibilidades na contemporaneidade, que vão da alienação à emancipação, da violência à não violência, de elevar o homem para o bem ou para o mal. Queremos aqui sugerir que nos tempos atuais predomina uma relação onde a experiência estética da imagem fílmica exerce uma influência negativa, contribuindo para, dentre as várias consequências, situações de banalização da violência, da arte, da imagem e da vida. Andrei Tarkovski (1998), por exemplo, ao chamar atenção para a responsabilidade ética do artista, faz duras críticas à utilização da ciência e da tecnologia, afirmando que o artista não pode ficar surdo diante do que ele chama de “civilização da prótese”, que predomina no mundo contemporâneo, ao qual a arte e o artista não escapam. Nas palavras do cineasta russo:

Sobre a crise atual. Vivemos num mundo falso. O homem nasceu livre e sem medo. Mas a nossa história reside no desejo de se esconder e defender-se contra a natureza, o que nos força mais e mais a

apertar-nos uns contra os outros [...]. Esta civilização é falsa se nossos relacionamentos são construídos em tal princípio. Toda a tecnologia, o chamado progresso técnico, que acompanha a história, realmente cria próteses - que alonga nossas mãos, aguça a nossa visão, permite-nos mover muito rapidamente. E tem um significado fundamental. Nós nos movemos hoje muito mais rápido do que no século anterior. Mas não nos tornamos mais felizes. Nossa personalidade entrou em conflito com a sociedade. Não nos desenvolvemos harmoniosamente, nosso desenvolvimento espiritual é tão retrógrado que nos encontramos vítimas do efeito avalanche do desenvolvimento tecnológico. Não podemos voltar à superfície desta corrente, nem mesmo se quiséssemos. Como resultado, quando aos homens apareceram a exigência de uma nova energia para o desenvolvimento tecnológico, quando eles encontraram essa energia, eles não estavam moralmente prontos para usá-la para o seu bem (TARKOVSKI, 1984, p. 2, tradução nossa).

Diante do reconhecimento deste contexto, Tarkovski e outros autores, diretores e/ou cineastas como Carl Dreyer, Robert Bresson, Abbas Kiarostami, Wim Wenders, Manoel de Oliveira e, especialmente neste trabalho, Ermanno Olmi, entendem que a arte, em especial a arte cinematográfica, carrega a possibilidade de ser um instrumento de vivência de experiências que nos indique um caminho, um sentido para vida. Pautados na visão de mundo destes realizadores, podemos afirmar que o cinema traz em seu bojo o poder

de promover experiências contra a banalização do mal, para usarmos as palavras de Hannah Arendt⁹².

Não é nossa intenção dar conta de toda a discussão acerca dos aspectos técnicos e teóricos, filosóficos ou teológicos que possam existir sobre os filmes de Ermanno Olmi. Antes, pretendemos oferecer um olhar, uma possibilidade de leitura a respeito de uma obra fílmica do cineasta. Neste sentido, o fio condutor deste trabalho parte do seguinte entendimento: de que a arte, em especial a arte cinematográfica, pode ser um instrumento de vivência de experiências que nos impulsionem a entrar em contato com nós mesmos, transformando-nos e indicando um caminho diferente da banalização da arte e da violência, sem abdicar de uma abertura essencial à Transcendência como presença infalível, ainda que inefável. A visão de mundo do cineasta italiano Ermanno Olmi aproxima-se deste entendimento, na medida em que considera que o cinema deve ser levado tão a sério quanto a vida. Em suas obras cinematográficas, Olmi sugere um caráter redentor do cinema enquanto arte, que foge da argumentação teórica pretensiosa, convergindo para o que acreditava Tarkovski (1998, p. 55), ao alertar para a responsabilidade ética do artista, entendendo que “a arte tem apenas a capacidade, através do impacto e da catarse, de tornar a alma humana receptiva ao bem”. Aqui lembramos também Leon Tolstói (2016) que, ao tecer sua crítica à arte europeia do século XIX,

⁹² Vide ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

do movimento da arte pela arte, considerada por ele como artificial e perversa, defendia uma arte voltada para os sentimentos humanos mais elevados, acessível a toda gente. Para Tolstói a arte é algo muito valioso e cumpre uma função, tem um papel a desempenhar na sociedade, que é de contribuir para o progresso moral da humanidade. Em seu entendimento, uma obra de arte é pior ou melhor conforme desempenhe acertadamente ou não a sua função, ou seja, a de oferecer sentimentos melhores e mais necessários para o bem do homem.

A arte é um meio de comunhão entre as pessoas [...] é a atividade humana que consiste em um homem conscientemente transmitir a outros, por certos sinais exteriores, os sentimentos que ele vivenciou, e esses outros serem contagiados por esses sentimentos, experimentando-os também [...] é, sim, um meio de intercâmbio humano, necessário para a vida e para o movimento em direção ao bem de cada homem e da humanidade, unindo-os em um mesmo sentimento. (TOLSTÓI, 2016, p. 58-61)

Este é o ponto nevrálgico deste artigo, pois aproxima-se da noção de arte cinematográfica que Ermanno Olmi defende. A reflexão ético-cristã suscitadas pelo autor em *Il villaggio di cartone* contribui, sem dúvida, para compreendermos a relação existente entre arte, fé, ética e sociedade.

Ermanno Olmi: o cineasta e cristão

Nascido em Treviglio, província de Bérghamo, no norte da Itália, em 24 de julho de 1931, o diretor Ermanno Olmi (1931-2018) era de uma humilde família camponesa com profundas convicções católicas, porém não restritiva; influência esta que permaneceu para sempre como seu horizonte interpretativo do mundo. Aos quinze anos, devido a precariedade econômica, deixou a escola e mudou-se para Milão para trabalhar em uma fábrica da Edison, onde sua mãe já estava trabalhando. O salário proporcionado por tal emprego estável era essencial para a manutenção da família, uma vez que o pai, trabalhador ferroviário, havia morrido durante a Segunda Guerra Mundial. No entanto, Ermanno Olmi se matriculou na Academia de Artes Dramáticas para acompanhar as aulas de teatro. Estas preocupações acabaram por tornarem-se uma saída profissional para Olmi através da *Servizio Cinema*, uma empresa criada pelas fábricas da Edison para a produção de documentários sobre o desenvolvimento da indústria italiana.

Olmi filmou entre 1953 e 1961 numerosos curtas-metragens sobre pedreiras alpinas, construção de pântanos ou colocação de linhas de transmissão, o que lhe permitiu experimentar técnicas laboratoriais fotográficas e novas tecnologias cinematográficas. Ganhador do prêmio Palma de Ouro no Festival de Cannes de 1978 com *A Árvore dos Tamancos*, e vencedor do Leão de Ouro atribuído ao filme *A lenda do santo beerrão* (1988), no festival de Veneza, em 1989, dirigiu outros filmes consagrados como *O Posto* (1961), *Tickets*

(2005), *Os Campos Voltarão* (2014). O cineasta italiano faleceu aos 86 anos, no hospital de Asiago, na Itália, em 7 de maio de 2018, em decorrência do agravamento da síndrome de Guillain-Barré, que o manteve paralisado por meses. Em uma declarada estratégia de resistência contra ao que chamava de *estética rasa do cinema* e sua lógica industrial, Ermanno Olmi, orientou seus trabalhos a partir de temas como a sacralidade da vida, a dignidade do trabalho e busca do homem para os valores espirituais mais elevados. Sob influência de valores cristãos, suas obras nos alertam para a aridez existencial e espiritual da sociedade contemporânea. Para ele, a contemplação, a indignação e a transcendência tornam-se mecanismos de resistência, em um combate à estética rasa do cinema voltada quase que exclusivamente para o lucro (monetário ou ideológico), o entretenimento e o sucesso comercial.

Olmi definiu sua obra fílmica como “uma forma poética de discutir os conceitos do povo, de terra, de fé”. Seus filmes falam das pessoas que veem e registram os movimentos da vida sem receber do Estado, da arte, do próximo, um pingote de atenção. “Eu tento retratar dilemas concretos de pessoas que não têm uma chance de se expressar para o mundo”. Para ele, a única medida importante de um filme é a sua capacidade para refletir o denominador comum humano ou a necessidade de valores espirituais, de mística, de ternura entre seres humanos, num mundo frio (CARDULLO, 2008, n.p.). Em suas obras fílmicas, Olmi usava fatos reais da vida usando atores não

profissionais em seus filmes, não para despertar a curiosidade do espectador, mas para tentar falar a verdade, logo, o cinema deve ser levado tão a sério como a vida. Crítico severo da lógica industrial do cinema da atualidade, afirma:

Contemplação, indignação e transcendência, os três sacramentos que faziam do cinema uma forma de resistência, hoje estão em segundo plano, pois as plateias foram reeducadas para apreciar guloseimas comerciais. Mas isso não se passa só com os filmes. Todas as instituições que deveriam servir como farol para a sociedade não se perder na ignorância entraram no obscurantismo do discurso do dinheiro. A crise afogou os valores da velha Europa. E, nós, afogados, acabamos nos agarrando a um mundo que perdeu a habilidade de enfrentar problemas concretos. A salvação parece difícil.⁹³

Ermanno Olmi nunca negou sua fé, mas ele também sempre repreendeu aqueles que tentaram reduzi-lo por causa de mesma. A fé cristã, certamente, na consciência de que o cristianismo nunca é uma ideologia, mas a profecia, busca, mistério, e cuja compreensão não pode ser apenas racional: outros caminhos se abrem diante do homem e entre todos o amor pela o vida, por toda vida e pela observação cuidadosa das experiências que esta vida está realizando. Como um verdadeiro artista, Olmi olhou a sua realidade com amor e jamais se deixou seduzir pelo sucesso, colocando-se em uma escuta capaz de pôr em movimento sua própria inspiração. Permaneceu fiel

⁹³ Vide <http://oglobo.globo.com/cultura/ermanno-olmi-guardiao-do-cinema-italiano-12534651>. Acesso em: 05 de jul. 2018.

àquela centelha pessoal de inspiração que nunca o deixou. Em suas obras fica manifesto a preferência por seus temas mais amados: a descoberta diária da poesia da vida, a beleza daquele amor de que fala Jesus que nos permite nos entregar aos outros, mas também a melancolia que experimentamos toda vez que perdemos de vista esse amor. (PADOAN, 2008).

Inserido em uma cultura cristã onde se sentia muitas vezes limitado por um formalismo dogmático, Olmi reavalia o espírito da lei evangélica e enfatiza que Jesus veio ao mundo para libertar o homem da escravidão da lei e restaurar a liberdade de consciência. É somente na profunda liberdade de consciência que o homem se aproxima dos princípios da fé para traduzi-los em vida; caso contrário, ele estará trancado em uma gaiola dourada que não o ajuda a crescer espiritualmente, nem a compartilhar seus valores com a humanidade. (LUBRANO, 2009, p. 60). Isto posto, passemos agora a nossa breve análise acerca da obra *Il villaggio di cartone*.

Il villaggio di cartone

Em *Il villaggio di cartone* ou *A Aldeia de cartão* em sua tradução para o português, o enredo gira em torno de um padre que vive o drama de ver sua igreja sendo esvaziada de todas as decorações sacras, incluindo um grande crucifixo sobre o altar. A imagem dos bancos em um espaço vazio é um esboço de nossa realidade atual, fechada para o mistério e para fé. Porém, o padre redescobre o

sentido do seu ministério, particularmente a virtude da caridade, quando vê a sua igreja, antes fechada e vazia, ser ocupada por um grupo de imigrantes ilegais da África. Tomado de compaixão, acolheu-os, em um gesto ético-cristão em tempos em que predomina uma racionalidade que nega a humanidade do outro. De acordo com Bello (2018) A retirada do crucifixo do altar é o sinal de um tipo de religião destinada a desaparecer. Tal sentimento é expresso no filme pelas palavras do pároco:

Diante de uma provação tão dolorosa... suplico a Vossa Eminência Reverendíssima... Para que me seja concedido de concluir os dias que Deus ainda irá me conceder aqui nesta paróquia. Que desde o dia da minha ordenação sacerdotal, tem sido a minha única casa. E agora, o que me resta? Algumas folhas de papel e chaves que não servem mais. Como este velho padre que... agora fala sozinho... em voz alta. Porque tem de falar em voz alta... para se fazer companhia.

O padre também mergulha em uma autêntica escuridão. Deus realmente desaparece e só a escuridão permanece em sua alma. “A cena do crucifixo caído de cima, tomada por Olmi com lentidão incomum, é um grito desolador do próprio Cristo, novamente morto e abandonado. Ou que se deixou ser abandonado”. (BELLO, 2018, n.p.). No entanto, uma resposta chega. Eles são imigrantes que correm na noite para pedir ajuda na igreja, onde constroem uma aldeia de papelão.

Aqui estamos em uma igreja sem símbolos religiosos, porém, no entendimento de Mancuso (2012, n.p.), é precisamente por isso

que reencontra o seu sentido e revive o verdadeiro propósito para o qual foi construída, ou seja, “ser ‘Eclésia’ (palavra grega formada por kaleo verbo ‘chamar’ e a preposição ek, ‘para fora’), isto é, hora e local de reunião e recepção após uma chamada”. Se os bancos da igreja tivessem sido alinhados, não haveria lugar para a aldeia de cartão, abrigo temporário dos imigrantes ilegais Africanos e símbolo finalmente real (graças ao nascimento de uma criança) do nascimento clandestino do Filho do Homem, que faz com que o velho sacerdote redescubra um sentido para cantar de joelhos Adeste fideles; se a pia da água benta ainda estivesse sendo utilizada, não poderia ter sido usado para coletar água da chuva do telhado e de dar de beber a quem tem sede, de acordo com o mandamento do evangelho. Assim, diante da destruição de sua igreja, o sacerdote sente o surgimento de uma nova percepção que o sustenta. Parece-lhe que só agora aquelas paredes expostas revelam uma sacralidade que não apareceu antes. A partir deste momento de desespero, começará a ressurreição de um novo espírito da missão sacerdotal. Não mais na igreja das cerimônias litúrgicas, dos altares de ouro, mas a Casa de Deus onde os pobres e os abandonados encontram refúgio e conforto. Eles serão os verdadeiros ornamentos do Templo de Deus. Vale destacar que Ermanno Olmi não quer impor uma lição, mas refletir sobre o comportamento que todos têm em relação ao próximo, seja ele quem for. A casa de Deus é tal, porque é aberto a todos aqueles que sofrem e o velho sacerdote, triste com o destino de

sua paróquia e dilacerado por dúvidas que o acompanharam ao longo de sua vida, percebe que sua missão não acabou e que terá que passar mais uma prova, diante de Deus e diante dos homens. Há esperança em meio ao desespero. Moltmann (2005, p. 49) recorda-nos que a esperança em Cristo ressuscitado “chama os pobres de bem-aventurados, aceita bondosamente os fatigados e sobrecarregados, os rebaixados e atormentados, os famintos e moribundos, porque conhece que para esses existe a Parusia do reino”.

Em uma espécie de ensaio introdutório, O teólogo italiano Vito Mancuso faz uma belíssima reflexão no prefácio do livro *Il Villaggio di Cartone* (2012)⁹⁴ de Ermanno Olmi. Como o próprio nome sugere, o livro foi baseado na obra fílmica de 2011. Mancuso destaca que poderíamos perguntar como seria esse chamado, trazendo clandestinos para a igreja, já que a igreja é simplesmente um refúgio para eles, como qualquer outro, sem diferença em comparação a um depósito abandonado ou a uma fábrica abandonada. Porém esse chamado que constitui a Eclésia não é para eles, é para nós. “É para aqueles de nós no Ocidente (crentes, agnósticos, ateus, não importa aqui) sentir que ainda ressoam na consciência do pedido feito pela voz divina na aurora da humanidade: ‘Onde está o teu irmão’ (Gn 4.9). Ou se preferir: ‘E a fraternidade?’” (MANCUSO, 2012, n.p.). É uma denúncia, feita através de cenas que exibem diálogos que atraem o espectador para a questão da

⁹⁴ Prefazione a «Il villaggio di cartone», disponível em: <http://www.vitomancuso.it/2018/05/05/il-villaggio-di-cartone/>. Acesso em 05 jul. 2018.

indiferença às condições dos imigrantes. Na visão de Olmi, a igreja deve ser como uma casa que acolhe. Não se deve perguntar se uma pessoa é crente ou não. Ao falar sobre os imigrantes, pertencentes a diferentes religiões, que encontram hospitalidade por uma noite na igreja em desuso, Olmi afirma:

Se eu receber algum bem de alguém, eu não pergunto: ‘Que religião você é?’. O bem que recebo de um muçulmano ou de um hindu é menos bom do que o que recebo de um cristão? Posso deixar-me não querer o seu bem ou recusá-lo porque pertence a uma religião diferente da minha? Não! O bem é bom, de onde quer que venha. Quem realiza um ato de amor, para mim que é cristão, realiza um ato cristão, porque para mim o ponto de referência é Jesus Cristo. Para aqueles que pertencem a outra religião, o ponto de referência será outro. Mas o amor é sempre amor.⁹⁵

De acordo com Mancuso (2012, n.p.) por pelo menos dois séculos, estamos experimentando uma dolorosa transição epocal. No princípio, foi conotado como *a morte de Deus*, significando com esta expressão o desaparecimento na mente pessoal e social da certeza da existência de uma criação divina e imutável do ser. A testemunhou Hegel em 1802 no ensaio Fé e Saber, Nietzsche em 1882 com o famoso aforismo 125 da *Genealogia da Moral*, Heidegger em 1940 com o ensaio *A frase de Nietzsche Deus está morto*, para finalmente chegar

⁹⁵ Vide <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/cinema-e-fede-una-testimonianza-di-ermanno-olmi/>. Acesso em 05 jul. 2018.

aos dias atuais atravessada por um desejo de profanação que move muitos pensadores e artistas contemporâneos.

Mas, como bem nos assegura Mancuso (2012, n.p.), hoje podemos ver que na realidade não é uma questão da morte de Deus. “Mais especificamente, é sobre a morte do Deus ‘cristão’. Se alguém olha para o mundo como um todo, não se pode sequer dizer que o Deus cristão está morto, é apenas olhando para a Europa que pode e deve ser dito”. Na cena de abertura do filme de Olmi que mostra o guindaste na igreja que, começando com um bufo de fumaça preta na frente da câmera, remove o Crucifixo, o braço mecânico é representa a civilização europeia que já não reconhece os símbolos tradicionais de sua religião, porque, antes disso, não reconhece mais a visão do mundo cristão tradicional, baseada filosoficamente no paradigma do teísmo e teologicamente sobre o paradigma do antropocentrismo⁹⁶. O problema, portanto, é a morte do Deus cristão e europeu e da teologia dogmática que representa seu pensamento.

Porém, assevera Vito Mancuso (2012, n.p.), “sem o doce e severo chamado da religião, a mente ocidental é cada vez mais presa à ideologia apropriada do utilitarismo, simbolizada no filme de Olmi, do braço do guindaste e dos guardas”. A mente ocidental se encontra incapaz de contemplação e gratuidade, de uma relação de admiração com o real que é desprovido de interesse, pois é orientada por uma racionalidade do tipo instrumental, que tem em seu cerne a forma de

⁹⁶ Centramento da vida em não transgredir o que foi ordenado, em evitar o que é proibido. Ou seja, a noção de pecado como centro do cristianismo.

raciocínio que separa fatos e valor por se interessar apenas por objetivos práticos e que, por consequência, leva ao predomínio de relações que Martin Buber (2001) denominou de Eu-Isso. Para Buber, o Isso pode ser qualquer ser que é considerado um objeto de uso, de conhecimento, de experiência de um Eu: homem, Deus, uma obra de arte, uma peça musical, um filme, etc. Na concepção de Mancuso, os absolutos de nossa sociedade são economia e segurança (a empresa com seu guindaste e a polícia com seus guardas), economia e segurança concebidas unicamente como uma função de interesse próprio e para as quais não hesitamos em destruir a natureza e pisotear nos valores como a solidariedade. É por isso que no filme de Olmi aqueles que expressam nossa sociedade através de um papel socialmente reconhecido (trabalhadores, autoridades de segurança e até mesmo o sacristão) são negativamente conotados. Uma das cenas do filme mostra momento que os imigrantes são descobertos. O padre intervém e assim inicia um diálogo entre o velho pároco e uma autoridade de segurança:

Padre: Quem te chamou a esta igreja a esta hora da noite, com suas armas? Estão, talvez, na casa de Deus, os seus inimigos? Ou você veio aqui em uma missão de paz? Diz o Senhor Todo Poderoso. Vocês, que estão enfurecidos com o mais fraco... Arrependei-vos. E purifique-se de seus pecados! Seus pecados!

Chefe da segurança: Veja o que faz. Está tomando a posição errada.

Padre: E você acha que está na certa?

Chefe da segurança: Eu não sou quem faz as leis. Eu só os faço respeitá-la... Chega!

Padre: Um dia você também vai prestar contas a Deus e aos homens da sua estupidez.

Sobre este aspecto lembramos Paul Ricoeur (1968) e suas noções de *socius* e próximo. A filosofia da pessoa de Ricoeur se expressa nas contradições existentes entre estas duas possibilidades de existência que ocorrem em nosso cotidiano. Em um mundo marcado pelo crescimento da diferenciação e da organização dos grupos sociais, o autor conclui que não vivemos no mundo do próximo mas no do *socius*. “O *socius* é aquele a quem chego através de sua função social; a relação ao *socius* é uma relação mediata, atinge o homem na qualidade disto ou daquilo” (RICOEUR, 1968, p. 102). É este o mundo que atravessa as relações dos trabalhadores da empresa com seu guindaste, das autoridades de segurança e até mesmo do sacristão. Em contrapartida, “o próximo, dizíamos ao termo de nosso primeiro desenvolvimento, é a maneira pessoal pela qual me encontro com outrem *para além de toda mediação social*; é o encontro cujo sentido não deriva de *nenhum critério imanente à história*.” (RICOEUR, 1968, p. 110). Portanto, na compreensão do filósofo, o próximo é, antes de tudo, uma atitude que tenho diante de qualquer um que encontro, independente de quem seja. O encontro que tenho com o próximo está para além de qualquer função social. Em nosso entendimento é para esta tensão que Ermanno Olmi direciona seu olhar.

Ou nós mudamos o curso da história, ou será a história a nos mudar. Esta frase surge na última cena do filme, antes do tema final com os títulos que fluem nas ondas de um mar ameaçador. Mancuso (2012) busca entender o que significaria mudar o curso impresso na história para Olmi, e como isso seria feito. “Não foi o que o nazi-fascismo e o comunismo tentaram com o resultado que todos conhecemos, incluindo o terrorismo que sangrou nossas praças e nossas estações? Ou talvez Olmi queira convidar a todos para uma conversão religiosa?” (MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa). Para o teólogo italiano, na realidade, a mensagem de Olmi é clara: é a religião que deve mudar primeiro.

Esse mesmo fato em sua apresentação tradicional expressa a lógica do utilitarismo, por exemplo ao ensinar que a revelação a Israel visava Cristo, que Jesus foi obrigado a morrer para cumprir o plano do Pai, você recebe o Batismo para eliminar o pecado original que ao participar do mérito dos sacramentos é adquirido ... Mudar o curso impresso na história significa lutar contra a lógica do utilitarismo, que se encontra acima de tudo na versão dogmática do cristianismo. (MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa).

O fracasso das ideologias do século XX mostra que é possível mudar o curso impresso na história “apenas tocando as fontes mais profundas dos seres humanos, como aconteceu há 20 séculos com a revolução cristã, ou 25 séculos atrás, com a revolução budista” (MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa). Vito Mancuso destaca que,

obviamente, hoje não se trata de fundar uma nova religião ou uma nova igreja, nem de chegar a uma união sincrética das religiões existentes; é, muito mais simples e radicalmente, realizar o movimento de renovação que o teólogo Raimon Panikkar chamou de conversão das religiões: “O momento em que nos encontramos é crucial para a vida humana e para o planeta; é um momento que requer em particular a conversão de todas as religiões” (PANIKKAR apud MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa).

A necessidade do cristianismo tradicional se converter modificando profundamente sua visão de mundo é expressa no filme de Olmi do desespero do velho sacerdote. Suas palavras na igreja desconsagrada e vazia expressam os sentimentos de muitos:

Irmãos e irmãs... que não estão mais aqui. Quantos anos oramos juntos nesta igreja. E, no entanto, em alguns momentos quando era domingo e estes bancos eram cheios de fiéis, acontecia de sentir uma sensação de vazio que eu não entendia... E só agora, confrontado com esta solidão eu percebo que aquele vazio era... a dúvida dentro de mim. Eu não queria reconhecer. A partir de agora estes bancos ficarão desertos. E estas paredes não ouvirão mais palavras de vida eterna. Cristo está em silêncio.

Outra cena que alude ao que foi dito acima, diz respeito ao momento em que o padre proferiu as palavras mais desconsoladas ao médico agnóstico, de quando ele perde sua juventude e cruzando uma noite de maio, com uma figura feminina. O Padre afirma que o que o levou a ser sacerdote foi o intuito de fazer o bem. Em seguida,

vem a frase mais significativa do filme, pronunciada por ele em lágrimas, símbolo de uma amarga derrota existencial: “Eu fiz o padre para fazer o bem... Mas para fazer o bem, você não precisa de fé. O bem é mais que fé”:

Quando uma noite... me senti como se tivesse uma febre dentro de mim. E no momento de proclamar a bênção... Aquilo que sempre temi mais do que qualquer coisa aconteceu. Meus olhos encontraram os dela. E aqueles olhos... me tentaram por toda a vida. Quantas vezes em certas noites... acordado... me fazia sempre a mesma pergunta: porque que o Criador colocou esse fogo dentro de nós e então, nos ameaça com o seu castigo? Nos últimos anos havia sempre a mesma pergunta que me assombra. Se naquela noite na igreja tivesse fixado mais a fundo... aqueles olhos, mesmo que por alguns instantes... O que teria acontecido de mim? Da minha consagração como sacerdote. Da minha vida. Eu não sei... Eu não sei... Eu não sei... Tornei-me um padre para fazer o bem. Mas... para fazer o bem não é necessário fé... O bem é mais do que a fé.

Na perspectiva de Mancuso (2012) estas palavras contêm a chave para a conversão que o cristianismo tradicional é chamado a realizar se quiser sobreviver sendo o *sal da terra*, e não uma relíquia de um tempo que foi, um passatempo de poucos nostálgicos. *Este deve converter a forma da fé, passar da considerada aceitação de uma doutrina intelectualista da fé, para vir a ser convicção enraizada na primazia do bem e da vida boa, exatamente de acordo com os ensinamentos de Jesus:*

‘Nem todo aquele que me diz: ‘Senhor, Senhor’ entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus’ (Mateus 7:21). O personagem mais simpático do filme de Olmi, o Bardo, diz que está forçado em um banco, num intenso close-up: ‘Eu acredito em DEUS e na pessoa humana. A sabedoria foi criada pelo homem: o segredo do mundo é a pessoa humana’. A pessoa humana que vive do bem e para o bem é o segredo do mundo. (MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa)

O processo de conversão do cristianismo envolveria ainda, uma nova base espiritual: “passar de um fundamento estático a um fundamento dinâmico, de uma base doutrinal (o depósito da fé do Catecismo) a uma base pragmática (a Caritas das muitas aldeias de papelão)”. Se trata de abandonar o primado da Ortodoxia, pela qual o crente é aquele que acredita em certas coisas ditas *artigos de fé* e respeitosamente obedece a hierarquia, e de “promover o primado da ortopraxis, pela qual o crente é aquele que executa ações que não estão relacionadas com o útil e o seu próprio interesse, mas reveladoras de um profundo e generativo inter-esse” (MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa).

Poderíamos questionar, se este necessário processo de conversão do cristianismo não seria arriscado e destinado a levar ao modernismo, ao indiferentismo e a ditadura do relativismo. “É claro, eu respondo, a conversão exigida do cristianismo tradicional é arriscada e ninguém pode garantir seu resultado. Mas, como o velho padre responde ao sacristão: ‘Quando a caridade implica um risco...

Este é o momento da caridade’.” (MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa). O autor acrescenta:

Se a nossa alma for capaz de superar essa tempestade, se conseguirmos passar por esta noite sem perder a esperança do dia, algo novo pode vir de nós e colher novamente os tempos e espaços da alma das gerações futuras em um novo calendário de significado espiritual e energia vital. É uma questão de interpretar com sinceridade e coragem os ‘sinais dos tempos’ que Jesus convidou a decifrar com responsabilidade madura: ‘Quando vedes levantar-se uma nuvem no poente, logo dizeis: Aí vem chuva. E assim sucede. Quando vedes soprar o vento do sul, dizeis: haverá calor. E assim acontece. Hipócritas! Sabeis distinguir aspectos do céu e da terra; como, pois, não sabeis reconhecer o tempo presente? Por que também não julgais por vós mesmos o que é justo? (Lucas 12: 54-57). É uma questão de finalmente julgar por nós mesmos também as questões espirituais (MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa).

Assim, no versículo acima, Jesus lamenta que os seus ouvintes sejam capazes de interpretar os sinais do tempo e não apreendam os sinais dos tempos que significam a chegada do Reino de Deus entre eles. Não descubrem nele e nos seus sinais a importância do momento em que vivem. Nesta perspectiva, a recepção de refugiados clandestinos na igreja é um evento crístico, em seja, próprio de quem age de acordo com os ensinamentos de Cristo, através do qual Olmi mostrou mais uma vez o potencial de relacionamento contido no ideal cristão. “Eu defino ‘crístico’ um

evento (ou uma pessoa, ou uma obra de arte, ou outras experiências possíveis) capazes de produzir o mesmo dinamismo do Cristo histórico, isto é, a união dos homens com o sentido do mundo (Deus) e entre eles” (MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa). Deste modo, a lógica crística é dada toda vez que o aumento no relacionamento harmonioso é promovido. E quando esta relação harmoniosa produz na alma uma sensação de união com o sentido do mundo (Deus) e com os outros seres vivos que o habitam, aparece mais uma vez a realização daquela perfeita comunhão de carne e espírito encarnada na figura do Cristo histórico. “O Cristo, portanto, vem a manifestar-se não como um evento extraordinário e incomum, mas como uma perfeita realização da lógica-logos subjacente ao ser e, em particular ao ser humano, ou, para citar o apóstolo Paulo, como ‘o primogênito de muitos irmãos’ (Romanos 8, 29)” (MANCUSO, 2012, n.p., tradução nossa).

Considerações finais

Como bem salientou o teólogo italiano Vito Mancuso (2012), o filme de Olmi é um filme altamente cristão, de cristianismo humilde e sublime, do cristianismo verdadeira, aquele que sabe que vai chegar um tempo, e é este, em que Deus será adorado “em espírito e em verdade” (João 4:24). Nossa mente tende a incorporar a realidade à sua imagem e semelhança por raciocínio baseado no critério de lucro e do vantajoso e produzindo ações consequentes. É

natural que assim seja, porque no primeiro nível da alma somos todos mercadores e sempre tentamos ganhar dinheiro. Mas o fenômeno humano não se reduz somente ao mercado, o critério do lucro não esgota a sua realidade. Se quisermos entender o homem e, conseqüentemente, o mundo do qual o homem é o fruto, precisamos colocar em campo outras lógicas, além da do utilitarismo. Mais uma vez aqui lembramos o filósofo judeu Martin Buber, que nos advertiu sobre os perigos do predomínio de relações pautadas na racionalidade do tipo Eu-Isso, que levaria o homem a viver apenas relações coisificadas, provocando o impedimento do encontro com o Outro, do olhar face-a-face com seu semelhante. “E com toda a seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem”. (BUBER, 2001, p. 74). Portanto, a partir de suas obras fílmicas Ermanno Olmi quer nos lembrar de que há mais uma realidade para aqueles que sabem como superar a abordagem do real apenas com base no útil, há mais uma realidade para aqueles que podem ir além de seu espírito mercantil. Nós somos comerciantes, é verdade, mas também podemos ser cavaleiros que vivem do ideal de lealdade e justiça prefigurado por um certo “ofício de armas”; podemos ser poetas expressando o drama e a maravilha de uma natureza de “árvore dos tamancos”, e podemos ser sacerdotes que celebram a santidade da vida e das relações cotidianas, mesmo no modo secular de um “santo beberrão”. (MANCUSO, 2012).

Aqui está Deus, não como uma resposta, mas sim como uma questão, graças à qual podemos cavar as profundezas do nosso ser. Essa questão rejeita as respostas tranquilizadoras do primeiro nível da mente que reduzem a realidade à lógica de interesse e referem-se a um nível mais profundo de existência. Voltando-se para nós como uma questão, a palavra ‘Deus’ hoje pode ser a fonte de uma nova comunidade autêntica, lembrando-nos da maneira mais íntima às profundezas não mercantis do nosso ser (MANCUSO, 2012, n.p.).

Homens como Ermanno Olmi acreditam e dizem que são cristãos porque sentem o apelo à sua humanidade que está contido na figura de Cristo e porque não encontram nada mais nobre e superior do que esse ideal do bem, incorporado nos gestos e sentimentos humanos. “Este é o Absoluto de que eles vivem, o Absoluto de uma humanidade capaz de bem e gratuidade, superando a lógica da utilidade e entrada no mundo da transcendência que não conhece ‘força da vontade’, mas apenas desejo de harmonia” (MANCUSO, 2012, n.p.).

No final da vida, o velho padre se pergunta: “E agora o que resta para mim?”. Sua igreja foi despojada de todos os símbolos religiosos, privados de luz elétrica, fechados para adorar, reduzidos a um edifício cujo único sentido é aguardar a demolição. Nem mesmo um fiel permaneceu com ele. Deitado finalmente na cama, o velho padre quase se confessa ao médico ateu que foi visitá-lo. O que resta? O que permanece, de acordo com suas próprias palavras, é a

esperança de retornar à realidade que ele chama de “a casa do Pai”. Aqui encontra-se presente a tensão entre esperança e desespero que, apesar das diferentes orientações, mereceu atenção de autores importantes como Ernst Bloch (2005), Erich Fromm (1990), Bento XVI (2007), Jürgen Moltmann (2005) e Gabriel Marcel (2005). Reconhecemos a importância dos dois primeiros, com suas respectivas contribuições em termos dialético-materialista e da dimensão psicológica; porém neste trabalho, onde dedicamos atenção para a visão de mundo e obra fílmica de um cineasta cristão, consideramos que os três últimos merecem um breve comentário em nossa análise, pois nos oferecem uma abertura ao transcendente. Em outras palavras, respeitando as suas singularidades filosófico-religiosas, sugerem uma esperança que se encontra para além de um otimismo militante; é mais que qualquer pré-conhecimento, desejos, filosofias e teologias, porém sem negar a importância da vivência de uma religiosidade como abertura para a alteridade do futuro (nesta perspectiva destaca-se Gabriel Marcel).

O hoje Papa Emérito Bento XVI, em sua encíclica *Spe Salvi* (2007) a perspectiva cristã da esperança está intimamente ligada à fé e à liberdade do cristão. Porém, a esperança cristã não será posta unicamente no plano material da existência, nem será vivida de modo individualista e egoísta. A esperança em sentido cristão é sempre esperança também para os outros. E é esperança ativa, que nos faz lutar para que as coisas não caminhem para o “fim perverso”. É

esperança ativa precisamente também no sentido de mantermos o mundo aberto a Deus. Só assim ela permanece também uma esperança verdadeiramente humana. Assim, da fé na salvação e na vida eterna surge a esperança. Já Jürgen Moltmann em sua obra *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã* (2005) a esperança aparece como elemento hermenêutico, levando-a, assim, ao centro da teologia, onde não se passou mais a teorizar sobre a esperança, mas a partir dela. Para o teólogo alemão o desespero pressupõe esperança. A dor do desespero consiste precisamente em haver uma esperança, porém o caminho para o cumprimento da mesma está fechado. Logo a esperança suscitada se levanta contra aquele que espera e o consome. O autor acrescenta ainda que o desespero de toda esperança nem mesmo precisa apresentar uma face desesperadora. “Ele pode ser a simples e silenciosa ausência de sentido, de perspectiva, de futuro, de ideal.” (MOLTMANN, 2005, p. 39). Porém, apesar desta possibilidade do desespero, Moltmann destaca que somente a esperança pode ser considerada como realista, pois somente ela leva a sério as possibilidades que impregnam tudo o que é real. Ela não toma as coisas na sua estática ou inércia, mas considera a forma como caminham, se movem e são mutáveis em suas possibilidades.

Por fim, Gabriel Marcel (2005) nos apresenta uma esperança na qual as experiências de cativo, abandono e desespero (morte,

prisão, doença, guerra, etc.) são as condições efetivas que a tornam possível. “Na visão de Marcel, o homem é itinerante, ou seja, *homo viator*. É ser encarnado a caminho do sentido da vida. Neste caminho, a esperança é a abertura do ser encarnado. A esperança leva-nos a contestar tudo que já existe”. (ZILLES, 1988, p. 10). Em qualquer experiência de provação, ela é sempre a experiência da qual aspiro sair o mais depressa possível. “Es cierto que en cualquier prueba del orden aquí considerado me veo privado durante un tiempo indeterminado de una cierta luz a la que aspiro. Por otra parte, diría de buena gana que toda prueba de este tipo puede asimilarse a un modo de cautividad.” (MARCEL, 2005, p. 42). Logo, aspiro sair da provação em busca da luz, algo que coloque fim às trevas nas quais se está submerso. A esperança aqui adquire o significado de uma exigência que não é lógica nem psicológica, mas sim ontológica, isto é, radica-se na essência do ser. Em resumo, a esperança é uma exigência ontológica do ser que é afetado por uma profunda provação que o impede de existir plenamente. Manifesta-se exclusivamente nas situações mais cruciais e desesperadoras, quando a existência está sobre profundo risco. Em suas palavras:

A esperança é essencialmente a disponibilidade de um espírito que se engaja o bastante intimamente numa experiência de comunhão para realizar, apesar de toda vontade e do conhecimento, um transcendental, o ato que estabelece a regeneração vital de que esta experiência é, ao mesmo tempo, a

razão e primícias (MARCEL, 2005, p.79, tradução nossa).

Não é arriscado afirmarmos que é por meio desta noção marceliana de esperança que Ermanno Olmi, através do personagem do velho sacerdote, nos possibilita vivenciar a experiência de novas formas de caridade, fraternidade, de fé e esperança, e até mesmo a coragem de fazermos atos de amor que exigem o sacrifício final, o que é um grande significado da consagração sacerdotal. “Es precisamente allí y solo allí donde existe este amor, donde se puede y se deve hablar de esperanza, pues este amor se encarna en una realidad que sin él no sería lo que és” (MARCEL, 2005, p.69). A esperança situa-se na ordem da fraternidade, do nós, não propriamente do eu. Um ser sem amor, segundo Marcel, não pode ter esperança. Assim, “o ser, que espera e está interiormente ativo, não espera para si mesmo, mas espalha luz e calor ao seu redor, porque a realidade pessoal de cada um é por si mesma intersubjetividade” (ZILLES, 1988, p. 107). Ricoeur (1968) diria ainda que o amor pelo próximo descentraliza o eu, fazendo voltar-se para o outro em um ato de oferta que permite que se possa descobrir inconcebíveis profundidades. Um tempo começa quando o mundo precisa de homens novos e justos para desmascarar a ambiguidade das palavras com o testemunho vivo. A esperança, no fundo, é um dom, uma graça forjada na experiência cotidiana e na certeza que Deus ama cada criatura e sua justiça nunca ignora esse amor. É imbuído deste sentimento que Ermanno Olmi,

por intermédio do personagem do pároco, nos apresenta a sua fé e esperança nas promessas de Cristo. Esta é a grande contribuição da obra de Ermanno Olmi: um convite para uma verdadeira conversão ético-cristã.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.

BELLO, Mario Dall. Addio ad Ermanno Olmi, poeta dall'anima pura. **Città nuova**, V. 24, Roma, 2018. Disponível em: <https://www.cittanuova.it/addio-ad-ermanno-olmi-poeta-dallanima-pura/>. Acesso em: 05 de jul. 2018.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutividade técnica. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8ª.ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENTO XVI. **SPE SALVI**: Carta Encíclica sobre a esperança cristã. 7ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

BLOCH, Ernst. **O princípio Esperança**. Trad. Nélío Schneider. Vol. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

CARDULLO, Bert. Reflecting Reality and Mystery: An Interview with Ermanno Olmi. In: **World Directors in Dialogue: Conversations**

on Cinema. Lanham: The Scarecrow Press, 2011. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/224037577/Reflecting-Reality-ERMANNANO-OLMI>. Acesso em: 05 jul. 2018.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FROMM, Erich. **A revolução da esperança**. São Paulo: Círculo do livro, 1990.

JAMESON, Frederic. **Espaço e Imagem**: teorias do pós-moderno e outros ensaios de Fredric Jameson. 4. ed. Org. e trad.: Ana Lúcia Almeida Gazzola. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

LUBRANO, Pasquale. **Il sentimento della realtà**: Ermanno Olmi: Regista, marito, artista emolto altro. Città nuova, V. 24, Roma, 2009. Disponível em: <https://www.cittanuova.it/il-sentimento-della-realta/>. Acesso em: 05 de jul. 2018.

MANCUSO, Vito. Prefazione a «Il villaggio di cartone». In: OLM, Ermanno. **Il villaggio di cartone**. Milão: Archinto Editore, 2012. Disponível em: <http://www.vitomancuso.it/2018/05/05/il-villaggio-di-cartone/>. Acesso em: 05 jul. 2018.

MARCEL, Gabriel. **Homo Viator**: prolegómenos a una metafísica de la esperanza. Ediciones Sígueme: Salamanca, 2005.

MOLTMANN, JÜRGEN. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3ª Ed. Ver. e atual. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MORIN, Edgar. **O Cinema ou O Homem Imaginário**: ensaio de Antropologia Sociológica. Tradução Luciano Loprete. São Paulo: É Realizações, 2014.

PADOAN, Daniela. **Ermanno Olmi. Il sentimento della realtà.** Milano: San Raffaele, 2008.

RICOEUR, Paul. **História e verdade.** Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

TARKOVSKI, Andrei. **Esculpir o tempo.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. Discours sur l'Apocalypse. Disponível em <http://newsoftomorrow.org/arts/cinema/andrei-tarkovski-discours-sur-lapocalypse>. Acesso: 05 jul. 2018.

TOLSTÓI, Leon. **O que é arte?:** a polêmica visão do autor de guerra e paz. Trad. Bete Torii. 2^o ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

VASQUES, Cid Marcus. Cinema, Tv e violência. **THOT – Revista da Associação Palas Athena.** São Paulo, n^o 75, p. 67-72, abr., 2001.

ZILLES, Urbano. **Gabriel Marcel e o existencialismo.** Porto Alegre: Acadêmica/PUC, 1988.

O SER COM O OUTRO POR MEIO DE UMA ÉTICA INTER-HUMANA NA EXPERIÊNCIA EDUCATIVA⁹⁷

*Rildo Ferreira da Costa*⁹⁸

Introdução

Neste artigo, o foco de reflexões está centrado na busca de compreensão de uma formação humana baseada numa prática educativa realizada como experiência concreta existencial, a partir das relações estabelecidas ente educador e educando. Buscamos uma percepção fenomenológica-hermenêutica de como é possível aos dois se entregarem à prática educativa como uma experiência de humanização e promoção de um verdadeiro encontro existencial, por meio do resgate de uma formação integral de totalidade humana frente às demandas da sociedade tecnológica industrial da contemporaneidade.

Tomando a educação no contexto de desenvolvimento das novas tecnologias de comunicação no mundo contemporâneo, entendemos que o homem não pode perder de vista a sua condição humana e nem tampouco a realidade em que está inserido, como condições fulcrais

⁹⁷ Artigo elaborado com base em tese de doutorado defendida sob o título “**TECNOLOGIA, ÉTICA E SOCIABILIDADE NA ESCOLA**: Uma fenomenologia das relações entre professor e aluno em sala de aula na era da tecnologia digital” no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, sob orientação da Profa. Dra. Kátia Marly Leite Mendonça.

⁹⁸ Doutor em Sociologia e Antropologia; pesquisador membro do grupo de estudo: **imagem, arte, ética e sociedade**” do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA).

para compreensão de Si e de sua existência no mundo com o Outro. Como nos ensina Gabriel Marcel, em sua obra “*Homo Viator*”, o homem é um ser itinerante marcado pela inesgotabilidade, colocado diante de eternas perguntas sobre si e sua existência no mundo, tendo que viver um permanente estado de relações subjetivas e intersubjetivas para responder aos desafios da vida. “Para cumprir essa missão, o homem necessita do outro: deve fazer a experiência do encontro, da partilha da vida e dos projetos” (OLIVEIRA, 2015, p. 72).

Pensamos que este é o ponto de partida para fazermos uma hermenêutica- fenomenológica de uma ética orientadora da construção de uma educação humanizada e capaz de promover o encontro do Ser com o Outro, numa perspectiva existencial transcendente. Mediante a natureza objetual da técnica e das tecnologias, pressupõe-se a inoperância de suas possibilidades sobre as condições existenciais do homem, cabendo, desse modo, à educação a percepção de que “só o indivíduo, ou mais exatamente a pessoa é educável” (MARCEL, 2001, p. 13).

Consideramos relevante a realização deste estudo, na medida em que o homem da contemporaneidade está caminhando cada vez mais para um cenário de barbárie, onde valores que nos humanizam estão cada vez mais distantes das nossas relações e da possibilidade de verdadeiros encontros edificados no diálogo e na alteridade. Mas, como nos aponta Marcel (.....), enquanto houver um lampejo de

esperança, ainda existe a possibilidade do homem reencontrar-se com o seu “Eu” a partir de experiências éticas humanizadas estabelecidas com o “Outro”. E, nesse sentido, a educação pode ser um campo de múltiplas relações intersubjetivas de alteridade entre professor e aluno em uma experiência de contemplação humana.

O artigo foi construído metodologicamente a partir das vozes de dez (10) professores entrevistados em articulação com teóricos de referência na temática em foco, como Buber (2003; 2009); Marcel (2001; 2005) e outros com fecundas incursões no campo das relações existenciais do homem.

Uma relação científico-racional no âmbito educacional

Tradicionalmente, a formação educacional do homem ocidental foi orientada por uma concepção de educação centrada predominantemente numa dimensão linear e técnico-racional, que prescindia da capacidade psíquica do homem em sua existência transcendente. Ao professor cabia o papel de transmitir saberes que promovessem a certificação escolar do aluno e, ao aluno, cabia um papel de passividade diante da maestria do professor. Esse modelo de educação, numa perspectiva crítica fenomenológica resultava em uma formação vazia de sentido e significado para a existência humana no mundo, "constatando-se uma clara perda de visão mais

ampla e integral do próprio ser humano, num processo de esvaziamento do Ser" (SILVA, 2014, p. 94).

Na sociedade tecnológica industrial, parece-nos que esse cenário de abstração da condição humana na experiência educativa permanece. A ação educativa é orientada pela dimensão da racionalidade tecnológica, científica e econômica, legitimada na legislação educacional, na medida em que, segundo a nossa LDB atual (Lei 9.394/96), “a educação deve formar homens para a vida, o trabalho e a conquista da cidadania”. Desse modo, entendemos que a experiência educacional está submissa às exigências de uma formação funcional para atender às demandas mercadológicas do capitalismo contemporâneo.

Num olhar fenomenológico, esse modelo de educação evidencia um aviltamento da condição humana pelo instrumentalismo técnico da cotidianidade do homem, que se vê diante da impossibilidade de exercer a sua própria humanidade em situação autêntica, sendo dominada por seus aviltadores que tentam anular em seus alvos a crença no valor de si mesma (MARCEL, 2001). Em todas as dimensões da existência, a vida humana é controlada cada vez mais pelo racionalismo instrumental, condicionando o homem a perder-se de si e de sua existência transcendente, sendo lançado num mundo de inautenticidade e degradação do Ser.

Pode dizer-se que hoje um ser perde tanto mais consciência da sua realidade íntima e profunda

quanto mais depende de todas as mecânicas que lhe asseguram pelo seu funcionamento uma vida material tolerável. Pondo a dizer que o seu centro de gravidade e como a sua base de equilíbrio passam a ser-lhe exteriores; que ele se situa progressivamente nas coisas, nos aparelhos de que depende para existir.(MARCEL, 2001, p. 51)

Nesse contexto, em que o homem encontra-se aviltado de sua integridade humana no sentido existencial, pensamos que é possível, por meio de uma experiência educativa que transcenda os postulados técnicos racionais, uma educação redentora que possa resgatar uma formação verdadeiramente humana e que "busque não só o aprimoramento das habilidades do homem, mas também, promova a sua emancipação e humanização possível" (SILVA, 2014, p. 296).

Nesse sentido, compreendemos que a educação como experiência de existência humana,

precisa se inscrever no quadro de um conjunto de relações e/ou virtudes que se nutram por uma confiança no Ser. A confiança, assim, assume também valor pedagógico, na medida em que a Fé no humano pode ser apreendida numa relação intersubjetiva, o que torna a confiança no homem o pressuposto da verdadeira Educação e da verdadeira Filosofia. (SILVA, 2014, p. 291)

Uma das condições fundamentais para a superação desse espírito de abstração que envolve a formação de nossas crianças e

jovens pela experiência educativa, é promover uma ação docente que não seja refém das teorias científicas consolidadas, mas uma prática docente com produção de sentido para vida que “não caia a maior parte de suas matérias num resultado que é nulo e sem sentido” (MARCEL, 2001, p. 45).

Relações entre professor-aluno: por uma educação com produção de sentido para a vida

Ao educador, cabe o papel de romper com a exclusividade dos grilhões epistemológicos e agregá-los a um fazer docente, baseado no diálogo, na escuta e novas possibilidades construídas na fenomenalidade humana em articulação com uma relação humanizada com o saber científico, e isso “Implica que a ação ética do educador em relação ao educando, proceda de modo a garantir que todo seu agir, se mostre a favor do humano e contra todo e qualquer tipo de abstração e/ou atitude aviltante” (SILVA, 2014, p. 299). Desse modo, pensamos que é possível promover pela experiência educativa uma formação integral do homem numa perspectiva de mistério, que possibilite o encontro no sentido existencial do Ser com o Outro.

Nessa perspectiva, quando questionados sobre um momento de sensibilidade humana com alunos, alguns professores forneceram respostas bastante elucidativas de uma ética inter-humana, tal como:

Eu Acho que eu sou uma professora muito humana. Quando você faz um trabalho não apenas como docente, você tem essa visão do humano, olhar o seu aluno como humano, a primeira coisa quando um professor que se preocupa com o outro tem consciência de que ele tem que fazer o papel e o trabalho dele com responsabilidade com o aluno (...) aqui na escola pública eles são carentes de tudo, de amor, de afeto, de atenção, de educação, de instrução(...) Nós vivemos uma crise moral, então dentro dessa crise moral é preciso o aluno ter consciência, mas como esse aluno vai ter consciência se não tem ninguém preocupado com ele, com a formação pessoal dele. Essa é uma preocupação que eu tenho com esses jovens de hoje. Se tivéssemos mais professores pensando dessa maneira talvez tivéssemos mais jovens mais conscientes e preparados pra vida. (P3, 2016)⁹⁹

Eu fui trabalhar no ensino fundamental e pedi para os alunos, “olha vamos ver essa questão da história e sua importância” e pedi pra eles trazerem uma música ou uma história que os pais cantavam ou contavam pra eles. Eles me diziam que nunca seus pais tinham cantado ou contado uma música ou história pra eles, nem quando crianças uma historinha infantil sequer ou uma música. Todos diziam que nunca tinham escutado dos pais. Então isso me sensibiliza muito. (P10, 2017)

Os relatos indicam que é possível fazer uma educação humanizada, na medida em que o professor assume o papel de educador frente ao educando. Nesse olhar, o professor se disponibiliza numa relação de totalidade humana para o aluno,

⁹⁹ Os professores informantes são identificados pela letra P acompanhada de um número, para preservar a sua identidade.

estabelecendo formas de sociabilidade intersubjetivas baseadas no diálogo e na alteridade, assumindo responsabilidade com a formação do aluno por uma ética humanizada inserida nas vivências concretas da vida cotidiana.

A ação docente deve ser baseada não apenas em pressupostos teóricos e pedagógicos buscando uma formação certificadora do saber escolar e científico, mas também sustentar suas arguições numa ética inter-humana, preocupando-se em proporcionar uma ação educativa provocadora do educando em sua interioridade. Uma relação entre educador e educando, na qual os dois consigam perceber-se em uma experiência de encontro existencial do ser com o outro no mundo.

Essa concepção de docência, para além das demandas pedagógicas, deve ser baseada, na percepção do aluno em sua condição humana. Ao professor cabe o papel de possibilitar ao aluno, por meio da ação educativa, um desvelar de si mesmo e de sua condição de existência no mundo, em reflexões acerca de si e do outro em suas relações intersubjetivas construídas nas suas experiências cotidianas. Nesse sentido, estudando a educação na perspectiva marceliana, Silva (2016) afirma que:

a dimensão pedagógica da abordagem fenomenológica apresenta-se como um ato em que se reconhece a educação como uma experiência fundamental e profundamente humana. Neste sentido fenomenológico, o papel da educação é tentar compreender a realidade, buscar explicitar os

aspectos do desenvolvimento da condição humana, através da apreensão do seu sentido e do desvelamento dos modos como a existência e as relações são experienciadas e apreendidas. (SILVA et al, 2016, p. 99)

Para viver essa experiência educativa existencial com o aluno, o professor deve desenvolver uma abertura de sua interioridade, pela via de uma profunda sensibilidade humana em relação ao outro, que é o aluno “pessoa”, na experiência do qual o professor também se descobre como Ser. A ação educativa, vista por esse viés, como um fenômeno que pode ser desenvolvido a partir da interioridade do homem e articulado às suas vivências concretas, impõe a necessidade de um olhar fenomenológico como forma de desvelamento do Ser com o Outro no mundo, contribuindo para que professores e alunos consigam perceber o sentido de sua própria existência pela experiência educativa edificada no amor e na alteridade.

As atividades, ferramentas pedagógicas e os documentos orientadores da realização da ação educativa devem ser utilizados em benefício da formação do aluno em todas as dimensões de sua vida, desde a formação pedagógica até uma formação integral, baseada no desenvolvimento escolar e humano do aluno simultaneamente a um desenvolvimento formativo do professor em sua interioridade, tomando-se em conta que:

O educador não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o

educando que, ao ser educado, também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos. Já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo. (FREIRE, 1983, p. 39)

Desse modo, podemos considerar o depoimento do professor a seguir:

No processo de relação, sentimento de gratidão, de dever cumprido, satisfação de ver uma evolução de uma criança, um jovem, já senti isso inúmeras vezes. Pra nós uma sensação de dever cumprido, a gente ensina alguma coisa, mas também aprende. É a paciência, é o saber lidar, conquistar a confiança, e quando a gente consegue avançar nisso todo dia é uma satisfação muito grande. (P8, 2017)

Nesse processo de ensino-aprendizagem há uma relação de doação, disponibilidade e reciprocidade. A confiança é a base dessa relação, na medida em que educadores e educandos conseguem caminhar junto e se comprazem com a felicidade do outro. Nessa experiência de comunhão, torna-se possível a cada um estabelecer contato consigo mesmo na relação com o outro e alcançar a sua autenticidade humana, remetendo-nos à lembrança da “educação de caráter” de Buber. Na perspectiva buberiana, o professor pela vontade de presença e disponibilidade deve se mostrar para o aluno como um ser de confiança com quem estabelece relações

intersubjetivas em experiências concretas no mundo, revelando que “o acesso ao aluno em dimensão existencial só pode ocorrer pela confiança” (BUBER, 2003, p. 41).

Essa experiência educativa requer uma relação de sólida cumplicidade entre professor e aluno para que a educação tenha um caráter dialógico e de autenticidade entre educador e educando, a fim de que a experiência educativa produza sentido para a vida humana (BUBER, 2003). Desse modo, a base de uma ação docente verdadeiramente preocupada com a formação humana do aluno deve ser alicerçada numa relação de confiabilidade orientada por um sentimento de abertura e disponibilidade do professor para o aluno, numa perspectiva de encontro e reciprocidade.

Nessa perspectiva de disponibilidade, como um caminho para pensar a construção de uma relação ética do Ser com o Outro, retomamos o relato de uma professora entrevistada no processo deste estudo,

Esse ano eu fiquei penalizada com uma turma inteira da manhã, que está o ano inteiro sem professor da minha disciplina, eu resolvi dar aulas pra eles desde o início do ano sem ganhar nada, porque a turma não é minha, mas eu fico penalizada de ver que eles não têm professor, então eu vou ali e faço meu papel independente se vou ganhar dinheiro ou não, eu fico preocupada com os alunos como pessoas. Se não tem aula eles vão começar a se meter em coisa erradas que tem na escola. (P3, 2016)

O relato indica um momento de fuga do homem da dimensão Eu-Isso da esfera problemática, para lançar-se na dimensão Eu-Tu, por uma atitude ética inter-humana orientada pela esfera do mistério no sentido marceliano. A professora em questão, indiferente às possibilidades do Ter e profundamente tomada pela busca do Ser e por um momento de sensibilidade humana e percepção do Outro, entregou-se a uma atitude de doação de totalidade aos alunos em uma relação de intersubjetividade e alteridade, evidenciando uma fenomenologia da responsabilidade ética que o educador deve ter com o educando.

A responsabilidade ética agregada ao sentimento de disponibilidade para o outro na manifestação de abertura existencial, possibilitou à professora, impulsionada pela necessidade interior de promover a ascensão do Ser a encontrar-se no reconhecimento da necessidade do outro, que, neste caso, eram os alunos que estavam completamente envilecidos de suas possibilidades humanas pelas técnicas de aviltamento de uma educação construída em bases da racionalidade instrumental, evidenciando o conceito de “técnicas de aviltamento” formulado por Marcel em suas reflexões filosóficas e que se manifestam em todas as dimensões da sociedade contemporânea (MARCEL, 2001).

É em formas de sociabilidades intersubjetivas e pedagógicas amalgamadas pela alteridade, como essa elucidada no relato da professora, que pelas vias da fenomenologia-hermenêutica,

conseguimos vislumbrar a esperança do encontro dialógico do Ser com o Outro, por uma experiência educativa com produção de sentido. Nesse âmbito, sob os auspícios da filosofia marceliana, entendemos que o verdadeiro encontro do Ser em dimensão existencial só pode ocorrer por uma disponibilidade de abertura para a experiência do Outro, no qual há o verdadeiro encontro com o Eu, na medida em que “me elevo a uma percepção verdadeiramente concreta de minha própria experiência, mais estarei em condições pela mesma medida de ascender a uma compreensão efetiva do outro, da experiência do outro” (MARCEL, 1953, p. 10). Esse olhar nos permite inferir que, fenomenologicamente, a professora só conseguiu se reconhecer como Ser ao se entregar autenticamente à experiência do aluno como pessoa em uma vivência concreta.

Assim, o professor consegue tornar a ação educativa uma experiência existencial verdadeiramente humana. É uma experiência que Buber (2009) refletindo sobre a “educação de caráter” chamou de “educação para o diálogo”, que representa um deslocamento das concepções tradicional e crítica de orientação pedagógica científico-racional para uma educação com produção de sentido da vida, traduzida no verdadeiro encontro de conhecimento e autoconhecimento entre professor e aluno, como educador e educando em situação de comunhão, indicando como nos ensina Marcel, que o homem só descobre o verdadeiro conhecimento de si pela vivência da experiência do outro, inferindo que somente por

relações intersubjetivas de alteridade, professor e aluno podem alcançar a percepção de si e do outro.

Desse cenário abstrai-se uma questão importante para uma educação dialógica, edificada no encontro do Ser com o Outro: a liberdade. Seguindo o pensamento de Buber e Marcel, o verdadeiro encontro com sentido para a vida na ação educativa só pode ocorrer entre professores e alunos como pessoas livres e com abertura para si e para o outro. A noção de liberdade expressa na presente relação não é baseada na filosofia Kantiana, segundo a qual um homem é livre quando ele consegue controlar suas ações por meio de determinações imperativas de sua própria razão; pelo contrário, a noção de liberdade aqui em evidência é construída “no âmbito da fé, da disponibilidade, da esperança e de outras vivências existenciais transcendentais” (RAMOS, 2014, p. 66).

Nesse sentido, segundo o pensamento filosófico de Gabriel Marcel, essa concepção de liberdade só pode ser vivenciada no âmbito do Mistério em relações humanas baseadas na dimensão do Eu-Tu, na qual o Outro para mim se torna um Tu. É nesse contexto marcado pela disponibilidade de um para o outro que o homem consegue exercer verdadeiramente a sua condição de Ser livre, quando estabelece um diálogo e uma experiência existencial que o conduz ao outro pelas exigências ontológicas da fraternidade, do amor e da esperança.

Com base nessa noção de liberdade transcendente, inferimos que na experiência educativa, professores e alunos, na medida em que estabelecem como objetivo uma formação humanizada pela responsabilidade com o outro, busca da dignidade e uma doação de totalidade que os conduza ao desvelar do Ser com o Outro, edificam suas ações numa permanente abertura dialógica e alcançam a dimensão do Ser e de pessoas livres, revelando, desse modo, a educação como um campo favorável à conquista e exercício da liberdade humana na dimensão do Mistério marceliano. “A liberdade pertence à esfera do ser. Somos livres à medida que permanecemos em diálogo conosco, enquanto nos abrimos aos outros e nos dispomos à doação” (ZILLES, 1988, p. 101).

Devemos compreender esse diálogo no contexto de um encontro, não num sentido corporal, mas num sentido de evento existencial que se atualiza na presença e reciprocidade entre dois seres na dimensão do Eu-Tu (BUBER, 2001). Quando duas pessoas chegam a si por um momento de plena disponibilidade e entregam-se naquele momento a uma ligação pura e verdadeira, marcada por uma atitude de doação e totalidade humana de um para o outro, ocorre o verdadeiro encontro dialógico.

É desse modo que pode ocorrer o diálogo entre professor e aluno, promovendo um verdadeiro encontro face a face pela experiência educativa, em uma situação de vivência no Eu-Tu, na medida em que “No verdadeiro encontro Eu-Tu, o homem alcança o

outro e é por ele alcançado” (PARREIRA, 2016, p. 116). Professor e aluno, nesse olhar fenomenológico, encontram-se verdadeiramente quando se disponibilizam a vivenciar mutuamente a experiência do outro, conseguindo perceber na sua mais profunda intimidade existencial a necessidade do outro de forma recíproca.

Não devem buscar apenas ensinar e aprender conhecimentos científicos e pedagógicos um com o outro, mas, sobretudo, chegarem a um conhecimento e autoconhecimento pela percepção da sacralidade um do outro, em uma educação de totalidade humana construída no diálogo, escuta e na paciência. O diálogo na dimensão do encontro é a condição *sine qua non* para o estabelecimento de uma relação baseada numa ética inter-humana entre educador e educando, considerando que é por meio de uma relação dialógica que “o sentido mais profundo da existência humana é revelado” (ZUBEN, 2003, p.70).

Daí surge uma questão que consideramos fundamental para uma vivência dialógica entre professor e aluno na experiência educativa: a paciência. Segundo Marcel (1956b), o homem do mundo contemporâneo compulsivamente dominado pela técnica, tem revelado um comportamento marcado pela impaciência e instantaneidade em suas relações. Desse modo, entendemos, que para escapar da condição de "homem problemático", ao homem da contemporaneidade falta o reencontro com a paciência, como uma virtude que pode levá-lo ao reencontro com sua condição humana e

com o outro no mundo, como possibilidade para enfrentar os desafios impostos à sua existência.

Pedagogicamente, essa reflexão representa uma questão de importância vital para compreendermos a relação entre professor e aluno na prática educativa, pois “Sem paciência inesgotável não é possível em última instância nenhuma educação” (BOLLNOW, 1962, p. 61). Ao professor, na condição de educador, cabe o papel de ser paciente com o aluno, no sentido de desenvolver uma relação baseada no diálogo e na abertura para a aceitação do aluno em suas condições existenciais, em seu tempo e capacidade de aprendizagem. Devemos ressaltar que a paciência nessa perspectiva não representa uma banalização do processo de formação do aluno a qualquer valor do processo ensino-aprendizagem, mas dar a ele condições pedagógicas e humanas para aprender.

Conforme Marcel (1953), a paciência no âmbito pedagógico é uma virtude exercida em articulação com a suavidade, como alternativa humano-didática para fomentar no aluno o desenvolvimento de sua própria humanidade, mas com a responsabilidade que deve fazer parte do papel formador do professor. Desse modo, a paciência, como um componente humanizador da relação entre professor e aluno, deve ser edificada numa atitude de confiança do professor em relação as possibilidade do aluno, como um "*Homo Viator*" marcado pela itinerância, inacabamento e pela inesgotabilidade do Ser (MARCEL, 2005).

Assim, entendemos que a paciência está vinculada à esperança no inesperado, que está no desvelamento do Ser no aluno e professor pela ação educativa em relações éticas inter-humanas na dimensão do Mistério.

É nessa forma de relação entre educador e educando, baseada num profundo sentimento de comunhão que acreditamos ser possível construir, sob a orientação de uma ética inter-humana, uma verdadeira educação humanizada que transcenda a dimensão da racionalidade pedagógica e funcional, promovendo um autêntico encontro do Ser com o Outro em existências e experiências concretas no mundo.

Considerações finais

Buscamos neste artigo construir algumas reflexões a partir da fala de professores, compreender a formação humana baseada numa prática educativa realizada como experiência concreta existencial, a partir das relações estabelecidas ente educador e educando. Na perspectiva fenomenológica-hermenêutica tentamos entender como é possível a professores e alunos em sala de aula se entregarem à prática educativa como uma experiência de humanização e promoção de um verdadeiro encontro existencial, por meio de relações subjetivas e intersubjetivas de alteridade.

Em relação às questões que fustigaram a construção deste estudo, concluímos que: Cabe ao educador agregar à racionalidade pedagógica, um fazer docente, baseado no diálogo, na escuta e novas possibilidades construídas na fenomenalidade humana em uma relação humanizada com o saber científico; é pelo sentimento de comunhão, amor, fraternidade e esperança que se torna possível uma verdadeira educação humanizada capaz de promover o autêntico encontro do Ser com o Outro no mundo e a restauração do sentido da vida na dimensão Eu-Tu em sua “verdadeira alteridade, destruindo o círculo da solidão” entre professores e alunos.

Cientes das incompletudes e limitações deste artigo, no qual questões importantes que o perpassaram não foram devidamente discutidos em profundidade científica, em razão do recorte metodológico e epistemológico do presente estudo, disponibilizamo-lo com pontas de fios para crítica da comunidade epistêmica e a conseqüente construção de novos olhares investigativos acerca da temática em foco.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: Lei 9394/96 de 20 de dezembro de 1996

BOLLNOW, Otto Friedrich. Filosofía de la esperanza. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962.

BUBER, Martin. Sobre educación del carácter. In: **El camino del ser humano y otros escritos**. (C. Díaz, Trad.). Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003.

BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: editora perspectiva S/A, 2009.

BUBER, Martin. **EU e TU**. 8ª edição. São Paulo: Centauro, 2001.

DEPOIMENTOS (Professores). [2016/2017]. Entrevistador: Rildo Ferreira da Costa. Belém, 2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

MARCEL, Gabriel. **El Misterio del Ser**. Buenos Aires: Editora Sudamericana, 1953.

MARCEL, Gabriel. **El mundo quebrado**. Buenos Aires: Ediciones Losange, 1956a.

MARCEL, Gabriel. **Os homens contra o homem**. Madrid: Caparrós Editores. 2001.

MARCEL, Gabriel. **Homo viator**: prolegómenos a una metafísica de la esperanza. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

OLIVEIRA, Manoel Messias. **A experiência da intersubjetividade como fundamento da subjetividade**: a contribuição de Gabriel Marcel no processo de ensino aprendizagem. III Encontro de História da Educação na região Centro-Oeste(EHECO). Catalão (GO), 19 a 21 de Agosto de 2015.

PARREIRA, Gizele Geralda. **Martin Buber e o sentido da educação**. Goiânia: IFG, 2016.

RAMOS, Deyvison dos Santos. **A Liberdade em Gabriel Marcel**. Instituto Filosófico-Teológico São José – IFTSJ. Sapiientia Fidei, v. 1, n. 1, 2014.

SILVA, Ezir George. **Fenomenologia da metafísica do ser e do ter**: contribuições do pensamento filosófico de gabriel marcel para a educação numa perspectiva da formação humana (tese de doutorado). Recife (PE): UFPE, 2014.

SILVA, Ezir George. et al. **Papel do professor de filosofia da educação na era da técnica e da tecnologia**: contribuições do pensamento de Gabriel Marcel para a vivência pedagógica numa perspectiva da formação humana. ResearchGate, 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/291504980>

ZILLES, Urbano. **Gabriel Marcel e o existencialismo**. Porto Alegre: PUCRS, academia, 1995.

ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: diálogo e cumplicidade. Bauru, SP: Edusc, 2003.

ÉTICA E POLÍTICA EM SEMYON FRANK E ALEXANDER SOLZHENITSYN: APONTAMENTOS PARA O SÉCULO XXI¹⁰⁰

Katia Mendonça¹⁰¹

I

A concepção de ética como separada e dotada de autonomia em relação à política, à estética, ao direito e à economia, se tornou dominante com o avanço da modernidade, seu processo de racionalização e concomitante separação das esferas da vida, para usar a expressão weberiana. As consequências devastadoras disso se encontram na violência crescente entre as nações e dentro delas. Violências políticas e intersubjetivas. Algo que os horrores do século XX não conseguiram estancar. Tal cenário advém da profunda crise espiritual da humanidade, algo que decerto não é recente e já se encontrava há muito prefigurado na teoria política de separação entre meios e fins típica do pensamento ocidental. Nesse processo as dimensões ética e espiritual do homem foram esmagadas e resultaram no avanço das chamadas técnicas de aviltamento (Marcel 2001), que alcançam atualmente, através da tecnologia, a sua expressão maior (Mendonça, 2013, 2018).

¹⁰⁰ Este texto foi escrito originalmente e aceito para apresentação, com o apoio do CNPQ, nos Krakow Meetings 2020. Krakow Conferences on Russian Philosophy. Em razão da pandemia do Covid 19 o encontro foi transferido para 2021.

¹⁰¹ Trabalho apoiado com Bolsa de Produtividade do CNPQ. A autora é professora e pesquisadora dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA – Universidade Federal do Pará e Ciências da Religião da UEPA-Universidade do Estado do Pará.

Em tal cenário qual o papel da chamada, ou autodenominada, *intelligentsia*? E, mais além, qual o papel dos intelectuais diante disso? O diálogo entre *The Smitteres*, de 1974, de Solzhenitsyn, e *The Ethic of Nihilism*, de S.L.Frank, de 1907, pode, certamente, contribuir a compreensão do cenário social e político do século XXI. Vários aspectos da situação totalitárias vivenciada por Semyon Frank e Alexander Solzhenitsyn são experienciados hoje com novas configurações. Estamos diante de uma nova forma de totalitarismo, desta feita com aparência de liberdade, de novos campos de concentração, desta feita, “Auschwitz sem arames farpados” (Mendonça, 2013, p.186), de *gulags* mentais alcançando vasta massas de indivíduos em meio a uma suposta liberdade. É em torno destes temas, presentes no diálogo entre Solzhenitsyn e Frank, que pretendemos avançar na discussão com este artigo.

II

Em 1951 Gabriel Marcel aborda o que ele chamou de “técnicas de aviltamento”. A expressão, longe de ser datada, indica claramente uma tendência social que tomaria corpo e se revelaria em toda sua plenitude no século XXI com o auxílio de um aparato tecnológico com poderes, sobre as experiências humanas de tempo e de espaço,

suficientes para capturar mentes e mobilizar massas. Vale a pena retomar as palavras de Marcel:

É óbvio que quando se fala de técnicas de aviltamento, não se pode deixar de mencionar primeiro o emprego maciço, sistemático, que delas fizeram os nazistas, em particular nos campos de concentração. Talvez devamos começar por uma proposta de definição: no sentido restrito, entendo por técnicas de aviltamento o conjunto de procedimentos colocados em prática deliberadamente para atacar e destruir em indivíduos pertencentes a uma determinada categoria o respeito que eles podem ter por si mesmos, e isso a fim de transformá-los pouco a pouco em dejetos que se veem a si mesmos como tal e que, no final das contas, não lhes resta senão desesperar de si próprios, não apenas intelectualmente, mas vitalmente. (Marcel, 2001, p. 44, tradução minha).

Decerto que a sociedade contemporânea se encontra em meio à expansão das técnicas de aviltamento prefiguradas por Marcel, no pós-guerra, como parte de um processo de barbarização da humanidade, o que hoje ocorre mediado por uma potente e sofisticada tecnologia, de veloz aperfeiçoamento e propagação. Esse quadro de aviltamento do homem, morte do pensamento, relações mediadas quase integralmente pela tecnologia, extremo individualismo e secularização impiedosa, favorece a crescente violência política, social e intersubjetiva e, por conseguinte, uma

cultura de morte que impregna as sociedades e os Estados. A questão do papel do intelectual nesses processos de barbarização há muito vem sendo discutida. Há aqueles que, como George Steiner, não conseguem compreender a vinculação entre imoralidade e alta cultura ou entre barbárie e *intelligentsia*, como é possível “tocar Schubert pela noite” e de manhã enviar presos para as câmaras de gás? Diante do mal extremo não se consegue compreender como “nem a grande literatura, nem a música, nem a arte, puderam impedir a barbárie total. Chegaram mesmo a ser ornamento dessa barbárie, para dizer tudo”. (Steiner, 1999, p.58). Como diante do mais alto nível de avanço tecnológico jamais alcançado pela humanidade podemos explicar a banalidade do mal de que fala Hannah Arendt e da qual Eichmann foi um exemplo entre tantos? Steiner aponta que

o problema são as alianças inquietantes entre a mais alta filosofia e o despotismo (...). É a fascinação que a tirania e o inumano exercem sobre a alta abstração (...). Não tenho explicação para o problema desta afetividade. As afinidades eletivas, título de Goethe: entre o mais alto pensamento e a abjeção (...). Eu o sinto, não tenho explicações. ((Steiner, 1999, pp. 85-87).

A ruptura da relação entre ética e conhecimento, ou melhor, a conexão entre barbárie e conhecimento, seria abordada por Gabriel Marcel a partir de uma perspectiva cristã:

Não existe uma razão válida para que um cientista, não importa de que especialidade, não seja, no que

essencialmente se refere, um ser, diria, eu, de uma indignidade quase absoluta, talvez entregue à ambição e à cobiça, ou o que é, todavia, mais grave, desprovido de todo amor, de toda a caridade. (Marcel, 2001, p.126).

Steiner e Marcel vivenciaram o horror da Segunda Grande Guerra Mundial, assim como Orwell e Czeslaw Milosz que corajosamente denunciaram as atrocidades provenientes das alianças entre *intelligentsia* e poder e da ruptura com a ética. Orwell assistiu de perto o uso da mentira e a ausência de qualquer moralidade, tanto pela esquerda quanto pela direita, na Guerra Civil espanhola da qual participa lutando contra as forças de Francisco Franco. Milosz também vivenciou os dois lados da moeda, o nazismo e o totalitarismo soviético, desmascarando tudo o que poderia ocorrer entre intelectuais cegos pelas ideologias à esquerda e à direita do espectro político. *Mentes Cativas* (Milosz, 2012) é uma corajosa denúncia disso. Muito maior do que sobre os operários, o narcótico da ideologia exercerá um fascínio enorme sobre os intelectuais que passam a ser valorizados e a serem úteis na medida em que encampam a ideologia vigente, segundo Milosz. Mais uma vez, estamos diante de uma crítica que, como a de Orwell, supera em muito as superficiais distinções entre direita e esquerda.

O tema do intelectual também é central tanto em *Vekhi* de Semyon Frank quanto no diálogo com este travado em *The Smitteres*, de Alexander Solzhenitsyn. O que singulariza a ambos é o fato de terem uma visão espiritual da questão da moralidade, algo

que se reapresenta, sob outras influências intelectuais, na dissidência na Europa central, representadas por Masaryk, Patocka e Havel (Mendonça, 2015; Mendonça, 2017).

Em *The Ethic of Nihilism: A Characterization of the Russian Intelligentsia's Moral Outlook* Frank pergunta o que teria ocorrido para que a *intelligentsia* russa, tão sólida em valores morais, tivesse caído na licenciosidade e na barbárie presentes no socialismo soviético. Começa ele, então, a investigar a visão moral dos intelectuais russos, identificando que nela temas sobre valores morais são sempre presentes, porém, desgarrados de temas religiosos, estéticos e teóricos que não encontram guarida entre eles. Essa moralidade é de caráter unicamente utilitarista, daí sua fraqueza. Estamos diante diz Frank de duas atitudes irreconciliáveis diante do mundo, uma religiosa que percebe a vida vinculada a algo além do humano que a rege e lhe confere sentido e outra marcada pelo utilitarismo niilista, presa unicamente ao humano, impregnada pela “negação ou não-reconhecimento de valores absolutos (objetivos)” (Frank, 1994, p. 136). Esta visão que envolve o “*moralismo*” da *intelligentsia* russa ao final é um amoralismo pois “se a existência humana não possui um sentido intrínseco e os desejos subjetivos humanos são apenas critérios racionais para a vida das pessoas, então como eu posso reconhecer qualquer obrigação?” (Frank, 1994, p.135). A falta de fé nesses valores absolutos predomina na consciência da intelectualidade, levando-a a

uma moralidade assentada principalmente no bem estar material do povo russo em detrimento de tudo o mais. Todas as outras dimensões da vida humana - científica, estética e religiosa - são vistas, sob esse prisma, como supérfluas, e mesmo perigosas, na medida em que distraem o ser humano da tarefa precípua, o serviço voltado para o “bem estar do povo”. A vida, deste modo, perde o sentido, voltada que é unicamente para a satisfação de anseios materiais, desligada de quaisquer princípios metafísicos. Sob uma moral utilitária a cultura perde valor sendo destruídas as essências da ciência e da arte, ou seja, “o moralismo niilista tem animosidade contra a cultura como sendo sua antítese metafísica” (Frank, 1994, p. 139), considerando-a como uma “luxúria aristocrática”(Frank, 1994, p. 139). A tendência anticultural se alinha a um “populismo”, como diz Frank, marcado pela preocupação obsessiva e moralista com o bem estar material do povo e com negação da cultura. Neste sentido, o populismo não é uma orientação sócio-política específica, “mas uma ampla corrente espiritual que se combina com teorias e programas sócio-políticos bastante diversos” (Frank, 1994, p. 140). No caso do marxismo que impregna essa *intelligentsia*, o seu Deus passa a ser o povo, o seu objetivo, “a felicidade da maioria” e “a sua moralidade consiste no serviço a esse objetivo combinado com uma ascética autocontenção e ódio ou desdém para com interesses espirituais de intrínsecos valores”. (Frank, 1994, p. 140).

O moralismo niilista e utilitário da *intelligentsia* russa para além do fato de ser uma doutrina moral é também orientado por uma fé semelhante à fé religiosa, diz Frank. O fundo metafísico dessa crença se sustenta sobre um “socialismo científico” que crê no otimismo da mudança apenas impedida por classes ou indivíduos específicos. Essa mecânica e racionalista teoria da felicidade se assenta sobre a crença de que todos os problemas são decorrentes da distribuição de bens. Temos então a ligação entre o moralismo niilista e a “religião do socialismo” e, assim, a morte da pessoa subjugada pelo coletivo esmagador em torno do qual se erige tal religião.

A filantropia e a caridade desaparecem em favor de uma ideia universal de sacrifício em favor da distribuição de bens. Ele, o socialista, “não é um altruísta. Verdadeiramente ele luta pela felicidade humana, mas ele não ama as pessoas, apenas a sua *ideia*, a ideia da felicidade humana universal. Desde que ele sacrifica a si mesmo por essa ideia ele não hesita em sacrificar também os outros”. (Frank, 1994, p. 143). Soljentisin irá explorar literariamente isso em *November, 1916* (Solzhenitsyn, s/d) com a construção do caráter de Lenin como alguém desprovido de compaixão e de empatia, tendo somente por foco o seu objetivo e sua ideologia; um personagem absolutamente egocentrado e voltado unicamente para a salvação da nação à custa do perecimento das pessoas. Algo que Solzhenitsyn de modo algum circunscreve à mentalidade comunista, mas, para além

de ideologias, localiza também no liberalismo ocidental (Solzhenitsyn, 1976).

O otimismo social e a teoria de felicidade mecanicista e utilitarista sustentam uma visão de revolução que não busca dentro do homem a mudança, mas sim em fatores externos, seja a sociedade, sejam as classes, etc., os quais se resolvidos instalarão o reino dos céus na terra. Deste ponto de vista a felicidade humana não depende da criação, mas sim da destruição de todos os obstáculos, de todas as barreiras externas, existentes para alcançá-la. Como diz Frank, estamos diante dos ecos de Rousseau que levaram à matança e destruição, desta feita sob o epíteto de ditadura do proletariado, ou seja, refletindo, a “absolutização metafísica do valor da destruição” (Frank, 1994, p.144).

Como visto em *Vekhi*, o cultivo do ódio é vinculado, desde sempre ao “incentivo psicológico e acompanhamento da destruição” (Frank, 1994, p.145): “o ódio pelos inimigos do povo é a paixão básica motivadora do revolucionário populista”. Na verdade, “sua fé o obriga a odiar, o ódio serve ao mais profundo e apaixonado impulso ético em sua vida”. (Frank, 1994, p.145, grifos do autor). O ódio, socialmente disseminado tem como consequências a censura, as perseguições, etc, e faz realmente a moralidade declinar e predominar, então, a destruição sobre a criação.

Sob o viés de uma crítica ao materialismo, na visão de Frank é um “erro filosófico e um pecado moral” priorizar de modo absoluto a

distribuição em detrimento da produção de riquezas. Isto porque sua concepção de riqueza é entendida por ele, antes de tudo, como tendo um sentido amplo que envolve a posse de bens materiais e bens espirituais, portanto, sendo vinculada ao amor e não ao ódio. Esse conceito metafísico de riqueza está ligado ao conceito espiritual de cultura e, neste sentido, o bem estar material seria acessório e não principal no desenvolvimento da humanidade.

A visão de Frank mantém sua vitalidade contemporaneamente quando as sociedades buscam apenas o conforto material se esquecendo do seu desenvolvimento espiritual, o qual, inexistindo leva à ruína social, ao caos, à violência e à anomia e , finalmente, à própria destruição da política. Esta é encarada desde sempre de maneira instrumental, assentada na mentira e na violência, logo inevitavelmente fadada à destruição, que hoje se assoma mais próxima da humanidade em razão das teias tecnológicas que a envolvem em um universo global. Ora, o pensamento de Frank, assim como o de Solzhenitsyn e de dissidentes como Patocka e Havel (Mendonça, 2015 e 107)—os quais não abordaremos aqui, dados os limites do texto - coloca em questão o fato de que a dimensão ética e espiritual estão ausentes tanto do pensamento marxista quanto do liberal. A questão da relação entre ética e política e a necessidade de precedência da primeira foi, décadas mais tarde, elaborada por Ricoeur (1988) . Mas, em Frank temos, para além disso, a questão da ausência de espiritualidade sendo questionada, ou seja, pode-se

dizer que Semyon Frank consegue unir Atenas a Jerusalém em sua crítica e, neste sentido, vai na contramão do próprio liberalismo humanista. Seu ponto de partida é uma antropologia filosófica que possui uma concepção transcendente de pessoa, de sua dignidade e de seu direito à livre expressão. Este sentido espiritual e transcendente faz do seu pensamento uma terceira via que, como diz Swoboda (2010) se contrapõe tanto ao liberalismo dos filósofos legais quanto ao humanismo não liberal dos utópicos visionários russos.

Assim, não se pode dizer que se está diante de um reacionário, mas sim de um pensador que desenvolve um “conservantismo criador”, como sugere Dylan Pahman (2015), percebendo que a tradição, se ossificada, cai no reacionarismo, e que a mudança, se também ossificada, cai na destruição e no caos. O conservantismo pode tornar-se reacionário se enrijecido, assim como a criatividade também pode cair no reacionarismo e na regressão se não possui profundas raízes culturais. Essa questão se reapresentará no século XXI, no quadro do processo de globalização no qual as raízes culturais de vários povos se perdem e a mudança se faz tão acelerada - assentada na volatilidade dos mercados financeiros e na velocidade da expansão tecnológica – que se cai em uma era de extremos políticos potencialmente perigosos. Ou seja, a humanidade reaviva a chagas das experiências totalitárias de século XX, desta feita sob nova roupagem: a ilusão da liberdade mediada pela tecnologia.

Em *Vekhi* o drama da *intelligentsia* russa de então, por Frank destacado, é que ela odeia a riqueza espiritual e tudo o que ela supõe, a arte, a ciência, e a religião. Ao mesmo tempo, em sua visão distributiva ela não ama o pobre, mas sim a pobreza, pois não ama a distribuição da riqueza espiritual mas unicamente da riqueza material (Frank, 1994, 148). Sua visão, portanto, é niilista e utilitária, o que lembra Milosz ao dizer que

no entanto, ele [o intelectual] de esquerda é amoroso e bom, é amigo do homem; mas não do homem como ele é, mas como ele *deveria* ser. E é de qualquer forma impossível compará-lo ao inquisidor medieval, que ao torturar o corpo acreditava estar trabalhando para a redenção da alma individual. Enquanto ele trabalha para a redenção da humanidade (Milosz, 2012, p.28).

Enfim, as “faltas” dessa *intelligentsia*, segundo as conclusões em *Vekhi*, seriam, na leitura posterior de Solzhenitsyn, a separação da vida da nação, a intensa oposição ao estado como princípio, a covardia e a mediocridade, a tentação do Grande Inquisidor de Dostoievski expressa no deixar que a verdade pereça a fim de atingir a igualdade social e felicidade do povo, o ódio aos impulsos éticos, o fanatismo, o inadequado senso de realidade, a visão do homem como medida de todas as coisas e, finalmente, um ateísmo que aceita acriticamente a regulação da religião pela ciência (Solzhenitsyn, 1974, p.231).

Aqui ausentes estão os valores éticos universais que argamassem a sociedade. Acerca disso Frank, profeticamente dirá que “ se não houver uma ligação através de valores universais no mundo, tudo é relativo e condicional, determinado por necessidades humanas e pela sede humana de felicidade e de prazer, então com que fundamentos devo renunciar à satisfação das minhas próprias necessidades? Este o argumento que o niilismo usa para destruir o moralismo” (Frank, 1994, 149). O texto de 1907 prefigura o relativismo ético que tomaria conta do Ocidente mais tarde, assim como a idolatria ao dinheiro e à matéria típicas da descrença religiosa que tenta construir o paraíso na terra. A *intelligentsia* russa adotou sem reflexão, segundo Frank, o marxismo, pensamento não só desprovido de uma reflexão ou base ética, mas que também por princípio a rejeita (Frank, 1994, p.154). A saída para ele seria “passar de um moralismo niilista improdutivo e anticultural para um humanismo religioso criativo e culturalmente construtivo”(Frank, 1994, p. 54).

Em sua perspectiva Frank adotou um viés personalista, fazendo eco a pensadores como Martin Buber e Max Scheller (Obolevitch, 2014, 2016, Frank, 1965) e se aproximando do pensamento de Emmanuel Mounier e de Gabriel Marcel. Isso se evidencia, por exemplo, na retomada do pensamento de Koestler, o qual diante da experiência de prisão e de quase morte durante a guerra civil espanhola, afirmaria que a ética e a caridade não são funções de

utilidade social ou sentimentos de classe, mas sim “forças gravitacionais” que sustentam as civilizações (Koestler, 1963). Essa expressão foi ressaltada por Semyon Frank (Boobbyer, 1992, p. 334) vinculando-a à sua própria concepção de mundo na qual o espiritual e o material se entrelaçam, em oposição à separação das esferas da vida enaltecida pela modernidade e, em particular, pelo marxismo ao qual Frank dirige a sua crítica em *Vekhi*.

Tal visão seria amadurecida em sua dimensão política e abordada em um de seus últimos escritos, *The Light Shined in Darkness*, onde elabora a reflexão de que há uma dualidade entre a criatura cristã e a vida moral cristã que, contudo, é enraizada na “*unidade*”, ou seja, no “princípio universal do amor”. “Esta dualidade é uma dual-unidade de duas formas diferentes de revelação ou ação efetiva de um princípio: o amor”. Ela ilumina a distinção entre o “ser interior e a atividade exterior, ou entre a ordem interior da alma e o comportamento moral em relação ao mundo”. Temos assim que a vida moral do cristão é dividida na dualidade envolvendo a “radiação essencial do amor” e o “sistema de ações intencionais guiadas pelo amor” chamado por ele de “*política do amor*”(Frank, 1989, p. 149-150).

À primeira vista, este conceito soa como um “pietismo farisaico”, diz ele, já que tal combinação de palavras seria uma “contradição em termos”: a unidade do amor e a racionalidade instrumental da política.

Contudo, o olhar espiritualmente mais penetrante revela que a política do amor, como política e como amor, é precisamente aquilo que a consciência cristã exige de nós na nossa relação ativa com o mundo. (...) esta relação deve ser determinada pela consciência da responsabilidade pela realização concreta e frutuosa do bem ou pela oposição ao mal. (Frank, 1989, p. 150).

Esta responsabilidade é orientada por um genuíno e ativo amor ao próximo.

Diante desta responsabilidade, tanto o amor sentimental irresponsável, desarmado para a batalha contra o mal e despreparado para a assistência frutuosa ao próximo, assim como a política guiada por objetivos além do amor pelas pessoas, são ambos inconsistentes. (Frank, 1989, p. 150).

A mediação que Frank busca entre a racionalidade da política e o dever de amor ao próximo, a fim de que este se concretize na esfera coletiva, parece ressoar na questão levantada por Paul Ricoeur, posteriormente, quanto à dualidade *socius* (e a ação da justiça) e próximo (e a ação da caridade) . Quando isolamos ambos da “dialética total do Reino de Deus” caímos no engano, pois a ação justiça precisa da caridade para não cair na frieza institucional e a ação caridade precisa de justiça para ser efetivada no âmbito do *socius*. Todos, segundo Ricoeur, são “fragmentos da única caridade.” (Ricoeur, 1968, p.110). Em Semyon Frank o amor responsável inspira a política voltada para as necessidades humanas. Os direitos políticos são eles também inspirados pelo amor ao próximo. Junto com a graça

do amor de Deus temos nós a responsabilidade de “levar a cabo a política do amor”. Diante do próximo que sofre temos “a obrigação de construir nossas ações através do cálculo da sua máxima fecundidade concreta, levando em conta a melhor realização prática do mandamento do amor em uma dada situação concreta do mundo”. (Frank, 1989, p. 151).

III

Solzhenitsyn também adotará uma perspectiva personalista de compreensão dos processos sociais e políticos a partir da integração das diferentes dimensões da vida humana, examinando os fenômenos sociais como vinculados à ética individual e à vida espiritual individual. Ao mesmo tempo em que, na compreensão da história, rejeita qualquer *ratio* assim como os sistemas abstratos, como o hegelianismo e o marxismo, Solzhenitsyn afirma a primazia da ética individual (Nivat, 1974, Boobbyer, 2016) se aproximando, assim, do personalismo ético (Strýček, 2014). Segundo ele “ vida do indivíduo nem sempre se identifica com a sociedade, a coletividade nem sempre ajuda a pessoa.(...) o homem é uma individualidade fisiológica e espiritual antes que um membro da sociedade”.(Solzhenitsyn, 1970,p.21). Orientado por essa visão Solzhenitsyn, desempenhou o duplo papel de crítico do regime soviético e, ao mesmo tempo, do materialismo ocidental (Fedyashin & Kondoyanidi, 2009, p.41). Como Semyon Frank também se guiou

por um humanismo cristão, adotando uma perspectiva de compreensão dos processos sociais e políticos a partir da integração das diferentes dimensões da vida humana, examinando os fenômenos sociais como vinculados à ética e à vida espiritual individuais e afirmando a primazia destas (Nivat, 1974, Boobbyer, 2016).

Em *From Under the Rubble*, Solzhenitsyn retoma as ideias de Frank em *Vekhi*, enfatizando a dimensão profética destas e confrontando-as com a situação pós-revolucionária de 1974: “mesmo depois de sessenta anos, o seu testemunho não perdeu o seu brilho: *Vekhi* hoje ainda nos parece ter sido uma visão do futuro. E a nossa única causa de regozijo é que agora, após sessenta anos, o estrato da sociedade russa capaz de dar o seu apoio ao livro parece estar a aprofundar-se”. (Solzhenitsyn, 1974,p. 230).

Ao retomar a questão do papel da *intelligentsia*, Solzhenitsyn aponta o caráter problemático do termo e passa a tratá-lo como dizendo respeito àqueles que se autoclassificam como pertencendo a esse extrato social; que se autodenominam ou que exigem serem nomeados como “inteligentes”. Segundo ele , enquanto a *intelligentsia* pré-revolucionária ainda era orientada pela busca por uma visão integral do mundo e, portanto, por uma fé, em 1974 o que predominava era o cinismo e a falta de qualquer senso de culpa, se transformando ela em um extrato de funcionários pequenos burgueses, que se consideram como membros de uma camada

especial: todos os que se educaram e passaram acima do sétimo grau são considerados como pertencendo à *intelligentsia* soviética, mas, na verdade são semieducados, são os *smatteres*, segundo Soljentisin, que passam a vida lutando por benesses, cargos e privilégios do regime.

O autosacrifício dos intelectuais em relação a uma causa analisado por Frank, transforma-se em egoísmo e luta por seus próprios interesses. O totalitarismo se solidifica sustentado por uma visão dotada de arrogância espiritual, autodeificação e hipocrisia; taxando todos que não comungam de suas ideias como filisteus e promovendo perseguições cruéis. (vide Solzhenitsyn, 1974, p.231-233). Solzhenitsyn questiona e luta contra a ideologia da *intelligentsia*, contra a “ideia de um elitismo moral fundado sobre a adesão a uma ideologia revolucionária” (Nivat, 1974,p.183). A partir dessa análise Solzhenitsyn elabora uma reflexão sobre a mentira que sustenta e é sustentada pela *intelligentsia*. A questão é um tema crucial em vários daqueles que enfrentaram os horrores do fascismo e do totalitarismo como Orwell, Milosz, Havel e Patocka, por exemplo.

Retomando *1984* de Orwell, Solzhenitsyn lembra que o romance extraiu da *intelligentsia* soviética o exemplo do “duplipensamento” que “tornou-se uma parte permanente de nossas vidas” diz Solzhenitsyn. Ou seja, a mentira, se tornou uma parte importante da vida cotidiana dos russos, como ele denunciará. Tornou-se um modo

de existência, “uma condição do bem estar diário de cada homem”(Solzhenitsyn, 1974, p.275).

Quando a opressão não é acompanhada pela mentira, a libertação exige medidas políticas. Mas quando a mentira aperta suas garras em nós, não é mais uma questão de política, é uma invasão do mundo moral do homem, e nosso ato de nos erguermos e nos recusarmos a mentir também não é político, mas simplesmente a recuperação de nossa dignidade humana. (Solzhenitsyn, 1974, p.275).

Essa é a fonte da barbárie denunciada por Solzhenitsyn, como também por Václav Havel (Mendonça, 2015 e 2017). Como os dissidentes da Europa Central, ele adota um caminho de resistência que é, antes de tudo, moral, ressaltando que devemos purificar nossas almas”, antes de querermos “purificar nosso país” (Solzhenitsyn, 1974, p.276) e onde adverte seus concidadãos a resistirem contra a mentira que cerca a todos, a não compactuarem com o que vai contra sua consciência: “não precisamos fazer face aos lanças chamas que interrompem as manifestações, somente respirar. Tudo o que temos que fazer é não mentir”. ”(Solzhenitsyn, 1974, p.276) .

“Seja como for, o dano educacional não é o maior dano que se pode sofrer na vida. O dano à alma e a corrupção da alma, o que nós descuidadamente consentimos desde os nossos primeiros anos, são muito mais irreparáveis”.(277). A exortação seria repetida em “*Live Not by Lies!*” (Solzhenitsyn, 1974), carta publicada quando de sua

prisão em 1974, onde , mais uma vez, ressalta que a violência só pode se esconder através da mentira e esta só pode ser mantida pela violência . Este é um círculo vicioso que precisa da anuência das pessoas, quase sempre atemorizadas nos regimes totalitários. Não é um caminho fácil, mas muitos optaram viver pela verdade e não pela mentira, reconhece ele, lembrando da luta dos tchecos .

IV

Quando Ricoeur elabora a sua filosofia do testemunho, inspirado em Jean Nabert, ele aponta que tal filosofia está vinculada à questão do absoluto e esta é uma questão dotada de sentido, exigindo “uma filosofia que reclama unir à ideia do absoluto uma experiência do absoluto”. O próprio Jean Nabert afirma que o testemunho é testemunho de um ato e é ele de *per si* também um ato, sendo constituído como inseparável relação entre dois atos (Nabert, 1996, p.274). Nos casos de Solzhenitsyn e de Frank, seus testemunhos, para além da dimensão jurídica ou histórica que possam ter, invocam o problema do absoluto, questão que, evidentemente “só tem sentido se, para a consciência, o absoluto cria sentido” (Ricoeur, 1994, p.126). O que há de comum em Frank e Solzhenitsyn é em ambos essa experiência do absoluto será matizada por um humanismo cristão. Seus atos de dissidência são espirituais (no sentido de uma relação com o absoluto) antes que políticos. Sendo assim, ambos irão se aproximar da concepção de pessoa na

medida em que têm a consciência individual como ponto de partida das relações sociais e políticas . Sob tal perspectiva seus diagnósticos sobre a sociedade e a história dizem respeito não somente à Rússia, mas ao mundo inteiro, ao Oriente e ao Ocidente, pois ambos questionam não somente as ideologias políticas, mas as bases morais da sociedade, construídas por homens individualmente dilacerados, deligados do transcendente, “aviltados”, para usar as expressões de Gabriel Marcel.

Frank buscou um caminho próximo ao conservadorismo, se afastando tanto de qualquer nacionalismo quanto de partidos e mesmo de uma vertente específica cristã, embora sua conversão à ortodoxia. Seu perfil conservador é de natureza distinta do conservadorismo ocidental, sendo antes de ordem espiritual do que político-ideológico. Assim é que, tanto nas questões políticas quanto nas filosóficas sua visão é espiritual, não se vinculando propriamente a questões nacionais ou partidárias. Exemplo disso é sua postura de não vincular o mal a qualquer grupo nacional ou partidário, como por exemplo, os exércitos Vermelho e Branco, pois diante dos dois ele sofreu o medo e a violência. Assim, conhecendo os perigos de se identificar o mal, como os populistas o faziam, com classes ou indivíduos, ele diria que “o mal apenas engendra o mal”(Rubin, 2010, p.471). É “hipocrisia ou estupidez” vincular os alemães a qualquer forma de tendência ao mal. Este misteriosamente penetra os corações e pode surgir em pouco tempo e determinadas

circunstâncias em meio a europeus “permeados pela cultura cristã” que se transformam em “bárbaros e monstros” (Frank, 1989b, p.14).

Para Solzhenitsyn, do mesmo modo, o mal se encontra no coração de cada homem, antes de atravessar partidos ou nações. Acerca disso diria que

a linha divisória universal entre o bem e o mal não se estende entre países, nem entre nações, nem entre partidos, nem entre classes, nem entre países, nem mesmo entre homens bons e maus: a linha divisória atravessa nações e partidos, mudando constantemente, cedendo ora à pressão da luz, ora da escuridão. Ela divide o coração de cada homem, e lá também não é uma vala cavada de uma vez por todas, mas flutua com o passar do tempo e de acordo com o comportamento do homem. (Solzhenitsyn, 1974, p.108).

Nesse cenário, em uma possível reforma da visão de mundo da *intelligentsia*, não basta substituir Marx por Cristo. Antes, Symeon Frank acreditava na necessidade de reeducar cultural, moral e religiosamente os intelectuais (acerca disso vide Rubin, 2010, p. 469). Assim é que a sua proposta em *Vekhi* foi no sentido de uma educação gradual da elite e de uma política espiritual em vez da clássica visão guiada pela força e pela luta. Ambos, Frank e Solzhenitsyn, constroem seus diagnósticos a partir da visão que possuem acerca da natureza espiritual da sociedade, logo, o fator decisivo para eles é que o solo dessa educação e reforma mental deveria ser de caráter “religioso-metafísico” (Jakim, 1989, p. xii), não

propriamente no sentido de uma religião mas no sentido de uma espiritualidade e visão do mundo cristãs.

No que se refere aos intelectuais, para Frank a questão não se reduz a uma conceptualização da *intelligentsia* como portadora, falsa ou verdadeira, de conhecimento e dotes intelectuais, mas diz respeito ao tema da *sabedoria*, a qual poderia se aproximar, embora paradoxalmente nunca o conseguisse, de uma compreensão do Absoluto, do Incompreensível que, mais do que falar de Deus é antes um falar com Deus, o que o aproxima da filosofia do diálogo de Martin Buber. Neste sentido sua abordagem é distinta da sofologia de Bulgakov e Florenski, eivada pela teologia da Igreja Ortodoxa. O pensamento de Frank é pan-europeu, integrando empiricismo e racionalismo com a visão do mundo cristã russa. Em vez da sofologia o que temos é “uma definição muito menos dogmática de sabedoria, uma sabedoria do Antigo Testamento, talvez se possa dizer uma sabedoria mais masculina, aquela do sábio do Leste” (Rubin, 2010, p. 484).

Esse tipo de preocupação em escapar de um puro intelectualismo e buscar a sabedoria reencontramos em Solzhenitsyn, não a partir de uma discussão filosófica, porém, marcada por um tom mais emocional e profético. É o caso não só de *The Smitteres* ou da sua literatura, mas também de diversas locuções importantes dirigidas ao Ocidente. Em seu discurso em Templeton ele reafirma a questão da fé como essencial para a

manutenção dos laços sociais: “se me pedissem hoje para formular da forma mais concisa possível a principal causa da revolução destruidora que engoliu cerca de 60 milhões de pessoas, não poderia ser mais preciso do que repetir: ‘Os homens se esqueceram de Deus; é por isso que tudo isso aconteceu’”(Solzhenitsyn,1983).

Ambos tentam mostrar os efeitos espantosos e destruidores de uma “consciência não iluminada pela luz de Cristo” (Frank, 1989 b, p.152) questão antes profeticamente elaborada na literatura de Dostoievski e que envolve o Ocidente, diante do qual Solzhenitsyn foi implacável: “perante o canibalismo, a nossa era sem Deus descobriu o anestésico perfeito – o comércio! Tal é o píncaro patético da sabedoria contemporânea” (Solzhenitsyn,1983).

Ambos se aproximam do conservadorismo, se entendido como o reconhecimento da importância das raízes culturais e tradições na tessitura social da vida de uma nação. Porém, os dois estão longe dos extremos de esquerda e de direita, pois foram testemunhas da violência desses extremos. O maior legado deles para o mundo contemporâneo se radica na esteira da tradição deixada por Pushkin e por Dostoievski: o fato de que as estruturas sociais e as políticas são permeadas pela questão espiritual, algo que vai muito além da religião, pois diz respeito à condição existencial mesma do homem, que não pode ser eliminada por um materialismo seja de cor liberal ou comunista.

O grande perigo para as discussões levantadas por Symeon Frank e Alexander Solzhenitsyn reside, não na essência dos seus pensamentos, mas na sua apropriação por ideologias, como ocorreu com Orwell que foi apropriado pelo conservadorismo norte-americano liderado por McCarthy.

O século XXI é caracterizado por perigosos extremos ideológicos e pelo renascimento de discursos e práticas populistas que foram marcantes no fascismo, no nazismo e nos regimes totalitários. Mas, a característica dessa nova emergência do mal parece a mesma do século XX, como descrito por Frank: “antes da guerra, o nazismo, como o fascismo antes dele, era visto com tolerância e até mesmo como um favor inesperado, e adquiriu seguidores convencidos em quase toda a Europa” (Frank, 1989b, p. 14). Diante desse perigo, o legado deles para o século XXI pode ser resumido em uma passagem de Frank ao falar da “política do amor”:

Num mundo que sofre com a política do ódio e do amor sonhador e irresponsável, devemos afirmar a ideia cristã corajosa da política do amor. A política do amor, um sistema de ações orientadas por uma compreensão responsável tanto da política como do amor, tem um significado decisivo para a solução genuinamente cristã dos problemas em todos os domínios da vida social e estatal. (Frank, 1989b, p.151).

REFERÊNCIAS

Boobbyer, P.C. 1992. **A Russian Philosopher: The Life and Work of Semen Liudvigovich Frank, 1877-1950** (Doctoral dissertation). Department of Government, London School of Economics and Political Science, University of London, London.

Boobbyer, P. 2016. A Russian Version of Christian Realism: Spiritual Wisdom and Politics in the Thought of S. L. Frank (1877–1950), **The International History Review**, 38:1, 45-65.

S. L. Frank. 1965. **Reality and Man; An Essay in the Metaphysics of Human Nature**. Translated from the Russian by Natalie Duddington, With a preface by the Reverend A. M. Allchin. London: Faber and Faber.

Fedyashin, Anton and Kondoyanidi, Anita. The Conservative Dissident: The Evolution of Alexander Solzhenitsyn's Political Views. **Revista de Instituciones, Ideas y Mercados**, N° 51 , Octubre 2009 , pp. 41-72.

Frank, S. 1994. "The Ethic of Nihilism. A Characterization of the Russian Intelligentsia's Moral Outlook. **Vekhi; Landmarks**". Translated and edited by Marshall S. Shatz and Judith E. Zimmerman. With a Foreword by Marc Raeff. New York: M. E. Sharpe.

Frank, S. L. **Reality and Man. An Essay in the Metaphysics of Human Nature.** Translated by Natalie Duddington. With a Preface by the Reverend A. M. Allchin. London: Faber and Faber, 1965.

Frank, S. L. **The Spiritual Foundations of Society.** Translated by Boris Jakim. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1989a.

Frank, S. L. **The Light Shinneth in Darkness: An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy.** Translated by Boris Jakim. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1989b.

Jakim, B. Translator's Introduction: The Life and Work of S. L. Frank. In Frank, S. L. **The Light Shinneth in Darkness: An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy.** Translated by Boris Jakim. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1989.

Koestler, A., Silone, I., Wright, R., Gide, A., Fischer, L., Spender, S. Crossman, S. (Editor). 1963. **The God That Failed.** New York: Harper Colophon Books, Harper & Row, Publishers.

Marcel, G. **Los Hombres contra lo Humano.** Madrid: Caparrós Editores, 2001.

Mendonça, K. 2013. Televisão: da profusão de imagens à cegueira ética. **Revista FAMECOS** (Online), v.20, p.179.

Mendonça, K. 2018. **A Imagem: uma Janela Para o Invisível**. Belém,Pará: Marques Editora.

Mendonca, K. M. L. (2009). Entre a dor e a esperança: educação para o diálogo em Martin Buber. **Memorandum**, 17, 45-59 Retirado em / / , da World Wide Web <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a17/mendonca01.pdf> Memorandum 17, out/2009 Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP ISSN 1676-1669.

Milosz, Czeslaw. **La Mente Prigioniera**. Milano: Adelphi, 2012.

Mounier, E. 2004. **O Personalismo**. São Paulo: Centauro.

Nabert, Jean. **Le Désir de Dieu**. Paris: Les Éditions du Cerf. 1996.

Nivat, G. 1974. **Sur Soljenitsyne**. Lausanne: L'Age d'Homme.

Obolevitch. T. “The Philosophy of Culture of Semen Frank and its Significance for the Post-Secular World”. Artur Mrówczyński-Van Allen, Teresa Obolevitch & Paweł Rojek. 2016. **Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism**. Eugene, Oregon: Pickwick Publications. Kindle Edition.

Obolevitch, T. 2014. **La Philosophie Religieuse Russe**. Paris: Les Éditions du Cerf.

Ricoeur, P. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

Ricoeur, P. **Fé y Filosofía**. Buenos Aires: Editoriales Almagesto, 1994.

Rubin, Dominic. **Holy Russia, sacred Israel: Jewish-Christian encounters in Russian religious thought**. Brighton, MA: Academic Studies Press, 2010.

Solzhenitsyn, A. **Como Reorganizar a Nossa Rússia?** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

Solzhenitsyn, A., Agursky, M., A.B., Barabanov, E., Borisov, V., Korsakov, F. & Shafarevich, I. 1974. **From Under the Rubble**. Washington D. C.: Regnery Gateway.

Solzhenitsyn. A. 1976. **Alerta ao Ocidente**. São Paulo: Global Editora.

Solzhenitsyn. A. 1969. **Os Direitos do Escritor**. São Paulo: Editora Documentos.

Solzhenitsyn. A. 1970. **Entre el autoritarismo y la explotación; uma candela bajo el viento**. Barcelona: Ediciones Península, 1970.

Solzhenitsyn. A. 1974. **Live not by lies**.
<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1080/030642204085373>

Solzhenitsyn. A. [1983]. 2018. **‘Men Have Forgotten God’**: Aleksandr Solzhenitsyn’s 1983 Templeton Address. <https://www.nationalreview.com/2018/12/aleksandr-solzhenitsyn-men-have-forgotten-god-speech/>

Solzhenitsyn. A. **November 1916. A Novel: The Red Wheel II**. Farrar, Straus and Giroux. Edição do Kindle, s/d.

Strýček, I. 2014. The Moral Context of Solzhenitsyn’s Ideas. **Studia Philosophiae Christianae**. UKSW. 50(2014)3.

Swoboda, Philip J. Sëmen Frank’s expressivist humanism. In HAMBURG, G.M. and POOLE, Randall A. **A History of Russian Philosophy 1830-1930**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp 205-226.



ISBN 978-65-991328-0-3



9 786599 132803



UEPA
UNIVERSIDADE DO ESTADO DE PERNAMBUCO

