

IΦ-SOPHIA

Revista eletrônica de investigações filosóficas, científicas e tecnológicas

Antropologia, semiótica da religião e sincretismo



GRUPO DE PESQUISAS FILOSOFIA, CIÊNCIA E TECNOLOGIAS

ASSIS CHATEAUBRIAND



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ORGANIZADA POR:



Grupo de Pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias
INSTITUTO FEDERAL DO PARANÁ - IFPR

EDITADA E PUBLICADA POR:



JPJ Editor

PARCEIROS FORMAIS E INFORMAIS



E OS CAMPI: Cascavel, Foz do Iguaçu, Coronel Vivida, Curitiba, Paranavaí, Umuarama e Campo Largo





IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

APOIO POR FOMENTO DIRETO



APOIO POR FOMENTO INDIRETO





IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias - IFPR

Coordenação Geral - José Provetti Junior

Vice-coordenador Geral - Vicente Estevam Sandeski

Coordenação de Publicações - Cláudia Dell'Agnolo Petry

Editor - José Provetti Junior

Comissão Editorial - Cláudia Dell'Agnolo Petry, Vicente Estevam Sandeski, José Provetti Junior

Diagramador - José Provetti Junior

Revisor do periódico - José Provetti Junior

Conselho Editorial

Professora Ms. Cláudia Dell'Agnolo Petry – IFPR – Assis Chateaubriand

Professor Ms. Vicente Estevam Sandeski – IFPR – Curitiba

Professor Ms. José Provetti Junior – IFPR – Assis Chateaubriand

Professor Ms. Daniel Salesio Vandresen – IFPR – Coronel Vivida

Professor Especialista Marcelo Lopes Rosa – IFPR – Paranavaí

Professor Especialista Aguinaldo Soares Tereschuk – IFPR – Guaíra

Professor Especialista Alan Rodrigo Padilha – IFPR – Umuarama

Professora Especialista Andressa Bilha Cruz – IFPR – Assis Chateaubriand

Professora Ms. Cristiane Lazzeri – IFPR – Cascavel

Professora Ms. Franciele Fernandes Baliero – IFPR – Assis Chateaubriand

Professora Especialista Kátia Cristiane Kobus Novaes – IFPR – Assis Chateaubriand

Professora Especialista Lidiane Cardoso Remde Provetti – Prefeitura Municipal de Palotina – Secretaria

Municipal de Saúde – Hospital Municipal Prefeito Quinto Abraão de Lázari



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Professor Ms. Rafael Egidio Leal e Silva – IFPR – Umuarama

Professora Especialista Raquel Fragoso – Secretaria de Estado da Educação do Paraná – SEED-PR/
Núcleo Regional de Educação de Assis Chateaubriand

Conselho Consultivo

Professor Dr. Luiz Fernando Dias Pita – Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Professor Dr. Remi Schorn Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Professor Dr. Alexandre Zaslavsky – IFPR – Foz do Iguaçu

Professor Dr. Ivan Eidt Colling – Universidade Federal do Paraná – UFPR – Curitiba

Professor Dr. Otávio Bezerra Sampaio – IFPR - Curitiba

Capa – José Provetti Junior

Imagem de acesso público. Disponível no sítio <http://ageac.org/pt/ageac/a-importancia-da-antropologia/> Medalha Asteca, consultada em 14/07/2015, às 07:17hs.

Editoração eletrônica

José Provetti Junior

CATALOGAÇÃO NA FONTE

IF-Sophia: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológica. Ano I, Volume 1, nº 4 (2015) – Assis Chateaubriand: JPJ Editor, 2015.

Trimestral
ISSN - 2358-7482

1. Filosofia – Periódicos. I. Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

SUMÁRIO

Editorial

Daniel Salésio Vandresen, p, 9

Artigos

Encontros interculturais ou epistemologias em colisão: questões sobre a mitologia guarani

Aldo Litaiff, p, 15

Da Vinci: síntese de um processo histórico

Douglas Rodrigues Barros, p. 43

Austrália – Produção Cinematográfica de Mark Luhrmann: Uma análise do ponto de vista pós-colonial

Gabriela Fujimori da Silva, p. 63

O perfil das licenciaturas do IFPR sob o olhar crítico de seus acadêmicos que cursam uma segunda licenciatura

Mateus Silva de Meneses, p. 76

Teologia da prosperidade e a religião do capital

Eduard Henry & Benito Eduardo Araújo Maeso, p. 96

Representações da identidade negra nas músicas do bloco afro Ilê Aiyê

Edmilson de Sena Moraes, p. 113



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

De Homero à Filosofia grega: uma leitura a partir de Vico e Nietzsche

Jonas Silva Faria, p. 136

A religião e os encontros coloniais: amor, sexo e morte em Marshall Sahlins e o caso do Capitão Cook.

Rafael Egídio Leal e Silva, p. 148

Religião e sincretismo Minóico-Micênico e a Filosofia Grega Antiga

José Provetti Junior, p. 167

Prática docente e cotidiano escolar: o caso da Escola municipalizada Antônio Fraga durante o desenvolvimento do PIBID

Camila Araújo Pinheiro, p. 190

O uso da comida no Candomblé brasileiro

Júlia Maria Fernanda Machado Fernandes, p. 203

Tragédia e Filosofia: o saber-poder de Édipo

Daniel Salésio Vandressen, p. 224

Homoafetividade e a liberdade religiosa a luz da Constituição Federal do Brasil

Tarcísio Miguel Teixeira, p. 243

Desejo e liberdade: conversa com Hegel

Marlene Tozi Amâncio, p. 254



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Crítica

O indivíduo e o feminino da cidade do Rio de Janeiro: Sophia Jobim Magno de Carvalho,
por Ana Carolina Azevedo Guedes

José Provetti Junior, p. 267

Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR em ação, p. 270

Chamadas Públicas

Artigos, p. 286

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Editorial

Quem somos nós?

Por: Daniel Salésio Vandresen¹
daniel.vandresen@ifpr.edu.br

A presente publicação eletrônica da Revista IΦ-Sophia, que chega ao seu quarto número, tem como objetivo discutir a temática “Antropologia, semiótica da religião e sincretismo”. Dentre os vários artigos que integram as distintas temáticas abordadas, procurou-se contribuir para o debate sobre o ser humano e suas diferentes manifestações.

Quem somos nós? Alguns podem se contentar com respostas simples: somos seres humanos. No entanto, esta questão envolve a problematização da existência humana e já inquieta o homem a milênios. Como tentativa de resposta, muitos procuraram uma natureza intrínseca, uma essência, como, por exemplo, o logos, a alma cristã, o sujeito pensante, um ser de desejo, um ser produtor ou a existência como essência. Contudo, existiria uma natureza humana pronta e imutável?

A partir do momento em que Nietzsche proclamou a morte de Deus, também foi possível denunciar o modo como até o século XIX o homem tomou o lugar de Deus e divinizou-se a si mesmo como sujeito universal do conhecimento.

1 Graduado em Filosofia pela Fundação Educacional de Brusque/SC (2002). Especialista em História do Brasil pela UNIPAR/Câmpus Francisco Beltrão/PR (2005). Mestre em Filosofia pela Unioeste/Câmpus Toledo/PR, área de concentração em Filosofia Moderna e Contemporânea (2008). Doutorando em Educação pela Unesp/Câmpus Marília/SP. Atualmente pesquisando sobre o ensino de filosofia no Ensino Médio Técnico do IFPR. Professor da Carreira do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico no IFPR/Câmpus Avançado Coronel Vivida. Pesquisador do grupo de pesquisa: Filosofia, Ciência e Tecnologias e membro de corpo editorial da Revista IΦ-Sophia.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Deste modo, situamos nossa discussão na organização dos saberes e das discontinuidades que compõe os momentos históricos. Segundo Michel Foucault (1999) a época moderna² se caracteriza como o momento em que os saberes concebem o homem como sujeito e objeto do conhecimento. Para o autor, Kant ao questionar as condições do conhecimento coloca pela primeira vez o homem como problema.

E Foucault intensifica a declaração de Nietzsche, renunciando a morte do homem. O problema do homem para si mesmo, e para seu pensamento, não é para o autor um problema antigo. A obra *As Palavras e as Coisas*, de 1966, inicia e termina anunciando a morte do homem. No Prefácio, Foucault expressa a problematização do homem afirmando que: “[...] é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova” (FOUCAULT, 1999, p. XXI). Já na última página, conclui a obra profetizando uma possível transformação na *episteme* moderna:

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (FOUCAULT, 1999, p. 536).

2 Foucault caracteriza os momentos históricos pelo conceito de *episteme*, isto é, uma organização no conjunto de saberes de uma época e que tornam possíveis as práticas discursivas. Deste modo, compreende a Época Clássica (séculos XVII e XVIII, de Descartes ao Iluminismo) com o conceito articulador da representação, tendo o homem como sujeito fundante. Já a Época Moderna (fim do século XVIII até nossos dias) a finitude do homem aparece, ao mesmo tempo, como problema e como fundamento dos saberes, fase que Foucault chama de *Analítica da Finitude*. Para saber mais, conferir a obra *As Palavras e as Coisas*, de 1966.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Em sua leitura, para que o homem pudesse aparecer, como uma forma ideal de conhecimento do mundo, foi preciso toda uma nova organização do saber. Sendo que se essa mesma disposição de saber que tornou possível falar sobre o homem vier a desaparecer, também o modo como o homem é concebido poderá se transformar. Esse desaparecimento/morte do homem significa, para Foucault, a superação do sujeito universal.

Ao analisar a origem das ciências humanas percebeu que o fato de o homem ter aparecido como objeto científico para elas, não deve ser buscada no aperfeiçoamento dos métodos científicos de investigação sobre o homem, mas antes explicado pela reorganização dos saberes modernos. “Elas aparecem no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber” (FOUCAULT, 1999, p. 476).

Para o filósofo francês, o problema das ciências humanas, por um lado, está no fato de que elas adotaram, principalmente, o modelo lingüístico. Para o autor, ao contrário do que aconteceu com as ciências empíricas do século XIX, elas não conseguiram contornar o primado da representação. As ciências humanas não podem dizer o que é o homem sem cair no estatuto da representação. Daí sua limitação em não poder conhecer inteiramente quem o homem é, haja vista, que só conhecem aquilo que representam. Por outro lado, o problema da configuração do saber das ciências humanas está em fundamentar-se em uma análise da finitude, pois ao apresentarem o que é homem em sua finitude (empírico), fazem deste ato o que é representado como condição de sua existência (transcendente). Tomam o que é conhecido (empírico) valendo como fundamento (transcendental). Fazem valer aquilo que ele é em sua finitude como uma essência.

Essa concepção do homem como fundamento do saber moderno - e que por ser histórico poderá desaparecer - foi visto por muitos de seus



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

contemporâneos como uma atitude anti-humanista. Segundo Foucault (2002, p. 343) o tema da morte do homem em *As Palavras e as Coisas* é devido ao contexto em que a obra foi escrita: por um lado, os discursos humanistas estavam impregnados da moralidade do pós-guerra, todo mundo se dizia humanista, até mesmo os discípulos de Hitler diz Foucault; por outro lado, nesta época o eu era compreendido como categoria fundamental e era preciso tratá-lo em sua historicidade.

Foucault convida a pensar de outra forma, rompendo com a ilusória bandeira humanística presente nos discursos racionalistas da modernidade. “As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (FOUCAULT, 2005c, p. 183). Por isso, em seus estudos sobre a modernidade denunciou que o sujeito dotado de razão para se constituir como universal precisou confinar os loucos (*História da Loucura* - 1961) e vigiar o delinquente (*Vigiar e Punir* - 1975).

Rompe também com a ideia de um sujeito universal. Não se trata mais de procurar uma verdade escondida sobre o sujeito, como era o objetivo das ciências humanas. “[...] não se trata de perguntar ‘quem somos nós enquanto sujeitos universais’, mas enquanto sujeitos, ou singularidades *históricas*. Qual é esta historicidade que nos atravessa e nos constitui?” (CROS, 1995, p. 177). Para Foucault, enquanto sujeito constituído pela história, precisamos conhecer as determinações que faz quem nós somos e que possibilitam ou excluem nossa liberdade. Compreender “o modo pelo qual um ser humano torna-se um sujeito” (FOUCAULT, 1995, p. 232) é o tema que perpassa todas as obras de Foucault. Como nos constituímos como sujeitos de pecado, sujeito de desejo, sujeito produtivo, entre outros.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

No curso de sua história, os homens jamais cessaram de se construir, isto é, de deslocar continuamente sua subjetividade, de se constituir numa série infinita e múltipla de subjetividades diferentes, que jamais terão fim e que não nos colocam jamais diante de alguma coisa que seria o homem (FOUCAULT, 2010, p. 325-326).

Retomemos agora nossa primeira pergunta: “quem somos nós?” e por que não colocamos a questão: “o que é o homem?”. Essa segunda pergunta, supõe a busca por uma essência humana pronta e imutável, o que se quer evitar, para não deixar-se levar pelos mesmos equívocos da modernidade. Já a primeira questão remete para Foucault (1995, p. 239) a atitude crítica inaugurada por Kant que associa o que somos com o momento em que vivemos. Quando Kant em 1784 publica um texto como resposta a questão: “Was ist Aufklärung?” (FOUCAULT: 2005a, 335), surge o primeiro passo para fazer da filosofia uma constante problematização do presente, postura esta que faz parte do mais íntimo que procurou praticar em sua filosofia. “*O que acontece atualmente e o que somos nós, nós que talvez não sejamos nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente?*” A questão da filosofia é a questão deste presente que é o que somos” (FOUCAULT: 2005b, 239).

Em outra passagem, o autor associa a tarefa da filosofia, a questão kantiana sobre a atualidade com a constituição autônoma de si.

Gostaria, por um lado, de enfatizar o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de **interrogação filosófica** que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a **constituição de si** próprio como sujeito autônomo; gostaria de enfatizar, por outro lado, que o fio que pode nos atar dessa maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um **êthos filosófico** que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico (FOUCAULT, 2005a, p. 344-45, grifo nosso).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Nesta passagem percebe-se que o autor associa a atitude filosófica (*ethos*) de investigação sobre o que faz de nós o que somos (questão da *Aufklärung*) com a constituição de si. A questão do presente deve ser também a questão de si mesmo. A busca pela emancipação e autonomia do pensamento passa pelo cuidado de si e a crítica constante sobre nós mesmos. Também, defende a ideia de que a problematização do presente deve se constituir em um “[...] princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia” (FOUCAULT, 2005a, p. 346).

Diante desta perspectiva, convidamos o leitor a mergulhar nos diferentes artigos deste volume, com a temática “Antropologia, filosofia da religião e sincretismo”, na qual pensamos o homem como um ser que está em um movimento constante para pensar a si mesmo. Construindo a partir de diferentes manifestações, também diferentes maneiras de ser.

Referências

- CROS, F. “Foucault e a questão do quem somos nós?” *In: USP. Tempo Social*. São Paulo: Revista de Sociologia da USP, V7, Nº. 1-2 (out.), 1995, p. 175-178.
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.
- _____. “O Sujeito e o Poder”. *In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.
- _____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2005b.
- _____. **Problematização do Sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2005c.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Artigos

Encontros interculturais ou epistemologias em colisão: questões sobre a mitologia guarani

Por: Aldo Litaiff³
aldo.litaiff@ufsc.br

Resumo:

O objetivo deste artigo é apresentar os resultados de investigações efetuadas junto ao Grupo de Pesquisas Linguagem e Cultura, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Unisul. Partimos de uma análise bibliográfica enfocando um quadro teórico centrado principalmente no “pragmatismo” (Charles S. Peirce), no “neo-pragmatismo” (Richard Rorty) e na “filosofia pós-analítica (Donald Davidson). Buscamos destacar algumas importantes questões concernentes à relação entre crenças, especificamente as mitológicas, e práticas entre os índios Guarani. Com isto, pretendemos aprofundar os conhecimentos sobre esse seguimento da população brasileira e contribuir num debate teórico central para as Ciências Humanas.

Palavras-chave: Índios Guarani; Mito; Pragmatismo.

Resumo

La objektivo de ĉi artikolo estas prezenti rezultojn de esploroj efektivigitaj de la eksplora Grupo de lingvo kaj kulturo, de postgrado scienca kaj lingva programo de UNISUL. Ni komencas el litaratura recenzo enfokusigante teoria kadro centrita ĉefe en “pragmatismo” (Charles S. Peirce), la “nov-pragmatismo” (Richard Rorty) kaj

3. Pós-doutor em Antropologia pela *École des Hautes Études en Science Sociales*, doutor em Antropologia Cultural pela Universidade de Montreal – UDEM, mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFCS. É servidor público federal, docente de magistério superior, lotado na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. É coordenador do projeto de pesquisa Mito e práticas entre os índios Guarani do estado de Santa Catarina, é coordenador do projeto de extensão Mito e práticas entre os índios Guarani do estado de Santa Catarina. Autor de artigos científicos em periódicos internacionais e nacionais. Autor do livro “As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-mbya” (1996) e co-autor dos livros “*Les corps au quotidien: Sociologie des expériences corporelles*” (2015), “Coletânea compreensões contemporâneas sobre os Guarani” (2015) e “*Dynamique religieuse des autochtones des Amériques*” (2012), dentre outros.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

“post-analitika” filozofio (Donald Davidson). Ni celas reliefigi iujn gravajn demandojn pri la rilato inter kredoj, specifemitaĵoj, kaj praktikoj inter la Gvarania indianoj. Kun ĉi tio, ni celas antaŭenigi nian komprenon de tiu sekvado de la loĝantaro kaj kontribuas en centra teoria debato por la Homara Sciencoj.

Ŝlosilovortoj: *Gvarania indianoj; Mito; Pragmatismo.*

Abstract:

The present paper presents the results from investigations carried out with the Grupo de Pesquisas Linguagem e Cultura, at the Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem at Unisul, based on a bibliographical analysis on the theories on pragmatism (Charles S. Peirce), on neopragmatism (Richard Rorty), and on the post-analytical philosophy (Donald Davidson). Some important issues related to the relation among beliefs, specifically mythological ones, and to some practices among the Indians from the Guarani are emphasized. The goal is to deepen the knowledge on that part of the population of that state in Brazil, in order to contribute to a central theoretical debate to the Human Sciences.

Key words: *Guarani Indians; Myth; Pragmatism.*

Introdução

Considerando os mais de quinhentos anos de contato, os Guarani constituem um exemplo de sociedade que conseguiu sobreviver, preservando os aspectos mais considerados os mais importantes de sua cultura como a religião, organização social, língua, mito e ritual. Contudo, esses autóctones, que no Brasil tiveram populações inteiras dizimadas, continuam a sofrer um violento ataque de seguimentos da sociedade nacional. Os Guarani formam uma das sociedades indígenas brasileiras mais numerosas, tendo uma extensa bibliografia. Atualmente existem quatro grupos guarani: *Chiriguano* na Bolívia, *Kayowa*, *Chiripa* ou *Nhandeva*⁴ e *Mbya*, distribuídos no centro oeste, sul e sudeste do Brasil, Paraguai,

4. O povo Chiripa é o resultado da fusão de três grupos de culturas diferentes: os Apapocuva, os Oguauiva e os Taningua (Nimuendaju, 1987).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Argentina e Uruguai. Os Guarani atuais chegaram ao litoral do Brasil no final do século XIX, provenientes do interior da América do Sul (Paraguai, Argentina e do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul), forçados pela invasão de suas terras por colonizadores e em busca de *Yvy mara ey*, a “Terra sem Mal”, um paraíso mítico além mar.

Os principais fatores de reforço aos estereótipos etnocêntricos ocidentais contra as populações indígenas são a má-fé e o desconhecimento de sua própria história e características atuais. Paradoxalmente, o Guarani é considerado “o índio clássico”, símbolo nacional, imagem do nativo brasileiro, tema de óperas e de literatura. O pesquisador paraguaio Léon Cadogan (1946) insistiu sobre o fato de que esses índios são aparentemente tão conhecidos, que estudá-los pareceria supérfluo. Todavia, o autor (*id.*) afirma que esse conhecimento ainda é superficial. Segundo o notório antropólogo Egon Schaden (1963, p. 83), natural da cidade catarinense de São Bonifácio, com o intuito de evitar generalizações reducionistas é fundamental fomentar pesquisas de campo que abordem contextos específicos, pois, “é necessário... insistir sobre a urgência de se retomar os estudos desta cultura com referência às suas variantes regionais” (*id.*). Décadas após, o Guarani, assim como todos os outros índios, ainda é visto pelo Branco como vagabundo, preguiçoso, bêbado, feio, sujo e ladrão, à margem da população brasileira. Para alguns, estes índios “não são nem mesmo brasileiros” (*ibid.*), não tendo, portanto, nenhum direito a qualquer reivindicação. Isto se deve principalmente ao fato de se recusar a ser “civilizados”. Por outro lado, contrariamente aos índios da região do Xingu, por exemplo, o Guarani carrega consigo a imagem do nativo integrado, portando roupas ocidentais e fala português. Todavia, para sobreviver o Guarani se viu obrigado a incorporar certos aspectos da cultura européia a sua cultura



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

milenária, se adaptando em parte.

Sobre o litoral sul e sudeste brasileiro encontra-se uma grande concentração de Mbya e de Chiripa, habitando o território onde viveram os Carijoguarani, seus ancestrais históricos, até o século XVII. Esses lugares são importantes pontos de referência étnica para o deslocamento dessas populações, uma vez que eles ainda possuem nomes guarani e que esta nomenclatura se refere à topografia local, demonstrando grande conhecimento sobre as características ecológicas desta região. Esses Guarani continuam então fiéis ao seu território, procurando se estabelecer nos mesmos *amba*, “lugares ou espaços criados e deixados por ‘Deus’ para serem ocupados por eles”, ressaltamos que esses *amba* estão localizados nos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas na época da conquista (Litaiff, 1999).

Diante deste quadro, foi extremamente importante realizarmos novos trabalhos junto às comunidades guarani, em detrimento de pesquisas que possam reduzir as características de cada contexto a uma visão generalizadora desse povo. Pesquisamos então, durante doze anos, todas as aldeias dos índios Mbya-guarani das regiões sul e sudeste do Brasil, especificamente no Estado de Santa Catarina, com o objetivo de constituir uma etnografia centrada na relação entre discurso mítico e práticas sociais, especialmente sobre a ligação entre o mito de Yvy mara ey (“Terra sem Mal”) e a mobilidade, aspectos fundamentais da cultura guarani. Em função do trabalho realizado pelo Laboratório de Etnologia Indígena do Museu da UFSC, percebemos um expressivo aumento da quantidade, tamanho e qualidade das terras ocupadas pelos Guarani em Santa Catarina (de apenas duas áreas até 1994, para 20 até este ano). Consequentemente, constatamos um significativo crescimento populacional e maior visibilidade no cenário sócio-político regional, o



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que possibilitou a negociação do atendimento de antigas reivindicações como, além de boas terras, postos de saúde e escolas diferenciadas, apoio às atividades agrícolas, fundamentais para sua sobrevivência, e um importante aumento de informações bibliográficas.

Quase todos os autores da área (Melià, 1987) concordam sobre a importância fundamental do conceito de *teko* “costumes, hábitos”, e sobre o fato que os Guarani circulam sobre o litoral principalmente por causa do mito de *Yvy mara ey*, a Terra sem Mal. Entretanto, até pouco tempo, não existiam etnografias que analisassem de maneira mais profunda este mito como uma orientação possível dos deslocamentos de população ao litoral brasileiro. Conseqüentemente, em nossas pesquisas utilizamos dados etnográficos como campo de demonstração de hipóteses concernentes à relação entre o pensamento mítico e as práticas sociais indígenas. Para tanto, analisados os encontros e desencontros entre a epistemologia ocidental e o pensamento guarani, através dos conceitos de “hábito” (Charles Sanders Peirce) ou “*habitus*” (Pierre Bourdieu), buscando contribuir para melhor e mais ampla compreensão das características específicas desta cultura e sociedade.

Teorias da crença e da verdade

Nos estudos sobre mitos, uma das questões que ainda provoca muita polêmica entre os autores é a relação entre mito e ação. A fim de melhor compreender esse problema, estabelecemos como ponto de partida, abordar a teoria do conhecimento de Immanuel Kant, a teoria sociológica de Émile Durkheim, assim como as críticas das noções de crença, verdade e realidade formuladas pelo pragmatismo (Durkheim, 1955/1981), intimamente relacionadas ao conceito de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

hábito.

A dicotomia “pensamento/mundo” é uma herança da tradição platônico-aristotélica, trazida ao centro do pensamento moderno por René Descartes e, posteriormente, pelo pensador prussiano Immanuel Kant (1781/1974). Conforme Kant, a “verdade” como uma correspondência entre mente e objeto, questionando-se sobre qual é o princípio geral da verdade e do conhecimento. De acordo com o filósofo, a lógica como regra universal e necessária do pensamento, deveria fornecer esse princípio. Todavia, um conhecimento pode estar correto em relação a sua forma, mas estar em contradição com o seu objeto. Se a lógica não pode descobrir os erros do conteúdo, ela seria então insuficiente para construir uma verdade material. Logo, não se pode afirmar a verdade dos objetos da realidade sem ter informações sobre eles. Os julgamentos “sintéticos *a priori*” (a combinação das categorias *a priori* do racionalismo com as sintéticas do empirismo) seriam os princípios de verdade da “doutrina” que Kant denomina “A Crítica da Razão Pura” (*id.*), que fundaria as crenças do saber filosófico e científico ocidental.

Durante suas últimas aulas ministradas na Sorbonne (realizadas entre 1913 e 1914)⁵, Émile Durkheim buscou renovar o racionalismo francês através de uma apresentação crítica do pragmatismo, principalmente o de Willian James (1968). A partir de sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)⁶, o

5. Este curso foi publicado postumamente, após o apelo de Marcel Mauss, sob o título *Pragmatisme et Sociologie* ([1955] 1981 – traduzido para o português por Aldo Litaiff, 2004). Como sublinha R. Crépeau (1996, p. 18): “O curso de Durkheim na Sorbonne (1913) que Mauss (1925) qualifica de ‘coroamento da obra filosófica de Durkheim’, reconstituído por A. Cuvillier à partir de notas de dois estudantes e publicado pela primeira vez em 1955, é ainda mais interessante porque se segue ao aparecimento, em 1912, da obra mestre de Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, onde ele retoma essencialmente as conclusões formuladas em 1901-1902 sobre a questão das classificações”.

6. Nesta obra E. Durkheim ([1912] 1991) expõe sua teoria sociológica do conhecimento.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fundador da escola francesa de sociologia analisa os conceitos de verdade, realidade e representação. Durkheim opôs a teoria ontológica do conhecimento, onde a razão seria uma faculdade rígida e imutável, a uma teoria sociológica do conhecimento segundo a qual a razão, assim como a verdade, está ligada, necessariamente, à história e à vida humana. Seguindo o método cartesiano, Durkheim sustenta que as categorias aristotélicas do espírito são universais e que as principais têm sua origem nas crenças religiosas “primitivas”. Entretanto, conforme o autor, se a religião é “uma coisa social”, conseqüentemente, as representações religiosas são representações coletivas. Logo, as categorias que seriam a essência de nosso saber são de origem religiosa, e, desta maneira, devem ser também coisas sociais, impessoais, produtos do pensamento coletivo (Durkheim, [1912] 1991, p. 51-53). Em suma, para o iminente sociólogo francês, a fonte e o fundamento do conhecimento é a sociedade, sendo ela a garantia da verdade e, conseqüentemente, da realidade.

Todavia, no viés pragmatista, a divisão entre pensamento e ação é conceitual; conseqüentemente, não existe fracionamento, mas relação. Com a teoria da continuidade e da causalidade, o abismo entre o pensamento e o mundo, o “salto mortal” do conhecimento, desaparece. Para que o saber seja possível, deve haver um parentesco entre o real e o pensamento, isto é, um monismo, pois, para esses autores, o “real” é a base do conceito (Durkheim, 1981, p. 93). De acordo com os pragmatistas: 1- os conceitos são recursos para o saber, porque eles têm também uma função prática, eles orientam nossas ações; 2- o conhecimento é um meio de entrar em relação com a realidade. As conseqüências desses pontos de vista são a continuidade entre o sujeito e o objeto, e a similaridade entre o pensamento e o mundo.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A partir de uma abordagem darwiniana das características dos seres humanos, os pragmatistas observam que as palavras são instrumentos de integração dos indivíduos ao seu meio, e não uma tentativa de representar a natureza. O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce (1978, p. 130) completa essa visão com a definição de crença como um hábito da ação. De acordo com o autor, a teoria da “verdade como cópia da natureza” produziria uma visão fragmentada do mundo, pois ela separa pensamento e realidade. Ao contrário, segundo Peirce (*id.*, p. 220), o que caracteriza a realidade das coisas é o tecido de influências causais que elas exercem umas sobre as outras. O conceito de “hábito”⁷, de Peirce ou “*habitus*”, do sociólogo francês Pierre Bourdieu tem importância central para a compreensão da questão das crenças e das ações humanas, nos auxiliando na análise da relação entre mitologia e práticas sociais dos índios Mbya-guarani. Vimos que, de acordo com Peirce, o caráter essencial da crença é o de estabelecer hábitos de ação, regras de conduta, ou seja, estar pronto a agir de certa maneira em dadas circunstâncias e quando aí se é impelido por algo que leva à ação, isto que é um hábito, e o hábito deliberado ou auto-controlado é precisamente uma crença. Os hábitos são o sentido de um pensamento, e esse sentido se encontra na ação (Peirce, 1977, p. 195). Os hábitos seriam então em si mesmo tendências à ação resultantes das experiências anteriores de uma pessoa. De acordo com Peirce (1977, p. 261) a atribuição de uma significação a um signo e a relação deste com o seu objeto é estabelecida pelo sujeito através de seus hábitos.

Segundo Bourdieu (1972, p. 174-175), a prática é “o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis, que, integrando todas as experiências

7. Segundo Durkheim ([1912] 1991, p. 720): “...nos indivíduos, pelo simples efeito da repetição, maneiras de agir ou de pensar se fixam e se cristalizam sob a forma de hábitos”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

passadas, funciona, a cada momento, como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações... Princípio gerador duravelmente montado de improvisações reguladas..., o *habitus* produz práticas que, ... não se deixam deduzir diretamente nem das condições objetivas, ...nem das condições que produziram o princípio durável de sua produção: só se pode então considerar estas práticas à condição de relacioná-las com a *estrutura* objetiva, definindo as condições sociais de produção do *habitus* que as engendrou com as condições de elaboração desses *habitus*, isto é, a conjuntura...” (*id.*, p. 178-179). Em sua *Praxéologie*, Bourdieu (1972, p. 9-10) considera que a ação humana é a condição primeira de um saber científico do mundo social, colocando-a, desta maneira, no centro da teoria do conhecimento. O *habitus* estaria então na origem da produção da ordem e da construção da teoria da prática, ou o princípio de unificação das práticas e das representações. O *habitus* é o fundamento de uma espécie de consenso sobre o conjunto de evidências compartilhadas (ou crenças), que são constitutivas do senso comum (*id.*, p. 126). O *habitus* seria o princípio produtor e organizador da atividade prática voluntária.

Todavia, o conceito de *habitus* apresenta algumas características que devem ser adaptadas à problemática indígena. Esta noção tão geral parece eficaz para analisar as sociedades complexas necessariamente ligadas a de “campo”, espaço social que fornece a uma sociedade humana um modelo de ação, que a caracteriza. A autonomia e a impermeabilidade dos diferentes campos de uma mesma comunidade são características inadequadas para compreender as sociedades indígenas. Entretanto, podemos ver as sociedades indígenas como campos da sociedade nacional, com fronteiras bem definidas (Litaiff, 1996). Sobre o plano ideológico, a mitologia instaura o descontínuo, produzindo assim



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

diferentes campos ou diferentes “domínios cosmológicos”: o mundo terrestre, o mundo aquático e o mundo subterrâneo etc. (Lévi-Strauss, 1985, p. 151-153).

O filósofo norte-americano Richard Rorty (1979) critica a concepção de conhecimento da filosofia tradicional cartesiana e kantiana, afirmando que o vocabulário da filosofia do século XVII é ineficaz para resolver os problemas de hoje, devendo então ser substituído. Em sua tese relativista e historicista, ele segue a concepção de Peirce de conhecimento como crença, e de Wittgenstein (1995) da linguagem como instrumento e não como espelho da natureza, ou seja, uma tentativa de refletir de forma acurada os objetos do mundo. De acordo com essa concepção pragmática, o conhecimento é uma questão de conversação e de prática social, pois, compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença; em consequência, não se deve vê-lo necessariamente como uma cópia da realidade.

O aspecto social da linguagem, sublinha o filósofo norte-americano Donald Davidson (1994, p. 1-16), é o elemento essencial (mais que a significação) no processo de comunicação. Esse autor (*id.*) aborda a relação entre nosso conhecimento da mente dos outros seres humanos, em particular de suas crenças, e do nosso conhecimento de eventos, estados e objetos físicos. Ele sustenta que o sentido emerge através da intenção do sujeito de se comunicar, e que esse não é necessariamente predeterminado. Assim, quando há consenso entre duas pessoas no processo de comunicação, existe acordo de opiniões, a dúvida é eliminada⁸. Davidson (1994b, p. 48) propõe um modelo de “triangulação”⁹ que liga o locutor e o intérprete aos objetos do mundo, onde esses três elementos ocupam os três

8. Para Durkheim (1991, p., 719) a conversação é um ato social que consiste em uma “troca de conceitos”.

9. A “triangulação” é o paradigma do “jogo de linguagem”, no sentido que o dá L. Wittgenstein (1975).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vértices do triângulo: “existem três tipos de conhecimento correspondendo aos três vértices do triângulo: o conhecimento de nossas próprias mentes, o conhecimento de outras mentes, e o conhecimento do mundo compartilhado. Contrariamente ao empirismo tradicional, o primeiro desses saberes é o menos importante, pois se nós o temos, temos também os outros”. Assim, para Davidson, a ideia de que o conhecimento deveria ter um fundamento é absurda. Em síntese, Davidson (*id.*) sustenta que “existe uma diferença fundamental entre o meu conhecimento de outra mente e aquela do mundo físico compartilhado. A comunicação, e o conhecimento de outras mentes que ela pressupõe, é a base do nosso conceito de objetividade, de nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e crença falsa... A comunicação com outros seres humanos é a base do conhecimento...” (*ibid.*, p. 49).

Os estudos sobre mito

Os estudos mais importantes sobre a mitologia das populações indígenas são certamente os do antropólogo belga Claude Lévi-Strauss. Os conceitos centrais na análise mitológica de Lévi-Strauss foram herdados da Escola Sociológica Francesa (Durkheim e Mauss), da linguística (Saussure e Jakobson – o conceito de estrutura), e da psicanálise (a noção de transformação). Assim, o conceito de “transformação” e o de estrutura formam o centro da análise lévi-straussiana do mito. Lévi-Strauss, que inicialmente tinha um projeto essencialmente filosófico, toma a etnologia como campo de demonstração empírica de suas hipóteses sobre o apriorismo e o universalismo do “Espírito Humano”. Ele busca os princípios das leis mentais humanas e assim sua problemática se aproxima a de Kant (Lévi-Strauss, 1964, p. 18-21; Kant, [1781] 1974, p. 23-28).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Como vimos anteriormente, Kant funda uma oposição radical e irreduzível entre as noções de sensível e inteligível. Os objetos da experiência seriam inacessíveis às categorias do entendimento, assim conheceríamos somente representações desses objetos. Entretanto, seguindo outro caminho, Lévi-Strauss, tenta abolir esta heterogeneidade entre o “sensível” e o “inteligível”, propondo sua continuidade, pois, um dos objetivos do estruturalismo é o de lançar pontes entre o pensamento e o mundo.

Lévi-Strauss utiliza a noção de “esquema conceitual” que mediará a relação entre as duas categorias kantianas. Esse esquema comandaria e definiria as práticas humanas: “...acreditamos que entre práxis e práticas se intercala sempre um mediador, o esquema conceitual, que, pela sua operação, uma matéria e uma forma, uma e outra desprovidas de existência independente, se realizam como estruturas, isto é, como seres empíricos e inteligíveis ao mesmo tempo... O espírito vai, assim, da diversidade empírica à simplicidade conceitual, em seguida da simplicidade conceitual à síntese significante” (Lévi-Strauss, 1962, p. 173-174). A partir do conceito de signo, Lévi-Strauss (1964, p. 22) coloca o inteligível no interior do sensível anulando assim a heterogeneidade radical entre eles. Seguindo Durkheim, Lévi-Strauss declara que sendo “o Espírito” impessoal, esta seria então a condição necessária da universalidade da verdade: “nos colocando em busca de condições aos quais os sistemas de verdade se tornam mutuamente conversíveis, podendo então ser percebidos simultaneamente por vários sujeitos, o conjunto destas condições adquirem o caráter de objeto dotado de uma realidade própria e independente de todos os sujeitos” (*ibid.*: 19)¹⁰. Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 14) afirma

10. P. Ricoeur (Lévi-Strauss, 1964, p. 20) qualifica a filosofia Lévi-Strauss de “... kantismo sem sujeito transcendental”, acrescentando em nota de rodapé, que a concepção de inconsciente para ele é “...antes um inconsciente kantiano que freudiano, um inconsciente categorial sem referência a um sujeito pensante... homólogo à natureza ...”, (*id.*) ou impessoal.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que suas Mitológicas seriam outras versões dos mitos ameríndios: “assim, esse livro sobre os mitos é um mito”, conclui o autor. A partir de um “mito de referência” e de outros mitos de várias sociedades indígenas da América do Norte e da América do Sul, Lévi-Strauss compara e combina motivos ou versões em “pacotes de relações”, para buscar a significação dos “mitemas” (ou unidades de significação), que constituem o mito.

O autor pretende assim, demonstrar a unidade ou a universalidade do Espírito Humano. O mito não é um tipo de narrativa sobre a origem das coisas, mas uma categoria fundamental e original do Espírito, à qual corresponde um pensamento abstrato e lógico, o pensamento mítico. A característica essencial desse tipo de pensamento é a transformação, relacionada necessariamente ao processo de interpretação. Mesmo com algumas contradições em suas análises estruturais, como a definição imprecisa do conceito de transformação, Lévi-Strauss determinou princípios de operação bem precisos¹¹. A partir do código binário e da homologia (metáfora) as transformações são efetuadas. Esse método permite ordenar um conjunto de mitos em uma série, formado desta maneira um grupo.

Sobre a relação entre mito e ação, conforme Jean Pouillon (1993, p.50), existiriam inúmeras narrativas míticas onde o comportamento dos heróis ilustra regras sociais opostas àquelas em vigor na sociedade e que elas são construídas para responder às indagações, metafísicas ou ideológicas, ou seja, para explicar o mundo. Todavia, por que os personagens mitológicos apresentam práticas sociais invertidas? Por que os índios iriam “explicar o mundo” por meio dessas narrativas que reproduzem justamente comportamentos anti-sociais? Se seguirmos a argumentação de Lévi-Strauss (1973, p. 208-209) a respeito dos índios *Tsimshian*,

11. Para uma crítica do estruturalismo, ver também P. Bourdieu (1994, p. 19-24).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

o mito pode expor um sistema de idéias invertidas, como uma imagem em um aparelho fotográfico, que pode se referir às instituições reais:

a relação entre mito e os dados é certa, mas não sob a forma de *representação*. Ela é de natureza dialética (...) as instituições descritas nos mitos podem ser inversas às instituições reais (...) o mito busca exprimir uma verdade negativa. Nossa concepção das relações entre o mito e a realidade restringe, sem dúvida, a utilização do primeiro como fonte documental (...) renunciando a procurar no mito um quadro sempre fiel da realidade etnográfica, nós ganhamos um meio de acesso, algumas vezes, às categorias inconscientes (...) uma das orientações (do mito) corresponde em um sentido, a uma “leitura” direta das suas instituições, em outro, ao sentido oposto.

Como exemplo, analisando o mito de *Kamikwakushit* entre os índios « *Montagnais* » do Canadá, R. Savard (1977) faz uma reflexão sobre o rir indígena. O autor aborda o problema das inversões míticas através de histórias que tratam de personagens maléficos ou cômicos, que seriam exemplos de comportamentos anti-sociais. Assim, *Kamikwakushit* simbolizaria o anti-herói, pois suas ações seriam anti-exemplos, que provocariam o rir junto a esses índios. Para Lévi-Strauss (1958, p. 227-256) o pensamento mítico é constitutivo de oposições e de repetições, onde a função seria a de manifestar a estrutura do mito. Partindo dessas concepções, enquanto reflexão ou teoria sobre a realidade, o mito é um tipo de ideologia. Desta forma o mito é fundador da ordem social no sentido ideológico, compreendendo a ideologia como um discurso que faz referência ao conhecimento da realidade empírica. Podemos então, ver o mito como um tipo de “teoria oral da prática” (Litaiff, 1999). Entretanto, existiria uma espécie de “anti-lógica”¹² no pensamento mítico? A nosso ver, a “contradição” vislumbrada entre pensamento

12. Segundo Durkheim (1981, p. 159-161; 1991, p. 162-248), o mito é “uma doença do pensamento” ou “o escândalo lógico”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mítico e prática social é uma consequência da qualidade temporal da realidade humana. Sendo esta realidade dinâmica, o mito – que, como vimos, pode ser uma orientação invertida – indica um modelo que precisa sempre ser re-interpretado e adaptado pelos indivíduos em suas sociedades. Assim, existiria um desacordo aparente entre esse tipo de pensamento e práticas sociais. Não obstante, com a atribuição de sentido ao mito¹³ pela comunidade indígena, esta divergência desaparece. Para Lévi-Strauss, esse é o aspecto fundamental da filosofia indígena: “...quando um esquema mítico passa de uma população à outra... o mito começa por se empobrecer e se torna confuso. Mas podemos empreender uma passagem no limite onde... o mito se inverte e ganha de novo uma parte de sua precisão...” (Lévi-Strauss 1973, p. 212, 223).

Sabemos que o mito tem uma importante função comunicacional. A comunicação se desenvolve entre pessoas que compartilhem a mesma cultura, isto é, “uma maneira comum de pensar” (Pouillon, 1993, p. 40). Podemos reportar as características e definições de mito ao modelo de “triangulação” de Davidson. Assim, o mito pode ser visto como uma:

...história anônima que circula (...) porque ela ainda “fala”, faz sempre sentido, para aqueles que a transmitem (...) o mito é inseparável do triângulo pragmático (Eu, Tu, Ele) no qual se articulam uma série de instruções que permitem a circulação do saber narrativo (...) Esse dispositivo ternário, narrado/narrativa/narrador, se insere no local exato da versatilidade do discurso (...) para fixá-lo. Todo novo ato de recitação da história, toda atualização do discurso, colocará o novo narrador (ex-ouvinte) na mesma cadeia recorrente da transmissão do discurso. O tu que se dirige a mim (...) tem, desta forma, um valor fundamental no processo de comunicação (...) A propriedade primeira do mito é, então, a de ser um evento do anúncio que

13. Para G. Frage, o sentido são todas as afirmações sobre um objeto, que é sua referência. O sentido é então o pensamento.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

atravessa a grande cadeia dos seres de um grupo social, e que faz circular uma história que não diz respeito a ninguém especificamente, mas que faz sentido para todos. (LITAIFF, 1999: 52-54)

Da teoria à prática

Sobre as cosmologias ameríndias, o antropólogo canadense Robert R. Crépeau (1997a, p. 8) declara que estas continuam essencialmente abertas à circulação de um domínio a outro e escapam, em consequência, à dicotomização ou ao diadismo que a epistemologia estabeleceu como um ideal. Para Crépeau (1996, p. 27) os mitos descrevem fronteiras topológicas entre domínios, ou “campos” (Bourdieu, 1994), e as interações entre seus elementos humanos e não humanos. O autor (*Id.*) observa então que a idéia de representação é a resposta dada à questão do tipo, “que torna verdadeira uma proposição?” Esta interrogação decorre do corte cartesiano entre o sujeito e o mundo, entre a realidade e a aparência, sobre a qual funda a epistemologia que caracteriza o conhecimento ocidental: “...a ciência ocidental enrijeceu o dualismo da realidade e da aparência (talvez em reação aos ataques religiosos de que ela foi objeto) até torná-lo dicotômico, isolando um domínio interno (a natureza intrínseca do objeto, o objeto em si mesmo) que escaparia ao domínio externo das aparências (aquele de suas representações)” (Crépeau, *ibid.*).

Seguindo Rorty (1979), Crépeau (1996, p. 26) assinala que a linguagem é um meio de ligar os objetos entre eles, e de atribuir-lhes propriedades relacionais. Segundo Crépeau (*id.*, p. 27), por exemplo, o que torna verdadeiramente vermelho um objeto vermelho, são as relações dos interlocutores emitindo uma frase considerada verídica a seu respeito, do tipo: “isto é vermelho”. O que torna verdadeira esta proposição é então “a interação comunicacional entre



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

humanos emitindo proposições verídicas a seu respeito e que, conseqüentemente, chegam a um entendimento sobre o uso contextual da proposição” (Crépeau, *id.*). Assim, diz o autor, a “evidência do vermelho” ou sua objetividade designará a facilidade com a qual os interlocutores chegarão a um consenso a seu respeito, através de um acordo entre eles. Então, “tornar verdadeiramente verdadeiro” se efetua em um nível que não pode ser da representação de um dado sensorial externo ao indivíduo ou à cultura, pois esse nível é plenamente social, no sentido de que ele implica a interação comunicacional de ao menos dois indivíduos. Uma interação constituindo o contexto proposicional de um mundo necessariamente compartilhado pelos atores sociais que, somente desta forma, são capazes de “triangular” seu sentido. Para Crépeau (*id.*), a triangulação não se efetua entre o sujeito e o mundo, mas no interior de um contexto de comunicação. De acordo com o autor, o nosso conhecimento do mundo está intimamente vinculado ao contexto social e histórico de sua aquisição.

Entretanto, para Durkheim e seus sucessores, as representações coletivas constituem um esquema conceitual, que organiza os dados do mundo sensível, inacessível em si: “O mundo sensível e as representações coletivas, a natureza e a cultura, o conteúdo e o esquema, em síntese, a realidade e seus desdobramentos são pólos ou domínios que fundamentam a epistemologia científica, na qual participa a antropologia. Nesse quadro, por definição o real escapa à apreensão direta, pois ele é percebido através da representação” (Crépeau, 1997a, p. 7-8). Conceitos como o de “representações coletivas” situam o humano fora da natureza, sendo necessário substituí-los, portanto, pela ideia de “interação entre diversos domínios (humano e não humano etc.) concebidos como as partes da totalidade, que constitui o meio compartilhado e em relação às quais



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

esses domínios têm apenas o status de serem partes desse todo. Dito de outra forma é necessário abandonar o atomismo do representacionismo e adotar uma perspectiva holista que permita nos aproximar do pensamento das sociedades que estudamos” (Crépeau, *ibid.*, p. 15-16). A esse respeito, nossos dados de campo indicam que os mitos mbya se aproximam mais do pragmatismo e do holismo que da perspectiva empirista ou racionalista, utilizando uma sistemática de contextos. Essa incompatibilidade entre o holismo do pensamento guarani e o atomismo da abordagem estruturalista pode, por exemplo, se apresentar em diversos momentos, como uma barreira para o diálogo intercultural, impedindo os esforços no sentido de compreender as práticas indígenas. Aqui não se trata mais de uma visão representacionista onde o sujeito se torna um espectador contemplativo, mas de uma concepção interacionista onde o ator é um sujeito ativo. Seguindo Davidson, Crépeau (*ibid.*, p. 8-9)¹⁴ assinala que cada vez mais a etnologia afirma que as proposições dos colaboradores não podem ser reduzidas a enunciados que não contenham em grande parte estas mesmas proposições:

Em consequência, os contextos de enunciação e de interação subjacente a essas proposições tornam-se centrais (...) Ora, uma das importantes contribuições aos debates atuais, do meu ponto de vista, é a idéia de que o que funda a verdade de nossas proposições são outras proposições, constituindo um tecido de proposições inextricavelmente ligadas entre elas (...) eu adicionaria que o que valida um comportamento é outro comportamento que pode ser descrito sob forma proposicional (de vários modos ou sob diversos ângulos ou segundo diversos

14. Por exemplo, os Guarani denominam *taba* o espaço livre que circunda seus *oo*, “habitações”, destinado às reuniões, comemorações, atividades agrícolas, etc. Em português este espaço é designado pela expressão “limpo” (como entre os índios *Kaingang* do sul do Brasil, de acordo com Crépeau 1996, p. 14), em oposição à *ka’aguy*, a “mata virgem”. Assim, a *ka’aguy* engloba os elementos *oo* e *taba*. Seguindo Crépeau (*id.*), do ponto de vista dos *Kaingang* (como também para os *Mbya*), “...não se trata de uma representação, mas do que se poderia denominar, uma topologia de domínios (domínio englobante constituído pela ‘floresta virgem’, e domínio englobado constituído pela casa e o ‘limpo’) concretos e hierarquizados com fronteiras permeáveis” (*ibid.*).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pontos de vista), sem que se possa, no entanto, reduzi-lo a uma só dessas descrições. Nesse sentido, podemos dizer que a relação existente entre as condutas ideais (normas, estruturas etc.) e as condutas ou comportamentos reais é análoga àquela que existe entre o mental e o físico e que Davidson descreveu como estado de sucessão; o que nos remete a dizer que o mental depende estreitamente de seu suporte físico, mas que não se pode, entretanto, reduzi-lo a isso (...) Enfim, entre o que se diz que se faz e o que se faz, não há nenhum corte epistemológico.

Considerando as críticas aqui apresentadas, e nossos dados colhidos durante 25 anos de trabalho de campo entre os Guarani do Brasil, constatamos que as teorias da ação, o conceito de “triangulação” e o princípio holista contribuem de maneira importante para melhor compreendermos a relação entre ideologia e atitude. A partir destas noções, entendemos que o sentido que os Mbya atribuem ao mito é negociado no interior de sua(s) comunidade(s), mediante a busca de um consenso social. Os Mbya interpretam os mitos de acordo com seus modelos de conduta, que são crenças efetivamente compartilhadas pela maioria desses índios, sem que, entretanto, haja sempre uma correspondência direta entre norma e ação. Em sua comunidade de origem e em consonância ao contexto sócio-histórico, os indivíduos buscam um consenso sobre o sentido do mito, na maioria das vezes de forma tácita. Vimos anteriormente, que a procura deste consenso coletivo, que constitui o “senso comum”, é fundamental para “fixar um hábito”, pois é através deles que os conceitos (incluindo os do pensamento mitológico) podem justificar e orientar ações individuais e coletivas. No caso guarani, o conceito de *teko*, similar às noções de hábito, delimita, por exemplo, as fronteiras étnicas entre os Mbya e a sociedade nacional.

A título de recurso heurístico, em nossas pesquisas seguimos o modelo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

unificador da teoria da significação e da ação, sugerido por como Rorty e Davidson. De acordo com esse ponto de vista, a verdade é percebida como consequência da atitude proposicional dos indivíduos de uma sociedade, em detrimento de uma teoria de representações, presente em autores como Durkheim e seus seguidores. Nesse prisma, aquilo que é considerado verdadeiro será definido através do processo de triangulação (considerado aqui o modelo mínimo de comunicação), enquanto um tipo de adaptação contextual e não pela capacidade de uma “Razão Pura” em refletir o “mundo real”. Assim as crenças verdadeiras emergem de um contexto interativo entre os membros da comunidade, no momento aonde locutor e interlocutor vão se entender sobre o plano da intenção. Vimos que quando alguém se dirige a outra pessoa, ele o faz intencionalmente, sobre a base de um mundo em comum, de uma cultura compartilhada. Em oposição aos modelos clássicos, sustentamos que é a compreensão que dá sentido ao fato e não o contrário; assim, é no processo de triangulação, quando o interlocutor percebe o propósito do locutor que o sentido emerge.

Como o conceito de representações coletivas situa o humano no exterior da realidade empírica, propomos então: a) substituí-lo pela ideia de interação entre domínios humanos e não humanos; b) abandonar o atomismo aderindo a uma lógica de conexões causais não representacionais, constituídas pelas interações comunicacionais no quadro das práticas sociais dos agentes linguísticos, que possibilita o cancelamento do diadismo metafísico, do tipo: homem-mundo, ideologia-atitude, forma-conteúdo; e c) adotar uma perspectiva holista que nos permita aproximar do pensamento e da prática dos Mbya-Guarani.

O mito é visto aqui como um discurso que faz referência ao conhecimento da realidade empírica: “Nesse sentido, o mito utiliza como material o recorte linguístico do mundo... (as classificações dos animais, por exemplo) para fornecer uma reflexão sobre o sistema das relações humanas em um discurso de natureza ideológica” (Crépeau, 1993, p. 81). Assim, os astros celestes, as espécies animais e vegetais ou as taxonomias em geral são utilizadas pelos índios como conceitos que fazem referência ao mundo social. As sociedades que nós chamamos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de primitivas não podem conceber que exista uma descontinuidade entre os diversos níveis de classificação cosmológica, pois para elas, estas são etapas ou momentos de uma transição contínua. Nesse contexto, os animais, por exemplo, aparecem nos mitos como um instrumento conceitual “para des-totalizar e re-totalizar qualquer domínio, situado na sincronia ou na diacronia, o concreto ou o abstrato, a natureza ou a cultura. Esse sistema (por meio de um animal, e não o próprio animal) constitui o objeto de pensamento que fornece o instrumento conceitual” (Lévi-Strauss, 1962, p. 195)¹⁵. Nesta filosofia do concreto, uma grade preconcebida é então aplicada a todas as situações empíricas, com as quais ela tem afinidades suficientes para que os elementos obtidos em todas as circunstâncias preservem certas propriedades gerais. Em consequência, o inventário zoológico e botânico fundado sobre a tradição oral é utilizado pelos índios como “suportes ideográficos” de um pensamento que possui “dimensão realmente filosófica” (Bochet *in* Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 204). Esses suportes ideográficos são o resultado da organização conceitual do meio natural em função do esquema dualista inato. Eles são, portanto, sistemas arbitrários forjados para introduzir neles mesmos elementos tomados de fora: “Quando não é possível manter as interpretações tradicionais, elaboram-se outras... os informantes concebem o esquema dualista sobre o modelo de oposição ou de semelhanças entre espécies naturais... e buscam formular regras de equivalência...”, destaca Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 178-211).

Para compreender os mitos é necessário conhecer o contexto de enunciação e a realidade etnográfica. Em uma aldeia mbya observávamos duas crianças pequenas que brincavam. Em determinado momento, o mais velho colheu um fruto mostrando ao menor a maneira correta de descascá-lo e comê-lo. Fazendo uma analogia a um episódio do mito dos irmãos, onde *Kuaray*, o sol, mostra alguns frutos a seu irmão, *Jacy*, a lua. Leonardo Verá, índio Mbya que nos acompanhava na

15. Lévi-Strauss (1962) cita a título de exemplo: “Nós não cremos’, explica um *Osage*, ‘que, como dizem as lendas, nossos ancestrais realmente eram quadrúpedes, pássaros etc. Essas coisas são somente... (símbolos) de alguma coisa mais alta” (Dorsey citado por Lévi-Strauss, *id.*, nota 196).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ocasião, confirma que mesmo não sabendo narrar o mito, as crianças se comportam de acordo com suas premissas:

Antigamente, as crianças não tinham tanta necessidade da orientação dos mais velhos, pois viver nossa cultura, nossas rezas e o contato com a natureza, tudo isto era misturado. Então, praticando *nhande reko* [nossos hábitos], não têm necessidade de conhecer estas histórias na teoria porque sem se darem conta elas já as seguem. A explicação que tudo confirma já está nas rezas e nas palavras dos *opygua* [chamam guarani]. Minha avó dizia que a criança de cem anos atrás vivia mais estas histórias na prática, que não conhecia na teoria, enquanto que hoje, vivendo de acordo com o *teko* [hábitos], a criança compreende melhor. Esse conhecimento é muito importante porque ele reforça toda regra de nossa comunidade para os mais jovens. Assim, as crianças vêem os outros fazerem e fazem a mesma coisa, mais tarde eles saberão por quê! Quando eu era criança, eu já sabia fazer muitas coisas, mas agora, compreender o mundo e conhecer a origem da nossa cultura se tornou mais e mais importante para mim. Hoje em dia eu sei um pouco mais como contar estas histórias, porque agora eu vejo que a gente deve saber bem tudo isto. Antes, eu sabia, mas isto servia mais para a minha vida prática. Quando eu vou a uma reunião, eu falo destas histórias do jeito que eu as conheço, não toda a história, mas as coisas mais importantes para mim e para explicar nossa vida. Mas eu compreendo melhor estas histórias com o meu comportamento que com a minha cabeça.

Ressaltamos aqui que mesmo se os índios mais jovens não sejam capazes de reproduzir os mitos, eles conhecem bem suas “unidades mínimas” (Litaiff, 1999), ou as “praticam” em suas atividades diárias. De acordo com as idéias de Maurice Bloch (1995), existe uma grande diferença entre os conceitos e as palavras, pois, segundo ele, pode haver conceitos que não são verbalizados. Para esse autor, os conceitos são “protótipos” ou “ocorrências ideais típicas”, aos quais os fenômenos empíricos corresponderiam mais ou menos. Bloch (*id.*, p. 52) ressalta portanto a existência de conceitos não verbalizados pelos informantes, que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

participam às práticas sem se darem conta e é justamente assim que o sistema é incorporado e transmitido: “pratica-se o parentesco antes mesmo de se conhecer seus princípios”¹⁶, exemplifica Bloch (*id.*, p. 23). É através de sua própria atividade corporal que a criança guarani descobre e integra os conceitos transmitidos pelo *teko*. As “unidades mínimas” do mito são noções que não são necessariamente verbalizados e que os jovens guarani não têm necessidade de dizer, pois eles já o praticam. Esses conceitos constituem assim verdadeiras unidades do pensamento guarani. Logo que eles são interrogados sobre um aspecto cultural considerado importante, quase todos os Mbya das comunidades que visitamos recorrem quase sempre aos mitos em busca de uma explicação plausível para a realidade ou como fonte de orientação de suas ações. Ao mesmo tempo em que a história oral é lembrada no cotidiano, estas narrativas constituem a própria história da sociedade e não somente uma explicação para a realidade. Assim, o mito é uma história que postula os fundamentos, mas que pode também construir o novo em outras bases.

Considerações finais

Em nossas pesquisas, tentamos inferir alguns conceitos fundamentais do pensamento guarani, a partir da análise da relação entre seus mitos e a realidade concreta. Esta abordagem nos permitiu, sobretudo, compreender que essas noções que supomos a existência, se encontram no quadro elaborado por homens e mulheres, principalmente a partir das narrativas míticas, visando uma atitude efetiva. É assim que *teko*, os hábitos guarani, enquanto modelo de comportamento, serve como medida, organizando as ações necessariamente

16. Isto é o inverso do princípio kantiano (e durkheimiano) que postula que as categorias são sempre primeiro em relação às práticas. Lembramos aqui a opinião de Bourdieu (1994), que fala da incorporação do *habitus*, e de Peirce (1978, p. 130-138), que aproxima o hábito à crença.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

individuais e coletivas. Todavia, segundo o contexto, algumas partes do discurso podem ser vistas pela comunidade como sendo verdades canônicas ou questionáveis. Com o objetivo de adaptar certas crenças ao contexto histórico, estas primeiras poderão ser questionadas visando o consenso, enquanto outras não. Se considerarmos que em uma sociedade estamos sempre em relação proposicional uns com os outros¹⁷, durante as discussões os Guarani negociam o sentido do mito em um contexto de justificação visando convencer os participantes e unificar suas práticas. Através das narrativas míticas, esses índios circulam de um contínuo mítico inicial em direção ao descontínuo sócio-cultural e histórico. Direta ou indiretamente ligado à realidade empírica, o mito é um modelo algoritmo que fornece os instrumentos conceituais necessários para vislumbrar o real de maneira provisória. Sobre uma base que se pretende imutável (uma estrutura “permanente”), o mito é uma fonte de crenças individuais e coletivas, que busca fixar hábitos de ações.

O mito se “transforma” (no sentido freudiano in Lévi-Strauss, 1964) em prática a partir do contexto histórico e, no diálogo buscando o consenso, em sua sociedade de origem. Assim, o pensamento guarani sai do domínio mítico em direção à diacronia a partir da operação, que Bourdieu (1994, p. 9) denomina “*philosophie dispositionnelle*” ou “filosofia da ação”. Esse princípio está contraposto ao que denominamos “fetichismo da mitologia pura”, onde um mito é transformado através da interferência de outro mito ou fragmento. A nosso ver, um mito não modifica outro mito, mas é transformado em sua comunidade de origem, através das atividades comunicacionais e das práticas cotidianas efetivas, o que

17. Assim, o *Jakore*, ou seja, desviar ou enganar, que é um importante recurso que regulariza a relação com os indivíduos de outras sociedades, pode ser visto como um tipo de estratégia proposicional axiomática.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

denominamos “intersubjetividade disposicional”. Dessa forma, o contexto histórico se reintroduz no pensamento mítico pela intervenção dos agentes sociais.

Como vimos acima, a maioria das comunidades guarani atuais foram construídas sobre antigas aldeias guarani, ruínas das missões religiosas, ou outras edificações históricas, ou em suas proximidades. Como as missões jesuítas, cidades como Buenos Aires, Assunção, São Vicente entre outras, também foram erguidas sobre espaços anteriormente ocupadas pelos Guarani.¹⁸ Como os mitos, todas as sociedades e culturas humanas estão em constante mudança. Considerando a extrema capacidade de adaptação desenvolvida pelos Guarani no decorrer dos séculos de contato, acreditamos que, a partir dos dispositivos internos que garantem a continuidade do seu modo de ser, eles permanecerão resistindo diante dos constantes assaltos da sociedade envolvente. Os mitos hoje fazem parte de um verdadeiro “arsenal” cultural de resistência étnica. Nesta perspectiva, o discurso sobre a questão da tradição, o conceito de *Yvy mara ey* e outras crenças, constituem categorias emergentes de uma teoria autóctone do contato e da etnicidade.

Sabemos que o texto escrito pode fazer abstração do mito, isolando-o do contexto das práticas de sua enunciação, que muitas vezes, são indeterminados e ambíguos. O pensamento científico se apresenta como uma forma de ideologia paralela a outros tipos discursos como o mítico e o religioso. Concordamos com o filósofo alemão Nietzsche (*in* Rorty 1995, p. 115), que afirma que as verdades que a ciência anuncia são imanentes a uma dada sociedade e a um determinado tempo. Assim, o pensamento científico não detém “o”, mas sim “um” modo de buscar “verdades”. Entretanto, como evitar as atitudes reducionistas adjacentes a certas

18. Dados arqueológicos (Litaiff, 1999) atestam que os Guarani já estavam presentes na região sul e sudeste do Brasil desde 1400 ap. JC; não 750 ap. JC, como se afirma correntemente. Essas informações confirmam que esses autóctones ocupam essas terras há mais tempo que se pensava, atestando a continuidade de sua presença também sobre a costa brasileira.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

formas de atividade intelectual? Crépeau (1996) responde que é através do holismo, da consideração do contexto de enunciação e de ação, do abandono da noção de representação: “esses elementos me parecem ser essenciais para pensar de maneira não reducionista a etnologia das sociedades que visitamos. Esta nova formulação permite uma aproximação lógica, pragmática e retórica no sentido que percebia Peirce no início do século XX” (*id.*).

O pensamento guarani é como um tipo de “filosofia” fundamentada na continuidade entre pensamento e ação, desta forma, esses autóctones recusam a possibilidade de uma “Razão pura”, universal e necessária, distante da realidade empírica: “para nós, *teko* é *tekoram*, quer dizer que também é orientado para o futuro, porque essa é nossa maneira de agir. Assim, o *nhande rekoram idjypy* [mitos] é muito mais que uma história, ele nos mostra a boa maneira de viver. Então, para nós, o mais importante é praticá-lo, não basta tê-lo somente na cabeça, porque *teko* é nossa vida”, afirma um de nossos colaboradores Mbya. O pensamento guarani é holista, pois estabelece que todas as partes do seu sistema sócio-cultural e cosmológico estão integradas. Assim, para eles, elementos como a *poaraei* (rezas noturnas), o ritual do “culto aos ossos” (Litaiff, 1999), a mobilidade, a reciprocidade etc., só farão sentido se relacionados à totalidade que os engloba, ou seja, *teko*, a cultura. Investido de um movimento inteligível necessariamente em direção ao mundo empírico, o pensamento mítico guarani se apresenta como o momento de um processo mais amplo de síntese. Partindo de nossa análise e da afirmação de Lévi-Strauss (1971, p. 605), que proclama a unidade do pensamento e do mundo (guardando as devidas diferenças vistas arriba): “o pensamento e o mundo... são duas manifestações correlatas de uma mesma realidade”, concluímos que ideologia e atitudes, vistas aqui como a totalidade das atividades humanas,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

podem ser antagônicas, mas necessariamente relacionais. Assim, é fundamental apontar que a divisão entre esses dois domínios, pode ser vista como resíduo inerente ao método analítico característico do pensamento ocidental.

Referências:

- BLOCH, Maurice. "Le cognitif et l'ethnographique" In: **Études et notes** . Gradhiva, 17, Paris, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d'une Théorie de la Pratique** . Librairie Droz, Genève, 1972.
- _____. **Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action**. Éditions du Seuil, Paris, 1994.
- CADOGAN, Léon. "Las Tradiciones Religiosas de Los Mbya-guarani del Guaira" In: **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay** . VII - 1, Asuncion, 1946.
- _____. "Ayvy-Rapyta (fundamentos da linguagem humana)" In: **Revista do Museu Antropológico**. Vol. 1 e vol. 2. São Paulo, 1953 e 1954.
- CRÉPEAU, Robert R. "La continuité du vécu et la capacité transformatrice du rite: un exemple amazonien" In: **L'Éthnographie**. n. 89, 1. Université de Montréal. Québec, 1993.
- _____. "Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional" In **Religiologiques**, n. 10, UQAM. Québec, 1994.
- _____. "Une écologie de la connaissance est-elle possible?" In: **Anthropologie et Sociétés** . Vol.20, n.3. Québec, 1996.
- DAVIDSON, Donald. "The social aspect of language" In **The Philosophy of Michael Dummett** . Dordrecht, Boston, 1994.
- _____. "La mesure du mental" In Pascal Engels. Lire Davidson . **Interpretation et holisme** . Éditions de L'Éclat, Paris, 1994b.
- DURKHEIM, Émile. **Pragmatismo e Sociologia** . Unisul/UFSC: Tubarão/Florianópolis (tradução: Aldo Litaiff), 2004.
- _____. **Les formes élémentaires de la vie religieuse** . Librairie Générale Française, Paris, 1991.
- JAKOBSON, R. "Le Langage commun des Linguistes et Anthropologues" In **Essais de Linguistique Générale**. Éd. de Minuit, Paris, 1963, v. II.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura** . Os Pensadores, Editora Abril Cultural, Victor Civita. São Paulo, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mythologiques I. Le Cru et le cuit**. Librairie Plon, Paris, 1964.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- _____. **Mythologiques II. Du Miel aux Cendres**. Librairie Plon, Paris, 1966.
- _____. **Mythologiques III. L'origine des manières de table**. Librairie Plon, Paris, 1968.
- _____. **Mythologiques IV. L'Homme nu**. Librairie Plon, Paris, 1971.
- LITAIFF, Aldo. **As Divinas palavras: representações Étnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro**. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.
- _____. **"Les Fils du Soleil: mythes et pratiques des Indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil"**. Thèse présentée à l'Université de Montréal, Québec, 1999.
- MAUSS, Marcel. **Sociologie et Anthropologie**. Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- MELIÀ, Bartomeu. **O Guarani, uma bibliografia etnográfica**. FUNDAMES - FISA, Santo Ângelo, 1987.
- PLATÃO. **A República**. Universidade de Brasília, DF., 1996.
- PEIRCE, Charles S. **"La Logique de la Science"** In: **Revue Philosophique**. Paris: 1878-9, tome VI et VII.
- _____. **Sémiotica (The Collected Papers)**. Editora Perspectiva, São Paulo, 1977.
- POUILLON, Jean. **"La fonction mythique"** In: **Le Cru et le su**. Librairie XXe siècle, Ed. Seuil, Paris, 1993.
- RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton University Press, 1979.
- SCHADEN, Egon. **"Características específicas da cultura Mbya-guarani"** In **Revista de Antropologia**, vol. XI, São Paulo, 1963.
- _____. **Aspectos Fundamentais da cultura Guarani**. Editora EDU da Universidade de São Paulo, 1974.
- WITTGENSTEIN, Ludvig. **Investigações Filosóficas**. Os Pensadores. Abril Cultural, Victor Civita, vol. XLVI, São Paulo, 1975.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Da Vinci: síntese de um processo histórico

Por: Douglas Rodrigues Barros¹⁹
bozofilobfd@hotmail.com

Resumo

O presente estudo tem como objetivo discutir o Renascimento – suas raízes e influências – e, ao mesmo tempo, tentar desmistificar um de seus expoentes máximo: Leonardo da Vinci. Tratando do trajeto teórico desenvolvido ao longo do período anterior ao Renascimento, se busca demonstrar como a dinâmica histórica imprime profundas alterações no pensamento que vão colocar em xeque a tradição escolástica influenciada por Aristóteles. Não obstante, apresentam-se nomes de pensadores importantes que terão papel preponderante na formação de Leonardo da Vinci.

Palavras-chave: Da Vinci. Renascimento. Filosofia. Humanismo.

Resumo

Tiu studo celas diskuti la Renesanco - ĝia radikoj kaj influoj – kaj samtempe provi malmiti unu el ĝiaj maksimumaj eksponentoj: Leonardo da Vinci. Pritraktante teoriantojn vojeton disvolvita super la antaŭa periodo al la Renaskiĝo, celas pruvi historiantan dinamikon ke printaĵas profunde en la pensado kiu metas en demando la lerneja tradicio influita de Aristotelo. Tamen, ĝi prezentas nomojn de gravaj pensuloj kiuj havas gravan rolon en la formado de Leonardo da Vinci.

Ŝlosilovortoj: Da Vinci; Renesanco; Filozofio; Humanismo.

Abstract

This present study aims to discuss the Renaissance - its source and influences - and at the same time, try to demystify one of its maximum exponents: Leonardo da Vinci. Dealing with the theoretical path developed over the previous period to the Renaissance, we try to demonstrate how the historical dynamic prints profound changes in thinking that will put into question the scholastic tradition influenced by Aristóteles. Nevertheless, we present names of important thinkers who have important function in the formation of Leonardo da Vinci.

Keywords: Da Vinci - Renaissance - Philosophy - Humanism.

19. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP e graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O Método de Investigação Herdado dos Antigos.

O olhar que se volta para o passado muitas vezes perde, nas camadas da história, algo que fica empoeirado pelo tempo. O resgate histórico do pensamento de uma época implica – como diria Hegel – em tentar alçar vôo na escuridão da noite, quando a claridade do dia já se foi e a história se consumou. É nesse intuito que o trabalho aqui apresentado tece suas linhas: na tentativa de buscar aquilo que ficou empoeirado. Desse modo, nosso olhar volta-se para um dos momentos mais áureos da história humana na tentativa de desmistificar um de seus maiores representantes: Da Vinci. Uma época de transformações profundas na dinâmica espiritual e prática do mundo; o *Renascimento*.

Como ponto de partida à nossa reflexão convém entender o significado de *saber* para a grande *tradição* herdeira do pensamento grego. Tradição que se inicia por volta do século VIII com a dispersão de textos helenísticos traduzidos e levados pelos árabes ao ocidente durante a tomada do sul da Espanha. E que tem sua derrocada com a queda de Constantinopla, lugar em que se atinge o ponto máximo de crítica dos antigos valores e, é encarnada no pensamento humanista. É esforço dispendioso demarcar datas precisas para as transformações que se processam nesse período. Sendo assim, basta-nos aqui conjecturar sobre a concepção de *saber* assinalada e influenciada pela noção grega. Precisamente por Aristóteles.

Para este filósofo o mundo dos sentidos e o das necessidades está repleto de engodos. Quanto mais afastados do mundo sensível de geração e corrupção mais o conhecimento de algo se torna preciso. “A *ciência é principalmente ciência do que é primeiro* e do que as outras coisas dependem pelo que são nomeadas (ARISTOTELES, 1969, p.115, grifo nosso)”, significando assim que a busca através da razão não deve



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

respaldar-se pela noção experimental, pelo contrário, deve procurar a causa primeira do fundamento último das coisas. Todo conhecimento sobre algo é passível de alcance através do esforço intelectual abstrato independente da matéria a que se liga. Em linhas gerais, o esforço de abstrair, classificar e organizar a partir da causa final de algo²⁰.

É nesse pensamento que a ciência pré-renascentista está inserida, a saber; na não necessidade das causas empíricas para o seu labor teórico e prático. Isso tem importância crucial no desenvolvimento do método científico no interior da tradição escolástica. O princípio a guiar a ciência durante as mudanças históricas, entretanto, força a mentalidade a se orientar para nova maneira de apreensão dos fenômenos sensíveis. Assim, toda *transcendência* metafísica no interior da ciência escolástica começa a ruir a partir das inovações surgidas ao redor do velho mundo, colocando em xeque os valores da tradição. O exemplo disso está nas análises de Grosseteste (1168-1253) que escreve um dos primeiros tratados em que, ao contrário da tradição, analisa fenômenos do mundo sensível e com eles cria sua teoria. Há com isso uma inversão que marca profundamente a história do pensamento, qual seja; se antes a ideia determinava a realização da teoria, a partir de então, a teoria será determinada pela observação dos fenômenos. Assim sendo, vários anos depois, cresce a necessidade de tentar refrear a dicotomia entre fé e razão nascente já no século XI cujo um dos grandes teóricos será Tomás de Aquino. Em sentido estrito, a transcendência aristotélica salvaguarda a ciência escolástica. O valor de verdade se estabelece pela tradição de quem escreveu sobre o que. Contudo, as transformações do conceito de ciência em sua relação com o homem começam a modificar serenamente a concepção do fazer científico. Não

20. Para Aristóteles a *causa final* é a de maior importância precisamente porque dispõe o *ato* causador do objeto. Através dela, conhecendo o princípio que guiou sua gênese no mundo conhecido integralmente. E, portanto, a ela alcanço somente com o esforço da razão abstraído e separando-a do mundo sensível. (in: ARISTOTELES. *Metafísica*. Belo Horizonte: Loyola, 2002).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

podemos esquecer ainda, que tais mudanças não surgiram do nada, muito pelo contrário, elas se referem a profundas mudanças que ocorriam com o desenvolvimento da técnica.

E enquanto a ciência aristotélico-escolástica estava entronizada, uma nova ideia de ciência aos poucos ia ganhando forma. Iniciava-se aí, uma colisão com o método de conhecimento tradicional. Rompendo com a abstração pura e simples, os novos pensadores trariam para suas reflexões o dado sensível. Em contrapartida, o método de ensino escolástico, embora, sentisse os rumores das transformações, mantinha-se inalterado e a *vita contemplativa* continuava pela *lectio* – formas de comentar e interpretar as obras da tradição – e a *disputatio* – técnica do debate – como única forma indiscutível de fazer ciência.

Entretanto, as mudanças não custariam a aparecer. Mondino homem conhecedor da tradição, numa época marcadamente transitória, já estabelecia as práticas de dissecações anatômicas em 1316. Diante de uma tarefa empírica colocava a prova as concepções abstratas e metafísicas da antiga escolástica. Suas aulas eram feitas por meio das leituras de temas dos escolásticos. Mas, no seu caso ele visava ainda confirmar a verdade da teoria aristotélica. Como segue:

Assim as dissecações não tinham o objetivo de corrigir os textos da tradição nem servir como investigações independentes, mas no máximo confirmar suas doutrinas e teorias. Naquele contexto, também não havia motivos para ilustrar textos de anatomia, dado que arte era a “disposição para produzir envolvendo reto raciocínio” dos particulares que existem “segundo geração e corrupção”. Naquele quadro conceitual, entre ciência e arte havia uma distinção essencial intransponível. Não obstante sua prática de dissecação, Mondino seguia a tradição textual, sendo assim um mosaico de concepções velhas e novas” (KICKHOFEL, p.2).

A ciência afastada do mundo sensível e estranha a ele, a partir de Mondino começou a alterar-se profundamente.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Não podemos esquecer ainda que outro embate de igual maneira relevante estava na *Cosmologia*. Como não é difícil saber, houve durante longo período na história uma intensa discussão acerca do posicionamento e movimento das esferas celestes. As ideias de Ptolomeu e Aristóteles sobre as órbitas e posições planetárias enriqueciam o debate na *disputatio* marcando a dicotomia entre o abstrato e o sensível. Do mesmo modo, a ideia imperante do geocentrismo – admissão da terra como centro do universo – trazia conflitos profundos ao admitir a esfericidade do planeta.

A esse respeito chama especial atenção as posições peculiares adotadas por Tomás de Aquino. A ideia de *potência* e *ato* o levou a inferir sobre o movimento celeste entorno da Terra. A partir da *lectio*, Tomás desvanecia argumentos embasados empiricamente por serem contra intuitivos – aliás, vale dizer, naquela época não existia telescópio. Com isso o teólogo podia asseverar com verossimilhança as conjecturas da causa final aristotélica. “Ora todo o movido, por outro o é movido. Porque nada é movido senão enquanto potencial, relativamente aquilo a que é movido, e um ser move enquanto ato (AQUINO, 2006, p.130)²¹.”

A noção de *saber* no período pré-renascimento, portanto, está ligada as causas primeiras e universais e, com isso, a única forma para compreensão da verdade se dá por meio da razão. Como vimos, para a escolástica o objeto do conhecimento pode ser apreendido e ensinado através da *Lectio* e *Disputatio*. A alteração desse método começa a emergir com as ideias humanistas. O questionamento surge frente as novas técnicas e novas descobertas. O crescimento

21. Para deixar clara a postura tomasiana deve-se antes de tudo, verificar a postura mediana entre o dado inteligível e o sensível que o filósofo estabelece, na tentativa de refrear a dicotomia nascente em sua época entre razão e intuição: “Nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis, mas os sensíveis despertam a alma sensível para sentir como os sentidos despertam a alma intelectual para inteligir”. (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. 1ª parte da parte II São Paulo, Loyola, 2006. v. IV p. 113-130).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

populacional na Europa cria a necessidade pelo ensino leigo e o período de Mondino já começa a assinalar uma nova estrutura intelectual que indicia novos tempos. O imperativo surgido pelas rotas comerciais impele o aperfeiçoamento de novas técnicas e o conhecimento até então estritamente abstrato, ganha ares novos que serão levados para o mundo da “geração e corrupção.

Novas Maneiras de Investigar a Natureza e o Espírito Humano.

A partir das transformações históricas e espirituais ocorridas no *Quattrocento*, o conceito de arte cada vez mais adquire estreita relação com o de ciência. A mudança das formas de conceber a vida e sua relação com o mundo altera a concepção de *saber*. Pode-se dizer, que o problema entre razão e mundo sensível para os novos pensadores se torna central. Se a escolástica bania o mundo sensível através da *Lectio e Disputatio*, nos novos pensamentos da intelectualidade humanista as antinomias entre a abstração racional e o mundo sensível se desvanecem. O limite do mundo torna-se o próprio sujeito.

Em 1435, Leon Battista Alberti no tratado *De Pictura* se refere ao conceito de *arte* como uma forma de *religar-se* ao mundo. Trata-se de conceber o homem em sua forma total, adotando o empírico como método de apurações metodológicas inseridas às obras. Nesse sentido, *religar-se* significa; buscar o fenômeno externo e torná-lo expressão artística por meio do pensamento reflexivo e abstrato. Para produzir a obra se necessita de um produto que atinja a cognição e através da reflexão debruçada sobre ele “[...] se manifeste como forma e produto da manifestação de uma matéria. (LEINKAUF, 2006 p.221)”.

A concepção de representação, com isso, não se dá mais em Deus e sim através do esforço de nossa sensibilidade que ao atingir o objeto visado o enobrece



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

em função da capacidade reflexiva própria ao divino. Alberti traz para a arte a unidade dos conhecimentos desfazendo a contraposição entre o dado cognitivo e o sensível. Seu pensamento já denota a situação humanista. A busca aí é tornar o homem pleno resgatando sua capacidade de apreensão do mundo, o artífice como homem completo.

A dignidade humana consiste, acima de tudo, no uso de sua substância (a sua capacidade) e esta é, sobretudo, a capacidade intelectual com a competência inventiva e judicativa. Este conceito vale para o Renascimento e para o século XVII. O metro humano em sentido moral, político e acima de tudo criativo, que o homem renascentista havia atribuído a si mesmo no discurso antropológico *De dignitate Hominis* fundava-se no metro absoluto do mundo interno (mental, psíquico), o qual é representado no espírito humano, como “mens” ou então “intellectus”, em todos os campos de sua vida ativa (LEINKAUF, 2006 loc cit.)

Outro homem influente e relevante de ser lembrado que corroborará com as noções albertinianas é Ghiberti²² que em sua obra *Comentários* de 1452 reforça a necessidade de empenho em se debruçar sobre as disciplinas do saber e labor científico. De ambas as teses – Alberti e Ghiberti – emergem a concepção de

22. Ghiberti nasce em Florença no século XIV, época de efervescência cultural e mudança de valores, ponto em que as idéias do renascimento interpolam-se ao do humanismo e estão em sua fase de criação. É necessário ressaltar a importância das ordens mendicantes e como estas saem e se espalham a idéia do belo inerente ao mundo natural estimulando pela simplicidade e busca do homem como centro irradiador do mundo e através disto se dá a proximidade com Deus. Tais posturas – destas ordens – não apenas chamará a atenção de intelectuais como também de artistas que desenvolverão principalmente na literatura antecessora de Ghiberti, tais concepções. Para isso, basta verificar as belas passagens da poesia de Dante Alighieri que antecede nosso escultor, dando uma noção esclarecedora de como estava ocorrendo às transformações na época; Nel mezzo Del camim di nostra vita, mi retrovai per uma selva oscura, Che la diritta via era smarrita. Escrita no que irão denominar na época de “língua vulgar” está é assim colocada porque não está escrito em latim, desse modo, Dante já aproxima o homem comum do conhecimento se estabelecendo sobre a efígie das ordens mendicantes, tentando com isso demonstrar as razões de dignidade, das quais provocaram postumamente mudanças e prepararão indiretamente, por assim dizer, o terreno para as idéias de Ghiberti e de seus contemporâneos no sentido de buscar os valores passados para renovar.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

*aplicação*²³ das ciências, trazendo fortes mudanças que culminará num novo método de conhecimento. Para o autor de *Comentários* tanto escultura, quanto pintura podem fornecer conhecimentos adequados para as variadas disciplinas.

Os homens inclinados para a criação artísticas devem deter o domínio da ciência para a elaboração das obras. Aplicando suas capacidades cognitivas ao constante aprendizado e conhecimento das coisas naturais. Desse modo, o conhecimento artístico empregado nas artes liberais; gramática, geometria, filosofia, medicina, astrologia, perspectiva, anatomia, teoria e aritmética reforçavam o domínio do homem sobre a natureza, tornando-o a medida do mundo.

A escultura, tanto quanto a pintura, é ciência de muitas disciplinas tornada com vários conhecimentos, a qual de todas as outras artes, é suma invenção é fabricada com alguma meditação, que se completa por matéria e raciocínio. É com indústria de toda geração de obra e para o propósito da formação, o raciocínio de que as coisas fabricadas por proporção de astúcia e de razão se podem demonstrar e explicar. E assim, os escultores e pintores, que sem letras ficaram limitados, como se apenas com as mãos houvessem exercitado, não puderam completar ou terminar as suas obras, como se tivessem obtido autoridade das fadigas, e aqueles que são conquistados só pelos raciocínios e pelas letras, têm a sombra, mas não a coisa (GHIBERTI, 2000 p.21).

O pensamento de Ghiberti une arte e ciência. Se a idéia de um quadro ou de uma escultura parte da razão, esta última ao ser desenvolvida pela ação reflexiva detém o poder de explicar e reproduzir o objeto em suas minúcias. Com efeito, não apenas o conhecimento das letras por parte do artífice ajuda no desenvolvimento da arte, como também, as obras desenvolvidas com tais conhecimentos possibilitam aprofundá-los. A arte ao empregar as disciplinas para

23. É necessário ressaltar que Ghiberti não foi o único a basear sua criação através da aplicação de suas teses como veremos adiante.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

o seu desenvolvimento ajuda assim a ciência na sua investigação. A busca se respalda, portanto, na convergência da potencialidade reflexiva e intuitiva. Ao unir os conhecimentos do saber, procura transpor as barreiras imperfeitas da realidade circundante e procedendo desse modo reproduz com eficácia uma nova realidade. Por isso o artífice,

[...] convêm seja letrado, perito em escrita e douto em geometria, e conheça muitas histórias ou diligentemente tenha ouvido filosofia, e seja douto em medicina e tenha ouvido astrologia, e seja instruído em perspectiva e ainda seja perfeitíssimo desenhador, visto que, para o escultor e para o pintor o desenho é o fundamento e a teoria destas duas arte (GHIBERTI, 2000, p. 21).

Ambos os autores combinam suas considerações com exemplos de pensadores antigos. Alberti faz referência a Hermes, autor da antiguidade tardia que escreve o tratado sobre a “*dignitas hominis*”. Ghiberti explana a forma como o pensamento cognitivo aplicado ao mundo sensível torna-se a potencialidade transformadora da representação da obra, numa noção intrínseca a antiguidade. Assim, se na ciência, preponderantemente escolástica a ideia de aplicação não era posta em pauta, na arte, pelo contrário, essa noção começa a se insurgir com demasiada força.

A filosofia do Renascimento atribui ao espírito humano todas as possíveis relações reflexivas com o mundo. O homem é o ponto central de toda projeção que o circunda. O conhecimento das ciências se apresenta na representação da obra. O conhecimento expresso pela arte transforma o homem em parte integrante e ativa do mundo. Tornando o sentido do mundo visível na pintura e escultura.

A filosofia da renascença pensa a relação entre o intelecto humano seu

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

engenho e poder juntamente com a natureza. Ora, com isso aquele alheamento da cognição em face da natureza se projeta numa nova postura, qual seja: a de admirar as benesses, trazendo para a experiência cognitiva e intuitiva a noção de que o mundo circundante, moldado pelos homens, sirva-o para seu deleite e prazer.

O individuo renascentista crê na possibilidade de romper a disparidade entre a cognição e intuição. Não acredita, como os escolásticos, que entre ambas habite um abismo intransponível. Ele o cruza, faz pontes e prende-se na observação do mundo, cuja expressão e representação se expressa em seus métodos na obra de arte. “Pode-se dizer então que o espírito, na sua dimensão determinado-facultativa e a sua liberdade, são confrontados no mundo e na realidade com aspectos diversos e importantes, determinados por esta mesma realidade” (LEINKAUF, 2006 p. 223). Na obra genuinamente renascentista tudo tem vida própria e é integrado pela união de razão e intuição, sensibilidade e racionalidade.

Segundo Leinkauf (2006 loc. cit.) a palavra chave “espírito vem interpretada em uma nova roupagem por Nicolau de Cusa e Marsilio Ficino, de modo a permitir na relação entre espírito e objeto um significado não mais receptivo, mas produtivo”. A realização dessa virada conceitual apresenta o homem de dois modos; 1) como produto de sua realidade e; 2) como produtor de uma nova realidade. “O homem produz de modo criativo uma realidade enquanto realiza a sua auto-dimensão reflexiva exatamente nesse momento (loc. cit.)”. A unificação da razão e mundo sensível repousa em destruir a estrutura do conhecimento científico aristotélico-escolástico. A totalidade do objeto representado na obra constitui uma nova categoria estrutural onde “aquilo que é representado agora se torna uma função da força do espírito, como expressão de sua potência (ibidem)”. O homem torna-se o fundamento último sobre o qual tudo se constrói. E,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Ao mesmo tempo, pode-se observar nas teorias sobre a natureza que as “*formae substantiales*” aristotélico-escolásticas e os parâmetros da física e da ontologia tradicional, deduzida da palavra-chave aristotélica “substância”, são substituídas por um novo conceito de forças fundamentais, cuja natureza e atividade não entram mais no quadro tradicional” (LEINKAUF, 2006 p. 224).

Parte da intenção representativa da arte permite superar a distância entre cognição reflexiva e intuição sensível, “a arte do renascimento consiste numa realidade corpórea, feita com os meios de uma realidade descritiva, que depende do conhecimento científico-construtivo das possibilidades da projeção de um espaço ideal” (LEINKAUF, loc. cit.). E assim, o reflexo dessas ideias nas obras desmontam o caráter não espacial da arte pré-renascentista. Se estas últimas se caracterizam pela não localização do personagem no espaço, nas obras renascentistas a noção de espaço terá preponderante característica. O fazer artístico renascentista deduz um sistema de conceitos que são organizados pelas disciplinas científicas. Tal convergência da sensibilidade e da inteligibilidade forma são partes indispensáveis à criação. A criação da escultura e pintura torna-se a mais profunda confirmação de uma realidade que parte do ideal para o concreto:

“uma representação refletida, que é desenhada ou pintada, não pode somente partir do exterior, da superfície do representado (com ênfase na superfície), mas no mesmo momento deve criar também a profundidade, a sintaxe interna, como pressuposto da superfície. Esta premissa vale também para o espaço que dá a impressão de limpo e geométrico no Renascimento nascente, bem como para aquele mais vivo, dinâmico e luminoso dos séculos XVI e XVII” (LEINKAUF, 2006 p.225).

A obra renascentista se realiza apenas quando se relacionam intelecto e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sensibilidade, com isso, tudo é mensurado, calculado e pensado, motivo esse que insere o desenho num espaço agora ideal. “O que distingue o desenho deste período é determinado [...] pelo espaço construtivo, que organiza o desenho (LEINKAUF, 2006, p. 227)”. A obra adquire importância por ser a confirmação da união entre cognição e intuição. Com efeito, a espacialidade geométrica da perspectiva é a característica peculiar do renascimento. Não por acaso, muitos pensadores dessa época estabeleçam o olho “[...] como um ponto de força que constrói o mundo (LEINKAUF 2006, p. 228 apud. BOEHM, 2001, p. 331)” sendo o principal instrumento da criação humana.

Todas essas transformações no modo de perceber o mundo são partes do momento histórico. As alterações empreendidas nos conceitos estão intimamente relacionadas com o contexto em questão, possibilitando a mudança pelas novas práticas necessárias a vida social. A obra renascentista é antes de tudo um novo desdobramento do espírito humano. Forma e conceito aparecem num sentido diferente do que aquele que se convencionou pela tradição escolástica. Nesse novo sentido “[...] a linha e a forma desenhada (na arte) funcionam como imagem da linha da consciência (LEINKAUF 2006 p.226)”. A concepção de *aplicação* surge como o significado que se estabelecerá mais tarde nas ciências; como operação ou ação. Agora, convém passarmos a um dos principais nomes que dará propulsão a essas idéias; Leonardo Da Vinci.

Estímulos da Criação Artística.

Leonardo nos anos de sua juventude partiu para Florença. O caminho que o conduziu até esta cidade não foi força do mero acaso ou vontade pura e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

simples. Florença reunia em si todos os signos do processo de transição histórica. O desenvolvimento adquirido pelo comércio tornou-a centro da Europa. A reforma de sua infraestrutura, abalada durante a peste ocorrida no século XIV, foi tão rápida que, após cem anos, a impressão que se tinha é que a Peste Negra nunca houvera chegado ali. Com o desenvolvimento da cidade muitos homens libertaram-se das necessidades elementares marcando com isso a inclinação às artes e ciência. Houve assim condições profundas de emancipação num lugar cuja arquitetura era incomparavelmente superior a da maioria das outras cidades; sua instituição política marcadamente republicana e sua liberdade religiosa discutida a plenos pulmões – como o judeu Melquisedeque de Boccaccio²⁴. Assim, os ilustres nomes eram tantos que faziam sombra a todas as outras cidades e Estados europeus (GARIN, 1996). Com todas estas condições reunidas em um único lugar, Florença era uma cidade atraente e fundamental para transição que fará explodir os pilares da Idade Média. Pode-se afirmar, que todos grandes nomes da ciência e arte do período, se lá não viveram, não puderam, contudo, ignorá-la.

O número de obras erguidas dá indicio da magnitude florentina nos séculos XV e XVI, o legado deixado pelas artes permanecem até o momento. A grandeza da herança de Florença foi tal que as obras feitas pelas mãos de seus artífices chegaram a outras culturas e tempos e que ainda causam espanto e admiração, transtorno e descrença.

Se tais obras nos tocam é resultado da universalidade que elas detêm em si. Florença e seus nomes no século da renascença estão inseridos no universo

24. Em *Decamerão*, na primeira jornada e, terceira novela, narra-se uma história sobre o judeu Melquisedeque que inquirido por um rei que tem o intuito de tentar chantageá-lo, argumenta acerca dos três anéis, uma parábola que reuni os principais troncos religiosos da época, e que ao responder argutamente a pergunta do rei, frustra-o em seu plano. Uma discussão impraticável antes do pensamento humanista. (Cf. Boccaccio, G. *Decamerão*, São Paulo, Abri 1974)

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de valores que já vinham se afirmando durante um longo tempo – como vimos anteriormente. Nisso reside a necessidade de não retirar a obra de seu ambiente, pois, os homens e sua produção estão demarcados pelo papel social e, é nessas circunstâncias que Da Vinci se apresenta nesse pequeno estudo.

Se, entretanto, o ambiente é o local onde a produção artística é gerida, esta não deve ser entendida como algo subserviente ao ambiente. Pelo contrário, a produção criativa tem a potencialidade de alterá-lo e a autonomia da forma. Entendida dialeticamente, a obra não é um fim e, sim, um recomeço que possibilita uma nova realidade intelectual e estética, uma nova forma de encarar o tempo e espaço.

Detendo uma órbita gravitacional de idéias e pensamentos Florença guardava em suas ruas a efervescência cultural. A arte transbordava em suas praças. Já havia saneamento, fora reconstruída moradias para melhor trânsito e afluência de pessoas e medidas cabíveis de saúde pública tinham sido adotadas (SEVCENKO, 1994). Leonardo, fruto de uma união ilegítima entre Ser Piero e Catarina, nasceu em 1452. Tal fato, não fez com que seu pai lhe denegasse condições para sobreviver, levando-o na adolescência aos cuidados de Verrocchio. Durante a infância, supostamente teria aprendido gramática e aritmética, esforçando-se sempre na instrução das letras (BRAMLY, 1989).

Sendo fruto de uma união irregular, sem possibilidade de formação para prestar em Florença serviços “honrosos”, Leonardo seria artífice. Dado revelador da tradição aristotélico-escolástica que ainda detinha a crença de que grandes feitos do espírito baseavam-se na contemplação abstrata, tornando indigno o trabalho. Não à toa, grandes nomes da arte no Renascimento eram bastardos, o que denota um preconceito obtuso criado pela tradição. Desse modo, o trabalho no



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ateliê garantia a sobrevivência de cem números de homens. Possibilidade surgida pelo florescimento comercial da recente burguesia italiana, da qual Ser Piero – pai de Da Vinci – fazia parte. As obras, em sua maioria, eram concebidas para deleite e afirmação de uma nova classe social que emergia. O ateliê era, grosso modo, uma loja comercial de obras de arte. Artistas e artesãos não se distinguiam em meados do século XV.

A aplicação de métodos ensinados por livros agitavam o espírito dos artífices. O conhecimento das ciências permitiu mudanças na reprodução da realidade expressa nas obras. O domínio da métrica, da engenharia e geometria quando aplicadas faziam com que os novos conhecimentos se distanciassem daqueles que eram tidos como os corretos. A oficina desses mestres dispunha de regras para o aprendizado e a mesma situação se dava na de Verrocchio. A noção de *aplicação* do rigor metodológico imprimido por Alberti e Ghiberti evidencia a clara ruptura com os métodos medievais e chegavam a Leonardo por meio dos textos. Leonardo,

[...] Chamava a si mesmo humildemente de omo senza lettere [um homem iletrado], mas com alguma ironia e orgulho de seu novo método, vendo-se como um "intérprete entre o homem e a natureza". Para onde quer que se voltasse havia novas descobertas a serem feitas, e sua criatividade científica, que combinava uma apaixonada curiosidade intelectual com grande paciência e engenhosidade experimental, foi a principal força motriz ao longo da sua vida (CAPRA, 2006 p.25).

Verrocchio não era um simples mestre ligado as obras plásticas. Era também engenheiro de forte inclinação a geometria de quem Da Vinci deterá forte influência. Um dos momentos que provavelmente marcou Leonardo e, mais tarde o levou a se preocupar com noções mecânicas e físicas foi à instalação da bola de bronze no *Duomo* ocorrida a 27 de maio de 1471 (BRAMLY 1989 p.85). Seu mestre



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

com os escritos de Brunelleschi²⁵ colocou em ação o plano de suspender uma bola de metal de cerca de duas toneladas a pouco mais de cem metros de altura. Com o sucesso gerado por isso o ateliê de Andreas Verrocchio atraiu para si grande parte da juventude artística de Florença.

Nessa “oficina” discutia-se dissecação, filosofia, geometria, aritmética, obras em curso, projetos e receitas para o bom desenvolvimento das artes. Grandes nomes do renascimento como Pietro Vannucci e Sandro Botticelli movidos pela curiosidade se aproximam de Verrocchio. Isto se deu, porque o mestre de Da Vinci, tinha uma inclinação polivalente à pesquisa. Nele estavam presentes as palavras de Alberti de que “o aprendizado das artes faz-se mediante a razão, o método; e, nelas só se adquire a qualidade de mestre, mediante a prática” (BLUNT 1940).

Com efeito, é nesse ambiente que se encontra Da Vinci. Bastardo e numa “oficina” na qual se discute textos antigos e técnicas novas. Leonardo escuta e observa, anota e cria. O crescimento espiritual que detém nesse meio, propicia suas próprias formulações e conjecturas sobre arte e ciência. O seu rigor da aplicação era antecedido por uma observação profunda. Os olhos ganham ares importantíssimos a essa geração de homens, são eles a guiar e a transformar a natureza;

De fato, ele considerava o olho como o principal instrumento tanto do pintor como do cientista. "O olho, do qual se diz ser a janela da alma", ele escreveu, "é o principal meio pelo qual o senso comum pode mais abundante e magnificientemente contemplar as infinitas obras da natureza. (CAPRA 2006, apud Leonardo).

A universalidade da correlação homem e natureza ganha uma determinação *sine qua non*. O artista deve deter conhecimentos profundos sobre

25. Brunelleschi (1377-1446) foi um arquiteto e escultor do primeiro período da renascença, trouxe para suas obras a perspectiva linear resgatada aos clássicos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ampla área do saber. Para representar algo é necessário conhecê-lo sobre todos os aspectos e Leonardo precisava aplicar essa ideia. Todos os estímulos de criação, portanto, encontraram nele vazão.

Em Florença, o berço da Renascença, o apoio entusiástico dos humanistas às descobertas e ao aprendizado deu início a um novo ideal humano - *l'uomo universale*, o infinitamente versátil homem "universal", instruído em todos os ramos do conhecimento e capaz de inovar em muitos deles. Esse ideal tornou-se tão estreitamente associado à Renascença que mais tarde historiadores se referiam a ele como o ideal do "homem renascentista (CAPRA, 2006 p. 55).

A secular separação dos domínios do conhecimento humano empregada pela escolástica em Leonardo já não tinha eco. A *Vita Contemplativa* passaria definitivamente a *Vita Activa*.

Pensamento Circundante e Próprio; Os aspectos filosóficos.

Ao falarmos sobre *vita activa* temos que nos deter nos novos conceitos que orientam o pensamento dos artistas no Renascimento. Para os herdeiros do pensamento humanista existe estreita relação entre arte e ciência. A relação da reflexão com a vida prática realiza-se. Isto significa que o dilema arte e ciência se dissolvem no instante da aplicação, ou seja, quando a obra é criada. Desse modo, arte e ciência estabelecem relações que desvanecem o antagonismo tradicional da escolástica. O sentido da arte no Renascimento é traçar o alcance da razão por meio da aplicação dos conceitos.

Na arte renascentista a vida é posta em cena com a união da razão e sensibilidade. Se o caráter criado pela ciência fica entorno do inteligível e o da arte do empírico, no Renascimento ambos estabelecem uma relação de reciprocidade. O mundo que lhe é dado como experiência se tornará uma resistente fôrma do real. A



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

criação artística com base nos conhecimentos disponíveis na época elimina distâncias e no seu processo final possibilita um novo horizonte intelectual e artístico. “Na representação, nascida da força do espírito capaz de medir e apalpar a construção do artista atinge o seu significado objetivo e ideal” (LEINKAUF, 2006 p.224).

A universalidade buscada pelos artistas nasce das formas generativas do conhecimento que adquirem nos ateliês. A completude da obra representa a síntese total da aspiração renascentista. “Os humanistas florentinos foram inspirados por vários indivíduos de seu meio que pareciam incorporar com perfeição o ideal do *uomo universale*” (CAPRA, 2006, p.55).

A ação do artista ao representar pictoricamente o mundo traduz a forma renascentista e sua busca pelo universal. A alma desse artista o força a se irromper com força e vigor contra os valores escolásticos, por isso, busca demonstrar sua dominação sobre todas as áreas do saber.

Desse modo, a arte renascentista não é apenas receptiva ela é ativa e se lança na tentativa de abarcar tudo. Quando assim procede, existe na relação de produto e produtor a indicação e uma transformação no pensamento que possibilita novas descobertas tanto para arte quanto para ciência.

Sendo assim, a arte renascentista não apresenta problemas de ordem subjetiva. O desenho expressa, dessa maneira, essa relação com a universalidade, pois, “[...] a força para dar forma é ao mesmo tempo a força para definir a definição (LEINKAUF)”. Move-se, com efeito, sobre o puro conhecimento e a pura construção representativa da natureza, ambas cruzando-se e diluindo-se. O personagem na obra de arte renascentista nunca é um indivíduo, mas, uma expressão do homem em comunidade que tem por fim, uma nova definição do processo criativo-



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

científico.

Passado o perigo da importância que deu a escolástica a concepção abstrata de ciência, na qual, aceitava como única maneira de saber, a razão desligada da realidade. O pensamento do Renascimento emerge suplantando esta noção. *A vida ativa* se insurge contra a mera contemplação.

Podemos dizer que como ocorre a filosofia séculos depois, a arte no renascimento força a descida da ciência de seu pedestal abstrato. Os sentidos mesmo preso a terra agora servem de matéria a aplicação da razão e seus conceitos. A universalidade buscada pelos artistas enfrenta agora a singularidade dos objetos dispostos no mundo. É de suma importância, compreender que a universalidade não é metafísica ou fictícia, ela é a aplicação dos resultados do conhecimento apreendido. Um exemplo dessa postura é o próprio comentário de Da Vinci sobre o labor artístico, no qual diz; “[...] Não será universal aquele que não amar igualmente todas as coisas que pertencem à pintura (DA VINCI, 1996 p.37)”.

O grande passo dado pelo Renascimento consistiu em não autonomizar a ideia de universal, a universalidade para esses artífices são os componentes que envolvem a criação. Com efeito, a singularidade do artífice e das coisas que estão no mundo da “geração e corrupção” marca relação entre o universal e o particular. O singular apenas existe quando mantém relação com o universal em seu propósito de ação. O homem pleno do renascimento era desse modo, aquele que admitia em si todos os conhecimentos possíveis do mundo sensível e do dado inteligível. Filósofo, engenheiro, matemático, anatomista e conhecedor de todos os atributos da natureza, o homem renascentista era o homem da erudição e Leonardo seu representante. Antes de Da Vinci tal figura havia se materializado em Alberti. Leonardo o seguiu durante um dado período de sua vida, porém como ele mesmo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

disse: “é medíocre o discípulo que não ultrapassa o mestre”. Da Vinci, portanto, cria suas obras com a utilização das dimensões cabíveis ao homem e com isso, dá uma nova fórmula para os domínios que envolvem o conhecimento e a criação como um todo. Seu saber torna-se efetivo como obra. Seu labor é preenchido com o aprendizado da relação entre o dado concreto e inteligível, transmitindo a universalidade dialética entre o homem e o mundo. A aparente facilidade como exercia isso, fez com que afirmasse “é fácil se tornar universal”.

Referências

- ARISTOTELES. **Metafísica** . Belo Horizonte: Loyola, 2002.
- BOCCACCIO, G. **Decamerão** . São Paulo, Abri 1974.
- BRAMLAY, S. **Leonardo Da Vinci** . Rio de Janeiro. Imago. 1989.
- BLUNT. **A Teoria das Artes na Itália de 1450 a 1600** . Oxford. 1940.
- CAPRA, F. **A Ciência de Leonardo da Vinci: um mergulho profundo na mente do grande gênio da Renascença** . São Paulo, Cultrix. 2006
- CORBIN (org). **História do Cristianismo** . São Paulo Martins fontes 2009.
- GARIN, E. **Ciência e vida civil no Renascimento Italiano** . São Paulo, UNESP 1996.
- GHIBERTI, L. **Os Comentários** . São Paulo: Ed. UNESP, 2000
- DA VINCI, L., **Trattato della pittura** . Roma, Newton Compton, 1996.
- LEINKAUF, T., “*Kunst als ‘proprium humanitatis’ Zum philosophischen Verstandnis kunstlerischer Gestaltung in der Renaissance.*” In: FRANK, G., HALLACKER, A., LALLA, S. (eds.), **Erzählende Vernunft** . Berlin: Akademie Verlag, 006, pp. 221-235.
- ROSSI, P. **A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica** . São Paulo, Editora Unesp, 1989.
- SEVCENKO. **O Renascimento** . São Paulo: Atual Editora, 1994.
- TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica** . São Paulo, Loyola, 2006



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Austrália – Produção Cinematográfica de Mark Luhrmann: Uma análise do ponto de vista pós-colonial

Por: Gabriela Fujimori da Silva
gabriela.fujimori@ifpr.edu.br

Resumo

O objetivo deste artigo consiste em elaborar uma análise fundamentada em teorias Pós-Coloniais, de cenas do filme *Austrália*, dirigido pelo cineasta australiano Mark Anthony Luhrmann em 2008, em que a reflexão sobre a outremização e a hierarquização da cultura, do idioma e da população aborígine será o tema central. Serão verificadas estratégias colonizadoras, a figura do sujeito enquanto construto fabricado pela exclusão, marginalização e opressão do outro. Pretende-se averiguar o processo de alteridade e inferiorização na relação entre colonizador e colonizado através de dois grupos principais: dos ingleses King Carter e Neil Fletcher e o de Nullah, um menino aborígine, utilizando como suporte, teorias Pós-Coloniais de Homi Bhabha.

Palavras-chaves: Outremização; Aborígine; Teoria Pós-Colonial.

Resumo

La celo de ĉi artikolo estas ellabori analizon surbaze postkolonia teorioj, de la filmo Aŭstralio, direktita de aŭstralia, cineasta Mark Anthoni Luhrmann en 2008, en kiu la interkonsiliĝo pri aliado kaj hierarkio de kulturo kaj indiĝenaj homoj estos fokuso. Estos kontroli strategiaj koloniigeco, la figuro de la subjekto kiel konstruo fabrikita de ekskludo, margĝenigo kaj suferado de alia. Ĝi celas esplori alterecan procezon kaj malsuperecon en la rilato inter kolonianto kaj koloniato por du ĉefaj grupoj: el anglanoj King Carter kaj Neil Fletcher kaj de Nullah, aborigena knabo, uzante kiel apogo, postkolonia teorioj de Homi Bhabha.

Ŝlosilovortoj: Aliado; Aborigena; Postkolonia teorio.

Abstract

The aim of this paper is to develop an analysis based on post-colonial theories, from the Australia film, directed by Australian filmmaker Mark Anthony Luhrmann in 2008, in which the reflection on outremização and prioritization of culture, language and aboriginal population will be the central theme. It will be checked colonizing strategies, the figure of the subject as construct manufactured by exclusion, marginalization and oppression of the Other. It is intended to investigate the process of otherness and



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

inferiority in the relationship between colonizer and colonized through two major groups: the English King Carter and Neil Fletcher and about Nullah, a natural boy, using as support, post-colonial theories of Homi Bhabha.

Key-words: *Othering; Aboriginal; Post-colonial theory.*

Introdução

[...] o que leva um animal a matar o outro é a fome. O que leva os animais racionais a eliminar o diferente é a ira. O diferente é mal e digno de perseguição.

Adorno

O filme *Austrália* (2008) dirigido pelo cineasta Mark Anthony Luhrmann, sendo ele e quase todo o elenco australiano, resgata o período anterior e durante a Segunda Guerra Mundial na Austrália, evidenciando as práticas colonialistas, as estratégias políticas do império britânico, o homem branco e eurocêntrico diante dos aborígenes - nativos da região que viviam como caçadores, coletores, bastante ligados à natureza, detentores de uma cultura própria ligada a mitos e rituais espirituais - que sofreram duros golpes diante da suposta superioridade do colonizador no processo de colonização do país.

Sendo o objetivo deste trabalho refletir sobre a outremização e a hierarquização da cultura, do idioma e da população aborígine no enredo do filme, pretende-se averiguar o processo de alteridade e inferiorização na relação entre colonizador e colonizado através de dois grupos principais, de King Carter e Neil Fletcher como as figuras do colonizador, e o de Nullah, o nativo, tendo como suporte as teorias Pós-Coloniais de Homi Bhabha. Destacaremos, também, a figura de Lady Ashley (Dona Patroa), como antagonista à lógica inglesa colonizadora,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mesmo sendo ela também uma inglesa.

A Austrália provou o colonialismo e vivenciou o deslocamento da população, o transplante da civilização europeia, a extensão do idioma europeu e a quase extinção das línguas nativas. Como observa Bonnici (2000): o “outro”, o colonizado, passa a ser resultado do processo que o discurso colonial fabrica, sendo construído pelo poder do “outro”, a metrópole.

Na teoria pós-colonial o Outro é o centro imperial, o discurso imperial, a metrópole. O Outro proporciona os termos através dos quais o sujeito colonizado fabrica sua identidade dependente. O Outro é também o aparato ideológico absoluto através do qual o colonizado começa a se ver e a ver o mundo ao redor dele. Portanto, o sujeito colonial existe no fitar e no olhar do outro e, sendo o poder colonizador como um fator maternal, introduz noções de pátria e de seus derivados em sua ideologia. (BONNICI, 2000, p. 133).

Dessa forma, no enredo do filme *Austrália* serão identificadas e analisadas cenas que retratam essa prática, a diferença e a discriminação no discurso do colonialismo. O filme é sobre Sarah Ashley, uma aristocrata inglesa que viaja para a Austrália, onde está seu marido cuidando da imensa fazenda de gados da família. A princípio ela imagina que ele esteja na companhia de outras mulheres, por isso tanto tempo ausente de casa, mas descobre que ele fora assassinado. Sarah decide cuidar dos negócios, enfrentando King Carter, barão de gado, e seu comparsa Neil Fletcher, inglês ambicioso e extremo que desviava os gados de Ashley para sua fazenda. Para isso, a inglesa terá a ajuda do Vaqueiro (Drover) e de um garoto aborígine, Nullah. Contará também com a ajuda do avô do garoto, Rei George que, através de seus cantos, algo que manifesta a sua forma de religiosidade, ajudará Dona Patroa e Nullah a se libertarem de Carter e de Fletcher.

Permeando o enredo romântico e aventureiro, estão presentes fatos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

reais ligados à história da Austrália, como a relação dos estrangeiros ali presentes e o povo nativo, cenários de guerra e a realidade das crianças mestiças que eram retiradas de suas famílias para servir a sociedade branca. O prólogo do filme informa ao espectador quanto a esse contexto:

[...] Darwin, uma cidade no território do norte, na Austrália. O território era uma terra de crocodilos, barões de gado e chefes guerreiros onde a aventura e o romance eram a forma de vida. Também era o lugar em que crianças aborígenes mestiças eram arrancadas à força de suas famílias e treinadas como serviçais da sociedade branca. Essas crianças ficaram conhecidas como “gerações roubadas”. (AUSTRÁLIA, 2008, cap.1).

Nessa aventura vivenciada por Sarah, ganhará destaque a opressão vivida pelos aborígenes diante do domínio inglês. Nullah vivencia sua mãe sendo explorada sexualmente por Fletcher, é perseguido por ser uma criança aborígene e sente-se deslocado quanto a sua identidade. Nullah, diga-se de passagem, é mestiço, e estes eram considerados “cabras”. O menino é bastante ligado ao avô, Rei George, personagem ligado aos mitos e espiritualidade, que através de rituais ajudará Nullah em diversas situações, mas que não ficará ausente do poder imperialista, que age também no deslocamento cultural no intuito de substituí-la por uma cultura cristã.

Meu avô, Rei George me levou para a caminhada. Me ensinou os costumes do povo negro. Meu avô me ensinou a lição mais importante de todas. Contar histórias. (...) Rei George me ensinou a pescar usando uma canção mágica. (AUSTRÁLIA, 2008, cap.1).

Utilizando como referência o enredo que envolve os ingleses Sarah Ashley, King Carter, Neil Fletcher; o australiano Drover (Vaqueiro), o aborígene Nullah e seu avô, objetiva-se analisar a interação entre o império e a sociedade por ele colonizada por meio de teorias Pós-Coloniais de Homi Bhabha.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Austrália – Colônia de Povoadores

“Uma das características da sociedade colonizada é o deslocamento” (BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais, p. 20), estratégia utilizada pela metrópole para mostrar seu poder e dominação sobre o *outro*. Na relação da linguagem com o deslocamento pode-se distinguir as categorias de sociedades pós-coloniais e, nessa classificação, a Austrália foi *Colônia de Povoadores*, onde há a conquista da terra pelos europeus e conseqüentemente o deslocamento das populações indígenas. A civilização europeia é transplantada e o idioma europeu estendido na tentativa de extinção da língua nativa. Sobre a “settlercolonie”, Bonnici observa:

“Settlercolonies”: Na América espanhola, no Brasil, nos Estados Unidos da América, Canadá, Austrália, Nova Zelândia, a terra foi ocupada por colonos europeus que conquistaram e deslocaram as populações indígenas. Uma certa modalidade de civilização européia foi transplantada e os descendentes de europeus, mesmo após a independência política, mantinham o idioma não-indígena. (BONNICI, T. **Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais**, p.20).

Esses deslocamentos serão analisados neste artigo verificando as representações de alteridade, em que o *outro* começa a existir pela diferença e discriminação do discurso colonial com estratégias de hierarquização e marginalização, objetivando, como observa Bhabha (1991, p. 184): “[...] construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais.”.

A própria caracterização da Oceania, continente que envolve a Austrália, como “Novíssimo mundo” já denota um tratamento de caracterizá-la como inferior



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

na escala evolutiva em relação aos indivíduos do “Velho Mundo”. Trata-se do velho dilema da maturidade e da imaturidade. De um lado os colonizadores, de outro os colonizados. Os “mais velhos” enquanto responsáveis pela educação dos mais novos, conseqüentemente pela internalização de novos valores. Enfim, trata-se do dilema: adultos *versus* crianças, bárbaros *versus* civilizados.

A partir da ideia de imaturidade, tudo o que é do “outro” converte-se em algo a ser alterado: da vestimenta à linguagem. A alteridade, assim, é relegada em prol da imposição de valores. A religiosidade aborígine, por exemplo, é substituída pela religiosidade ocidental cristã. Assim como aconteceu com o Brasil, em que os jesuítas catequizaram os índios, na Austrália, “Novíssimo Mundo”, aconteceu um processo semelhante: a cultura aborígine foi sistematicamente suprimida.

Veremos, neste sentido, um longo período chamado de “Geração roubada”, no qual milhares de crianças aborígenes foram tiradas de suas origens para incutir-lhes outro tipo de cultura, dita “civilizada”. O próprio Nullah, personagem marcante de *Austrália*, participa deste dramático processo de “roubo”. O mesmo Nullah expressará: “Não sou preto e também não sou branco. Os brancos me chamam de sangue misturado. Mestiço. Cabra. Não pertencço a ninguém.” (AUSTRÁLIA, cap.1). Como já mencionado, sua mãe sofreu abuso sexual de Fletcher, ato que gerou o garoto mestiço. Ainda sobre a referida “Geração”, podemos ver as seguintes falas entre o Doutor Barker e a Dona Patroa:

Dr. Barker: “As crianças mestiças têm que ser retiradas dos aborígenes puros, primitivos. Como podemos tirar o preto dele?”.

Dona Patroa: “Alguém perguntou às mães como elas se sentem?”.

Dr. Barker: “É um fato da ciência que a mãe aborígine cedo esquece seus filhos”. (AUSTRÁLIA, 2008, cap.15).

Enfim, enxergar o colonizador não enquanto o adulto que deva impor-nos valores é uma das bases das teorias pós-coloniais, que realizam uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

verdadeira desconstrução do que é considerado civilizado e do que é considerado bárbaro. Realiza-se uma construção, também, do que é considerado científico: o movimento de desconstrução vai às raízes, portanto. Como vemos ao longo do filme, ocorre “a cooptação das elites tradicionais na administração colonial”, com o fim de domesticação e aproveitamento produtivo. E, segundo Bhabha:

A cooptação das elites tradicionais na administração é, pois, vista como modo de domesticar o instinto de vida ambicioso dos nativos. Tal atitude coloca o sujeito nativo como lugar de poder produtivo, ao mesmo tempo subserviente e sempre potencialmente indisciplinado. O que aumenta é a visibilidade do sujeito como objeto de vigilância, tabulação, enumeração e até mesmo paranóia e fantasia (BHABHA, 1992, p. 186).

Ainda sobre as teorias pós-coloniais, destacamos junto a Peter Burke:

[...] uma das principais razões para a reação contra a grande narrativa da civilização ocidental consistiu na consciência cada vez maior daquilo que ela havia deixado de fora ou tornado invisível. A luta pela independência no Terceiro Mundo e o debate sobre a continuação da exploração econômica por parte dos países mais ricos chamaram a atenção para a força dos preconceitos coloniais e também para sua persistência em épocas “pós-coloniais”. Esse foi o contexto cultural para a ascensão de uma teoria do pós-colonialismo – ou, mais exatamente, de teorias concorrentes entre si – que mais tarde, assumiram a forma institucional de “estudos pós-coloniais”, um grupo de tópicos interdisciplinares que incluía um pouco de história cultural (BURKE, 2008, p. 64).

Portanto, numa via antagônica ao eurocentrismo, posicionam-se os estudos pós-coloniais. Busca preservar aquilo que pretensamente era tido como “selvagem”. Nas palavras de Bonnici:

[...] a crítica pós-colonial se preocupou com a preservação e documentação da literatura produzida pelos povos degradados como “selvagens”, “primitivos” e “incultos” pelo imperialismo; a recuperação das fontes alternativas da força cultural de povos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

colonizados; o reconhecimento das distorções produzidas pelo imperialismo e ainda mantidas pelo sistema capitalista atual (BONNICI, 1998, p. 10).

Os estudos pós-coloniais, assim, tornam-se verdadeiras críticas a um modo de valorar a história, a literatura, em suma, a vida, que subjuga o pretense “outro”, inculcando-lhe valores e suprimindo-lhe costumes. Tais estudos são fontes inesgotáveis para as mais diversas análises, que envolvem desde livros, documentos políticos, filmes, etc. É sob esta perspectiva crítica que este artigo se pauta. Segundo Bhabha, na esteira do filósofo francês Derrida:

Ao se dirigir à questão do etnocentrismo em termos de Derrida, pode-se explorar o exercício do poder colonial em relação à hierarquia violenta estabelecida entre as culturas escrita e oral. Pode-se examinar, no contexto da sociedade colonial, aquelas estratégias de normalização que desempenham uma diferença entre uma linguagem normativa “oficial” da administração e instrução coloniais e uma forma não-marcada, marginalizada – “pidgin”, crioula, vernacular – que se torna o lugar da dependência e resistência culturais do sujeito nativo e, como tal, um signo de vigilância e controle. (BHABHA, 1992, p. 181).

Enfim, se a Austrália foi sede de colonização e supressão cultural, também pode ser sede de ricos estudos a respeito de tal dominação. Para tanto, compreender o que é concebido como “outro” torna-se fundamental. Não se tem, entretanto, a intencionalidade de conceber as teorias pós-coloniais como teorias capazes de restabelecer por completo a cultura do colonizado, uma vez que esta já foi sobremaneira influenciada, mas temos por objetivo indicar elementos pelos quais o colonizador impôs o seu modo de ser e, a partir disso, realizar o movimento de crítica, de desconstrução.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A Outremização e a questão do outro

A literatura pós-colonial, segundo Bonnici, adota a seguinte estratégia:

(1) uma tomada de posição nacionalista, quando a literatura pós-colonial assegura a si mesma uma posição determinante e central e (2) quando questiona a visão européia e eurocêntrica do mundo, desafiando a sistematização de pólos antagônicos (dominador-dominado) para regulamentar a realidade (BONNICI, 1998, p. 18).

Neste bojo, há de se destacar o importante termo “outremização”, que é um termo utilizado em Estudos Pós-Coloniais proposto por Spivak (1985), em que o discurso do império opera no sentido de colocar o colonizado como diferente e assim, assimilando a ele a ideia de subalterno e de inferior.

O termo “OUTRO” corresponde ao discurso colonial que o império estabelece sobre o sujeito dominado, reprimindo suas ideologias maternas e constituindo uma nova identidade voltada para o império. Com essa imposição, o sujeito colonizado começa a existir pelo discurso colonial como um ser excluído e marginalizado pelo poder. Com o termo “outro” tem-se a ideia da criança que se olha no espelho e se reconhece como um ser distinto, ou seja, assemelha-se à imagem refletida, mas não se identifica por meio dela. Este processo exemplifica a identidade adquirida do sujeito subalterno na teoria Pós-Colonial, que se distancia e se reconhece como um ser diferente do centro através do discurso imperial (ZOTESSO, BONNICI & WIELEWICKI, 2010, p. 271-272).

A teoria pós-colonial é, antes e acima de tudo, anti-etnocêntrica e favorece a desconstrução. A instância anti-etnocêntrica revela uma estratégia que, ao reconhecer o espetáculo da alteridade, concebe um paradoxo central a estas teorias anti-epistemológicas. (BHABHA, 1992).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O discurso colonial como aparato de poder analisado por Homi Bhabha pressupõe o reconhecimento das diferenças raciais, culturais e históricas tidas como função estratégica, criando um “jogo de poder” para apropriar-se, dirigir e dominar o colonizado. Assim, percebe-se uma forma de deslocamento quando Nullah é levado para a missão católica, os próprios internatos são utilizados como instrumento de colonização dos aborígenes, auxiliando na perda da identidade e na implantação do idioma e cultura europeia.

Ainda acerca da religiosidade aborígene, já destacada, é verificada a seguinte fala no decorrer do filme, dita por Nullah: “Os ancestrais criaram canções para tudo. Para cada pedra e árvore, e tudo está ligado” (AUSTRÁLIA, 2008, cap.1). Vemos nesta característica religiosa uma espécie de “panteísmo”, uma harmoniosa relação mágica entre homem e natureza. No caso do indígena brasileiro e do africano, um processo semelhante de cristianização aconteceu, um processo de aculturação.

Todavia, o pretense “outro”, conforme demonstra a citação inicial deste subtítulo, possui cultura. O problema é que aquele que coloniza, que loteia a liberdade alheia, por assim dizer, marginaliza as características peculiares daquele que desconhece. Se conhecesse, talvez poderia vê-lo pelo olhar a alteridade, é o que acontece com Dona Patroa, quando começa a ver de fato a Austrália. Nas palavras de Nullah:

Quando Dona Patroa chegou nesta terra, ela olhava, mas não via. Agora está com os olhos abertos pela primeira vez. Alguns lugares têm espíritos. Os brancos não sabem. Alguns lugares não são bons de ir. (AUSTRÁLIA, 2008, cap.4).

Outra cena bastante dramática de *Austrália* é a em que Nullah é chamado por outra criança de “cabra”, que também diz: “Cabra, sua mãe não quer você?” (AUSTRÁLIA, 2008, cap.20). Nisso, é visto um processo de supressão em



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que se nega absolutamente o “outro lado”. Bhabha expressa bem em que consiste tal drama:

O drama que está por baixo dessas dramáticas cenas cotidianas coloniais não é difícil de discernir. Em cada episódio, o sujeito gira em torno do pivô do “estereótipo” para regressar a um ponto de identificação total. O olhar da criança branca regressa à mãe, reconhecendo e negando o negro; a criança negra se volta contra si mesma, contra sua raça, identificando-se totalmente com a positividade da brancura que é ao mesmo tempo cor e ausência de cor (BHABHA, 1992, p. 194).

Enfim, há cultura do “outro lado”. Há vida. Há religiosidade. Sobre a noção de cultura, Stuart Hall traz uma valiosa contribuição:

(...) a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. (...) Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem por nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2003, p. 44).

Aquilo que neste contexto se chama de “branco”, de indivíduo permeado pela ótica eurocêntrica, é que, não compreendendo o “outro lado”, o oprime. Uma das estratégias mais perversas de opressão, sob a pele de “melhoramento”, foi a eugenia. O embranquecimento da população era considerado algo fundamental para o melhoramento de determinado povo. Isto aconteceu no Brasil e se pode citar como um grande representante das teorias eugênicas o médico Renato Kehl, idealista da chamada educação eugênica como pressuposto singular para a salvação da nação brasileira, nas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

primeiras três décadas do século XX. Outra terrível estratégia nefasta foi a já mencionada “geração roubada”, o que acabou por gerar uma espécie de diáspora.

Por fim, que a experiência narrada em *Austrália*, da geração roubada, assim como Auschwitz não se repita:

Qualquer debate acerca das metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação. Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão (Adorno, 1995, p. 119).

Considerações finais

O cinema é a arte do movimento. Pelo cinema inúmeras críticas sociais de primeira grandeza. A que se vê representada em *Austrália* é a da “geração roubada” e associada a esta crítica, também é explicitado todo o movimento de formulação de estereótipos por parte de uma lógica eurocêntrica que coloca o branco como centro do universo, da cultura. E assim, evidencia-se uma crítica ao etnocentrismo.

A um só tempo há uma belíssima crítica tanto à referida “geração” quanto a uma ótica segregadora. Ao término do filme há uma nota que diz que o sistema de roubar gerações acabou, mas, o que é óbvio, isso se deu após longos anos e após longas críticas dos mais diversos segmentos sociais humanitários.

A análise de tal filme sob a ótica dos estudos pós-coloniais torna-se algo interessante, na medida, como destacado ao longo deste artigo, tais estudos buscam uma desconstrução daquilo que se acredita como o “outro”, algo que resultou num dramático processo de “outremização”. Com isso, pode-se ter de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

forma bastante clara que, longe do colonizador ser o superior – também não se trata de ser o inferior, pois apenas seria trocado o oprimido de lado -, o indivíduo evoluído, ele é apenas mais um na sociedade que deve dar o devido espaço ao outro. Trata-se, assim, da valorização da alteridade. Os estudos pós-coloniais, valorizando a cultura do colonizado, valoriza em primeiro lugar a alteridade, sendo este, é possível afirmar, talvez o maior legado de tais estudos.

Referências

- ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação** . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- BHABHA, Homi K. “A questão do 'outro': diferença, discriminação e o discurso do colonialismo” . *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Pós-modernismo e política** . Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- BONNICI, Thomas. **O Pós-colonialismo e a Literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2000.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** . Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- HALL, Stuart . “Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior” . *In*. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- LUHRMANN, Mark . **Austrália**. (Filme). 2008.
- ZOTESSO, Lígia Ribeiro de Souza; BONNICI, Thomas; WIELEWICKI, V. H. G. **A outremização em O Menino do Pijama Listrado**. Uniletras, v. 32, p. 269-280, 2011.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O perfil das licenciaturas do IFPR sob o olhar crítico de seus acadêmicos que cursam uma segunda licenciatura

Por: Mateus Silva de Meneses
mateusmenesescontato@gmail.com

Resumo

Criados em 2008 pela Lei 11.892, os Institutos Federais, parte da Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica, precisam cumprir a obrigatoriedade de fornecer 20% de suas vagas para os cursos de licenciatura. Isso por si só já seria empolgante para o cenário de formação docente brasileiro, mas a isso soma-se ainda toda a nova política do instituto que propõe a quebra com lógicas tradicionalistas de ensino e o resgate da educação politécnica, com a finalidade dos professores formados nesses cursos, reproduzirem mais tarde na educação básica, uma filosofia educacional emancipadora. Um grupo de pesquisa do campus de Foz do Iguaçu se dedica a estudar as novas possibilidades das licenciaturas dos IF's. O presente artigo mostra os resultados de pesquisa desenvolvida ao longo do ano sobre esses cursos do IFPR, com o fim de identificar suas mais promissoras características, bem como suas limitações.

Palavras-chave: Políticas Educacionais, Formação de Professores, Institutos Federais.

Resumo

Kreita en 2008 per Leĝo 11.892, la Federala Instituto, komencas Federala Profesia Reto de Eduko, Scienco kaj Teknologio, ĝi devas plenumi devon por provizi 20% de ĝiaj grada kursoj. Tio, en si men jam estus ekscita por la scenaro de brazila majstra edukeco, sed tiu aldonas eĉ tutan novan Instituton politikon kiu proponas rompi kun tradiciisma logiko de instruado kaj la rekupero de politeknika eduko, kun la objektive trejnitaj instruistoj tiuj kursoj, reproduktas poste en baza instruado, emancipaj eduka filozofio. Esplorgrupo de la kampus de Foz Iguaçu estas dediĉitaj al studado de novaj eblecoj de la gradoj kiu apartenas al Federala Instituto. Tiu artikolo montras rezultojn de efektivigita esploro tra jaro pri tiuj Federala Instituto el Paraná – IFPR, por identigi ĝiaj plej promensplenaj karakterizaĵoj tiel kiel ĝiaj limigoj.

Ŝlosilovortoj: Edukaj politikoj; Trejnado de instruistoj; Federalaj Institutoj.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Abatract

Created in 2008 by the Law 11.892, the Federal Institutes, part of the Federal Network of Professional Education, Scientific and Technologic, need to meet the requirement to provide 20% of their vacancies for teacher education courses. That in itself would be exciting for the scenario of brazilian teacher education, but to it also adds all the new institute policy that proposes to break with traditionalists logical of education and the rescue of polytechnic education, for the purpose of teachers trained in these courses, to reproduce later in basic education, an emancipatory educational philosophy. A research group from the campus of Foz do Iguaçu is devoted to studying the new possibilities of the teacher education of IF's. This article shows the results of the research carried out throughout the year about these IFPR courses, in order to identify their most promising characteristics as well as its limitations.

Key words: *Education Policy, Teacher Education, Federal Institutes*

Introdução

Os cursos de licenciatura são essenciais para o desenvolvimento de qualquer sociedade, porém sofrem de histórico descaso por parte das políticas públicas brasileiras e mesmo da nossa sociedade em geral, que não tem o hábito de discutir a educação. Situação que leva à triste consequência da desvalorização do profissional da educação: uma parcela muito pequena dos jovens querem ser professores. Somado ao péssimo estado de nossa educação básica, tudo isso resulta em um ambiente educacional de formação de professores sem a mínima qualidade esperada e que não favorece o aprendizado real dos alunos que reproduzirão mais tarde a negligência educacional em sala de aula e em seu contexto social.

Surge então em 2008, a partir da Lei 11.892 os Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia. Instituições que representam a contracorrente do exposto no primeiro parágrafo, ilustrado no fato de assegurar 20% de suas vagas

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

para os cursos de licenciatura. As novas possibilidades para a formação inicial de professores advindas com os IF's, bem como sua relação com o próprio Instituto que prioriza o ensino técnico são objetos de estudo no campus do IFPR em Foz do Iguaçu por grupo de pesquisa, dentre o qual faço parte. O projeto se chama “As licenciaturas no âmbito dos Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia: possibilidades e limites”, coordenado pelo professor Dr. Alexandre Zaslavsky, e é a partir desse que foi desenvolvida a linha de pesquisa mostrada a seguir.

Considerando como privilegiado o ponto de vista dos acadêmicos que já concluíram uma licenciatura (muitos já com experiência em sala de aula), julgou-se que estes teriam parâmetros suficientes para comparar as licenciaturas do IFPR com as demais anteriormente por eles cursadas. Sendo assim, foi elaborado o projeto com o título herdado por esse artigo, onde questionários foram pensados como forma de obter essas opiniões comparativas.

Entre as maiores ambições dessa pesquisa está compreender o perfil dessas novas licenciaturas e entender até que ponto elas significam uma revolução educacional brasileira na medida que se distanciam dos cursos de qualidade duvidosa que hoje formam professores, profissionais que com frequência fracassam em sua função. O presente artigo representa uma síntese do projeto, com os resultados provisórios.

Metodologia

O primeiro passo, depois de traçado o roteiro a ser percorrido durante a pesquisa, foi levantar através dos sites do E-mec e dos campi dos Institutos Federais do Paraná quais eram as licenciaturas ofertadas. Foi montada então uma tabela com algumas informações referentes aos cursos, como o nome e e-mail de

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seu coordenador e o telefone do respectivo campus. Tendo em mãos os alvos, partimos então para a elaboração do questionário, onde uma cópia em branco pode ser encontrada na sessão “Anexos” desse artigo.

Fazer com que o questionário a ser respondido chegasse a seu destino (e voltasse é claro) foi um dos maiores desafios da pesquisa, chegando até a atrasar o cronograma previamente estabelecido. Por fim foi adotado o sistema de malotes disponibilizado pelo próprio Instituto Federal onde envelopes circulam entre os campi paranaenses e a pesquisa, que antes seria realizada em todo o Brasil, limitada ao Paraná.

Foi feito contato com os coordenadores através do coordenador do curso a qual pertença (Física), pedindo desses a colaboração com a pesquisa: receber os malotes com os questionários, distribuir para os alunos responderem, recolher e reenviar para o campus de Foz do Iguaçu. Foi enviado malotes a dez cursos. Retornaram quatro.

Essa pesquisa é um estudo de caso do tipo avaliativa e quanti-qualitativa. Segundo Moreira (2011) o “estudo de casos [...] pode ser definido como uma descrição intensiva, holística e uma análise profunda de uma entidade singular; um fenômeno ou unidade social.” É exatamente essa análise que foi realizada pela presente pesquisa, para a partir de uma “parte” compreender as novas possibilidades do “todo”. É quanti-qualitativa pela característica mista do questionário. Em determinadas questões pede-se uma visão qualitativa, mas que no posterior é convertida em quantitativa (gráfico). E em outras, como na 8 e 9, onde são questões abertas, o método é qualitativo.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Discussão dos resultados

A seguir estão alguns gráficos construídos a partir dos dados obtidos pelos questionários seguidos de sua análise:



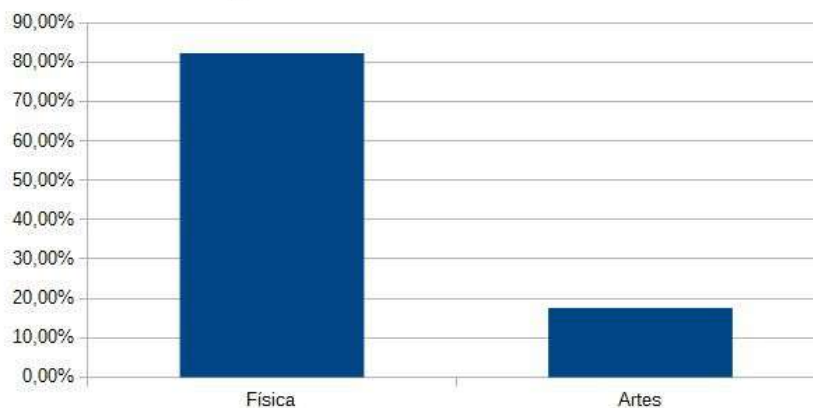
O gráfico mostra que a minoria terminou o curso antes do ano de 2004, portanto se os acadêmicos que responderam o questionário exporem qualquer cenário a respeito do IFPR, não se pode contra argumentar ao mesmo dizendo que isso se deve a distância do tempo em que estiveram em sua primeira licenciatura. É claro que aconteceram mudanças nos últimos anos, mas uma mudança educacional profunda só ocorre a longo prazo. Mesmo se os resultados dessa pesquisa forem positivos para o Instituto Federal, será ainda apenas uma promessa com suas bases iniciais lançadas para uma mudança mais radical.



IΦ-Sophia

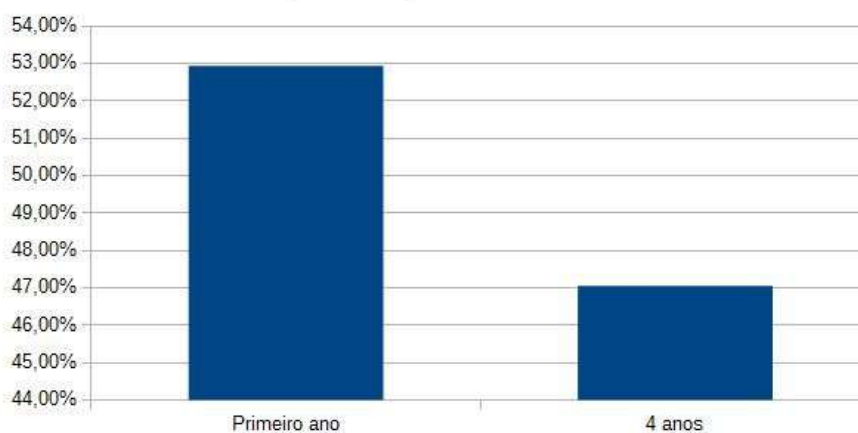
Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

4 - Qual licenciatura você cursa atualmente?



O fato exposto no gráfico acima é extremamente interessante. Dentre os que responderam o questionário, 82,3% cursam Física e apenas 17,6% Artes. Visto que a disciplina de Física é uma das maiores dificuldades dos alunos no Ensino Médio e um dos cursos superiores com maior desistências logo no primeiro ano, principalmente em instituições mais tradicionais, a ótima avaliação extraída do questionário fica ainda mais significativa.

6 - Há quanto tempo esse curso funciona?



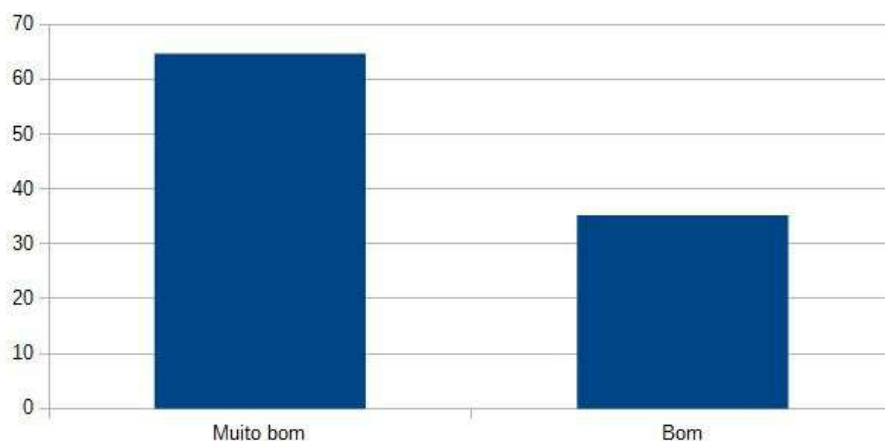


IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Mais da metade dos cursos do IFPR avaliados pelos alunos estão no primeiro ano. Ou seja, se em tão pouco tempo os cursos já são tão bem avaliados, o que não se pode esperar quando o mesmo estiver consolidado? Se seguir nesse rumo será instituição de referência e forte promotora da mudança educacional a nível nacional que tanto se busca. Por outro lado, as disciplinas específicas do curso ainda não alcançaram sua plenitude. O contato dos alunos ainda é mais com os professores e disciplinas básicas.

7.1 - Qualidade das aulas - ensino



Não é demais lembrar que as opiniões foram coletadas com ênfase na comparação. Isso estabelece um “confronto” direto entre a política educacional do IFPR e as demais, o que torna clara e precisa a opinião. No gráfico acima pediu-se que fosse comparado a qualidade das aulas no que se refere ao ensino, ou seja, à exposição dos professores em sala. 64,7% responderam “muito bom” e 35,2% assinalaram “bom”. Dentre as alternativas também haviam as opções “ruim”, “regular” e “não sei”.

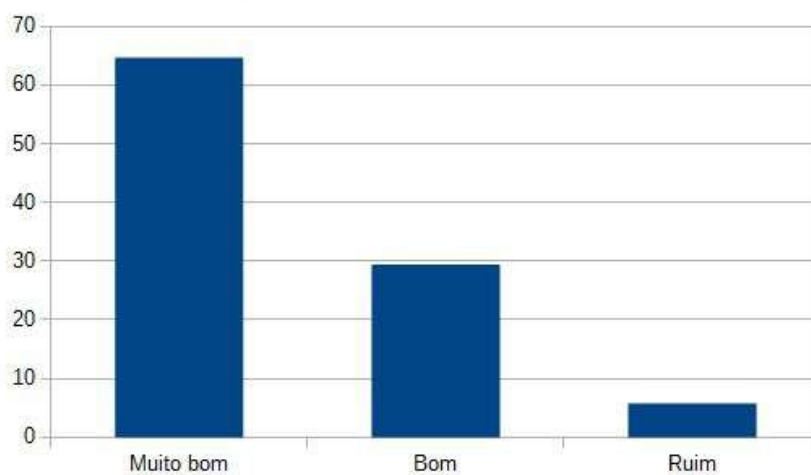
*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Sendo que a totalidade dos que responderam ao questionário avaliou o presente quesito com “bom” ou “muito bom” tira-se daí que as aulas do IFPR são muito satisfatórias em comparação com as demais. E para que uma aula seja satisfatória é preciso que haja uma soma de fatores, dentre os quais: boa estrutura física e boa grade curricular, mas acima de tudo, professores com suficiente competência para usar toda a estrutura institucional disponível a fim de catalisar o objetivo educacional almejado.

Sendo assim, as aulas do IFPR mostram que o instituto possui um corpo docente que consegue cumprir sua difícil missão articuladora. Isso se torna mais notório ainda vindo dos próprios alunos, visto que não raro, a relação entre professor e aluno se dá na forma de confronto devido a cultura de educação tradicionalista que hierarquiza as relações da escola, conferindo “poder” aos professores, o que nem sempre é bem recebido por parte dos alunos fazendo com que alguns se “revoltem”.

7.2 - Qualidade das aulas - aprendizagem



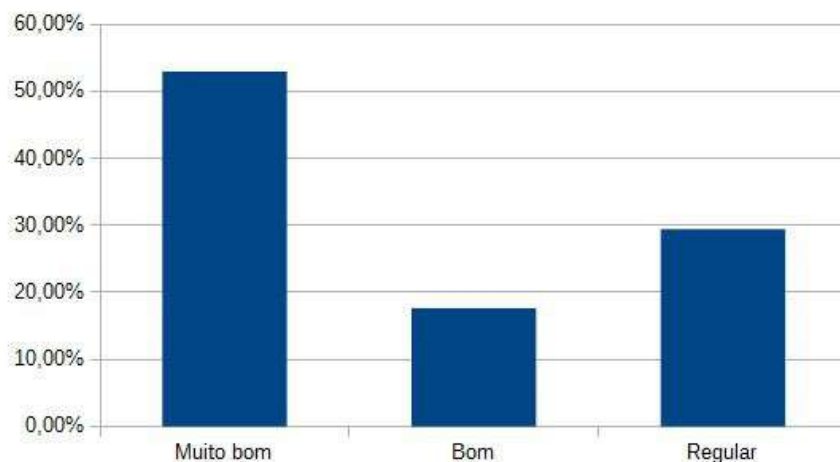


IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Esse quesito explora a qualidade da aprendizagem dos alunos e tem como resultado outra ótima avaliação. 64,7% marcaram “muito bom”, 29,4% “bom” e 5,8% “ruim”. Se a aprendizagem é significativa e real, isso mostra a preocupação do instituto com a mesma, o que é de certo modo, tendo em mente o cenário educacional brasileiro, revolucionário. A nossa cultura educacional é a de centrar os esforços no ensino, desconsiderando o perfil e as dificuldades discentes, sendo atribuída a responsabilidade aos mesmos quando não atingem os resultados esperados.

7.3 - Estrutura física do campus



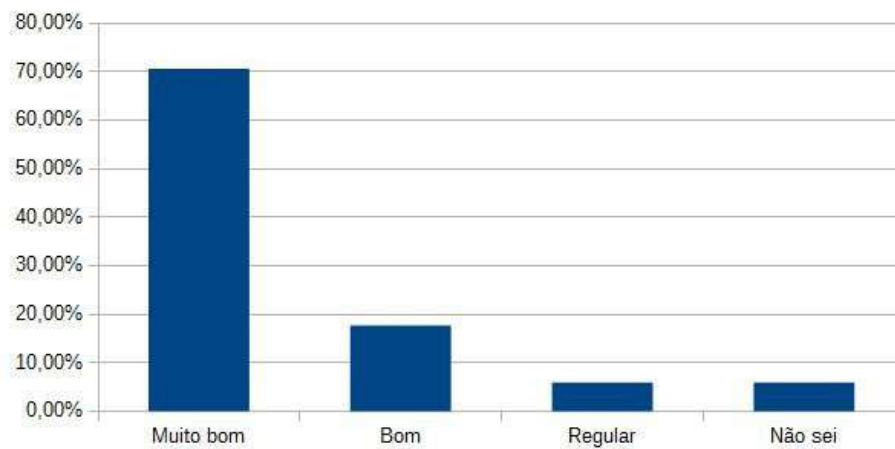
A estrutura física corresponde a todo o ambiente do instituto: banheiros, biblioteca e área de alimentação por exemplo. 52,9% consideram “muito boa” a estrutura física do campus. 17,6% “bom” e 29,4% “regular”. Mais da metade consideram boa e muito boa, mas quase 30% não estão satisfeitos. Pode-se justificar isso com o fato da maioria dos cursos experimentarem o seu primeiro ano. Espera-se que na medida em que o curso se desenvolve, esses problemas

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

estruturais sejam sanados, bem como a estrutura física dos campi aperfeiçoadas com o constante investimento do governo federal.

7.4 - Suporte docente



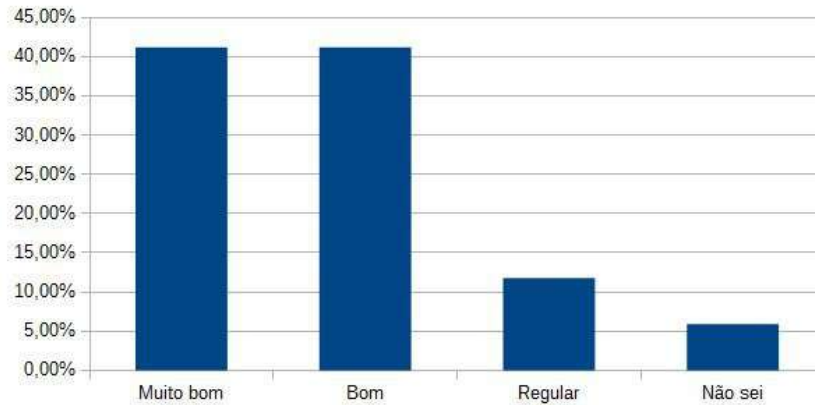
O suporte docente se refere a abertura dos professores em oferecer ajuda extra-sala de aula por exemplo. 88,1% consideram “muito bom” ou “bom”. A ótima avaliação ilustra como os alunos se sentem com relação aos professores e ao ambiente educacional num todo: à vontade e confortáveis para principalmente pedir qualquer ajuda dos mesmos quando necessário. Tudo isso é fator que contribui para a quebra da lógica de confronto comumente existente entre professores e alunos. Quando à vontade e em companhia de auxílio, a aprendizagem é mais efetiva.



IΦ-Sophia

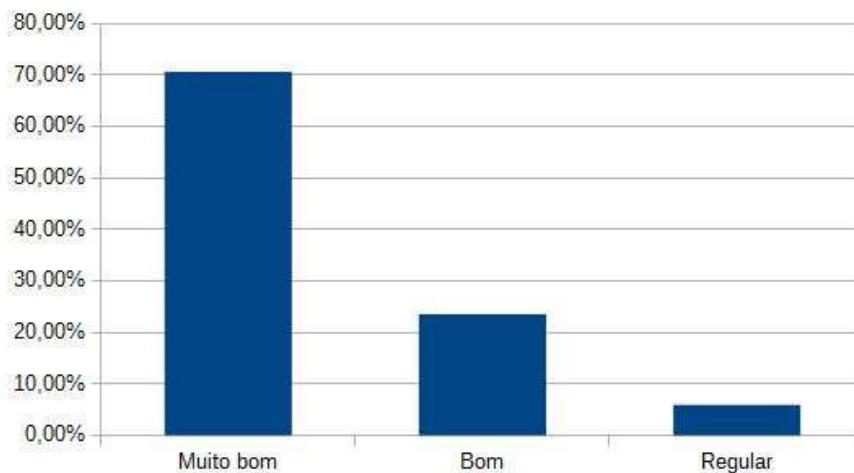
Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

7.5 - Suporte institucional ao aluno



Esse quesito refere-se a como o instituto se relaciona com seus alunos e como reage a por exemplo, uma solicitação discente. 41,1% assinalaram “muito bom” e 41,1% “bom”.

7.6 - Matriz curricular



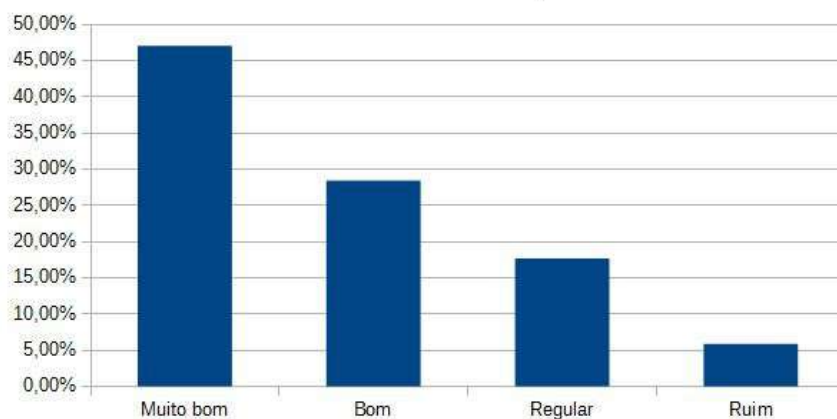
A matriz curricular corresponde as disciplinas planejadas para compor o curso. Dois cursos podem, por exemplo, ser o de Física, mas ter características

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

diferentes referentes a matriz curricular, sendo um com ênfase pedagógica (licenciatura) e outro mais voltado para as disciplinas específicas correspondentes ao curso (bacharelado). 70,5% declaram “muito boa” a matriz curricular do IFPR. 23,5% “boa” e 5,8% “regular”. Uma boa matriz curricular implica que o projeto pedagógico do curso (PPC) tenha sido concebido de forma dedicada e bem planejada. Por exemplo: disciplinas que se articulam e criam conexões entre os conhecimentos construídos do aluno.

7.7 - Processo de avaliação



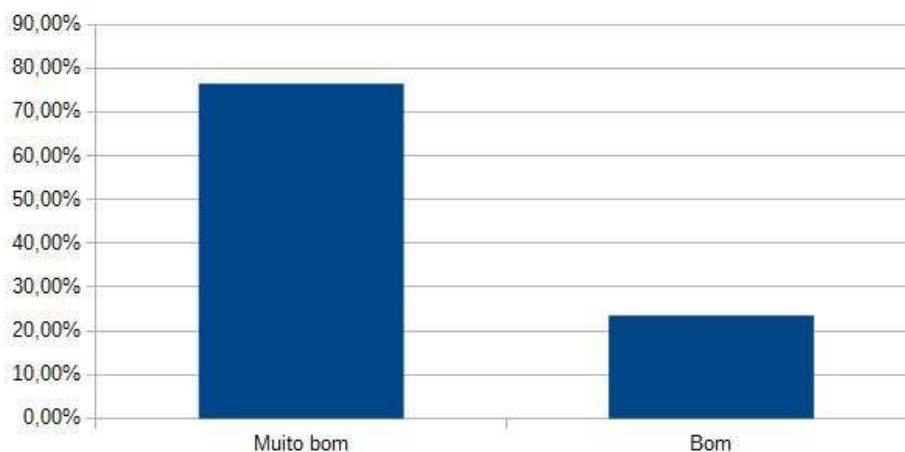
Essa pergunta buscou responder se o processo de avaliação dirigido aos alunos é satisfatório, no sentido de conseguir identificar as dificuldades de aprendizagem e como está o processo de desenvolvimento do grupo. De acordo com 47,05% é “muito bom”. Outros 28,41% acham que é “bom”, 17,64% “regular” e 5,88% “ruim”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

7.8 - Foco na formação de professor



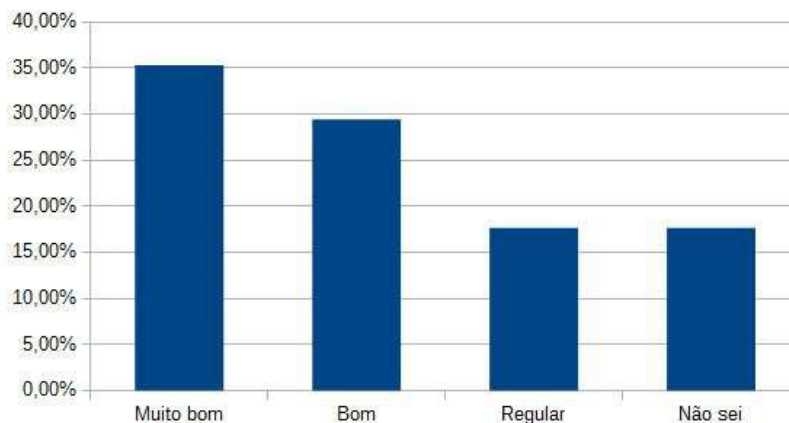
Um dos maiores problemas da formação de professores no Brasil decorre da negligência com relação as disciplinas pedagógicas dos cursos de licenciatura. Um foco maior nesse ponto se mostra necessário, pois só assim os professores receberão o preparo suficiente e terão desenvoltura frente aos problemas fundamentais do cotidiano escolar, como a dificuldade de aprendizagem, o mais notório deles. 76,4% marcaram “muito bom” e 23,5% “bom” para esse quesito.

Vê-se daí a preocupação do instituto com a característica fundamental de qualquer licenciatura. O foco na formação de professor deixa implícito o foco na educação, na valorização do educador e o desejo de avançar e sanar os históricos problemas do campo educacional.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

7.9 - Pesquisa e extensão

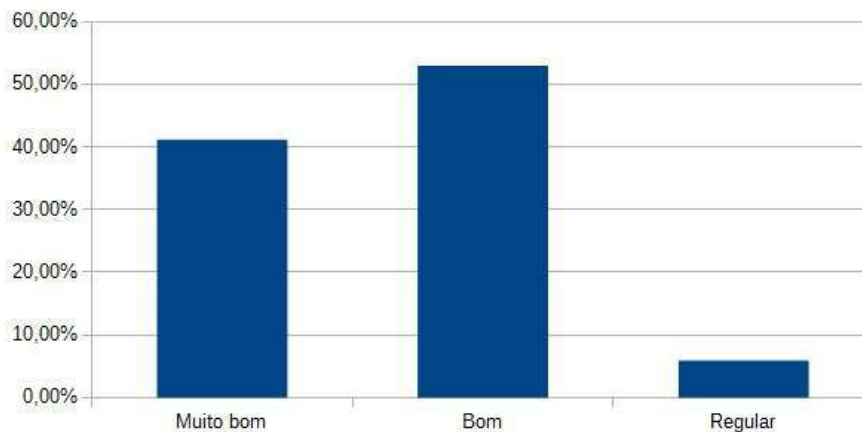


A opinião dos acadêmicos com relação ao incentivo à pesquisa e atividades de extensão são exigidas nessa questão. 35,29% responderam “muito bom”, 29,41% “bom”, 17,64% “regular” e 17,64% “não sei”. Esse é o quesito onde as opções “regular” e “não sei” ganharam mais proporção. O que de nenhuma forma é preocupante já que 64,7% se mostraram satisfeitos. Ainda assim, chama-se a atenção aqui para esse ponto: se quase 18% respondeu “não sei”, a informação a respeito de atividades de pesquisa e extensão não está encontrando esses alunos.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

7.10 - Valorização da educação básica

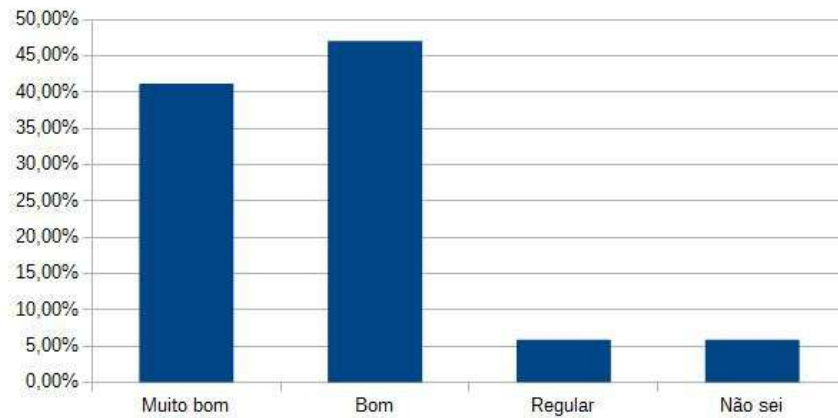


Valorizar a educação básica e pública significa democratizar a educação. O IFPR tem 50% de suas vagas voltadas para a educação básica profissional e ainda é composto por um corpo docente notadamente de mais qualidade (mestres e doutores). Uma distância muito grande com relação a rede estadual de ensino, mas que deve servir de referência para a mesma. 41,17% responderam que a valorização da educação básica é “muito boa” no instituto. 52,94% que é “boa” e 5,88% “regular”. Esse resultado mostra a ótica do instituto com relação a importância imprescindível da educação básica.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

7.11 - Integração do curso com a educação básica



Se em contato com a realidade educacional e com o futuro ambiente de trabalho enquanto graduando, é natural que profissionais mais bem preparados sejam formados. A integração das licenciaturas do IFPR com a educação básica é outro promissor diferencial da instituição. Sendo assim, 41,17% responderam “muito bom” para o quesito. 47,05% “bom” e uma minoria ficou entre “regular” e “não sei”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica



Expressivos 94,11% disseram que a licenciatura do IFPR é melhor que a que cursaram antes. 5,88% disseram que não. O resultado dessa questão é autoexplicativo e muito relevante pro problema da pesquisa. Prova que o instituto trilha outros caminhos educacionais, e faz com isso, com que novas perspectivas no campo de formação de professores sejam abertas.

Discussão das questões abertas (8 e 9)

A questão oito perguntava: “Fazendo uma relação com sua licenciatura anterior, você acredita que essa na qual se encontra agora apresenta algum diferencial? Se sim, especifique.” 8 dentre as 14 respostas citaram a preocupação do instituto com a formação e prática docente. 4 destacaram as disciplinas como diferencial. Em vista disso, fica claro que as licenciaturas do IFPR não carecem de teor pedagógico.

A questão nove pedia: “E algum aspecto negativo? Se sim, especifique.”



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Dentre as 14 respostas 8 responderam “não” e por isso não apontaram qualquer aspecto negativo. O que chega a ser surpreendente. Entre os que apontaram aspectos negativos destaca-se: 3 que criticaram a infraestrutura, 1 a falta de clareza das avaliações, 1 a falta de professores e 1 a falta de aulas práticas.

Considerações finais

Com base no exposto e analisado anteriormente, fica inegável o caráter inovador das licenciaturas do Instituto Federal do Paraná, podendo significar movimento político educacional mais sério. Se desprender do tradicionalismo e tecnicismo, acabar com a relação de conflito entre professores e alunos, valorizar a educação básica, e acima de tudo, oferecer suporte e preparo satisfatório aos futuros professores, são bandeiras do instituto. Em suma, reunir todo um conjunto de fatores que favoreçam o aprendizado dos alunos para que reproduzam na educação básica mais tarde, a sua boa formação substituindo o atual círculo vicioso educacional por um virtuoso.

Os resultados obtidos pelos questionários mostram ainda que o foco na formação docente tem atenção especial nas licenciaturas do instituto, que a aprendizagem é efetiva, o ambiente favorece a integração com a educação básica, a matriz curricular articula as disciplinas específicas com as pedagógicas e que há suporte por parte dos professores aos alunos. Tudo isso caminha em direção nova e distinta, fazendo a renovação de esperanças no campo de licenciaturas.

Desse modo, as perspectivas do instituto são as melhores, porém o Brasil é um país extenso e a educação um campo complexo que envolve muita política. Qualquer evolução educacional terá que ser por meio de muito trabalho político, pesquisa em universidades e principalmente comprometimento de toda a



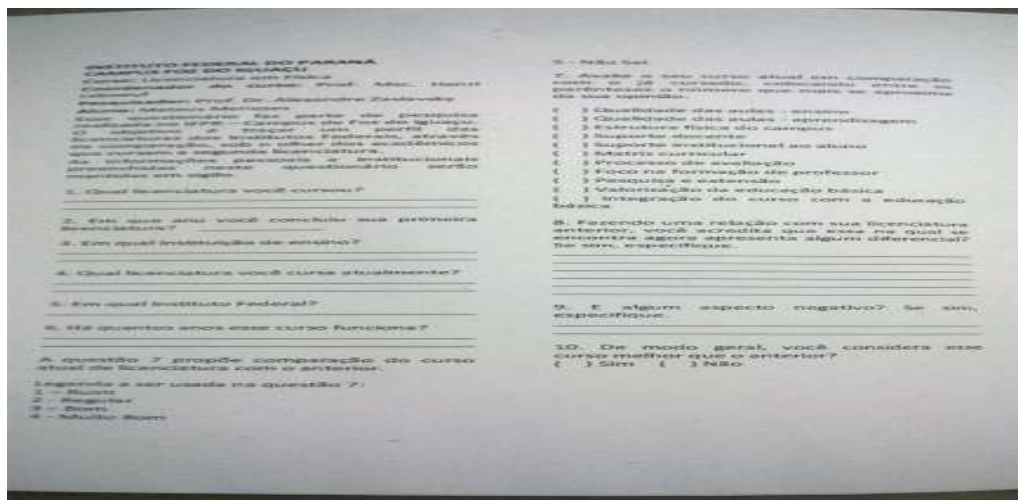
IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

comunidade com a escola.

O futuro dessa pesquisa também é promissor. Há muito conhecimento ainda que se produzir sobre licenciaturas, políticas educacionais e os institutos federais. Pensa-se em expandir a pesquisa para os demais institutos espalhados pelo Brasil, a fim de ter um mapa nacional das novas possibilidades surgidas com os IF's e que dimensão isso tem, ou seja, qual seu poder de ajudar a mudar a realidade.

Anexos



Referências

BRASIL. **Lei 9.394/1996 – Diretrizes e Bases da Educação Nacional.**
 BRASIL, MEC. **Lei 11.892/08**
 PANSARDI, M. V. “Um estranho no ninho: A Formação de Professores em Sociologia nos Institutos Federais”. *In: Revistainter-legere.* Disponível em <http://ufrn.emnuvens.com.br/interlegere/article/view/4174>. Acesso em 30.11.2014
 BRASIL. **Concepção e diretrizes – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia** . Brasília: MEC, 2008.
 DEMO, P. **Metodologia Científica em Ciências Sociais.** São Paulo: Atlas S. A., 1995.
 FREITAS, H. C. L. **A (nova) política de formação de professores: a prioridade**



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

postergada . Educ. Soc., Campinas, vol. 28, n. 100 – Especial, p. 1203-1230, out. 2007.
MOREIRA, M. A. **Metodologias de Pesquisa em Ensino**. São Paulo: Livraria da Física, 2011.

RODRIGUES, J. “Educação politécnica”. *In: Dicionário da Educação Profissional em Saúde* . Disponível em <http://www.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/edupol.html>. Acesso em 27.11.2014.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Teologia da prosperidade e a religião do capital

Por: Eduard Henry Lui²⁶ & Benito Eduardo Araújo Maeso²⁷
benito.maeso@ifpr.edu.br

Resumo

Busca-se neste artigo, à luz da problemática apresentada por Walter Benjamin em seu ensaio incompleto “Capitalismo como religião”, a análise de elementos dos movimentos religiosos de matriz cristã denominados, de forma genérica, como Teologias da Prosperidade e sua compatibilidade com os elementos da economia de mercado. Se a tese benjaminiana de que não apenas o capital substituiu o papel da religião como sistema formador de regras na sociedade como também se torna o sistema de culto e de transformação da realidade em sua narrativa divinizante, na qual o sucesso financeiro e “religioso” são equivalentes e intercambiáveis, seria possível analisar a teologia da prosperidade como a promessa da salvação humana via transações de troca ou consumo.

Palavras-chave: Benjamin, capitalismo, culto, culpa, dívida.

Resumo

Serĉas en ĉi tiu artikolo, sub la lumo de la problemoj prezentitaj por Walter Benjamin en lia nefinita eseo "Kapitalismo kiel religio", la analizo de elementoj de religiaj movadoj de kristana origino nomita generale, kiel Prospera Teologio kaj ĝia kongruo kun elementaj de la merkatekonomio. Ĉu benajmina tezo ke ne nur la ĉefurbo anstataŭas rolon de religio kiel trejnisto sistemo de reguloj en socio, sed ankaŭ igas servan sistemon kaj transformi realaĵo en ĝia divinante rakontoj, en kiu la financa sukceso kaj "religiaj" estas ekvivalento kaj interŝanĝante, eblas analizi prosperan teologion kiel promeso de homa savo pere transakcio interŝanĝa aŭ konsumo.

Ŝlosilovortoj: Benjamin; Kapitalismo; Adoro; Kulpo; ŝuldo.

- 26 Mestrando em Educação pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, especialista em História Antiga e Medieval pela Faculdade ITECNE de Cascavel e graduado em História pela Universidade Federal do Paraná – UFPR. É servidor público federal, docente EBTT de História e Coordenador do curso Técnico em Informática, lotado no campus do Instituto Federal do Paraná – IFPR, na cidade de Colombo/ PR. É coordenador do projeto de extensão Gênero e educação. É autor dos livros “Matéria prima” (2013), “ENEM 3: Ensino Médio” (2013), “História: saberes e práticas docentes” (2011) e “Coleção mosaico do conhecimento” (2007).
- 27 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de São Paulo – UNESP, graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR. É servidor público federal, docente EBTT. É co-autor do livro “Filosofia Contemporânea: artes, ciências humanas, educação e religião” (2013).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Abstract

This work aims to analyze some issues concerning compatibility and correspondences between religious movements labeled as “prosperity theologies” and free market economy. An unfinished essay written by Walter Benjamin, “Capitalism as religion”, is the theoretical lynchpin for this article. According to the author, capitalism moves religion out as a producer of rules and cultural codes in society – and, simultaneously, transforms reality into a sacred narrative where financial and religious success are interchangeable and equivalent. Considering his ideas, it is possible to understand Prosperity theology as a promise of human redemption via “bless consumerism”.

Keywords: Benjamin, capitalism, cult, guilt, debt.

As transformações pelas quais a sociedade passa levam o ser humano a situações nas quais seus laços com a coletividade se encontram em profunda crise. Ao mesmo tempo, vivemos imersos dentro de um sistema econômico-político-social no qual todas as atividades humanas parecem estar voltadas para a afirmação de individualidades de consumo. A mercadoria se transformou na cultura de uma sociedade, isto é, todas as relações sociais passam a ser mediadas pela lógica de compra, venda, valor de uso e troca, etc.

A relação do humano com aquilo que lhe é transcendente também se modifica dentro deste panorama social. Uma das hipóteses que podem ser ventiladas como expressão deste processo é a ascensão de diversos cultos e igrejas que propagam, de forma direta ou não, a importância da prosperidade e sucesso material como expressões de uma relação positiva com a divindade de culto, seja esta qual for.

Busca-se neste artigo, à luz da problemática apresentada por Walter Benjamin em seu ensaio incompleto “Capitalismo como religião” (escrito em 1921), a análise de elementos dos movimentos religiosos de matriz cristã denominados, de forma genérica, como Teologias da Prosperidade e sua compatibilidade com os



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

elementos da economia de mercado.

Se a tese benjaminiana de que não apenas o capital substitui o papel da religião como sistema formador de regras na sociedade como também se torna o sistema de culto e de transformação da realidade em sua narrativa divinizante, na qual o sucesso financeiro e “religioso” são equivalentes e intercambiáveis, como seria possível analisar uma teologia que promete a salvação humana via transações de troca ou consumo?

Para percorrer esta seara e poder, ainda que de forma bastante precária, indicar resposta a esta e outras perguntas, os autores optam por um percurso em etapas, partindo de uma análise do texto benjaminiano e um rápido estudo sobre a história da teologia da prosperidade, visando encontrar subsídios para um diagnóstico que permita maior compreensão deste fenômeno dentro da sociedade do capital e sua imbricação com os demais campos sociais.

O capitalismo como religião

O fragmento “Capitalismo como Religião” foi escrito por Walter Benjamin em 1921 em relação quase direta com o com o texto de Max Weber (“A Ética protestante e o Espírito do capitalismo”). Neste texto, Weber teoriza que o surgimento e crescimento do calvinismo trouxe como consequência o desenvolvimento do capitalismo como sistema econômico para as comunidades protestantes. A máxima “Deus ajuda quem cedo madruga”, ou a exaltação do valor do trabalho como dignificador do ser humano - em contraposição à ideia do trabalho como punição divina presente em “comerás o pão com o suor do teu rosto” (Genesis 3:19) – convinha a uma religião composta predominantemente por indivíduos oriundos da burguesia em expansão à época.

A secularização dos preceitos religiosos dentro do sistema econômico,

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vista por Weber, é radicalizada por Benjamin, assim como entendida em um sentido contrário e dialético: a economia absorve os elementos místicos das práticas religiosas e os ressignifica, instituindo-os como parte da “liturgia” da sociedade do capital “o capitalismo não é tão somente uma formação condicionada pela religião, mas um fenômeno essencialmente religioso”, no qual as relações econômico-sociais se tornam sacras.

O capital não apenas substitui o papel da religião como sistema formador de regras na sociedade. Ele também se torna o sistema de culto e de transformação da realidade em sua narrativa divinizante, na qual o sucesso financeiro e “religioso” são equivalentes e intercambiáveis. Se na época da aristocracia o poder era transmitido por direito divino, a riqueza é a recompensa que o deus-mercado destina a seus mais fiéis e dedicados seguidores.

Benjamin aponta assim para um caminho contrário ao de Weber: não é a religião, principalmente o calvinismo, que abre espaço para a expansão do capitalismo como sistema econômico adjacente, mas o próprio capitalismo que já se posiciona como sistema totalizado na sociedade, sendo o “parasita do cristianismo” (BENJAMIN, 2011). O que esse parasitismo significa é algo a ser discutido, mas o que a leitura do texto sugere é que de certa forma há um sequestro da lógica religiosa, absorvida no interior do sistema. O cristianismo se transforma em capitalismo, e esta é a nova religião sucedânea.

Uma religião pode ser definida como um fenômeno social que pressupõe uma ou mais divindades, um código, um culto ou liturgia e adeptos. Uma comparação destes conceitos ao capitalismo permitiria-nos perceber que, sendo um sistema que permeia a sociedade, os adeptos, mesmo em caso de discordância pessoal ao sistema, seriam todas as populações de países capitalistas. As



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

divindades, fazendo recurso ao texto benjaminiano, poderiam ser as moedas nacionais (por coincidência, é comum em diversos países as cédulas carregarem inscrições de cunho religioso como *In God we Trust* – nos EUA – ou *Deus seja Louvado*, no Brasil) ou as mercadorias, que adquirem o valor de “sensível suprassensível”(MARX, 2013) na sociedade.

Mas Benjamin destaca, como elementos religiosos do capitalismo o culto, a permanência e a culpa. Do primeiro, o autor alemão diz:

Primeiramente, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez a mais extremamente cultural que já existiu. Nada nele tem significado que não esteja em relação imediata com o culto, ele não tem dogma específico nem teologia. O utilitarismo ganha, desse ponto de vista, sua coloração religiosa. (BENJAMIN, 2011)

Cultos e ritos são práticas pessoais e sociais de estabelecimento de relações com a transcendência. O que Benjamin parece apontar é que as práticas sociais e pessoais no sistema do capital funcionam como reforço da identidade e identificação *dentro* do culto. Compra, venda, mercado financeiro, ações e mercadorias compõem a liturgia do capitalismo, permitindo uma ponte do texto benjaminiano com a ideia de fetichismo da mercadoria em Marx (convém lembrar que a palavra fetiche, derivada do português arcaico “fetisso”, se refere aos cultos animistas nos quais são atribuídos poderes mágicos a objetos) (DES BROSSES, apud SAFATLE, 2010).

A eternidade, ou perenidade, se relaciona ao fato de que, como Benjamin fala, o capitalismo é um culto “sem sonho e sem piedade” (de acordo com outra tradução do fragmento, podemos ler também “sem trégua”. Uma religião sem sonho abdica do caráter transcendente: o reino dos céus é aqui. E o fato do sistema econômico ocupar todos os espaços da vida social faz com que o culto seja permanente, constante e onipresente. Acompanhamos cotações de moedas, ações,

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

liquidações, analistas econômicos como se ouvíssemos a homilia no culto (a ontologização e onipresença do “mercado”, elevado á categoria de ser autônomo que aprova ou desaprova ações de governos e empresas é do mesmo naipe da dualidade entre onipresença divina e a ideia da divindade se fazendo carne, entre os humanos).

Já a culpa opera uma função peculiar nessa dinâmica. A ambiguidade da palavra alemã *Schuld* (que significa tanto culpa como dívida) nos remete ao fato de que, se em certas denominações religiosas a ideia da culpa atormenta o ser humano desde a queda original (como em Santo Agostinho, por exemplo, onde a culpa é um *a priori* para o ser humano), ainda há ao menos a possibilidade de expiar os pecados e realizar a passagem à transcendência. Porém, no capitalismo, essa transcendência não ocorreria.

O capitalismo é provavelmente o primeiro caso de um culto não expiatório, mas sim culpabilizador. Neste sistema religioso está sob a queda de um movimento monstruoso. Uma consciência de culpa monstruosa, que não se sabe expiada, agarra-se ao culto, não para expiar nele esta culpa, mas sim para fazê-la universal, martelá-la na consciência e, finalmente e sobretudo, para implicar o próprio Deus nesta culpa, para que enfim ele mesmo se interesse pela expiação. (LOWY, 2005)

Se o capitalismo serviria à satisfação das mesmas inquietudes e tensões às quais, no passado, eram da esfera da religião (ou do sagrado), um de seus temas é a salvação do homem. O trabalho como forma de purificação tem a dupla função de promover o sustento e reaproximar o humano do divino, pois o sucesso no trabalho está imbricado ao direcionamento da pulsão (tentação, paixões) para uma atividade prática: trabalhar afastaria o homem do pecado. Essa conjunção de valores entra diretamente no coração da sociedade, universalizando a culpa introjetada no indivíduo.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A relação intrínseca entre dívida financeira e culpa metafísica acaba por promover uma associação interessante entre purificação de alma e estabilidade financeira. No capitalismo clássico puritano de Weber o burguês puritano associa tudo que é consagrado a fins pessoais a algo que teria sido “roubado do serviço à glória de Deus” – o que nos colocaria em dívida/culpa com a divindade quando temos algum benefício próprio:

"A idéia de que o homem tem "deveres" para com as posses que lhe foram confiadas e às quais ele está subordinado como um intendente devotado (...) pesa sobre sua vida com todo o seu peso gélido. Quanto mais aumentam as posses, mais pesado torna-se o sentimento de responsabilidade (...) que o obriga, para a glória de Deus (...), a aumentá-las por meio de um trabalho sem descanso". (WEBER apud LOWY, 2005)

Já Benjamin acaba por apontar a formação de outra cadeia de pensamento, na qual até mesmo Deus é colocado na posição de culpado - a culpa geral, como no passado se dizia que a morte de uma pessoa era “a vontade de Deus”, agora se transfere para a situação financeira e as relações de trabalho. Pobreza, miséria, desemprego, ganham um status metafísico: estar excluído da sociedade é estar excluído da graça divina, punido por Deus por algum ato que o sujeito fez ou por uma aparente vontade misteriosa da economia. Deus e capital passam a se equivaler.

O efeito prático deste processo é chamado por Benjamin (2011) de “generalização do desespero”: o juízo final, a ira divina, é o colapso da economia e das relações sociais mediadas pelo capital. Vivemos imersos em um sistema que não oferece saída razoável a seu colapso contínuo, que não cremos como possível. Citando Zizek (2011), “é fácil imaginar o fim do mundo, um asteróide destruir toda a vida e assim por diante. Mas não se pode imaginar o fim do capitalismo.” . Não é

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

possível imaginar uma mudança na matriz da sociedade: é mais simples imaginar sua extinção, assim como a extinção do indivíduo: “o que o capitalismo tem de historicamente inédito é que a religião não é mais reforma, mas a ruína do ser” (BENJAMIN, 2011)

O que o sistema produz é o desespero, de acordo com Benjamin, pois é preciso o culto constante, a liturgia constante, a aceleração da engrenagem para mantê-la em funcionamento. Toda possibilidade de mudança social ou individual já está, a priori, contaminada pela lógica religiosa-econômica do sistema.

O capitalista deve constantemente aumentar e ampliar seu capital, sob pena de desaparecer diante de seus concorrentes, e o pobre deve emprestar dinheiro para pagar suas dívidas.

Segundo a religião do capital, a única salvação reside na intensificação do sistema, na expansão capitalista, no acúmulo de mercadorias, mas isso só faz agravar o desespero. (LOWY, 2005)

Se o sistema passa a ter características que o aproximam de uma religião, o que acontece com o campo religioso da sociedade? Se o rito do capital é onipresente, de que forma os ritos religiosos se ajustam a esta nova forma de liturgia? Como a relação do humano com o sagrado se altera numa sociedade de economia sacralizada? Por mais que este processo ainda esteja em andamento, algumas considerações podem ser traçadas sobre o surgimento, expansão e sofisticação das chamadas teologias da prosperidade e sua relação intrínseca com o processo indicado por Benjamin.

História da teologia da prosperidade

A Teologia da Prosperidade tornou-se elemento de discussão e polêmica, não apenas no interior das igrejas evangélicas brasileiras, como também de discussões acadêmicas nas mais variadas disciplinas. Assuntos controversos,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

posicionamentos radicais e uma grande ênfase na fortuna rápida e fácil tem sido suas características mais evidentes. O fato é que o movimento precisa ser melhor observado para que não se corra o risco de uma generalização apressada a respeito de seu significado, seja esta visão positiva ou negativa, ou de se rotularem todas as subdivisões dentro de um mesmo prisma.

A Teologia da Prosperidade (também conhecida como *confissão positiva*, *palavra da fé*, *movimento da fé* e *evangelho da saúde e da prosperidade*) possui origem relativamente recente perto de outros movimentos cristãos. Muitas vezes, de maneira equivocada, é relacionada a todos os grupos oriundos dos movimentos pentecostais, embora a afinidade com a cosmovisão pentecostal (como as revelações, curas, profecias) aproximou o movimento desta teologia a muitos grupos religiosos de características essencialmente pentecostais.

O movimento tem suas origens nas décadas de 1950, nos Estados Unidos, e observa-se que surgiu em agrupamentos religiosos independentes, ou seja, não ligados a nenhum grande segmento religioso protestante específico. De acordo com o historiador presbiteriano Alderi Souza de Matos (2008), o pioneiro neste campo foi o evangelista Essek William Kenyon (1867-1948), nascido em Nova York, de origem metodista e que estudou no Emerson College, centro de estudos em Boston conhecido por ser irradiador de uma movimento chamado de *transcendental* ou *metafísico*, que deu origem a inúmeras seitas de orientação teológica bastante polêmica. Ao mudar-se para a Califórnia, realizou várias campanhas evangelísticas, associado a diferentes correntes protestantes. Foi também um dos pioneiros das transmissões evangelísticas pelo rádio e as transcrições de suas pregações serviram como base para a formulação de suas doutrinas.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

De acordo com Matos (2008)

Quais eram as crenças dos tais grupos metafísicos? Eles ensinavam que a verdadeira realidade está além do âmbito físico. A esfera do espírito não só é superior ao mundo físico, mas controla cada um dos seus aspectos. Mais ainda, a mente humana pode controlar a esfera espiritual. Portanto, o ser humano tem a capacidade inata de controlar o mundo material por meio de sua influência sobre o espiritual, principalmente no que diz respeito à cura de enfermidades.

Kenyon defendia que tais ideias não eram incompatíveis com o cristianismo e ainda afirmava que elas poderiam contribuir para o aperfeiçoamento da espiritualidade cristã. Mas suas teorias somente ganharam mais espaço a partir do trabalho de Kenneth Erwin Hagin, que carregou o epíteto de *pai do movimento da fé*. Nascido no Texas, teve uma infância difícil, sempre muito adoentado e fragilizado por doenças. Aos 16 anos chegou a ficar limitado à cama. Após sua conversão entendeu que a proclamação da fé era o elemento fundamental para obter as bênçãos divinas; em suas palavras: “creia no seu coração, decrete com a boca e será seu”. Em seu depoimento, afirma que depois dessa tomada de consciência recebeu a cura de suas enfermidades.

Atuou em diferentes denominações evangélicas e no ano de 1962 fundou seu próprio grupo religioso. Ele afirmava que teria recebido instruções do próprio Deus para organizar sua doutrina, no entanto, ficou comprovado posteriormente que muitos dos seus ensinamentos em mensagens e livros eram cópias *ipsis litteris* dos escritos de Kenyon. Para sair desta situação afirmava que o Espírito Santo “havia revelado as mesmas palavras a ambos” (HAGIN, apud MATOS, 2008).

Embora recente no Brasil, o movimento é intenso e apresenta-se em franca ascensão, após um início tímido no país com as teleconferências de Rex



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Humbar; aos poucos seu alcance foi se ampliando por meio de nomes como John Avanzini, Marilyn Hickey e Benny Hinn. A presença desses pregadores da prosperidade influenciou diretamente figuras conhecidas do cenário evangélico neopentecostal atual, como Valnice Milhomens, Edir Macedo e o maior divulgador dos livros de Hagin no Brasil, R.R. Soares. Nos últimos anos, o polêmico Silas Malafaia se tornou um grande defensor e difusor deste pensamento.

Sob o ponto de vista da doutrina protestante tradicional, a doutrina da prosperidade está em choque com os valores do cristianismo porque ela relativiza a importância da Bíblia como revelação divina, visto seus líderes trazerem frequentes “novas revelações de Deus”, apresentando assim concepções diferenciadas a respeito da fé, da salvação e no entendimento de Deus e Jesus Cristo.

Crítica

Segundo P. R. Purim (2010) a crítica feita em relação à Teologia da Prosperidade por parte de pastores e líderes evangélicos mais conservadores reside em vê-la como a manifestação de um “cristianismo estelionatário populista; onde tudo nela é projetado para atingir, manipular e defraudar as camadas mais pobres da população com a promessa de riqueza” (PURIM, 2010). O mesmo autor comenta que, apesar da riqueza ser um objetivo de certo modo universal ao ser humano, em geral são “pobres ingênuos o bastante para comprar a promessa da riqueza incondicional” — e se esta promessa de prosperidade vem “embalada e adoçada com o discurso da devoção”, seu potencial de convencimento se amplifica sobremaneira.

No entanto, há que se separar a crítica *teológica* a respeito destas práticas religiosas (onde alguns desses líderes conseguem refutar o movimento) e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

o fato de que o conceito de prosperidade é, não apenas de hoje, muito bem aceito como manifestação da *graça* de Deus. Dito em outras palavras, o cristianismo protestante como um todo, desde o Reformismo do século XVI, ressalta os valores do enriquecimento, em conformidade com o *status quo* vigente apoiado no capitalismo, muitas vezes a um ponto em que se torna difícil separar religião e economia. Novamente citando Purim (2010), “da expressão ‘teologia da prosperidade’, os mais articulados dentre nós sentem-se preparados para invalidar a parte da teologia, mas nosso modo de vida endossa sem equívoco a parte da prosperidade”.

Fica evidente que sob o ponto de vista humano, há duas posturas principais em relação à riqueza: a *acumulativa*, que valoriza o isolamento e a escassez, e a *distributiva*, considerando comunhão e abundância. A relação crença-capital pregada pelos propagadores da Teologia da Prosperidade não é menor ou menos acumulativa do que o que é seguido pelos demais seguidores da prosperidade calvinista tradicional. O pensamento acumulativo, presente e aceito nas mais variadas denominações cristãs, simula encontrar respaldo na forma de interpretar o Novo Testamento e finca a sua justificativa na concepção da soberania de Deus: o rico não deve sentir-se culpado por não participar da miséria mundial, pois esta foi a “vontade d’Ele” e repartir os bens soa como uma tentativa de resistência à essa vontade divina, além de ser associado a modelos políticos e econômicos diametralmente opostos ao preconizado por um capitalismo de corte profundamente liberal. Esse raciocínio segue no sentido de que nenhum privilégio é injusto, pois é patrocinado pela soberania de Deus. Assumir uma postura distributiva evidenciaria falta de fé e interferência na vontade divina. Uma opinião bastante cômoda e confortável a quem está em uma posição social na qual a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

desigualdade seja benéfica a si.

A grande crítica teológica, que ocorre mesmo dentro de variadas denominações cristãs, é que a postura genuína de se ler o Novo Testamento seria a de observar o apelo constante para que o verdadeiro cristão se aproprie de um modo distributivo de entender a riqueza. Apoio para essa visão não falta nas Escrituras, desde os ensinamentos de Cristo como de João Batista, do apóstolo Paulo e o modo de vida evidenciado pelos primeiros cristãos nos Atos dos Apóstolos. Da mesma maneira, a escritura sagrada aponta que a concepção de revolucionar a sociedade não é vista como rebeldia a Deus e sim, a essência do *arrependimento*, no sentido de corrigir as injustiças e buscar anular de alguma forma os mecanismos de exclusão e manipulação. O apóstolo Paulo disse-o da seguinte forma:

Quando existe a boa vontade, somos bem aceitos com os recursos que temos; pouco importa o que não temos.(...) No presente momento, o que para vós sobeja suprirá a carência deles, a fim de que o supérfluo deles venha um dia a suprir a vossa carência. Assim haverá igualdade. (II Coríntios 8:12-14).

Um raciocínio que ecoa, por exemplo na afirmação de Slavoj Žižek (2011) sobre a incompatibilidade entre o sentido primevo do cristianismo e a apropriação de seus valores como elementos da ordem do capital, da identidade nacional e do conjunto de valores das classes dominantes de uma sociedade:

temos de lembrar uma coisa aos fundamentalistas conservadores, que afirmam que eles é que são realmente americanos. O que é o cristianismo? É o Espírito Santo. O que é o Espírito Santo? É uma comunidade igualitária de crentes que estão ligados pelo amor um pelo outro, e que só têm a sua própria liberdade e responsabilidade para este amor. Neste sentido, o Espírito Santo está aqui, agora, e lá em Wall Street estão os pagãos que adoram ídolos blasfemos. (ŽIZEK, 2011)

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Não falta quem discorde da tese de Weber de que a teologia calvinista acabou precipitando inevitavelmente a ascensão do capitalismo. A dúvida parece estar em se a ética protestante ocasionou o capitalismo ou se meramente o facilitou. Certamente, para o bem ou para o mal, ela não o evitou.

Mesmo quem desconfia das conclusões de Weber não tem como negar que a rápida expansão do comércio e a ascensão do industrialismo coincidiram precisamente com o incêndio revolucionário da Reforma Protestante. O que é preciso pensar é se a mudança nas conformações do capitalismo no século XX influenciaram, também, no desenvolvimento de novas formas religiosas e como a Teologia da Prosperidade se encaixa nesse cenário.

Conclusão

A teologia da prosperidade acaba por refletir exatamente o que Benjamin observa a respeito da sacralização do capitalismo. A questão não é mais se no capitalismo calvinista o sucesso comercial já era visto como algo positivo ou cumprimento do plano divino por parte do fiel, mas sim de que forma a própria liturgia das religiões da dita confissão positiva já é uma confirmação não mais dos valores confessionais e sim dos valores do capitalismo.

Nesta sociedade de economia sacralizada, a relação com o transcendente desaparece, pois subsumida à troca. Se em algum grau esta relação sempre teve seu elemento de troca (a promessa ao santo ou a venda de indulgências são apenas exemplos simples disso), o que se vê hoje, notadamente nesta expansão dos cultos da chamada confissão de fé, é a elevação do mecanismo de troca acima descrito a um papel central, se não único, entre indivíduo e divindade.

A meritocracia aos olhos de Deus, com a radicalização do discurso de

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

defesa da propriedade e, por conseguinte, dos valores morais e sociais associados a esta (incluindo o de intolerância ao pensamento diverso), se sincretiza a uma prática negocial-mística entre fiéis e a distribuição de bênçãos, selada por meio do corretor, agiota ou intermediário, personificado no pastor. A graça divina se torna mercadoria, precificada de acordo com o que se deseja atingir, ou o rendimento/juro retornado pelo investimento efetuado pelo fiel. A produção da mais-valia teológica-capitalista da teologia da prosperidade se dá pela exploração do “trabalho da fé” do fiel pelo pastor em sua comunidade. Como na burguesia clássica, o pastor é o detentor do meio de produção: a igreja/fábrica e a oração/máquina. Não custa lembrar que toda relação de mais-valia é, em essência, uma relação de exploração do homem pelo homem.

Nesse caso, o processo de purgação da culpa – matéria-prima do processo, que deixa de ser apenas do fiel, alterando sutilmente o diagnóstico benjaminiano, e passa a ser influência de espíritos ou de opressão, tendo a ver com o passado do fiel antes da adesão ao culto/clube de vantagens - gera uma dívida com o pastor/capital, que pode ser visto como o sócio/fiador do empréstimo divino. A relação entre recuperação da alma e recuperação financeira estabelece-se via emissário, o fiador da palavra “divina” por meio de oferta/oferenda.

Para se atingir a graça, é preciso purificar a alma, o que nesta lógica é possível substituindo integralmente a confissão da culpa (ou análise das consequências dos atos) pela confissão da dívida. O pastor é o fiador de Deus, o intermediário deste - automaticamente imbuído de poder financeiro-mágico. Em um segundo estágio, Deus é o fiador do sucesso do seguidor no mundo capitalista, com sua tarefa sendo a de suprir meios materiais aos seus seguidores. O transcendente se torna submisso ao imanente, no caso, à lógica social. A religião

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

passa a ser um sistema de código/lei social com um objetivo prático: a prosperidade. A presença maciça deste tipo de liturgia nos meios da Indústria Cultural brasileira, fenômeno de massa resultante de fatores como a imbricação entre a expansão global de formas de pensar notadamente conservadoras e o resgate mundial de uma religiosidade reprimida (porém mediada pelos códigos do capital) pós-11 de Setembro na busca de sentido à existência, mais a ascensão de parte da sociedade brasileira à chamada classe média (e isso sendo entendido como fruto apenas do esforço pessoal, desconsiderando os efeitos de conjuntura social), apenas é reflexo da transformação completa do capitalismo na religião central de nossa época, com espetáculos midiáticos feitos na medida certa para a exaltação deste conjunto de valores.

Contribui-se para o conhecimento do capitalismo como uma religião se se recorda que seguramente o paganismo originário concebia a religião, a princípio, não como um interesse "superior", "moral", mas sim como um interesse imediatamente prático; em outras palavras, o paganismo tampouco tinha mais consciência que o capitalismo atual de sua natureza "ideal", "transcendente", antes via o indivíduo irreligioso ou heterodoxo de sua comunidade exatamente como um membro inquestionável (infalível ou incapaz, de acordo com outras traduções consultadas – N.A.), assim como a burguesia atual vê os seus integrantes improdutivos. (BENJAMIN, 2011)

Talvez daí é que o pavor ao indivíduo irreligioso, ao "ateu", ao transgressor religioso ou a quem professa outra forma de crença seja arraigado e similar ao pavor voltado ao indivíduo que, de alguma forma, escolhe ou é levado a soluções heterodoxas para garantir seus meios de sobrevivência, o que abarca desde o ladrão até o indivíduo que busca carreiras não-convencionais. Os párias da sociedade – associados ao fracasso financeiro – se tornam também os párias aos olhos do culto, do grupo e da divindade - de acordo com o que os fiadores dizem à



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sua comunidade.

Referências

- BENJAMIN, W. **O Capitalismo como religião**. SP : Boitempo, 2013
- _____. "Capitalismo como religião". In: **Revista Garrafa, número 23, jan-abr 2011**. Disp. em http://www.letras.ufri.br/ciencialit/garrafa/garrafa23/janderdemelo_capitalismo_como.pdf. Acesso em 27 jun 2015
- BÍBLIA SAGRADA. Edição revista e corrigida. São Paulo : Paulus, 2012
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002
- PURIM, P.R. "As contradições da prosperidade". In: **Bacia das Almas**, junho de 2010. Disponível em <http://www.baciadasalmas.com/as-contradicoes-da-prosperidade/>. Acesso em 27 jun 2015
- LOWY, M. "Walter Benjamin, crítico da civilização" . In: BENJAMIN, Walter. **O Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. "O capitalismo como religião". In: **Folha de São Paulo, Caderno Mais**, domingo, 18 de setembro de 2005
- MARX, K. **O Capital: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MATOS, A. S. "Raízes históricas de Teologia da Prosperidade" . In: **Revista Ultimato**. Edição 313, jul-ago 2008. Disponível em <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/313/raizes-historicas-da-teologia-da-prosperidade>. Acesso em 26 jun 2015.
- SAFATLE, V. "O fetichismo como dispositivo de crítica" . In: **Revista Cult**, ed. 145, março 2010. Disp. Em <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/o-fetichismo-como-dispositivo-de-critica/>. Acesso em 28 jun 2015.
- WEBER, M. **A Ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ZIZEK, S. **A tinta vermelha**. Discurso proferido em 10 out. 2011. Disponível em <http://blogdaboitempo.com.br/2011/10/11/a-tinta-vermelha-discurso-de-slavo-j-zizek-aos-manifestantes-do-movimento-occupy-wall-street/>. Acesso em 24 jun 2015.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Representações da identidade negra nas músicas do bloco afro Ilê Aiyê

Por: Edmilson de Sena Morais²⁸
edmorsaba@yahoo.com.br

Resumo

A identidade enquanto forma dos indivíduos se ver a si no mundo e estar no mundo, também, se dá na dinâmica da alteridade, afinal, somos por sua vez, aquilo que o(s) outro(s) vê(em) e percebe de nós. O ser humano enquanto constructo cultural se constitui enquanto indivíduo nas relações que se estabelecem entre si e seu grupo social, portanto, fruto de suas idiosincrasias. No contexto das relações sócio-histórico-culturais e interpessoais, os indivíduos elaboram representações de mundo, do outro e de si, a partir do seu grupo de origem e convívio. Nessa perspectiva, o presente artigo analisa as representações de mundo e da identidade negra presentes nas letras das canções do Bloco Afro Ilê Aiyê, sediado no bairro do Curuzu, cidade do Salvador-Ba. Para tanto foi utilizada a perspectiva da identidade cultural a partir dos Estudos Culturais (HALL, 1992, 2011; WOODWARD, 2000) e da teoria das Representações Sociais (MOSCOVICI, 1978; JODELET, 1998). Como corpus de pesquisa utilizamos as canções gravadas no CD Ilê Aiyê 25 ANOS e para análise documental, a Análise de Conteúdo na perspectiva de Bardin (1977). O estudo possibilitou compreendermos como os sujeitos a partir de seus *ethos* constituem-se enquanto seres do/no mundo, seres-sendo, na medida em que se constituem enquanto tal, nas suas relações entre si e suas próprias leituras de mundo, construindo um conhecimento próprio e apropriado enquanto resultado das reflexões de si mesmo e do outro e da sua própria história, dando-lhes significado do mundo e das suas existências.

Palavras-chave: Linguagem. Cultura afrobrasileira. História. Resistência. Representação social.

Resumo

La identeco kiel formo individuoj vidas sin en la mondo kaj esti en la mondo, ankaŭ

28 Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB, especialista em Metodologia do Ensino e Pesquisa pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB, especialista em Teoria e Metodologia da História pela Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS, graduação e licenciatura em História pela Universidade Católica de Salvador – UCSAL. É servidor público estadual, docente de magistério superior lotado na Universidade do Estado da Bahia – UNEB, atuando no ensino de Letras vernáculas, Inglês. Atua na Linha de Pesquisa Cultura, História e Literatura. É co-autor do livro “Formação do professor: reinventando as práticas” (2012).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

okazas en la dinamiko de alterece, post ĉiu, ni estas laŭvice kion la alia(j) havas (estas) kaj perceptas nin. La homo kiel kultura konstruo estas konstituita kiel individuo en la rilatoj establitaj inter si kaj sia socia grupo, rezulto de ĝia aparta temperamento. En la kunteksto de sicia-historia-kultura kaj interhomaj rilatoj, individuoj ellaborita mondo de reprezentoj de la aliaj kaj sin, de ĝia grupo de origino kaj vivo. De tiu perspektivo, tiu artikolo analizas mondan reprezenton kaj nigra identeco ĉeestas en la lirika de afra kantaj Bloko Ille Aiye, bazita en la najbaraĵo de Curuzú, urbo de Salvador, Bahia. Por tio ni uzas la perspektivo de kultura identeco de la Kulturaj Studoj (HALL, 2011; 1992; WOODWARD, 2000) kaj la teorio de Socia Prezentoj (MOSCOVICI, 1978; JODELET, 1998). Kiel esplora tekstaro uzi la kantoj gravuritaj pri KD Ille Aiye dudek kvin jaroj kaj dokumenta analizo, la analizo de enhavo perspektivo de Bardin (1977). La studo permesis al ni kompreni kiel la temoj de ĝiaj ethos estas supren dum la/ estaĵoj en la mondo, estante-estaĵoj, en kiu konstituas kiel tia en ĝiaj rilatoj kun unu la alia kaj ĝiaj propaj perceptoj de la mondo, konstrui konojn ĝusta kaj taŭga kiel rezulto de spegulbildoj de si mem kaj de aliaj kaj ĝiaj propa historio, donante ĝin signifon de la mondo kaj ĝiaj vivoj.

Ŝlosilovortoj: *Lingvo; Afrbrazila kulturo; Historio; Rezisteco; Socia subpremo.*

Abstract

The identity as a form of individuals see themselves in the world and be in the world, also, takes place in the dynamics of otherness, after all, we are what the other(s) sees and knows about us. The human being as a cultural construct and constituted as an individual in relationships that are established itself and its social group, therefore, the result of their idiosyncrasies. In the context of the socio-historical and cultural relations and interpersonal individuals produce representations of the other and the world from your source and conviviality. In this perspective, the present paper analyses the world representations and black identity in the lyrics of the songs of the Bloco Afro Ilê Aiyê, headquartered in the neighborhood of Curuzu from Salvador-Ba. For that were used the perspective of cultural identity from the Cultural Studies (HALL, 1992, 201; WOODWARD, 2000) and the theory of Social Representations (MOSCOVICI, 1978; JODELET, 1998). For the research corpus we use the songs recorded in CD 25 YEARS of Ilê Aiyê, and for documentary analysis, the Content Analysis in the perspective of Bardin (1977). The study made it possible to understand how the subjects from its ethos are while beings of and in the world, beings-being, to the extent that they constitute as such in its relations between themselves and their reading of the world, constructing an own self-awareness



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

appropriate as a result of the reflections of themselves and the other, and their own history giving them meaning of the world and its existence.

Key words: *Language. Afrobrasilian culture. History. Resistance. Social Representation.*

Introdução

A questão da identidade nessa contemporaneidade ou modernidade tardia (HALL, 1992) deve-se ao fato da emergência de “novos sujeitos culturais” resultado da própria dinâmica histórica e sua dialética, o eterno vir a ser, e nesse sentido a transformação, pois tudo está em processo, e conseqüentemente os indivíduos em suas historicidades.

A identidade cultural na pós-modernidade, desafio à teoria social, passa a ser objeto de estudo e atenção devido às demandas que a alteridade impõe - a pluralidade cultural, as identidades e os sujeitos culturais, afirmando-se enquanto “seres-sendo”, “seres no mundo”, “seres no mundo com” (GALEFFI, 2001), interagindo entre si enquanto mônadas, pois “[...] cada ente é uma legítima representação do todo.” (BONNEAU, 2010, p.79).

A identidade negra nesse caso emerge desse processo, o sujeito negado historicamente enquanto ser no contexto das relações étnico-raciais, e sua inserção no *staus quo*, constituindo-se enquanto indivíduo-sujeito, expressão de uma cultura denegada e estigmatizada historicamente.

A assunção desses sujeitos acontece exatamente no momento em que eclodem os movimentos sociais negros – Negritude, no início do século passado e seus desdobramentos em todo o mundo, e no Brasil, em vários aspectos: desde a religiosidade, a música, a poesia, o teatro, a literatura.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Os estudos a respeito da história e da cultura africana e afrobrasileira passam a ser então referência para a (re)construção da identidade negra, forjada nas lutas de classes e contra o racismo. Assim, todo e qualquer estudo que provoque reflexões a respeito dessa questão contribuirá na formação de uma sociedade mais justa, desestigmatizada e menos desigual, formando cidadãos-sujeitos.

Esse estudo atende ao que preconiza a lei 10.639/03 quanto às ações afirmativas no sentido de valorizar a história, a cultura africana e afrobrasileira, rompendo com os eurocentrismos vigentes, que influenciam na autoafirmação da identidade das crianças e jovens negros. (SILVA, 2001).

É mais uma contribuição no que diz respeito à valorização dos repertórios africanos e afrobrasileiros, e o reconhecimento da história enquanto uma construção coletiva, com a participação dos mais diversos personagens, inclusive negros e demais segmentos historicamente denegados. Consequentemente contribuirá também a autoafirmação e autoestima dos jovens negros no contexto das relações étnico-raciais, e, principalmente, para a educação no processo de formação de educadores/professores.

O objetivo desse estudo é compreender como a identidade negra está representada nas letras das músicas do Bloco Afro Ilê Aiyê e quais os elementos constituidores dessa identidade.

Como fonte documental, utilizamos as letras das músicas gravadas no CD "Ilê Aiyê 25 ANOS" (1999) onde buscaremos perceber em suas composições, as percepções dos seus autores a respeito da identidade dentro de um contexto interativo-sócio-histórico-político-cultural, bem como suas visões de mundo, sociabilidades e valores sócio-estéticos, etnicamente construídos.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Este estudo está inserido no campo dos Estudos Culturais (HALL, 1992, 2011; WOODWARD, 2000) por trazerem no bojo das suas reflexões, questões que dizem respeito às diferenças étnicas, identidades culturais, relações raciais e de gênero, e dos processos de exclusão social, econômica e cultural de grandes extratos de populações historicamente apartadas dos bens socialmente produzidos no seio das nações hegemônicas, incluindo também, questões que envolvem os processos de descolonização das áreas geográficas submetidas ao imperialismo por longos séculos.

Além dos Estudos Culturais buscamos elementos do referencial teórico das Representações Sociais (MOSCOVICI, 1978; JODELET, 1998), por se tratar de uma teoria que traz na sua perspectiva a proposta de identificar as formas pelas quais os sujeitos históricos constroem e resignificam suas ações, atitudes, conceitos, formas de ser e fazer, próprios da atividade humana no contexto histórico do qual fazem parte, inferindo valores, reflexões e abstrações num processo cognitivo de elaboração do conhecimento.

Como o objeto da pesquisa se configura na forma como se estabelece a construção da identidade, utilizaremos da Análise de Conteúdo (BARDIN, 1977), onde serão selecionados os termos e as expressões mais frequentes que emergem nas letras das musicas, nesse caso, a palavra.

Identidade: representações do modo de ser, ver, pensar, agir e estar no mundo

Os escritos sobre identidade nos revelam que, por conta das suas mais variadas manifestações, hoje, mais do que nunca, torna-se objeto de perscrutação dos cientistas sociais no intuito de entender como é construída e apropriada pelos atores sociais, e como se apresenta em seus contextos sócio-histórico-culturais.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Segundo Marco Aurélio Luz (2004, p.17), “o real fundamento das diversidades está na linguagem, nas diferentes formas de comunicação ou ainda de vinculação da sociedade caracterizada pelos valores, pelas instituições, territorialidade e temporalidade, sua razão de ser”. O homem enquanto ser social nasce e vive em uma sociedade, herda valores, princípios, formas de ser, ver, pensar, agir e estar no mundo, com o mundo.

Para Luz (2004, p.18), “Todo ser humano nasce e vive em sociedade. Desde a barriga da mãe o nascituro começa a receber sinais característicos e específicos do mundo em que viverá (...), o nascituro herdará o contexto histórico e civilizatório de seus ancestrais.” Portanto, segundo o autor, são “os sistemas de civilizações que constituem a variedade de culturas que estruturam as identidades e alteridades humanas.” (p.18).

O indivíduo, enquanto construção social, resultado dos valores e das relações intrínsecas da sociedade à qual pertence, interage na dinâmica das relações de produção, formas de agir, ser, viver e pensar o mundo, construir, morar, brincar, produzir símbolos, lutar, resistir, enfim, um sujeito histórico. Nessa perspectiva, “identidade é história, (...) e não há personagem fora da história, assim como não há história - ao menos história humana - sem personagens.” (CIAMPA, 2001, p.157).

Nesse sentido,

A identidade é entendida como um conjunto de repertórios de ação, de língua e de cultura que permite a uma pessoa reconhecer sua vinculação a certo grupo social e identificar-se com ele. Isso não depende somente do nascimento ou das escolhas realizadas pelos sujeitos, pois no campo político das relações de poder, os grupos podem fornecer uma identidade aos indivíduos. (SANTOS, 2008, p.2).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A identidade se constrói exatamente nos interstícios de tensões entre o indivíduo, o meio social no qual vive e sob influências outras, exógenas ou endógenas, que constantemente estão interferindo nas suas subjetividades, constituindo seu ser, sua personalidade e sua individualidade. Ela se estabelece nessa relação dinâmica do fazer social, e está efetivamente condicionada aos próprios processos políticos e culturais nos quais os sujeitos estão envolvidos. Neste caso, ela se insere no “[...] ‘circuito da cultura’: aquele em que o foco se desloca dos sistemas de representação para as *identidades* produzidas por esses próprios sistemas.” (WOODWARD, 2000, p.17). Dessa forma, para Woodward, “a cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade [...]” (2000, p.18-19).

Os indivíduos, enquanto sujeitos culturais, “seres-sendo”, elaboram suas formas de ser, se ver, ver o outro e ver o mundo através de símbolos nas suas práticas coletivas, afetivas e nas suas relações de produção. Através desses aspectos, elaboram representações que dão significado à sua existência e a sua integração no grupo social ao qual pertencem, participando dos valores socialmente construídos.

A representação de um grupo ou indivíduos é fundamental para a construção ou desconstrução da(s) sua(s) identidade(s), autoestima e auto-conceito, uma vez que os indivíduos ou grupo podem perceber-se e conceitualizar-se a partir desse ‘real’ e internalizá-lo. (SILVA, 2001, p.12).

Desse modo,

[...] As representações incluem as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

nossa experiência e à aquilo que somos. Podemos, inclusive, sugerir, por esses sistemas simbólicos, tornar possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. (SILVA, 2001, p.17).

Neste caso, é no seio da cultura que os indivíduos estabelecem conexões com o mundo no qual vivem e se estruturam emocional e culturalmente, construindo assim suas identidades.

[...] A representação compreendida como um processo cultural estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: quem eu sou? o que eu sou? o que eu poderia ser? quem eu quero ser? os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. (SILVA, 2001, p.17).

Sendo as identidades culturalmente construídas, as representações também o são, e estas fazem parte desse processo, concomitante e intrinsecamente relacionadas.

As representações sociais devem então ser entendidas,

[...] enquanto uma forma de pensamento social, cuja gênese, propriedades e funções devem ser relacionadas com os processos que afetam a vida e a comunidade sociais, com os mecanismos que ocorrem para a definição da identidade e especificidade dos sujeitos sociais, indivíduos ou grupos, bem como à energética que subsidia as relações que estes mantêm entre si. (JODELET apud ARRUDA, 1998, p.28).

As representações dessa forma têm o caráter de dar sentido à vida, ao mundo e à própria dos indivíduos que as elaboram para afirmarem-se no mundo enquanto sujeitos.

Segundo Moscovici (1978, p.25),

Toda representação é composta de figuras e de expressões socializadas. Conjuntamente, uma representação social é a organização de imagens e de linguagens, porque ela realça e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

simboliza atos e situações que são do nosso uso e nos tornam comuns. Encarada de um modo passivo, ela é apreendida a título de reflexo, na consciência individual e coletiva, de um objeto, de um feixe de ideias que lhe são exteriores.

Nesse sentido, os atores sociais, na medida em que vivenciam suas experiências no dia a dia em seus devires, constroem suas representações de mundo e de existência, dando sentido as suas vidas, e ao vivenciá-las, dão significado a tudo que os cercam, ressignificando-os, dando-lhes sentido.

Identidade negra: uma construção político-cultural

As identidades apesar de serem distintas e de estarem interpenetradas, em algum momento ou lugar, manifestam-se de acordo com as circunstâncias, enquanto característica dos sujeitos culturais nos seus aspectos: étnico, social, racial, individual, político, cultural, enfim, nas mais diversas e inúmeras facetas que elas representam, mas, que constituem o indivíduo de uma forma geral.

Enquanto sujeito histórico, étnico e cultural, o negro, principalmente na diáspora africana, os afroamericanos, de uma forma geral nas Américas, (re)criaram a si e sua cultura, resultado das relações raciais imposta pela escravidão compulsória por mais de três séculos, e que, mesmo após a abolição da escravidão tiveram que enfrentar a discriminação e o preconceito, tanto social como racial, por conta da sua origem, cor e condição socioeconômica.

Afirmar-se enquanto sujeito foi sem dúvida, sua luta, desde o momento da sua captura, aprisionamento, confinamento, subalternização e subjugação (REDIKER, 2011), que jamais se submeteu enquanto propriedade e mão de obra escravizada da classe senhorial brasileira.

A resistência a esta condição, entre outros processos, como lutas, fugas, rebeliões, desobediência, negociações, simulações e dissimulações (REIS; SILVA,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

1989), fizeram parte da sua coexistência no contexto do sistema escravista no sentido de posicionar-se enquanto ser, desde o tráfico aos dias de hoje, imprimindo sua cultura juntamente com a do branco, tornando-se dessa forma uma marca em todas as Américas.

Os processos de resistência do negro nas Américas configuraram-se das mais diferentes formas, resultado de resignificações de estratégias por eles utilizadas em África, fruto do contato com os invasores europeus, como o quilombo. (LEITE, 2000). Suas praticas religiosas e lúdicas - o candomblé, a capoeira, o samba de roda, afoxés, etc, preservadas até hoje, representam a forma como a cultura é um espaço de resistência, (re)significações e construção de identidades. (HALL, 2011). As identidades enquanto formas de ser, ver e estar no mundo são práticas culturais que emergem de uma cultura, compreendida,

[...] *tanto* como uma forma de vida - compreendendo ideias, atitudes, linguagens, práticas, instituições e estruturas de poder – *quanto* toda uma forma de práticas culturais: formas, textos, cânones, arquitetura, mercadorias produzidas em massa, e assim por diante (NELSON; TREICHLER; GROSSBERG, 1995, p.14).

Para Hall (apud Nelson; Treichler; Grossberg (1995, p.15) a identidade significa “o terreno real, sólido, das práticas, representações, línguas e costumes de qualquer sociedade histórica específica, bem como as formas contraditórias de senso comum que se enraizaram na vida popular e ajudaram a moldá-la.”

No continuum processo de resistência à condição a si imposta pelo colonialismo europeu desde o século XV até a contemporaneidade, desde sua captura e traslado às Américas, foi incessante e constante a luta do negro pela liberdade, condição humana, social, cultural, política e histórica.

De Zumbí dos Palmares, a Licutan e Luiza Mahim (Revolta dos Malês), João de Deus, Lucas Dantas, Manuel Faustino e Luís Gonzaga das Virgens (Revolução dos Alfaiates) a Luis Gama, José do Patrocínio, Oliveira Silveira, Lélia Gonzales, Menininha do Gantois, Mãe Stela de Oxossi, Abdias do Nascimento e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

tantos, tantos outros heróis e combatentes da opressão hegemônica branca eurocêntrica até os movimentos negros da década de 60 e 70, e a Lei 10.639/03, é um percurso significativo das lutas por cidadania e inclusão, por e de direito, pela sua participação na construção e sustentação desse país durante os quinhentos anos de história.

É nesse contexto, das lutas contra a ditadura militar no Brasil que surgem os movimentos negros, e, em Salvador, Bahia, no Bairro da Liberdade, a Associação Cultural Bloco Carnavalesco Bloco Ilê Aiyê que nasce com o “propósito de libertação e conscientização, construção de identidades, enaltecimento de autoestima negra, enfim, construção da cidadania e da pessoa negra.” (GUIMARÃES, 2001, p.2).

A sede do bloco então sediada no Terreiro Ilê Axé Jittolú, cuja Yalorixá, Mãe Hilda, é mãe de um dos idealizadores do bloco, Antonio Carlos dos Santos, conhecido por Vovô, hoje com sede própria, denominada “Senzala do Barro Preto”. Desenvolve projetos artísticos, culturais, sociais e educacionais como a instituição da “Escola Mãe Hilda”, do 1º ao 3º ano, e a “Escola de Percussão Banda Erê”.

Além dessas atividades, ao longo do ano, todos os sábados, a sede do bloco realiza seus ensaios, tornando-se um espaço cultural, não só para os moradores do bairro e adjacências, como de outras localidades do estado, do país e do mundo.

Anualmente, além do concurso da Beleza Negra, onde se escolhe a mais bela das negras que será a rainha do bloco durante o Carnaval, há também o festival de música quando são selecionadas as ganhadoras para o próximo carnaval.

Essas músicas, cujas letras são criações, não só de músicos profissionais como também de pessoas da comunidade, trazem em seus textos, elementos da sua cultura local, expressando sentimentos de pertencimento, enaltecendo suas histórias, seus heróis, ancestrais, religiosidade, cultura, lutas, estética, etc. “Num contexto global, a música é, para os negros, um símbolo afro-diaspórico que dispensa centro ou periferia, é um espaço de representação sem fronteiras.” (LIMA, 2002, p.12).

É através da linguagem musical que os blocos afros vão cantar a vida, a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

existência, os enfrentamentos diante do racismo e suas leituras de mundo a partir das suas referências étnico-histórico-culturais. Nesse sentido, a linguagem é “como um termo geral para as práticas de representação, sendo dada à linguagem uma posição privilegiada na construção e circulação do *significado*.” (HALL, 2001, p.9).

Por outro lado, a linguagem musical faz parte das representações de mundo dos indivíduos, e nesse sentido, não só as letras das músicas, mas, a própria música pode ser considerada enquanto discurso. (WERNEI, 2009, p.3). E sendo o discurso um lugar particular onde a linguagem é materializada na ideologia e como esta se manifesta na linguagem. (ORLANDI, 2005, p.10), as canções dos compositores negros enquanto discursos reafirmam suas identidades no contexto das diferenças, espaço da sua autoexpressão enquanto sujeito histórico-étnico-cultural. Portanto, é um texto político no qual se posiciona diante das desigualdades, da exclusão e da sua negação, onde se afirma uma identidade de resistência.

[...] criada por atores que se encontram em condições/posições sociais desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica da dominação. Seus elementos engendram formas de resistência e sobrevivência baseadas em princípios diferentes, ou mesmo, opostos àqueles que orientam as instituições da sociedade. Essa identidade, ainda de acordo com Castells, leva a formação de comunas, ou comunidades que estabelecem seus próprios mecanismos de resistência à dominação estrutural. Seja pelos fundamentalismos religiosos, étnicos, [...] criando mecanismos de resistência e sobrevivência frente aos princípios legitimadores da ordem hegemônica. (RIBEIRO, 2008, p.65).

Afinal, é na rua do Curuzu, no bairro da Liberdade em Salvador na década de 70, que ecoa para o mundo um movimento insólito de demonstração de pertencimento étnico-racial e de resistência, dentre outros, que naquele momento os negros fizeram emergir na capital baiana, como reação diante aos estigmas a si impostos secularmente, enquanto tentativa de denegar-lhes sua condição enquanto “seres-sendo”. Nesse sentido, o bairro da Liberdade caracteriza-se pela sua marca original, uma comunalidade por excelência, pois, é de lá que ressoa os repertórios



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

culturais e ancestrais pulsantes de vida nas veias de seus moradores²⁹. Afinal, “é no ritmo do tambor e no toque do agogô que as identidades se constroem.” (MENDES, 2008, p.11).

A música negra afrobaiana: linguagem de autoafirmação identitária

A musicalidade é intrínseca à própria dimensão da existência como um todo. O som, os ruídos, o sopro do vento, o canto dos pássaros, enfim, tudo isto faz parte do ambiente natural onde o homem vive, e nessa relação, passa a imitar esses sons através do assobio, batendo com as mãos nos mais variados suportes, e na fabricação de instrumentos percussivos que emitem sonoridades e ritmos.

A linguagem musical surge então dessa dinâmica, das formas próprias de existência de cada indivíduo no seu contexto sociocultural e nas suas relações de produção, dessa forma, marcando profundamente sua maneira de ser, ver, viver, pensar, agir e estar no mundo. “A música não apenas ‘fala’ a partir de uma inserção no mundo, mas ela é das poucas atividades integradoras numa sociedade [...] Ou seja, a função social da música enquanto linguagem de afirmação de uma coletividade.” (WEID, 2008, p.2).

Uma das praticas mais comuns durante as atividades de produção dos bens socialmente produzidos entre alguns povos durante a colheita ou trabalhos árduos é o canto, e no caso da escravidão negra na América do Norte as canções de trabalho, enquanto estratégia dos escravizados para atenuar as condições de vida,

29. Segundo Mendes (2004, p.4) [...] as populações afro-descendentes do Bairro da Liberdade promoveram uma verdadeira revolução cultural, fundando em seguida várias outras agremiações e núcleos de militância negra: o Muzenza e o Massamalu, em 1981; To Aqui África, em 1989; Oriobá, em 1991 – todos esses na categoria de blocos. Como afoxés, surgiram: Netos de Gandhi, em 1975 e o Olorum Babá Mi, em 1979. Foram também instalados vários núcleos da resistência negra, tais como: Movimento Negro Unificado (MNU), em 1991 e a criação do Grupo Folclórico do Colégio Estadual Duque de Caxias, em 1971.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

buscavam refúgio no imaginário. No caso do Brasil, os cantos de trabalho, assim chamados, eram os espaços ocupados pelos negros escravizados e livres onde se recrutavam sua mão de obra, onde, também eram comuns os batuques e folgedos.

As canções de trabalho ainda existem em muitas regiões do Brasil. Weid (2008) encontrou na Baixada Fluminense, no semiárido da Bahia e no Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais essa manifestação musical. Segundo ele:

Esses trabalhadores comuns que têm o dom de serem cantadores e poetas/compositores são, no caso brasileiro, a caixa de ressonância de um povo e, por isso, são agentes fundamentais na reestruturação de uma comunidade, de um município, de um Estado. São atores sociais que têm a capacidade de aglutinar aqueles setores excluídos, 'falando' de seu cotidiano, de suas festas, de suas tradições. (2008, p.2).

Da mesma forma, as letras das músicas afro são repertórios de vozes que se quer ser, indivíduos que exaltam em suas canções representações de si e do mundo, a partir da sua história e cultura, no sentido de afirmar-se enquanto sujeito, buscando nas suas idiosincrasias, referenciais próprios de uma identidade étnico-racial.

Ao identificar as palavras e expressões mais frequentes presentes nas letras das músicas afro, percebemos a dimensão de pertencimento ao *ethos* Ilê Aiyê, enquanto espaço de pertencimento. A recorrência dessa palavra nas canções nos remete como esse espaço é significativo para os compositores. A tradução dessa expressão literalmente em iorubá é Ilê (casa) e Aiyê (a terra; o mundo visível), contudo, é traduzido livremente como "Mundo Negro"³⁰. Por conseguinte o bloco está sediado no próprio terreiro de candomblé Ilê Axé Jitolú, cuja Yalorixá, sacerdotiza-mãe, genitora do atual presidente.

30. Cf. Apostila Ilê Aiyê. Disponível em: <http://www.irdeb.ba.gov.br/tamboresdaliberdade/?p=1620>. Acesso. 08.12.2014.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Essas denominações refletem o sentido do *loccus* Ilê Aiyê que representa espaço agregador que é enquanto comunalidade. Referencia para todos no seu entorno – a própria Rua do Curuzú, onde está instalado, como o bairro da Liberdade, considerado o de maior contingente negro da capital e adjacências.

Expressões como: “Ilê é uma beleza”; “Ilê Aiyê, liberdade, expressão Bantu e viva da nossa Bahia”; “Ilê Aiyê Orin³¹”; “Ilê Aiyê, o povo Banto, ajudou a construir o Brasil”; “Deixe eu curtir o Ilê, o charme da Liberdade”, remetem sempre o espaço Ilê como representação de uma África, que apesar de distante espacialmente está sempre presente e resignificada, e ao se remeter à Bahia enquanto expressão viva da cultura Bantu.

A palavra liberdade aparece também com maior frequência, e ao mesmo tempo em que representa o Ilê enquanto espaço de liberdade da expressão africana com referencia aos Bantu, e também a condição de ser livre. Quando iniciada com letra maiúscula está se referindo ao bairro onde se encontra localizada a Rua do Curuzu, sede do bloco, portanto, é outra palavra bastante recorrente, afinal, é lá que está “a coisa mais de linda de se ver, é o Ilê Aiyê”.

Na canção *Os mais belos dos belos*, gravada por Daniela Mercury em 1992, dentre outras, o que lhe rendeu o disco de diamante, a própria letra, é mais uma exaltação ao Ilê, “o charme da Liberdade”. Além de autorrepresentar, o autor se afirma enquanto tal quando exclama que “o mais belo dos belos, sou eu, sou eu, bata no peito mais forte e diga eu sou Ilê.” A dimensão da representação da identidade através dessas estrofes enquanto discurso legitimador de si e da sua cultura denota um posicionamento político diante de uma cultura hegemônica branca segregadora, estigmatizadora. Portanto, “deixe eu curtir o Ilê, o charme da

31. Cantiga. Disponível em: <http://www.africanasraizes.com.br/yoruba.html>. Acesso: 08.12.2014.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Liberdade.”

A palavra Zumbi aparece por duas vezes numa canção intitulada *Décima-quinta sinfonia (Clamação a Zumbi)*. Na primeira estrofe:

Nesta décima quinta
Sinfonia de Zumbi,
Vamos clamar você
Negros unidos no Bloco Ilê Aiyê

Na segunda,

Grande guerreio Zumbí,
Eterno senhor de Palmares
Aqui está como você deixou
A Liberdade parece com a linha do Equador

Se o autor quis remeter sua canção à dimensão de uma sinfonia no mesmo contexto da décima sinfonia de Bethoven, considerada sua obra prima, isso será um enigma. Contudo, a exaltação àquele que representa o maior símbolo da luta pela liberdade e resistência ao opressor, o herói de Palmares, uma das maiores manifestações de contestação à escravidão nas Américas, demonstração da não subserviência ao branco.

Ao comparar o bairro da Liberdade à linha do Equador, estaria o autor se remetendo a uma linha imaginária divisora de dois mundos, o do branco e o do negro? O *apartheid* social, racial e residencial? Demarcando assim um território exclusivo enquanto lugar de suas representações e que lhe representa.

A canção finaliza com a seguinte estrofe:

Ilê Aiyê Baba Okê³²

32. É uma das qualidades de Oxalá, orixá dos montes. Disponível em: <http://www.vetorial.net/~rakaama/o-babaoke.html>. Acesso: 08.12.2014.

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Axé³³ soba³⁴
 Ilê Aiyê Orin
 Orin Oxalá

Na primeira frase o autor se remete a um orixá da família de Oxalá (Baba Okê), também chamado de Orixalá, divindade da criação, que é o Oxalá Moço, denominado também de Oxaguian, jovem-guerreiro, portanto, os de maior representação no panteão das divindades iorubanas. Na segunda frase, faz menção a Yemanjá (soba), mãe de todos os orixás, considerada esposa de Oxalá em alguns mitos. Na Nigéria deusa do rio Ogum, no Brasil, porém, senhora das águas salgadas, cultuada em toda costa brasileira. Ao evocá-la, o autor usa a palavra *axé*, que pode ser traduzida por amém, mas, que significa “força”, portanto, rogando graças a grande deusa-mãe.

A palavra *orin*, por sua vez, significa cantiga, canção, portanto, o compositor traduz o Ilê como canção, e finaliza exaltando o canto para Oxalá, deus supremo, exaltando dessa forma a divindade máxima do panteão iorubá.

Ao finalizar sua “Décima-quinta sinfonia”, o autor faz uma exaltação aos principais deuses do panteão iorubano, ancestrais, pais heráldicos desse povo, evocando suas bênçãos e graças, reverenciando-os pelas suas interseções em suas lutas e conquistas.

Na letra “Negrice cristal” (Viva o rei), gravada em 2003 no CD Cantos negros, composta para o carnaval de 1983, cujo tema foi Ghana Ashanti, o autor faz uma homenagem ao Rei Otumfuo Osei Tutu II Asantehene da monarquia Ashanti,

33. Expressão utilizada para passar força espiritual, podendo ser ainda, o mesmo que amém, assim seja. Disponível em: <https://axepandalaira.wordpress.com/>. Acesso: 08.12.2014.

34. Uma das qualidades de Yemanjá no Brasil. Disponível em: <https://axepandalaira.wordpress.com/s/>. Acesso: 08.12.2014.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

constitucionalmente protegida ainda hoje, um estado sub-nacional tradicional em Gana³⁵.

Viva o rei Osei Tutu
 Ashanti a cantar
 Salve o nosso rei Obá
 Viva o rei Osei Tutu
 Negrice cristal
 Liberdade, curuzu
 Tema Gana Ashanti
 Ilê vem apresentar
 Ashanti, povo negro
 Dessa rica região
 Gana império Gana
 Do ouro e do cacau
 Sudaneza, Alto Volta
 e África ocidental
 A influência Ashanti
 Se fazia sentir
 O Togo Daomé
 E a Costa do Marfim
 Viva o rei

Ao homenagear o Grande Império de Ghana, que, conjuntamente com o do Mali e Songai, serviram durante muito como anteparo ao avanço da expansão Árabe, *a jihad*, islamizando e alimentando o tráfico de escravos, provocou o deslocamento em massa de povos que habitavam a região subsaariana. (OLIVEIRA, 2003). O autor se refere também a riqueza desse império, grande produtor de ouro e cacau, apontando assim, a exuberância da economia e cultura africanas.

A constante referencia aos países, impérios antigos e atuais, personagens negros, a estética negra, os principais grupos linguísticos dos quais descendemos, é uma das marcas nessas canções enquanto discursos de

35.Cf. O império Ashanti. Disponível em: <http://ecoexperienciacomunitaria.blogspot.com.br/2013/02/o-imperio-ashanti.html>. Acesso em: 13.12.2014.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

autoafirmação de uma identidade imanente a uma África idealizada, berço das civilizações ancestrais, deslocadas compulsoriamente para além do Atlântico, contudo, resignificada, viva, presente ainda na memória como a canção “Heranças Bantos”:

Eu vim de lá
Aqui cheguei
Trabalho forçado
todo tempo acuado
sem ter a minha vez (Bis)

Dos grandes lagos
Região em que surgiu
Os Bancongos, os Bundos,
Balubas, Tongas, Xonas, Jagas Zulus
Civilização Bantu, que no Brasil concentrou
Vila São Vicente, canavial de presente,
Pau brasil, Salvador

Cada pedaço de chão,
cada pedra fincada,
um pedaço de mim
Ilê Aiyê
O povo Bantu ajudou
a construir o Brasil

Pedra sobre pedra
Sangue e suor no chão
agricultura floresce,
metalurgia aparece,
Candomblé, religião
Irmandade Boa Morte
Rosário dos Pretos, Zumbi lutador

Liderança firmada,
que apesar do tempo, o vento não levou
um legado na dança



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

influência no linguajar,
sincretismo na crença,
na culinária o bom paladar

Tristeza Palmares, Curuzu alegria,
Ilê Aiyê Liberdade Expressão Bantu
viva da nossa Bahia

A riqueza de representações da África e da cultura africana nessa canção se destaca das demais ao identificar alguns dos principais grupos étnicos bantus como os Bancongos, Bundos, Balubas, Tongas, Xonas, Jagas e Zulus enquanto povos que ajudaram a construir o Brasil.

É todo um legado africano que faz parte do nosso dia a dia que estão constantemente a exalar nos versos dessas canções. A contribuição do africano na economia, pelos conhecimentos que traziam consigo da agricultura, na metalurgia, na ouriversaria, na mineração, e, principalmente na religiosidade. Do candomblé às irmandades religiosas: Boa Morte, Rosário dos Pretos, dentre outras, enquanto lideranças responsáveis pela perpetuação dos valores civilizatórios africanos, suas tradições, no processo de formação da nossa identidade, preservando a deles.

Considerações finais

A perspectiva de se investigar a respeito de como sujeitos negros que fazem parte de um universo *suis generis* como o Bloco Afro Ilê Aiyê, *ethos* por excelência de uma autoafirmação identitária, de como se veem e se representam através das letras das suas canções enquanto repertório próprio e apropriado das suas visões e leituras de mundo, do mundo e no mundo, abre possibilidades de refletirmos a respeito de como essa identidade é (re)construída e como os mais diversos elementos da vida cotidiana desses indivíduos: história, religiosidade,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

estética, ética e memória estão envolvidas nesse processo, o que sem dúvida, fazem parte dos repertórios dos sujeitos culturais que somam-se a outros tantos no contexto da diversidade e da alteridade, e faz com que nos aproximemos cada vez mais de uma ética da coexistência.

A emergência de um movimento como esse, enquanto uma revolução, de acordo com Mendes (2004), faz parte de um processo da própria condição humana – ser e star no mundo. Como um rastilho de pólvora no paiol, a década de 70 em Salvador representou o marco histórico sem precedentes na luta contra o *apartheid* sócio-econômico-cultural imposto aos afrodescendentes.

Como as identidades estão em constante (re)construção, afinal, são híbridas, estão em constante processo de reafirmação de acordo com os sujeitos em seus tempos e espaços próprios, portanto são históricas, estão num eterno vir a ser dos “seres-sendo” em suas historicidades.

Referências

- ARRUDA, Â. “O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro – Negociando a diferença” *In*: ARRUDA, Â. (Org.). **Representando a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 17-46.
- BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BONNEAU, C. “Leibniz e a Questão da Subjetividade” *In*: **Argumentos**, ano 2, n. 3, 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/index.php/argumentos/article/viewFile/207/207>. Acesso em: 13.10.2014.
- CIAMPA, A. da C. **A estória do Severino e a História da Severina**. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- GALEFFI, D. A. **O Ser-sendo da Filosofia**. Salvador: Edufba, 2001.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1992.
- _____. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. Disponível em: http://www.gpef.fe.usp.br/teses/agenda_2011_02.pdf. Acesso em: 28.10.201



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- LEITE, I. B. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas** . Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, p. 333-354.
- GUIMARÃES, E. L. **A ação educativa do ilê aiyê: reafirmação de Compromissos, restabelecimento de princípios** . Disponível em: <http://24reuniao.anped.org.br/tp.htm>. 2001. Acesso: 03.11.2014.
- LIMA, A. **Funkeiros, timbaleiros e pagodeiros: notas sobre juventude e música negra na cidade de salvador**. Cad. Cedes, Campinas, v. 22, n. 57, agosto/2002, p. 77-96. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 10.11.2014.
- LUZ, M. A. "Paraguaçu-caramurú: diversidade e conflitos de civilização" In: Publicação do Programa Descolonização e Educação (PRODESE). Salvador, 2004. n^o 7. **Sementes: caderno de pesquisa**. UNEB-EDUNEB. p.17-28.
- MENDES, B. de J. **Entre blocos afros e afoxés – Salvador/BA no último quartel do Séc. XX (Identidade e diferença na intersubjetividade)**. 2008. 305 fs. Tese (Doutorado). Programa de Estudos Pós-graduados em História Social da PUC/SP. São Paulo. 2008.
- _____. **NEGROS DA "LINHA 8" - Afro-descendência e construção de identidade, na Liberdade –Salvador/ Bahia**. Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História. ANPUH/SPUNICAMP. Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004. CD-ROM.
- MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise** . Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- NELSON, C.; TREICHLER, P. A.; GROSSBERG, L. "Estudos culturais: uma introdução" . In: SILVA, T. T. da (Org.) **Alienígenas em sala de aula** . Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- OLIVEIRA, D. E. de . **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente** . Fortaleza: LCR, 2003.
- ORLANDI, E.P. Michel "Pêcheux e a Análise de Discurso". In: FONSECA-SILVA, M. da C.; SANTOS, E. J. dos. (Orgs.) **Estudos da Língua(gem)** . Vitória da Conquista. n.1,p 9-13, junho/2005.
- RIBEIRO, R. A. da C. **Identidade e resistência no urbano: o quarteirão do soul em belo horizonte** . Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de Geociências. Belo Horizonte, 2008.
- REDIKER, M. **O navio negreiro: uma história humana** . Companhia das Letras: São Paulo, 2011.
- REIS, J. J.; SILVA, E. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista** . Companhia das Letras: São Paulo, 1989.
- SANTOS, Adalberto Silva. **Resistências culturais como estratégias de defesa da identidade** . Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14437-01.pdf>.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Acesso em: 08.12.2014.

SILVA, A. C. da. **As transformações da representação social do negro no livro didático e seus determinantes** . Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador, 2001.

WERNEY, A. **Articulação entre melodia e prosódia na canção popular brasileira: uma análise de Retrato em branco e preto**. Revista **dEsEnrEdoS**. Teresina, Piauí. ano I, n. 2 set/out de 2009. Disponível em: http://desenredos.dominiotemporario.com/doc/dEsEnrEdoS_2_-_artigo_-_Alfredo_Werney.pdf. Acesso. 08.12.2014.

WEID, B. von der. **A linguagem musical**. Disponível em: <http://www.blogacesso.com.br/?p=10>. Acesso: 28.10.2014.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz. T. da (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais** . Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. cap. 1, p.7-72.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

De Homero à Filosofia grega: uma leitura a partir de Vico e Nietzsche

Por: Jonas Silva Faria³⁶
fariajonas@hotmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo é fazer uma relação entre os pensamentos dos filósofos Giambattista Vico e Friedrich Wilhelm Nietzsche, no que diz respeito ao período mitológico na Grécia Antiga e o surgimento da filosofia. Busca-se compreender por que os dois filósofos interpretam de forma contraditória a natureza poética dos homens dos tempos primitivos. Enquanto Nietzsche vê tal período de forma “positiva” quando o mesmo é confrontado com a razão filosófica socrático-platônica, Vico por sua vez vê nos escritos homéricos a função do poeta como aquele que tem a função de comunicar os atributos e atos dos deuses, logo define tal época como sendo tempos de barbárie, selvageria e matanças.

Palavras-chave: Homero, tragédia grega, razão socrático-platônica.

Resumo

La celo de ĉi artikolo estas fari rilaton inter pensoj de filozofoj Giambattista Vico kaj Friedrich Nietzsche, koncerne al la mitologia periodo en Antikva Grekio kaj la apero de Filozofio. Serĉiĝas kompreni kial la du filozofoj interpreti kontraŭdiraj poezia naturo de viroj de primitivaj tempoj. Dum Nietzsche vidas tian periodon de "pozitiva" maniero, kiam konfrontas kun la Sokrata-platona filozofio, Vico siavice vidas en la homera skribo rolo de la poeto kiel tiu kiu havas utilon por komuniki atributojn kaj aktoj de la dioj, tiam definu tia tempo barbaraj epokoj, sovaĝeco kaj mortigon.

Ŝlosilovortoj: Homero; Greka tragedio; Sokratika-platona racio.

Abstract

This article's goal is to establish a relation between the thinking of the

36 Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/ PR, graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR e graduado em Teologia pela Faculdade Teológica das Assembleias de Deus de Curitiba. É docente de pós-graduação *lato senso* pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/ PR, é docente do magistério superior e Coordenador do curso de Teologia no Centro de Ensino Superior de Maringá – CESUMAR, é servidor público estadual, docente de Filosofia e Sociologia pela Secretaria de Estado da Educação do Paraná – SEED/ PR. é autor do livro “Filosofia” (2014).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

philosophers Giambattista Vico and Friedrich Wilhelm Nietzsche with respect to the Mythological period in Antique Greece and the emergency of Philosophy. It tries to understand why these philosophers have contradictory interpretations concerning to the poetic nature of the men of primitive times. While Nietzsche sees this period in a positive perspective when it is confronted with the philosophical reason Socratic-Platonic, Vico sees in the Homeric writings the role of the poet as one who has the task of communicate the attributes and acts of gods, and in consequence of this he defines such period as time of barbarism, wildness and killing.

Palavras-chave: *Homer, Greek tragedy, Socratic-Platonic reason.*

Introdução

O período histórico que antecede a filosofia socrático-platônica é visto de formas distintas pelos filósofos Giambattista Vico (1668 - 1744) e Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Para Vico, a história humana é dividida estruturalmente em três etapas: a idade divina, a idade heroica e a idade humana. Na primeira (idade divina), a sabedoria do gênero humano era poética; contudo, os homens eram como bestas, insensíveis, literalmente primitivos. Eram desprovidos de reflexão, dominados pela fantasia. Os deuses eram imaginados como terríveis e amedrontadores, por isso os homens começaram a refrear os seus instintos.

Na segunda etapa (idade heroica), acontecem os primeiros laços entre as famílias, com a finalidade de evitar os ataques externos, bem como evitar as dissidências internas. Desde então teria surgido uma espécie de oligarquia, e a sociedade passou a ser dividida entre patrícios e servos. Os homens ainda eram dominados pela fantasia e, em nome de Deus, praticavam intermináveis crueldades e matanças. Por fim, à idade heroica, sucede-se a idade humana. A partir da idade humana nascem os direitos legais, o homem passa a explicar o universo a partir de uma metafísica raciocinada; logo é a fase onde surgiu a filosofia grega (platônica).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Vico se propõe a estudar a sabedoria e a natureza poética dos homens dos tempos primitivos, os quais, segundo o filósofo supracitado, são mais corpo do que mente, ou seja, as faculdades dominantes ainda são a sensação e a imaginação. Contudo, conforme Denis Huisman (2001, p. 992), tais homens já começam a desraigar-se de forma progressiva da bestialidade primitiva. A sabedoria poética seria um tipo de sabedoria vulgar e não reflexiva como a sabedoria filosófica. Segundo Huisman (2001, p. 992), Vico define esse tipo de sabedoria como uma espécie de “adivinhação (primeira forma da religião), pelos casamentos solenes (primeira instituição propriamente humana) e pela inumação dos mortos (...)”.

O jovem Nietzsche, antes de escrever a sua primeira obra *O nascimento da tragédia*, conheceu o poderoso império da Prússia o qual, ao longo do século XIX, sofreu profundas mudanças sócio-políticas e econômicas. Depois da guerra franco-prussiana que eclodiu em 1870, onde acontece a unificação da Alemanha, Nietzsche observa que a vitória militar transmite uma falsa ilusão de que a cultura alemã também foi vitoriosa ou, ao menos, teria parte nessa conquista. Segundo Nietzsche (2007, p.3), apesar da vitória militar da Alemanha sobre a França, tal fato não provocou a decadência da cultura francesa, até porque, segundo o filósofo prussiano, foram os alemães que continuaram sendo tributários à cultura francesa, uma vez que foram absorvidos por ela.

Nietzsche, após conhecer os infortúnios da guerra, e ter percebido que guerras não são constituídas apenas de glórias, volta para Basileia onde, dois meses depois dessa trágica experiência, escreve então o seu famoso livro, *O nascimento da tragédia*. Nesta obra, Nietzsche, com admirável originalidade, contrasta a cultura grega apolínea com as forças instintivas e dionisíacas do deus Baco, enfatizando que somente Wagner conseguiu “harmonizar os elementos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

apolíneo e dionisíaco à maneira da tragédia grega” (Strathern, 1997, p. 25).

Desta forma, tanto Vico quanto Nietzsche voltam aos antigos filósofos no intuito de investigarem a importância dos mesmos primeiros filósofos para a construção do pensamento do ser humano. Vico, como cristão que era também devido ao meio em que estava inserido, vê o período socrático-platônico como o ápice da racionalização humana desde os tempos homéricos, enquanto que Nietzsche por sua vez vê no período socrático platônico a decadência da tragédia grega e o surgimento da moral ocidental, que viria a culminar com o surgimento do cristianismo.

Vico e o Verdadeiro Homero

Segundo Huisman (Huisman, 2001, p. 992), no livro III, dedicado à descoberta do verdadeiro Homero, Vico observa que Homero não é um homem no sentido de ser um indivíduo real, mas é a criação de um povo, uma espécie de representação imaginativa e personificada da sociedade grega na idade dos heróis ou chefes de famílias aristocráticas. No entanto, isso não desqualifica em nada os poemas homéricos, pelo contrário, é exatamente nisso, no fato dos poemas serem criação que um povo, que reside a importância dos mesmos. Além disso, de acordo com Wladimir Chaves dos Santos (2005, p. 22), Vico nega que Homero seja filósofo, “no sentido de ser fornido de uma sabedoria *riposta*”. Pressupõe-se que Homero era possuidor de uma sabedoria poética que era comum nos tempos da Grécia Bárbara, logo ele (Homero) também era um bárbaro uma vez que, segundo Vico, Homero estimava os deuses pela força. Homero também narrou costumes cruéis tais como: envenenar as setas, não sepultar inimigos, e também narra o episódio do resgate do corpo de Heitor por Príamo das mãos de Aquiles.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Segundo Vico (2006, p. 553), se Homero fosse sábio não se deleitaria com costumes tão selvagens. Vico levanta também como exemplo de mentalidade bárbara o argumento da *Ilíada*: a desavença entre um soberano estúpido e herói rude. De fato, os exemplos dos personagens desse poema não podem servir como parâmetros de civilidade para o homem moderno. Segundo Santos (2005, p.23), “Homero fez muitas comparações a partir de feras e de outras coisas selvagens. Isso seria necessário para fazer-se entender pelo vulgo feroz e selvagem”. Tais narrativas revelam que Homero não poderia fazer parte de uma cultura civilizada como a dos primeiros filósofos.

Para Dagmar Manieri (2013, p. 91), Vico vê Homero como aquele que faz parte da última fase dos poetas heroicos, logo o vê como aquele que faz parte de um período de decadência, onde os filósofos já estão sendo saudados pela proximidade da chegada dos sábios conhecidos e respeitados por sua civilidade:

(...) Vico concebe Homero como expressão de uma época decadente (do direito heroico), com Homero já podemos vislumbrar as liberdades populares. O poeta corresponde a última fase dos poetas heroicos. Dessa forma, fica fácil entendermos a alegria de Vico com a chegada dos filósofos “tranquilos, civilizados e brandos”. Em Homero não havia sabedoria secreta; essa foi introduzida pelos filósofos (Manieri, 2013, p. 92).

Homero foi grande, mas não culto. Segundo Santos (2005, p. 26), Vico entende que seria muito difícil alguém ser poeta e metafísico ao mesmo tempo, uma vez que a metafísica eleva-nos aos universais, enquanto que a poética parte dos particulares. As narrativas hostis e selvagens das poesias homéricas não podem ter vindo de uma pessoa “erudita gentil e tranquila”. Por mais que sejam sublimes, não podem ter vindo de uma mente ordenada, ou seja, de um filósofo.

Que a razão poética determina ser impossível que alguém seja



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

poeta e metafísico igualmente sublime, porque a metafísica abstrai a mente dos sentidos, a faculdade poética deve imergir toda a mente nos sentidos. A metafísica se alça até aos universais; a faculdade poética deve aprofundar-se dentro dos particulares (Os Pensadores, 1974, p. 176).

Homero também não deixou nada escrito, possivelmente era um poeta rapsodo, os quais, segundo Vico, foram os que guardaram de memória os poemas e transmitiram as gerações futuras. Por serem cegos, dependiam da memória para guardar os poemas, e por serem pobres, usavam isso como forma de sobrevivência, ao declamarem poemas às outras pessoas, e desta forma recebiam pelo trabalho. Enfim, Vico considerou que Homero foi um poeta ideal, não um homem particular. Homero seria uma ideia ou caráter heroico de homem grego, que acompanhava a transmissão de seus poemas. Para Vico, a existência de Homero é totalmente refutada uma vez que, segundo este filósofo, a *Ilíada* e a *Odisseia* eram obras do povo. O povo teria elaborado tanto quanto o poeta. Um era a voz; o outro o eco (Santos, 2005, p. 28).

Com a sua teoria a respeito de Homero, Vico pretendia purgá-lo de três ideias equivocadas (Santos, 2005, p. 28): “a de que ele foi ordenador da civilidade grega, a de que ele foi o pai dos poetas e a de que ele foi a fonte da filosofia grega”. As três ideias estão equivocadas, uma vez que elas pressupõem a existência de um Homero individual. Contudo, Vico considera que os poemas homéricos são um tesouro, visto que eles deram ocasião para os filósofos meditarem suas ideias. Os possíveis sentidos filosóficos nos poemas homéricos, segundo Vico, não são fruto do suposto autor da *Ilíada* e da *Odisseia*, mas são reflexões posteriores dos filósofos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Nietzsche e a decadência da tragédia grega

Conforme Márcio José Silveira Lima (2006, p. 58), na visão de Nietzsche, Homero foi o maior gênio da cultura grega. Segundo Lima, o povo heleno sempre inclinado à dor e ao sofrimento, via nos mitos a possibilidade de “transfigurar uma realidade tão atroz”. Os poemas homéricos tinham então como finalidade amenizar o “sentimento de horror diante da vida numa imensa vontade de viver”. A poesia homérica seria então a expressão maior dos impulsos apolíneos, mas fundamentadas na sabedoria dionisíaca. Para Nietzsche (Lima, 2006, p. 71), a formação do coro dionisíaco era a saída que os gregos encontraram para a dor e para os problemas do mundo.

Dionísio era uma deidade de forças terrenas, cujo mito expressava o ciclo natural de nascimento, morte e renascimento: em várias versões, o deus sofre uma morte e um desmembramento cruéis, mas é restaurado de volta à vida. Os devotos do deus experimentavam tanto festins eróticos e selvagens como ritos obscuros de sacrifício animal visando experimentar uma comunhão catártica com as forças da vida e da morte. Dessa fora o culto a Dionísio promovia a autotranscendência exática, na qual os limites entre o eu e a natureza são dissolvidos. Perder-se nas ondas de destruição amorfas do ciclo da vida é ganhar um tipo de paz e união que é normalmente “outro” ao ser.

Apolo era um deus olímpico que representava a luz, a beleza, o comedimento, a profecia, a poesia e as artes plásticas. Para Nietzsche, Apolo expressa o “princípio da individuação” (BTI), feito para neutralizar o fluxo dissolvente de Dionísio por estabelecer os limites da forma, a formatação comedida de entidades e seres individuais. No entanto, por causa do poder primal de Dionísio, que anima a tragédia, o poder formador de Apolo é apenas temporário e deve ceder para a força negativa do fluxo dionisíaco. Em termos abstratos, a confluência de Apolo e Dionísio representa um fluxo finito de formação e deformação que nunca descansa ou almeja um estado terminado ou uma condição preservada (Hatab, 2010, p. 32).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A partir do texto acima, de Lawrence J. Hatab (2010), observamos que Nietzsche faz uma análise crítica do surgimento e consolidação dos valores e crenças predominantes ao longo da história da cristandade, e por isso volta à antiguidade grega, onde faz o contraste entre Apolo e Dioniso. Apolo é o deus da arte, que estabeleceu medidas a Dioniso que “irrompia tempestuoso da Ásia” (Nietzsche, 2010, p. 10). Segundo Nietzsche (2010, p. 11), como uma divindade artística, Apolo somente o é na medida em que é o “deus da representação onírica”. Contudo, de acordo com Nietzsche, Apolo, além de ser o deus da “bela aparência”, também deve ser do conhecimento e, portanto, não pode faltar-lhe o tênue limite que a “imagem do sonho não pode ultrapassar”, para que o mesmo não venha agir de forma patológica. Para Nietzsche, no entanto, a arte grega apesar do contraste, também foi a fusão do apolíneo com o dionisíaco:

Os gregos que nos seus deuses expressam e ao mesmo tempo calam a doutrina secreta de sua visão de mundo (*Weltanschauung*), estabeleceram como dupla fonte de sua arte duas divindades, Apolo e Dioniso. Esses nomes representam, no domínio da arte, oposições de estilo que quase sempre caminham emparelhadas em luta uma com a outra, e somente uma vez, no momento de florescimento da “Vontade” helênica, aparecerem fundidas na obra de arte da tragédia ática. O homem alcança em dois estados o sentimento de delícia em relação à existência, a saber, no *sonho e na embriaguez*. A bela aparência do mundo onírico, na qual cada homem é um artista pleno, é o pai de toda arte plástica e, como iremos ver, também de uma metade importante da poesia (Nietzsche, 2010, p. 11).

Assim, para Nietzsche, foi na época em que viveram Sócrates e Platão, em torno de 400 a.C., que houve o início sombrio da cultura grega. Com a dialética socrática e o mundo das ideias platônico, aos poucos o modo grego de viver a



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

cultura e a arte da tragédia grega, os ditirâmicos de Dioniso, foram dando lugar a uma hipertrofia da razão na busca por segurança e por definições, pela verdade, ou seja, “tudo deve ser inteligível (*verständlich*) para ser belo” (Garcia, 2014, p. XXIV-XXV). Os ditirambos, que eram os cantos e danças improvisados em honra a Dioniso, tão conhecidos entre os gregos a ponto de o reconhecerem como deus e “senhor de todos os que participam da zoé [vida]” (Garcia, 2014, p. XXIV), foram suprimidos pela doutrina socrática de que tudo para ser belo, tem que ser virtuoso.

Com a razão socrático-platônica, a arte trágica se torna mais técnica e menos sentimento, de forma que o logos torna-se o principal motivo do perecimento da tragédia grega, como já se pode ver em *Sócrates e a tragédia grega*, onde “Nietzsche notou que na tragédia euripidiana já não é o sentimento mas o entendimento (*der Verstand*) que domina a representação teatral” (Garcia, 2014, p. XXVII).

A tragédia grega sucumbiu de uma maneira diferente de todos os outros gêneros artísticos, seus irmãos mais velhos: ela finou-se tragicamente enquanto todas essas expiraram com a morte mais bela. (...) Com a morte do drama musical grego, ao contrário, surge um enorme vazio, sentido profundamente por toda parte; dizia-se que a poesia mesma tinha se perdido, e enviava-se em meio a troças os epígonos estiolados e abatidos ao Hades para lá se alimentarem das migalhas dos mestres abatidos de outrora. (...) Em uma tal consideração retrospectiva se é tentado facilmente a exprimir injustas mas calorosas inculpações contra Eurípedes, o pretenso sedutor do povo e a concluir aproximadamente com as palavras de Ésquilo: “Que mal não provém dele?” (Nietzsche, 2010, p. 71-76).

Para Richard Beardsworth (2003, p. 40), na visão de Nietzsche, Platão condenou a tragédia grega porque viu nela a irracionalidade, isto é, Platão viu nela “algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos que pareciam não ter



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

causas”. Platão vê na metafísica uma superioridade em relação às artes, uma vez que, para o referido filósofo, o mundo dos sentidos, logo a arte, é apenas uma cópia do mundo das ideias inteligíveis. Por outro lado, Rogério Miranda de Almeida não vê no pensamento de Nietzsche uma dialética hegeliana, onde Dioniso seria a síntese que suprime Apolo; contudo, ele menciona uma interpretação dada por Deleuze, onde a antítese Dioniso-Apolo é substituída pela síntese Dioniso-ariadna. A antítese Dioniso-Sócrates, seria substituída por outra oposição “mais fundamental ainda, a que se encontra nas últimas palavras de *Ecce Homo*: ‘Dioniso contra o Crucificado’...” (Almeida, 2005, p. 33).

A visão metafísica de Platão é vista por Nietzsche como tendo o seu ponto culminante no cristianismo. Para Nietzsche, o cristianismo, por meio do “judeu Pascal” (Paulo), veio completar o processo de inversão de valores que se configurava: a partir do “todos são iguais perante Deus”. Por isso, em *Ecce Homo*, Nietzsche tem como intenção anunciar a “transvaloração de todos os valores”. Com o cristianismo teria se inaugurado um novo procedimento de valores morais, onde humildade é símbolo de bem e, portanto, orgulho e força seriam sinônimos de mal.

Considerações finais

Os escritos de Homero (Séc. XII a.C.) são uma combinação de história, mitologia e literatura. Vico vê em Homero a função do poeta como aquele que tem a função de comunicar os atributos e atos dos deuses. Ele (Vico), assim como Santo Agostinho, acreditava que Deus age no mundo, inclusive nos eventos da história. Por isso, Vico rompe com os modernos e resgata os filósofos antigos, como Platão. Para Vico, nos tempos homéricos os homens viviam diante das barbáries e estupidez, onde até mesmo os deuses eram extremamente violentos e estúpidos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Os acontecimentos históricos em Homero sempre apresentam uma causa divina, por isso mais mitológicos do que históricos, conforme o entendimento moderno do que vem a ser a história. Vico entende que, mesmo Homero não sendo considerado um indivíduo real, este fato em nada desmerece os seus escritos, visto que eram fruto da coletividade poética do povo. Para ele, só com os filósofos gregos é que a razão e a reflexão tornam-se parte da cultura dos povos antigos, principalmente dos gregos.

Em contrapartida, para Nietzsche, o período grego anterior ao surgimento da filosofia é digno de admiração, principalmente porque eles (os gregos) foram capazes de cultivar um sentido trágico, isto é, não histórico. Segundo Nietzsche, foi a loucura dionisíaca, a vontade para o trágico que trouxe as maiores bênçãos sobre a Hélade. Para Nietzsche é preciso recriar os valores que afirmem a vida, e isso só é possível para o filósofo supracitado se o platonismo e o judeu-cristianismo forem superados.

Enquanto Vico vê no surgimento da filosofia platônica os primórdios da construção da razão e pensamento humano, o jovem Nietzsche, por sua vez, vê neste mesmo período a decadência da tragédia grega e as raízes da moral ocidental que viria a ter o seu ápice com o surgimento do cristianismo.

Referências

- ALMEIDA, R. M. **Nietzsche e o Paradoxo** . São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BEARDSWORTH, R. **Nietzsche** . São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GARCIA, A. L. M. *In: Introdução à Tragédia de Sófocles* / Friedrich Nietzsche; São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HATAB, L. J. **Genealogia da Moral de Nietzsche** . São Paulo: Madras, 2010.
- HUISMAN, D. **Dicionário dos Filósofos** . São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LIMA, M. J. S. **As máscaras de Dioniso - Filosofia e tragédia em Nietzsche** . Ijuí: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2006.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

MANIERI, D. **Teoria da História: a gênese dos conceitos** . Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, F. **A Visão Dionisíaca do Mundo** . São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Untimely**. New York: Cambridge University Press, 2007.

SANTOS, V. C. “Vico e a Descoberta do Verdadeiro Homero”. In: **Acta Sci. Human Soc. Sci.** Vol. 27, n. 1. Maringá, 2005.

STRATHERN, P. **Nietzsche em 90 minutos** . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

VICO, G. **Ciencia Nueva** . Madri: Editorial Tecnos, 2006.

_____. **Vida e Obra**, Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1974.



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A religião e os encontros coloniais: amor, sexo e morte em Marshall Sahlins e o caso do Capitão Cook.

Por: Rafael Egídio Leal e Silva³⁷
rafael.silva@ifpr.edu.br

Resumo

O presente artigo tem como objetivo analisar o tema da cultura e da religião segundo a antropologia, utilizando aqui como referência os “encontros coloniais” analisados sob a ótica da antropologia histórica, de M. Sahlins (2003), especialmente o caso do capitão Cook, que, aportado em fins de 1778 e início de 1779 nas ilhas do Havaí foi ali tratado como figura divina, de acordo com a visão religiosa daqueles nativos, episódio que se revelou trágico com a morte do capitão. O tema da religião justifica-se por ser tema recorrente e fundamental para compreensão dos fenômenos culturais e sociais, e seu entendimento histórico é fundamental para a compreensão das relações humanas, inclusive em torno da ideia da alienação humana dos bens culturais. A análise aqui proposta também pretende questionar a forma que o capitalismo se expandiu, para além da lógica da exploração pura e simples dos povos dominados. Na primeira parte deste texto, a partir da leitura de Geertz (1989) e Berger (1985), procuraremos relacionar o tema da cultura e da religião. Na segunda parte, questionaremos o tema da religião nas concepções de antropologia histórica de Marshall Sahlins.

Palavras-chave: Antropologia. Religião. Colonização. James Cook. Marshall Sahlins.

37 É mestre em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, especialista em História das Religiões pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, especialista em Teoria Histórico-cultural pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, graduado e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Maringá – UEM e graduado em Direito pela Universidade Estadual de Maringá – UEM. É servidor público federal, docente EBBT, docente de Sociologia, lotado no campus do Instituto Federal do Paraná – IFPR da cidade de Umuarama/ PR. pesquisador da Linha de pesquisa Gênero na política e na história: há um conceito de homem em Maquiavel (1469-1527)?, é Coordenador de Pesquisa e pesquisador-efetivo do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR. É integrante do projeto de pesquisa A relação entre as categorias marxistas e a psicologia histórico-cultural: revelações a partir do cinema contemporâneo, é integrante do projeto de extensão IF-Sophia: diálogo investigativo em uma perspectiva filosófica. É autor de artigos científicos em periódicos nacionais. Co-autor do livro “Cultura organizacional” (2012).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Resumo

Tio artikolo celas analizi la temon de kulturo kaj religio de antropologio, uzante ĉi tie kiel referenco la "kolonia rakontoj" analizitaj de la vidpunkto de historia antropologio, M. Sahlins (2003), speciale la kazo de kapitano Cook, kiu kontribuis en malfrua 1778 kaj frua 1779 en la Havajaj Insuloj estis tie traktata kiel dia figuro laŭ la religia vidpunkto de tiuj indiĝenoj epizodo kiu montriĝis tragika kun la morto de kapitano. La temo de religio estas pravigita esti ripetiĝanta kaj esencaj por kompreni la kulturajn kaj sociajn fenomenojn, kaj ĝia historia kompreno estas nepre necesa por la kompreno de homaj rilatoj, inkludante pri la ideo de homa fremdiĝo de kultura posedaĵo. La analizo proponita tien ankaŭ intencas diskuti la maniero kiu kapitalismo ekspansiĝis trans la logiko de rekta ekspluatado de subjugitaj popoloj. En la unua parto de tiu teksto, en la legado de Geertz (1989) kaj Berger (1985), ni povos rilatigi la temon de kulturo kaj religio. En la dua parto devas pridubi la temon de religio en historia antropologio de konceptoj de Marshall Sahlins.

Ŝlosilovortoj: Antropologio; Religio; Koloniado; James Cook; Marshall Sahlins.

Abstract

This article aims to analyze the theme of culture and religion to anthropology, using here as a reference the "colonial encounters" analyzed from the perspective of historical anthropology, from Sahlins (2003), especially the case of Captain Cook, who, coming in 1778 end and early 1779 in the Hawaiian Islands was there treated as divine figure, according to the religious view of those natives episode that proved tragic with the death of captain. The subject of religion is justified to be recurring and fundamental issue for understanding the cultural and social phenomena, and its historical understanding is fundamental to the understanding of human relations, including on the idea of human alienation of cultural property. The analysis proposed here also intends to question the way that capitalism has expanded beyond the logic of outright exploitation of subjugated peoples. In the first part of this text, from the reading of Geertz (1989) and Berger (1985), we will try to relate the theme of culture and religion. The second part shall question the issue of religion in historical anthropology of conceptions of Marshall Sahlins.

Keywords: Anthropology. Religion. Colonization. James Cook. Marshall Sahlins.

O presente artigo tem como objetivo analisar o tema da cultura e da religião segundo a antropologia, utilizando aqui como referência os "encontros



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

coloniais” analisados sob a ótica da antropologia histórica, de M. Sahlins³⁸ (2003), especialmente o caso do capitão Cook, que, aportado em fins de 1778 e início de 1779 nas ilhas do Havaí foi ali tratado como figura divina, de acordo com a visão religiosa daqueles nativos, episódio que se revelou trágico com a morte do capitão. Muito mais que um fato histórico, o objetivo do antropólogo é a investigação das nuances estruturais que envolvem tal encontro e outros tantos “encontros” culturais, inclusive a da antropologia (a cultura científica) e a cultura nativa (o local). Há também, como pano de fundo, acerca da expansão capitalista e seu entendimento no âmbito microssocial, ou seja, que as relações colonizador e colonizados foi muito mais complexa que podemos supor a partir da ótica da exploração econômica.

O tema da religião justifica-se por ser tema recorrente e fundamental para compreensão dos fenômenos culturais e sociais, conforme podemos perceber nas teorias, tanto sociológica (Weber, 2004) quanto antropológica (Levi-Strauss, 2005). Neste artigo, esboçaremos o exercício que o antropólogo norte-americano realizou, a partir da reconstrução histórica e estrutural do encontro colonial, sendo que indicamos a leitura de Ribeiro (1995) para uma versão metodológica diversa, e que problematiza o encontro do colonizador português com o indígena no território que viria a se tornar o Brasil. Não podemos também deixar de referenciar que nos últimos tempos, não somente a sociedade brasileira testemunha a pauta religiosa se tornar cada vez mais política, e os temas sobre casamento, sexualidade tornarem-se aparentemente essenciais aos rumos sociais, gerando discussões cada vez mais extremadas e fundamentalistas.

38. Antropólogo norte-americano nascido em Chicago, em 1930. Formou-se em Antropologia na Universidade Michigan e obteve seu Ph.D. pela Universidade de Columbia em 1954. Foi professor em Michigan e Columbia, e desde 1973 é professor da Universidade de Chicago, onde tornou-se professor Emérito.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Desta forma, qual a relação entre religião e cultura? Como se pode compreender a cultura a partir dos “encontros coloniais” entre os havaianos e o colonizador inglês, estudado por Sahlins, a partir dos dados acerca da visão religiosa dos povos em questão? Desta forma, na primeira parte deste texto, a partir da leitura de Geertz (1989), procuraremos relacionar o tema da cultura e da religião. Na segunda parte, questionaremos o tema da religião nas concepções de antropologia histórica de Marshall Sahlins.

Geertz (1989) estabelece a necessidade da antropologia tomar para si o compromisso se tornar interpretativa, o que quer dizer, compreender o indivíduo não como preso a conceitos absolutos e universais, mas envolvido em “teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise” (Geertz, 1989, p. 15). Cultura é assim um conceito semiótico, e sua análise passa pela interpretação dos contextos, vontades e circunstâncias dos sujeitos. Assim, a Antropologia enquanto ciência, é interpretativa das teias da cultura e do indivíduo imerso nela. Mesmo assim, nessa concepção,

Os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente o “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” (...).

Nem sempre os antropólogos têm plena consciência desse fato: que embora a cultura exista no posto comercial, no forte da colina ou no pastoreio de carneiros, a antropologia existe no livro, no artigo, na conferência, na exposição do museu ou, como ocorre hoje, nos filmes. (Geertz, 1989, p. 25-26).

Assim, a interpretação ganha espaço em todas as relações humanas. A própria antropologia já não pode ser vista, de fato, como forma de conhecimento superior, mas como mais uma forma de conhecimento específico, ao lado de tantos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

outros, e mais: com lugar e aplicações específicas, assim como os saberes (a cultura) do nativo também possuem lugares e aplicações próprias, específicas e interpretativas. Assim, a etnografia, o objeto da antropologia no desvendar da cultura, tem três características: 1) é interpretativa; 2) ela interpreta o fluxo do discurso social; 3) a interpretação consiste em uma tentativa de salvar o que foi dito no discurso da sua possibilidade de extinção (Geertz, 1989, p. 31).

Segundo ele, ainda, o conceito de cultura é fundamental para o próprio conceito de homem. O homem humaniza-se a partir da cultura diária e nativa, e só pode ser compreendido se interpretado nesse contexto:

Quando vista como um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informação extra-somáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas (Geertz, 1989, p. 64).

Percebemos que tal afirmação possui uma forte tendência às teses weberianas acerca da sociedade e da ação social dos indivíduos. Humanizar-se é individualizar-se, nesta concepção. Mas a individualização é calcada na história e na sociedade, ou ainda, nos padrões culturais. Assim sendo, o conceito de cultura de Geertz tem múltiplos referenciais, segundo ele:

Ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seus conhecimentos e suas atividades em relação à vida. (Geertz, 1989, p. 64).

É neste ponto que fazemos a ponte entre cultura e religião. O estudo da

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

religião, suas interfaces e relações com a cultura já vem de longa data. Franz Boas, considerado um dos clássicos da Antropologia, em um ensaio de 1910, intitulado **A religião dos índios americanos**, considera a religião como o grupo de conceitos e atos que surge da “relação do indivíduo com o mundo exterior, desde que essas relações não sejam atribuídas a forças físicas cuja ação pode ser explicada por considerações puramente racionais” (Boas, 2004, p. 311). Assim, por mais transcendente que possa parecer, a religião tem relação estreita com a forma que os indivíduos encaminham suas vidas, segundo o autor alemão. No entanto, na religião não há espaço para o “puramente racional”? Para aquilo não é, e nem pode, ser completamente explicado?

O peso simbólico e tradicional da religião nas sociedades é, sem dúvida, fundamental para a compreensão da cultura. A religião emerge como sistema altamente simbólico, que forma e que dá sentido às sociedades e aos homens que comungam da cultura desta. Assim como o texto **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo** de Weber (2004) demonstra, a religião dá sentido às transformações do mundo, e no caso da ética protestante, foi essa que melhor se adaptou ao “espírito” do capitalismo e as abruptas e radicais transformações que vieram em seu bojo. A religião, de acordo com Geertz, deveria ser mais estudada, pois:

A noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana não é novidade. Todavia, ela também não é investigada e, em termos empíricos, sabemos muito pouco sobre como é realizado esse milagre particular. Sabemos apenas que ele é realizado anualmente, semanalmente, diariamente e, para algumas pessoas, até a cada hora, e dispomos de uma enorme literatura etnográfica para demonstrá-lo. (Geertz, 1989, p. 104).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Ainda segundo ele, o estudo etnográfico religioso deve se operar em dois estágios: 1) uma análise do sistema de significados simbólicos da religião; 2) o relacionamento desses sistemas nos processos sócio-estruturais e psicológicos. Em certa medida, é o que pudemos encontrar nas análises históricas de Sahlins (2003).

A religião deve ser questionada cientificamente, principalmente para a compreensão da relação entre o cosmos sagrado e as práticas mundanas. A necessidade de dados empíricos, compreendemos com o posicionamento da historicidade da religião. Como a manifestação religiosa influi no sujeito? Como o cosmos sagrado atua dialeticamente nas ações humanas? Vejamos a posição de Berger:

A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. (Berger, 1985, p. 38).

A experiência do sagrado implica, portanto, em uma experiência. Ou seja, no contato com objetos criados pela humanidade, em suas múltiplas determinações históricas. É a experiência que nos re-liga ao sagrado, “algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades humanas” (idem, p. 39). O profano se constitui das rotinas da vida do dia-a-dia, que não possuem potencialidade extraordinária, e nem perigo à cosmovisão. A religião constitui-se de práticas objetificadas da humanidade, oriunda de sua *praxis*. Conforme Berger (1985), o entendimento cultural da Religião implica no conceito de objetivação, ou seja, no homem como um ser que se faz a partir de sua base biológica, mas que dá um salto sobre a natureza.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Objetivar é criar objetos que são incorporados na consciência a partir da exteriorização (por o objeto para fora; imaginar uma solução à uma dada necessidade e criar, no mundo material, um objeto que a solucione) e da interiorização (assimilar os objetos criados pela cultura e incorporá-los em nosso patrimônio da consciência). Berger utiliza-se das categorias marxianas para elaborar esta teoria, embora coloque ressalvas ao marxismo. Sendo assim, a materialidade do objeto é a materialidade presente nas relações humanas. Os símbolos, a fala, o misterioso podem ser invisíveis aos olhos, mas sem dúvida são reais. Assim sendo,

Toda sociedade humana é um edifício de significados exteriorizados e objetivados, que tendem sempre a uma totalidade inteligível. Toda sociedade está empenhada na empresa nunca completada de construir um mundo de significado humano. A cosmificação importa na significação desse mundo humanamente incompreensível com o mundo como tal, fundando-se agora o primeiro deste último, refletindo-o ou derivando dele nas suas estruturas fundamentais. (Berger, 1985, p. 40)

Se a cultura pode ser entendido como o conjunto das objetivações que o homem tem acesso (e é este acesso que faz o homem, humano, ou melhor, dá qualidade à nossa humanidade), as relações sociais produzem também a alienação. Este fenômeno acontece e se caracteriza pela separação da consciência humana das objetivações. O objeto, ainda que um produto humano, se torna estranho, alienado, separado, sem a possibilidade da interiorização e da dialética. A alienação impede a humanização e possibilita o domínio dos homens sobre outros. Para Marx, a alienação deveria ser compreendida e resolvida em seu viés econômico, mas Berger (1985) a considera em sua dimensão religiosa:

A “receita” fundamental da legitimação religiosa é a transformação de produtos humanos em facticidades supra-humanas ou não-



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

humanas. O mundo feito pelo homem é explicado em termos que negam sua produção pelo homem. O nomos humano torna-se um cosmos divino, ou, pelo menos, uma realidade cujos significados são derivados de fora da esfera humana. (...) O que se pode ser investigado, todavia, é a tendência fortíssima da religião em alienar o mundo humano em processo. Por outras palavras, ao postular o estranho em oposição ao humano, a religião tende a alienar o humano de si mesmo. (Berger, 1985, p. 102)

Se a religião tem esse poder inerente, conforme Berger (1985), o poder da alienação, nos cabe compreender a historicidade deste fenômeno. Devemos aqui sustentar que a alienação religiosa não acontece descolada da totalidade social. Na próxima parte deste artigo, apresentaremos a análise antropológica e histórica do “encontro colonial”, ou seja, como houve o encontro de religiosidades de diferentes povos em um contexto bastante específico: a formatação e ao mesmo tempo expansão do capitalismo. Portanto, a religião tem relações muito estreitas com a cultura, e o modo de vida dos povos. Se a cultura deve ser interpretada para ser compreendida, a religião e sua forma de vivenciá-la cotidianamente também deve ser objeto de interpretação e questionamento por parte na apenas do antropólogo, mas do humanista em geral.

Encontros coloniais, a religiosidade e o capitalismo: Marshall Shalins e o caso do Capitão Cook.

Em dois textos do seu livro **Ilhas de história**, M. Sahlins (2003) trata do encontro entre os hawaianos e o Capitão James Cook, no final do século XVIII: **Suplemento à viagem de Cook; ou “le calcul sauvage” e Capitão James Cook; ou o Deus Agonizante**. Nos dois ensaios, Sahlins irá trabalhar com o encontro entre duas culturas: os hawaianos e os ingleses, e, mais ainda, o choque que isso



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

gerou.

A discussão do antropólogo norte-americano baseia-se em compreender como culturas nativas e suas estruturas sociais foram conformadas pela expansão capitalista, ou seja, como tal mudança cultural, “induzida por forças externas mas orquestrado de modo nativo, vem ocorrendo há milênios” (Sahlins, 2003, p. 9). Isto por que as sociedades primitivas não são “tão isoladas quanto a antropologia em seus primórdios, obsecada pelo interesse evolucionista com o antigo, gostaria de acreditar” (idem, p. 9). A tese defendida por ele é que a sociedade havaiana não foi mera vítima do capitalismo nem teve atitude passiva, já em franca globalização no século XVIII, mas que a população nativa tem papel crucial na forma que a força externa foi implantada (LANNA, 2001).

Os acontecimentos envolvem os navios Resolution e Discovery, comandados pelo Capitão James Cook, no final do ano de 1778 e início de 1779, na costa do Hawaii. Recepcionado por cerca de dez mil nativos (cinco vezes mais que a população local normal), que cantavam e o exultavam, se atiravam ao mar em canoas ou aos braços, com presentes locais de toda ordem. Foi no Hawaii que Cook permitiu as relações sexuais dos seus marinheiros com as nativas locais, que havia sido proibido em janeiro de 1778, temendo o “Mal Venéreo”.

Uma vez já na praia, o sacerdote levou Cook pela mão até o templo de Hikiau. As pessoas que estavam em seu caminho corriam para suas casas ao ouvirem os gritos de “Ó, Lono” do arauto, ou prostravam-se no chão. Lono é o deus associado à reprodução humana e ao incremento natural que retorna anualmente às ilhas junto com as águas fertilizantes do inverno; ele também é o rei antigo em busca de sua noiva sagrada. Em janeiro de 1779, o capitão Cook foi levado a cumprir no templo os ritos de boas-vindas a Lono. Cook tornou-se realmente a imagem de Lono (Sahlins, 2003, p. 141).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Algumas semanas após este episódio, Cook foi morto pelas mãos dos nativos que o endeusaram. Claro, devemos mencionar aqui que há um debate antropológico acerca do significado da divinização de Cook em Lono, a partir do questionamento do antropólogo Obeyesekere, sintetizado por Silva: “Para Obeyesekere, Cook foi alvo de um ‘ritual de investidura’ que fez dele um alto chefe havaiano (leia-se humano) e somente após sua morte é que foi ‘deificado’ pelos havaianos” (Silva, 2002, p. 408). Tal ideia releva-se plausível, como discutiremos adiante, mas não aprofundaremos aqui o debate acerca de tais concepções. O que é importante é que Cook foi inserido na cosmovisão teológica havaiana, e isto gerou consequências sociais de grande relevância.

A fim de explicar tais acontecimentos, Sahlins nos traz noção de Incidentes paradigmáticos. Esses são os eventos privilegiados nas sociedades ditas “performativas”, que são sociedades mais propensas à reorganização social devido às contingências do que aquelas baseadas na ritualística. Evento, segundo Sahlins, “é a relação entre um acontecimento e a estrutura (ou estruturas): o fechamento do fenômeno em si mesmo enquanto valor significativo, ao qual se segue sua eficácia histórica” (Sahlins, 2003, p. 15, grifo no original). Ou seja, o evento deve adquirir significação histórica, deve adquirir importância interpretativa. O incidente paradigmático, nesse sentido, é um evento que adquiriu importância para a sociedade performativa e passou a integrar a história dessa sociedade. As viagens do Capitão Cook para o Havaí que ocasionaram a sua morte foram incidentes paradigmáticos no sentido que tiveram significação profunda para as duas sociedades envolvidas (que são, nesse caso, as duas performativas: a havaiana e a sociedade inglesa/ocidental moderna), tanto para os havaianos, quanto para os ocidentais que tiveram que repensar o seu imperialismo, nos fins do século XVIII:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

“Assim, somos lembrados – em um brilhante ensaio de Bernard Smith (1979) – que se Cook morreu como um deus havaiano, também encarnara um novo tipo de imperialismo europeu” (Sahlins, 2003, p. 167).

Assim, Sahlins preocupou-se com a cultura desses “encontros” entre povos que se transformaram em eventos históricos. Assim, para ele, há uma interação entre cultura, história e indivíduos:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. (Sahlins, 2003, p. 7).

Assim, sua análise está no caminho de idas e voltas na cultura concebida como quadro referencial e ações sociais episódicas. Os mitos têm a capacidade de orientar e significar ações. As ações, sobretudo imprevistas, como o caso de Cook são a possibilidade das sociedades reviverem situações míticas. As estruturas semióticas culturais não são vistas por ele como monolíticas, intocáveis e de coerência perfeita: o risco da ação afetar a estrutura está sempre presente, pois, quando a interpretação mítica se revela equivocada, os homens alteram seu rumos.

A interpretação é assim, a forma que o individuo altera seu rumo e cria a história, e a forma que o evento é (re)contado. É interessante notar que o próprio Sahlins considera que “essa é um discussão ideal-típica sobre como as estruturas se realizam no interior da ordem cultural e acima do curso histórico” (Sahlins, 2003, p. 11). Continua ele, essas são estruturas com historicidades diversas, ou



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

melhor, que estão diferencialmente abertas para a história. Assim, segundo ele, “as ordens performativas tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes, enquanto as prescritivas tendem a assimilar as circunstâncias a elas mesmas, por um tipo de negação de seu caráter contingente e eventual” (Sahlins, 2003, p. 13).

O choque de culturas no caso analisado por ele se deu em todos os aspectos da vida cotidiana. As relações entre os ingleses e as havaianas foram, desde sempre, muito sexualizada: “as mulheres se ofereciam por acreditarem em um deus, e os marujos as aceitavam por terem esquecido a sua existência” (Sahlins 2003, p. 26). São duas sociedades com estruturas sociais e culturais diferentes que devem conviver e se adaptar: a havaiana e os marinheiros ingleses. Para a cultura havaiana, que o sexo é componente fundamental da vida social e da liberdade das pessoas, sendo parte essencial até da religiosidade, a vinda dos navios ingleses, em determinada data foi de encontro com diversos mitos daquele povo. Assim, o sexo com os marinheiros era feito como um mandamento divino. Os marinheiros, ao contrário, são oriundos da cultura ocidental, onde o sexo é visto mais como algo a ser ocultado e com objetivo primordial de procriação humana (o mandamento / referencial religioso é: crescer e multiplicar). Desta forma, para que a cultura dos marinheiros se amoldasse a situação que viviam, passaram a agir como se “não existe Deus algum para esse lado do Cabo Horn”, ou seja, como que abandonaram sua religiosidade para poder se relacionar livremente com as havaianas. Mas claro, ainda assim, seguiam os padrões culturais originários de sua terra: “Assim mesmo, não recebeu inicialmente o título de ‘prostituição’, que em breve receberia. (...) Ainda assim os marinheiros sabiam retribuir os serviços prestados. Para ser mais preciso, eles reificavam as carícias das mulheres como ‘serviços’” (Sahlins, 2003, p. 27). Assim, o que era divino e religioso, pelo lado dos nativos, era pecaminoso e

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

libidinal para os colonizadores. Para as havaianas, o sexo deveria ser prazeroso, e daquelas relações, acreditavam que poderiam gerar filhos dos deuses, de acordo com seu cálculo transcendental.

Mas nessa complexa relação, não apenas as mulheres procuravam os marujos para as relações sexuais, mas os homens as levavam também: suas mulheres, irmãs e filhas. Era a hipergamia espiritual, ou a hospitalidade dos havaianos em relação aos “seres superiores”. Sahlins, assim demonstra que a sociedade havaiana possuía uma estrutura social totalmente distinta da sociedade ocidental. Enquanto nós ocidentais usamos a medida da personalidade a propriedade privada das pessoas, para os havaianos, essa medida se dava pela sexualidade das pessoas, e inclusive era o que definia o papel do sujeito na sociedade: “ a estrutura do reino é a forma sublimada de suas forças de atração sexual” (Sahlins, 2003, p. 39).

Não podemos esquecer a dimensão política da religiosidade havaiana. “No ‘esquema cultural’ havaiano, todo novo chefe é concebido como um usurpador que vem de fora fertilizar a terra com seus poderes divinos.” (Lanna, 2001, p. 119). A concepção de mundo nativa implicava que a civilização vinha de fora para dentro, e que o chefe é necessariamente um elemento hostil. Aqui vem a diferença sutil entre o sistema de religião baseada no amor e na sexualidade para um sistema político baseado na violência.

Violência e sexo: duas extremas forças (a destruição e criação; morte e vida) que são comumente relacionadas à animalidade e natureza do homem. Tanto uma, como outra parecem nos escapar da cultura, e são relacionadas com nosso impulsos animais de sobrevivência. São, no entanto, elementos mediados pela cultura. A violência e a sexualidade humana são, propriamente, humanos, pois são



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mediados pelos conteúdos e “fantasmas” que habitam nossa consciência, inclusive a ideia que nos desumaniza quando somos violentos ou quando fazemos sexo, ou quando fazemos os dois. O sistema cultural havaiano (e não só o havaiano, mas o cristão também) estabelecia um *ethos* para a vivência do amor e da violência, mediado pelas normas da transcendência religiosa. O inglês, estrangeiro nas terras e na cultura, usufruiu dos corpos das mulheres havaianas, que se entregavam religiosamente à fertilidade prometida. Os ingleses, porém, desconheciam as regras envolvidas na entrega do amor pelas havaianas, e reiteradamente passaram a descumpri-las, ainda que por ignorância, os tabus sociais do amor na cultura nativa.

As relações deste encontro começaram também a se tornar cada vez mais tensas quando os furtos dos havaianos começaram a ficar mais frequentes, e quando os chefes começaram a participar, ainda que indiretamente, da subtração dos bens dos navios ingleses, conforme Sahlins (2008). De “insolência” a ousadia dos furtos passou a estremecer tal relação e a incomodar os ingleses. A violência chegara ao ponto do roubo do veleiro guarda-costas com o espancamento de um destacamento britânico. Com um grupo de fuzileiros navais, o capitão Cook conduzia o rei Kalaniopuu sob custódia quando uma comitiva de notáveis e a esposa do rei interveio. O rei abatera-se, amedrontado. Ao mesmo tempo, uma multidão chegou, hostil a Cook e sua comitiva. O que se seguiu, foi a tragédia.

Cook foi forçado a atirar (inutilmente) num homem que o ameaçava com uma longa adaga de ferro. (...). Os vários relatos daquilo que se seguiu são confusos, mas unânimes em afirmar que a multidão pegou em armas, passou ao ataque, e que Cook caiu – pelo golpe, novamente, de uma adaga de ferro. Foi um assassinato ritual, afinal, coletivamente administrado: mais de uma centena de havaianos se precipitaram sobre o deus caído para participar de sua morte. (Sahlins, 2008, p. 54).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Após tal evento, “na última inversão ritual, o corpo de Cook seria oferecido como um sacrifício pelo rei havaiano” (Sahlins, 2003, p. 142). Tal inversão nos adverte o antropólogo norte-americano, em nada contrariava o pensamento polinésio e era uma possibilidade, considerado o combate real. Outra ideia polinésia aqui cabível retrata a condição humana: “os homens às vezes (ou mesmo freqüentemente) são compelidos a infligir uma derrota ao deus para garantir sua existência, através da apropriação do poder feminino – a terra que sustenta e nutre” (idem, 147). Desta forma, o assassinato de deus é perfeitamente condizente com a visão de mundo havaiana, e, considerando a lógica da usurpação do poder político, a violência aplicada ao deus confere ao homem a usurpação de seu poder alienado. A mulher, fundamental para a fertilização (e Lono era o deus-fértil) aparece aqui novamente: ela deve retornar ao domínio do homem, para que possa sustentar, nutrir e gerar. Reforcemos a ideia da alienação, como discutimos acima:

Os homens, assim, aproximam-se do divino, portanto, com uma mistura curiosa de submissão e orgulho, cujo objetivo final é transferir para si a vida que os deuses originalmente possuem e continuamente incorporam e que somente pode ser concedida por eles. Uma relação complexa entre súplicas e expropriação, sucessivamente trazendo o sagrado para o domínio humano e dele o banindo. A vida humana só é possível através de uma espécie de deicídio periódico. Caso contrário, o deus é separado dos objetos da existência humana por atos de devoção que seriam iguais na vida social ao roubo e à violência – para não falar em canibalismo. (Sahlins, 2003, p. 149).

Esta seria a dialética da religião havaiana, que aliena e objetiva sua religião inserindo-a na lógica humana. A morte de Cook foi o mote para de o rei Kalaniopuu fosse posteriormente assassinado por envenenamento por seu



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sucessor e assim a lógica da estrutura do mundo havaiano continuasse a seguir, inserindo este evento em sua cadeia. A cosmovisão havaiana objetiva e aliena seus deuses, estabelecendo assim a diferenciação do sagrado e do profano. Sexo, roubo e violência são atividades profanas, a não ser que sejam insertas nos mistérios da fé, que abriga e orienta a violência humana. Trata-se aqui de uma religião de guerreiros, e tanto sua violência, quanto o seu amor violento devem ser canalizados para a construção do mundo. Sem falar no canibalismo: quando a carne e o espírito do outro é incorporada no homem, assim como no sexo: a incorporação da carne e do espírito do outro, que gera uma nova vida e transforma o mundo.

Cook foi morto pela série de incidentes que ocasionaram esse evento. No entanto, o colonizador não buscou vingança, não fez uma guerra. Ele aprendeu com isso, e hoje, o Havaí pouco conserva de sua originalidade, de sua religiosidade sexual e violenta. Cook foi um homem da modernidade, e, conforme escreveu em seu diário: “Esses são os companheiros inevitáveis do homem que faz Descobrimientos” (Sahlins, 2003, p. 168), tais riscos eram calculáveis e valiam a pena ser vividos por algo maior. Colonizadores dominaram seus colonizados, não há dúvida, mas tal dominação foi socialmente mais complexa (humanamente complexa) que tradicionalmente aprendemos. Finalmente, Sahlins nos dá preciosas lições, inclusive de política:

Sahlins destaca a relação entre cosmologia e história e a importância da dimensão simbólica da análise política. Aos povos colonizados não resta apenas a “esperança” de deixar de pensar simbolicamente e passar a ter uma visão racional. Afinal, não há povo que não classifique e construa simbolicamente seus universos culturais. (Schwarcz, 2000, p. 131).

Podemos questionar: e o que é a racionalidade, se até mesmo o europeu



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

agiu por meio de uma visão de mundo simbólica e mística, com a ilusão da razão? Tais questões expostas através da antropologia histórica são fundamentais para o nosso tempo, onde a religião cada vez mais se torna fundamentalista e determina não mais o sagrado, mas o profano, o cotidiano das pessoas. No Brasil dos dias atuais a religião (ou, as bancadas religiosas) tem cada vez mais estabelecida a pauta política, mas retirada dos aspectos racionais da fé cristã. Em uma sociedade tão carente de bens culturais e sociais, parece que o rumo da sociedade vai se resolver com a imposição de um determinado tipo de família e um determinado tipo de padrão sexual. A homossexualidade deve ser perseguida e extirpada da nossa sociedade, sendo considerada a inimiga da fé. Novamente, o amor, o sexo e a violência. Quantos e quais deicídios serão necessários para idealizarmos uma sociedade que rechace a alienação em sua base estrutural?

Referências

- BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOAS, F. **A formação da antropologia americana: 1883-1911**. Rio de Janeiro: Contraponto/ UFRJ, 2004.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LANNA, M. "Sobre Marshall Sahlins e as 'cosmologias do capitalismo'". In: **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7 n 1, p. 117-131, 2001. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132001000100006&script=sci_arttext. Acesso em 10/06/2015.
- LEVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1989.
- RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- SILVA, C. "Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana". In: **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 45 n. 2, p. 403-416, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?>



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

[script=sci_arttext&pid=S0034-77012002000200004](#). Acesso em 10/06/2015.

SCHWARCZ, L. "Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica".

In: Cadernos de campo, n. 9, p. 125-133, 2001. Disponível em

<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/53108/57170> .

Acesso em 10/06/2015.

WEBER, M. **A ética protestante e o "espírito do capitalismo"** . São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Religião e sincretismo Minóico-Micênico e a Filosofia Grega Antiga

Por: José Provetti Junior³⁹

jose.provetti@ifpr.edu.br

Resumo

Nesse texto se pretende demonstrar em que condições e sobre que bases o racionalismo crítico se dá na Hélade Arcaica, na *polis* de Mileto. Se ressaltará aqui, a adoção do racionalismo como um processo decorrente do sincretismo religioso Minóico-Micênico que teve durante a denominada “Idade das Trevas helênica” a base necessária para a adoção paulatina de um modo discursivo racional como ferramenta de representação do *kosmos*. Além disso, aqui se verá também que em sua origem e utilização grega, tanto Arcaica como Clássica, em momento algum o racionalismo, ou ainda, a Filosofia desse período pode ser apresentado como decalcado do fundo psicossocial do homem grego antigo.

Palavras-chave: Religião; Sincretismo; Minóico-Micênico; Grécia Antiga; Filosofia Antiga.

Resumo

Tiu teksto celas montri kio kondiĉoj kaj pri la kritika raciisma bazoj okazas en Hellas Arkaika, la polis de Mileto. Ĝi elstaros tie, la adopto de raciismo kiel procezo rezultanta de religia sinkretismo Minoica-Micênica ke ĝi havis dum la nomita "Malluma Helenika Aĝo" la bazo por la laŭgrada adopto de racia parolado kiel

39 É mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE/ PR, é mestre em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte-Fluminense Prof. Darcy Ribeiro – UENF/ RJ, é especialista em História, Arte e Cultura pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG/ PR, é especialista em Saúde para Alunos e Professores dos Ensinos Fundamental e Médio pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, é graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UEJR, tem saberes e competência reconhecidos em nível de doutorado – RSCIII -, pelo Instituto Federal do Paraná – IFPR. É servidor público federal, docente EBTT, lotado no Instituto Federal do Paraná – IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand/ PR, atuando no magistério de Filosofia nos cursos Técnicos de Informática e Eletromecânica. É Coordenador Geral, Editor, pesquisador-efetivo, professor e extensionista do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR, membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC. É pesquisador no Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ e no Grupo de estudos Karl Popper – UNIOESTE. É autor dos livros “A alma na Hélade: a origem da subjetividade Ocidental”, do livro “O dualismo em Platão” e coautor no livro “Investigações Filosóficas-Sophia Umuarama: Filosofia, Educação e Autonomia – 2012”.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

representa ilo de kosmos. Krome, tie ankaŭ rigardos ke en origino kaj greka uzado, ambaŭ, Arkaika kaj Klasika, iam raciismo, aŭ eĉ la filozofio de ĉi tiu periodo povas esti prezentita kiel psikasocia fona modelo de la antikva greka viro.

Ŝlosilovortoj: Religio; Sinkretismo; Minoico-Micênico; Antikva Grekio; Filozofio.

Abstract

This text is intended to show under what conditions and on the critical rationalism bases occur in Archaic Hellas, at Miletus polis. It will highlight here, the adoption of rationalism as a process resulting from Minoan-Micenic religious syncretism that had during the só-called "hellenic Darkness Age", the basis for the gradual adoption of a rational discursive mode as the tool representation of kosmos. In addition, here also will see that in it origin Greek usage, thus, Archaic and Clasical at any time rationalism, or even the philosophy of this period can be presented as modeled on the Ancient psychosocial background of greek man.

Key-words: Religion; Syncretism; Minoan-Micenaean; Ancient Greece; Ancient Philosophy.

A questão a ser apresentada nesse texto se dirige às origens do pensamento racional e ao exercício do racionalismo por seus iniciadores, os helênicos da *polis* de Mileto, entre os séculos VII-VI a. C. como consequência do sincretismo religioso Minóico-Micênico potencializado durante a denominada "Idade das Trevas helênicas".

A motivação que leva ao trato desse problema, além da chamada de publicação da Revista IΦ-Sophia desse trimestre é o ensino de Filosofia no Ensino Médio brasileiro e nos anos iniciais das graduações de Filosofia levadas a efeito predominantemente no Brasil.

Atualmente, a partir do ano de 2.007, se verifica o aumento de publicações introdutórias ao campo da Filosofia para se alimentar o mercado editorial destinado ao Ensino Médio de formação geral e técnico, devido a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

reintrodução da disciplina no Currículo escolar obrigatório.

Em consequência, por demanda de mercado por novos profissionais para o magistério, as Universidades brasileiras, em especial as públicas estatais, vem incrementando os cursos de Licenciatura em Filosofia. O quê, por conseguinte, fez com que a oferta de livros introdutórios como clássicos em língua portuguesa se acentuasse significativamente, em relação ao momento anterior à reinserção da disciplina.

Várias obras clássicas vem sido traduzidas através dos esforços de editoras e de centros de investigação de pós-graduação *stricto senso* (mestrado e doutorado) com vistas à produção de Grupos de pesquisa tanto quanto o aumento de acessibilidade à tradição filosófica que o Brasil, por sua formação pedagógica geral, ser iniciante nas leituras já arquetípicas no Velho Mundo.

O autor desse artigo se recorda que no início de sua graduação, em torno do ano de 1.995, a recomendação dos docentes das disciplinas de Introdução a Filosofia era clara: para se levar a efeito os estudos necessários a Filosofia, o discente não podia prescindir ao domínio dos, em ordem de importância relativa ao foco de interesse investigativo: idiomas Grego, Latim, Alemão, Inglês, Francês e se não houvesse como atender àqueles, lamentavelmente, o Espanhol e o Português!

Embora para a pesquisa de pós-graduação em Filosofia essa recomendação ainda seja própria, o fato é que o cenário de disponibilidade de livros de ponta, em Português, de 1.995 a 2.015 no Brasil se alterou significativamente tanto em número quanto em qualidade, tendo em vista os esforços de diversas Instituições de Ensino Superior públicas estatais e algumas públicas privadas para a formação de recursos humanos qualificados.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

No entanto, se observa ainda com certa relevância, a fragilidade de investimentos dos programas acima referidos no campo da História da Filosofia Antiga. Se respeitando, é claro, os relevantes esforços e contribuições de docentes pesquisadores de instituições como as Universidades Estaduais do Rio de Janeiro – UERJ, de Maringá – UEM, de São Paulo – USP, de Campinas – UNICAMP, as Federais do Rio de Janeiro, Fluminense, de Juiz de Fora – UFJF, de Minas Gerais – UFMG, a do Ceará – UFC, a de Brasília – UnB, do Instituto Federal do Paraná – IFPR em Assis Chateaubriand e pelas instituições públicas privadas, a inquestionável contribuição da Pontifícia Universidade Católica – PUC em várias de suas unidades.

Vale aqui um preito de louvor aos esforços e frutos alcançados pela professora doutora em História Maria Regina Cândido, docente em História Antiga da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ e da pós-graduação em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, diretora e pesquisadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ, que por mais de quinze anos vem divulgando, formando pesquisadores e realizando eventos em História Antiga no Rio de Janeiro, de maneira a influenciar diversos centros investigativos a dar mais atenção no Brasil à história e pensamento da Antiguidade.

É nesse ponto que se inicia a reflexão proposta por esse artigo.

Como tudo na vida tem um início, se verifica, desde os idos de 1.995, na graduação em Filosofia levada a efeito por esse autor, quanto no início de seu magistério filosófico, nos idos de 2.007, que há uma considerável superficialidade de autores de manuais introdutórios de Ensino Médio e de graduações, tanto quanto dos docentes responsáveis por disciplinas introdutórias à formação filosófica, quanto aos inícios do pensamento racional.

À parte da questão de como se deve ensinar Filosofia, isto é, se se deve

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

ensinar História da Filosofia se lendo os clássicos ou se se deve ensinar a filosofar, que é meritória de ser tratada em outra oportunidade, se observa que nos livros didáticos de Filosofia pouca ênfase se dá à origem da razão.

Em linhas gerais se vê a seguinte situação: a) A opção por parte dos autores em se ensinar História da Filosofia ou se ensinar a filosofar e, após e atrelada à escolha; b) a opção teórica quanto à origem da Filosofia.

Se observa, de comum, que todos indicam a origem da Ciência como sendo a origem da Filosofia, por se tratar do surgimento e desenvolvimento da razão. No entanto, pouca relevância se dá ao fato, tanto quanto pouco desenvolvimento se dá sobre o que se trata quando se fala de razão, normalmente se limitando a dizer que é algo radicalmente oposto ao mito.

Distinção à parte sobre a questão dos nexos entre Filosofia e Ciência, a maioria dos autores passam por isso sem nada mencionar especificamente sobre as distinções inerentes aos dois campos, em especial, suas metodologias e nada mencionam sobre o distanciamento histórico entre um e outro, nem tampouco os valores intrínsecos de sua proximidade e afastamento.

Se observa, claramente, a intenção dos autores em estabelecer uma distinção entre pensamento do senso comum, sub-repticiamente vinculado ao pensamento mítico e o pensamento racional, vinculado a Ciência.

Já nas aulas de graduações de Filosofia e, sobretudo de outros campos de saberes que tem sua origem na Filosofia, mas que se especificaram em dado momento da história, se verificam dois procedimentos típicos das didáticas levadas a efeito no trato da origem da razão e sobretudo do campo especificamente: a) Graduações de Filosofia – se indica uma relação de bibliografias técnicas, que variam em histórias da Filosofia ou se o docente responsável pela disciplina tem



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

alguma coragem, se indica alguma obra que trata especificamente dos pensadores pré-socráticos.

Como acima afirmado, desde 1995 o parque editorial de obras desse gênero vem aumentando em opções, mas quase a totalidade são obras generalistas, isto é, tratam dos autores e suas teses quase como que se fosse um passeio a um museu, como artefatos históricos.

Raríssimas exceções, a maioria indica a leitura ou a faz pessoalmente, com os estudantes em sala e tece os comentários que são possíveis. Normalmente se detendo em leitura prévia de preparação para a aula. Raros são os docentes especializados em História da Filosofia Antiga e ou, ainda, em determinados autores desse período enquanto foco investigativo de seu mestrado e/ ou doutorado.

b) Nas graduações de outras áreas – o problema é mais grave, pois munido normalmente de uma relação de indicações bibliográficas introdutórias do campo específico, nestas, em geral, se observa apenas alguma indicação ao filósofo iniciador do campo e rapidamente se abstém a qualquer menção ou aprofundamento de pertinência. Novamente se verifica a superficialidade do nexos e a furtiva iniciação aos princípios filosóficos do campo específico.

Ora, seja no Ensino Médio de Formação Geral ou Técnico, seja na graduação de Filosofia ou de qualquer outro campo do saber que parte da Filosofia, se observa, lamentavelmente, que a razão, tanto quanto os pensadores e suas teses que a iniciaram são apresentados aos estudantes como dados, como peças de museu dos saberes científicos e com raríssimas exceções, como algo próprio à investigação e conexão com os problemas da atualidade, seja de qual for a natureza da questão.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Alguns docentes e programa se atém a alguns fundamentos técnicos para se eximirem de investimentos específicos no melhor preparo dos docentes que aplicam as disciplinas iniciais das graduações ou preparatórias, como as do Ensino Médio. Outros alegam que o Brasil, por ser um país criado na Idade Moderna não faz sentido algum aprofundamento e que caso o estudante deseje, no futuro, que o faça em especializações *lato* e *stricto sensu*.

No entanto, como descrito acima, apenas nos últimos vinte anos é que se dá, em universidades brasileiras, a criação de grupos de pesquisa, de estudo, de Linhas de Pesquisa em programas de pós-graduação e atividades de extensão para formação continuada de docentes e de alunos em geral.

Nesse sentido, aqui se dará o esforço de estimular o leitor à aproximação do campo da História da Filosofia e da Epistemologia grega Antiga, se ressaltando o nexos entre a religião Minóica-Micênica e a Filosofia Arcaica por meio da relação entre mito e razão.

É de conhecimento geral, que a Filosofia, enquanto “amor, amizade à sabedoria” foi um campo do saber surgido na Hélade Arcaica entre os séculos VII-VI a. C., na *polis* de Mileto, na Jônia, Ásia Menor. E que seu fundador foi Tales, um dos sete sábios da Hélade.

No entanto, se pergunta: Tales era um cientista? Ele atuava em uma escola, portanto era um professor? Quando se afirma que ele inicia a Ciência, em que sentido e condições isso se dá? O que vem a ser “cosmologia” e “Natureza”? Em que condições se via o homem grego Arcaico nessas considerações? Como se dava o acesso ao conhecimento nessa época e quais são seus valores implícitos? Seria a mesma a experiência e leitura dos problemas daquela época com os atuais, isto é, metodologicamente falando? A quem se dirigia Tales e sua escola e como eram

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vistos por seus contemporâneos? Do que tratavam, especificamente, ao fazer cosmologia?

Essas são questões que não são solúveis apenas com a leitura dos fragmentos dos pensadores pré-socráticos, seja no original em grego ou em outra língua qualquer. São dúvidas que em geral, nas obras técnicas sobre o pensamento pré-socrático se vê por parte dos comentadores (doxógrafos) e helenistas contemporâneos, raros que se deem à contextualização historiográfica e conceitual.

Além disso, se vê, também, nos centros de pesquisa dedicados à leitura e interpretação dos clássicos, um forte movimento de autenticação de leituras dos pensadores da Antiguidade, tanto quanto de outros períodos mais distanciados da Idade Moderna e Contemporânea, sem cuidados conceituais e historiográficos atinentes à contextualização do autor em seu tempo. Alegam que isso seria impossível, dado o uso contemporâneo dos instrumentais conceituais em que o leitor de hoje está inserido e da impossibilidade de se resgatar qualquer leitura próxima à daquela época.

Aqui se discorda dessa explicação e se defende a metodologia de trato da documentação primária ou doxografia através da reconstituição historiográfica possível por meio da História Psicológica, das Ideias e das Mentalidades, se aplicando tal metodologia à análise semiótica e lexical da língua grega Arcaica, a par da análise proporcionada pela História Comparada sobre a produção de diversos helenistas, conforme o caso em investigação.

Fundado nessa metodologia, se defende que a razão é uma modalidade do discurso que emerge na Hélade Arcaica, em Mileto, na Jônia, a partir de uma ruptura metodológico-pedagógica levada a efeito por Tales, que se baseou nas crenças religiosas tradicionais, que por si remontam ancestralmente à religião



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Minóico-Micênica.

Historiadores como Kirk; Raven & Schofield (1994) defendem o vínculo ao qual aqui se refere o autor do artigo, indicando no início de sua obra “Os filósofos pré-socráticos”, a conexão entre o pensamento teogônico e cosmogônico de Homero, Ferecides, Álcman e Hesíodo com a tradição talesiana.

Essa tese encontra amparo nas obras de outros helenistas como Vernant (1999; 1998; 1990), Detienne (1998; 1991; 1988), em Jaeger (1995), Havelock (1996) dentre outros.

Recentemente, tal abordagem foi corroborada pelo autor desse artigo, por meio de estudos levados a efeito em segundo mestrado, estudando as origens gregas do racionalismo popperiano (2014), se confirmando, assim, a pertinência da abordagem da História Psicológica enquanto instrumento próprio ao trato filosófico do pensamento grego Antigo e de qualquer outro não contemporâneo.

Sem tal abordagem, a anacronia de excelentes leituras dos antigos é inevitável e, desse modo, se reforça a ideia de que suas teses e propostas são peças de museu da racionalidade, inúteis à qualquer reflexão seria sobre problemas hodiernos, ao brincar com a plasticidade argumentativa para adequações outras que não a reinserção conceitual que extrapola qualquer adequação às teses de autores contemporâneos, conhecedores ou não de sua filiação filosófica.

Retornando às indagações propostas acima, se utilizar-se-á delas como roteiro de continuidade às reflexões desse artigo.

1. Tales era um cientista? Não, é fato bem conhecido de todos que a Ciência enquanto processo investigativo se qualifica como tal a partir da aplicação de certos princípios racionais (lógicos), que a vincula a Filosofia, mas que para a própria tradição filosófica empirista e científica, em especial, a Positivista e Neo-



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

positivista são campos distintos e até certo ponto excludentes, no sentido forte de que a Filosofia seria fruto de uma tradição linguística helênica, desprovida de validade lógica (RORTY, 1988; POPPER, 2007).

Tales, então, é um filósofo. No sentido forte do termo, não, pois o termo “filosofia” teria sido cunhado por Pitágoras de Samos (KIRK; RAVEN & SCHOFIELD, 1994) no século V a. C. Ou seja, Tales não teria conhecido a palavra “filosofia”. Além disso, a tradição filosófica e historiográfica que remonta a Heródoto de Halicarnasso (2006) o identifica como um “dos sete sábios da Grécia”.

Portanto, Tales não era um cientista e nem mesmo um filósofo. Mas o que seria ele ao ser considerado como “um sábio”?

Segundo Cornford (1989), Detienne (1988) e Vernant (1998), por “sábio” se pode entender, simultaneamente, o personagem social que na Grécia Arcaica exercia as funções de *rapsodo*, adivinho, xamã, médico e, posteriormente, no período Clássico, o de filósofo. Isto é, Tales, em sua época, seria um personagem excepcional, dado a versatilidade de funções atestadas pela doxografia, que vincula o pensador racionalista como alguém que estando inserido no cotidiano da existência, desta se destaca pela senão constante busca, vivência do ideal religioso de *sophrosyne*, isto é, “nada em excesso, medida, justa-medida, justo-meio, harmonia, equilíbrio, ritmo” (VERNANT, 1998).

Nesse sentido, sem qualquer receio de anacronia e condizente com o que atesta Jaeger (1995) e Popper (2002), Tales não foi um professor e não tinha uma instituição escolar. Mas possivelmente em sua casa, como se supõe a partir da doxografia (KIRK; RAVEN & SCHOFIELD, 1994), ele foi um sábio por incorporar em sua existencialidade, de maneira forte, o ideal religioso de *sophrosyne* e neste e por este desenvolver ações em diversas situações de sua vida em que se impressionou



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seus contemporâneos de tal maneira que estes lhe atribuíram a *areté* (excelência) que lhe caracteriza como um personagem social que norteou o desenvolvimento helênico posterior a ele, em especial, no campo da Filosofia.

E disso, sua notoriedade lhe granjeou discípulos, tal qual se dava nas escolas de sabedoria Oriental presentes no Egito, na Pérsia, na Judeia e demais culturas próximas a Jônia. Mas se foi isso, no que consistia sua “escola”, o que se investigava e como isso se dava?

No entanto, note o leitor que pelo termo “escola” não se compreende uma instituição educacional de qualquer natureza, pois o que se atribui normalmente a essa palavra é um círculo de pessoas que se reúnem para discutir sobre algum assunto e que toma certa posição teórica mais ou menos aproximada, embora se admita variações.

Ora, se Tales não foi um cientista, não foi um professor, em que sentido se deve compreender que ele foi o iniciador da Ciência? O que ele ensinava?

Talvez essas duas perguntas devam ser respondidas a se iniciar pela segunda. De início, Tales nada ensinava, mas segundo Popper (2002), ele e seu grupo investigativo, composto por Anaximandro e Anaxímenes de Mileto, Xenófanes de Cólofon e Heráclito de Éfeso discutiam sobre os elementos teogônicos e cosmogônicos da tradição mítica de Homero, Hesíodo, de Alcman, de Ferecides, dos órficos e de diversos outros poetas gregos e de outras etnias não helênicas.

Como Mileto era uma *polis* que dispunha de intenso comércio marítimo e terrestre, dado sua localização geográfica, pela cidade-estado se encontravam pessoas de diversas etnias, com culturas e estórias de origem variadas. O que possibilitava uma rica fonte de análise comparativa e maior flexibilidade aos jônios



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

do que aos helênicos insulares ou continentais no que se refere a certo relativismo cultural quanto a seus mitos.

Nesse sentido, conforme afirma Popper (2002), Tales e seu círculo liam e declamavam poemas e mitos, gregos e bárbaros, os analisando comparativamente e buscando averiguar suas proximidades e distinções.

Sendo assim, o que há de inovador na “escola de Mileto”? O por que Tales realizou algo distinto do que se dava nas escolas de sabedoria Orientais, existentes no Egito, na Pérsia, na Judeia, em se considerando que enquanto personagem social, pouco se distingue dos sábios Orientais? E por que se deu tal diferença em Mileto e não nas demais culturas aqui citadas?

Os doxógrafos indicam que Tales teria realizado uma viagem ao Egito (KIRK; RAVEN & SCHOFIELD, 1994, p. 76), na época considerado centro cultural do Mediterrâneo e possivelmente teria travado conhecimento com os sacerdotes egípcios, responsáveis pelas escolas de sabedoria daquele país.

Popper (2002) informa que a inovação de Tales se constituiu em dois processos básicos: a) A quebra da relação tradicional entre mestre-neófito; b) Estímulo á propositura de crítica teórica à tese do mestre, na expectativa de melhorá-la e superá-la, de preferência.

Ora, observe o leitor o que acima foi descrito quanto ao papel social e variedade deste atribuído ao sábio na Grécia Arcaica (DETIENNE, 1998; CORNFORD, 1989). Se adite a isso os feitos levados a efeito por Tales, registrados pela doxografia, como a previsão de um eclipse que tivera dado vitória ao milésios em conflito com os Lídios (KIRK; RAVEN & SCHOFIELD, 1994), registrado também por Heródoto (2006).

Tales, em vida, possivelmente já gozava de boa fama, sem contar a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

relevância de seus atos políticos e militares nos lances iniciais do conflito helênico-medea.

No entanto, Tales toma a postura, em seu círculo investigativo, de não por no papel da referência da autoridade, enquanto sábio. Além disso, informa Popper (2002), fundamenta sua didática na crença comum de que a Verdade sobre o *kosmos* só é acessível aos deuses e que aos homens apenas é possível o tecer de conjecturas. Isto é, Tales além de abrir mão da autoridade que sua *areté* certamente lhe brindava, ele parte da assunção de que ao homem só é possível conhecer algo da verdade sobre a realidade, a partir de conjecturas e, enquanto tais, a dele nada mais era do que mais uma opinião verossímil sobre o *kosmos*.

Portanto, ao assim proceder, Tales se despersonaliza enquanto mestre, se posiciona em pé de igualdade para com os discípulos e no próximo passo, o b), abre-se à crítica revisionista crítica por parte dos alunos, os desafiando a fazer melhor do que ele.

Tal postura e procedimento, aliados à crença então popular na Hélade Arcaica de que aos homens sobre a verdade sobre o *kosmos* é possível apenas a elaboração de conjecturas fez de Tales e de sua “escola” os iniciadores do racionalismo crítico revisionista. O que foi o ponta pé inicial do que séculos depois viria a ser chamado de Ciência, no sentido de constantes e recorrentes análise e revisões dos saberes, porém, destituídos da exclusividade do método indutivista e da experimentação, tendo em vista, por parte dos gregos Arcaicos o desconhecimento de si próprios enquanto sujeitos do conhecimento subjetivamente falando, o uso da conceitabilidade, em detrimento da objetividade e, sobretudo, a ausência da demanda da experimentação como critério de validação de teorias.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

É nesse sentido que Tales, embora seja o iniciador do que se pode chamar de “núcleo teórico-metodológico” da futura Ciência, enquanto saber racionalista, não pode ser chamado de “cientista”.

Vencidas as etapas iniciais da proposta desse texto, faz-se necessário avançar na demonstração e argumentos para que se valide o vínculo entre a religião Minóico-Micênica e a Filosofia grega Arcaica.

Nesse sentido, passemos ao que Tales e sua escola discutiam, reviam e criticavam. Essa filosofia primeira, a dos pré-socráticos, é tradicionalmente conhecida como “física pré-socrática” ou ainda, por “cosmologia”, por se deter, predominantemente, nas investigações sobre a origem do *kosmos*, da *phýsis*, do movimento ou não dos elementos da *phýsis*, a origem dos seres vivos e por fenômenos psicológicos, tensionando ao limite, aqui, este conceito intencionalmente.

Tal tencionamento se dá devido à tradição filosófica ter por hábito, distinguir essa filosofia inicial da posterior, a denominada “pós-socrática”, devido a Sócrates de Atenas, através das obras de seu discípulo Arístocles de Atenas (Platão), ter tratado do âmbito ético e moral do homem, adentrando-se pela discussão da relação corpo-mente, a questão linguístico-sofística e de se ter detido, em física, ao conflito mobilismo-imobilismo *kósmico*, se posicionando mais ou menos intermediariamente entre os argumentos de Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia. O quê, para alguns pensadores contemporâneos, aditado a sua famosa “teoria das Ideias”, teria criado a ontologia e, por conseguinte, a metafísica, se distinguindo, então, das cosmologias pré-socráticas.

No entanto, aqui se discorda da tradicional divisão desses dois momentos históricos para a Filosofia, partindo-se da análise simples de dois



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

conceitos chaves à questão, a saber: “cosmologia” e “ontologia”.

Para Mora (1964, p. 363):

Cosmología. En sentido general se llama cosmología a toda doctrina acerca del mundo (...), concebido como una totalidad. La cosmología se ocupa, por lo tanto, del conjunto del mundo, de su origen y de sus leyes (...). La cosmología trata entonces del mundo en general como “omnitudo realitatis”, incluyendo en este estudio el examen de la naturaleza de los cuerpos y de las leyes universales por las cuales se rigen. Las cuestiones relativas al origen del mundo y, sobre todo, a la cuestión de si el mundo existe por sí o ha sido creado, son cuestiones centrales cosmológicas. Lo mismo ocurre con la cuestión de la composición última de los cuerpos en tanto que presenta problemas de naturaleza racional. (...).⁴⁰

Para Japiassu & Marcondes (2001, p. 143), ontologia é:

(gr. *on*, *ontos*: o ser, *logos*: teoria) Termo introduzido pelo filósofo alemão Rudolph Goclenius (...) em seu “Lexicon Philosophicum (1613), designando o estudo da questão mais geral da metafísica, a “do ser enquanto ser”; isto é, do ser independentemente de suas determinações particulares e naquilo que constitui sua inteligibilidade própria. Teoria do ser em geral, da essência do real. O termo “ontologia” aparece no vocabulário filosófico por vezes como sinônimo de metafísica. (...).

Se levando em consideração as definições acima, se verifica que a cosmologia trata sobre as origens e fundamentos do mundo e de seus elementos constitutivos. Enquanto a ontologia se preocupa com a investigação em torno do ser em geral, em detrimento de suas particularidades.

⁴⁰ Cosmologia. Em sentido geral se chama cosmologia a toda doutrina acerca do mundo (...), concebido como totalidade. (...). A cosmologia trata, então, do mundo em geral, como *omnitudo realitatis*, incluindo neste estudo o exame da natureza dos corpos e das leis universais pelas quais se regem. As questões relativas à origem do mundo e, sobretudo, à questão de se o mundo existe por si ou já tinha sido criado, são questões centrais da cosmologia. O mesmo ocorre com a questão da composição última dos corpos, enquanto apresenta problemas de natureza racional. (...). Tradução realizada do Espanhol pelo autor desse artigo.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Aqui se chama a atenção do leitor para as duas definições e, sobretudo, para o fato histórico de que nenhuma era utilizada pelos pensadores pré-socráticos, se constituindo, os termos “cosmologia” e “ontologia”, conceitos criados posteriormente. O primeiro pelo filósofo polonês Wolff e o segundo por filósofo alemão Goclenius, ambos no século XVII d. C. O que significa que possivelmente os antigos compreendiam e faziam algo diferente sobre isso.

Esse fato é denunciado por Popper (2002, p. 114) quando indica que Parmênides de Eleia, tradicionalmente apontado como o “criador” do problema ontológico do *Ser*, em sua teoria contrária a de Heráclito de Éfeso, não foi, em hipótese alguma, um ontologista, isto é, alguém que em seus pensamentos e teses estudava o *Ser* em suas generalidades, enquanto um problema, por assim dizer, “linguístico”, abstrato, metafísico⁴¹.

O que é reforçado por Provetti Jr. (2014, p. 179), quando informa que:

(...) para Popper (...) Parmênides não foi um ontologista, mas um cosmologista. Pois o que era seu interesse não era a investigação em torno do problema do *Ser*, mas em torno de explicar se seria ou não possível o movimento defendido por Heráclito. E isso não é ontologia, mas cosmologia.

Ou o *kosmos* é um processo em movimento (Heráclito) ou um bloco estático (Parmênides). Portanto, não se trata de um debate em torno do valor, sentido ou significado da cópula “é”, mas uma investigação em torno dos materiais, estrutura e dinâmica (se há), do *kosmos* e da *phýsis*.

Ora, se a escola de Mileto, nesse momento representada por Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia não faziam ontologia, nem tampouco metafísica, mas cosmologia, o que está implícito nessa consideração e nas anteriores?

41 Termo também alienígena ao período Arcaico e Clássico, sendo criado por Andrônico de Rodes, organizador das obras de Aristóteles, em torno dos anos 50 d. C., conforme se vê em Japiassu & Marcondes (2001, p. 129).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Que ao buscarem compreender o *kosmos* e a *phýsis*, no sentido de seus materiais, estrutura e dinâmicas processuais, os primeiros pensadores racionalistas tinham como pano de fundo uma concepção cultural de *kosmos* e *phýsis* razoavelmente distintas das atuais.

Como atestam Kirk, Raven & Schofield (1994), Vernant (1990) e Mondolfo (1970) dentre outros helenistas, o debate racionalista crítico se instaura em torno da análise de poemas, mitos e narrativas tradicionais como os poemas de Homero, os de Hesíodo, em especial, sua “Teogonia” (2007). O que indica, portanto, que os pensadores de Mileto não tinham uma proposição radicalmente oposta à tradição mito-poética, nem tampouco qualquer posicionamento anti religioso, no sentido cientificista contemporâneo.

Ao proceder à análise racionalista, revisionista crítica a partir da crença popular à época de que apenas aos deuses era possível um conhecimento verdadeiro sobre o *kosmos*, Tales e seus discípulos operaram no âmbito tradicional da poesia, das cosmogonias e teogonias e a partir delas, elaboraram conjecturas explicativas a partir da nova linguagem, isto é, o modo discursivo racional, tendo em vista suas vantagens expressivas não formulares, em prosa, em detrimento da poesia, com suas necessidades de versificação e métrica, atreladas às tecnologias mentais de uma cultura oral.

É nesse sentido que se observa que a concepção de *kosmos* e *phýsis*, necessariamente, não se coadunava com a atual, pois como ilustram Coulanges (1981), Brandão (1998) e Burkert (1993), os helênicos Arcaicos concebiam o *kosmos* como um ser vivo, dotado de corpo e alma. O corpo seria toda a multiplicidade de seres observáveis e conceptíveis no *kosmos*; sua alma, nada mais nada menos do que as almas humanas nos constantes ires e vires dos ciclos



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

cósmicos da metempsicose, que conforme a capacidade de cada alma encarnada, em atingir sua *areté* (excelência), ascendia ou decrescia, em nova vida, na escala evolutiva que unida todas as dimensões existenciais do *kosmos*.

Essas dimensões, conforme Vernant (1990), tem nos ciclos *kósmicos* de uma temporalidade circular, dividida em Idades que segundo o mito das raças de metal, de Hesíodo (2007; 2006), tinha o caráter degenerativo, cíclico (circular), isto é, sempiterno, pois não tem início nem fim e devido a isso era autoiniciante, na medida em que sendo desordenado pela degeneração, no e pelo *Chaos*, se reorganizava na denominada “Idade de Ouro”.

Convém, aqui, lembrar ao leitor que os homens sobre quem escrevemos não são cristãos nem muçulmanos. Não tem qualquer influência direta do judaísmo e, portanto, sua auto-concepção de homens, enquanto ser é desprovida, parcialmente, da consciência da existência e atuação de sua subjetividade no processo existencial de suas vivência na realidade e, acima de tudo, não se vê como algo especial, do tipo “um filho de Deus” ou “a coroa da criação”.

Os gregos Arcaicos e Clássicos se viam como um dos seres da *phýsis*, cuja a alma, através da metempsicose migra, de existência em existência, de corpos, espécimes animais e vegetais ou minerais e gêneros conforme as forças divinas do Tempo (*Chronos*) e da Necessidade (*Ananké*) e pelo cumprimento da *areté* pertinente a cada um desses quesitos, em cada existência até à quebra dos ciclos reencarnatórios, conforme se vê em Coulanges (1981), Burkert (1993), Jaeger (1995; 1952).

Como acima descrito, os leitores devem ter notado que o autor desse texto se utilizou dos temas “Tempo” e “Necessidade” em letra maiúscula e, em seguida, entre parênteses, se pôs a palavra em grego. Isso significa que para os



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

helênicos Arcaicos e Clássicos, tudo no *kosmos* era naturalmente divino, em todas as multiplicidades de seres existentes em qualquer de suas dimensões existenciais, isto é: os reinos mineral, vegetal, animal, neste contido o hominal, o dos deuses e o *Hades* ou mundo dos mortos.

É nesse sentido que aqui se discorda da separação da História da Filosofia entre pré e pós socráticos se utilizando da distinção de temáticas tratadas em predominante, pois quando Sócrates/ Platão desenvolvem sua Filosofia, nada mais fazem do que estudar algumas particularidades de uma das dimensões existenciais do *kosmos*, isto é, no reino animal, o reino hominal. Para eles, dividido em helênicos e bárbaros.

Além disso, o objeto de investigação direcionado a *phýsis*, isto é, a parte do *kosmos* que se encontrava a partir do deus *Ouranos* (Céu) até a deusa *Gaia* (Terra), seus materiais, estruturas e dinâmicas, nada mais era do que o trato comum e desassombrado com o qual os helênicos arcaicos e clássicos viam suas divindades, em pé de igualdade quanto ao engendramento *kosmico* que os pôs sob a luz de *Hélios* (Sol), com o que se concorda, aqui, com Jaeger (1952) que a filosofia primeira, nos alvares da criação do modo discursivo racional era uma teologia e, portanto, extremamente vinculada à religião grega.

É o mesmo posicionamento que permite, por exemplo, se afirmar no âmbito cosmogônico que as teogonias de Álcman de Esparta, de Ferecides de Siros e de Hesíodo são, em certa medida, pré-rationais e porque não afirmar: quase cosmologias? Sobre as quais trabalharam os primeiros racionalistas críticos em Mileto.

É de se notar, também, que a ignorância total ou parcial da subjetividade por parte do homem grego Arcaico e Clássico, como atesta Mondolfo (1970),



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

aditada a mais de trezentos anos de cultura oral e das tecnologias mentais decorrentes dessa cultura, como indicar Havelock (1996), desenvolveu nos helênicos uma auto concepção de um *Eu* aberto, de caráter social, na e através da qual o homem e seus feitos só eram imortalizados pela ações que empreendesse de modo a atingir o reconhecimento social de sua excelência (*areté*) para ser cantado e dançado pelos *rapsodos* (poetas inspirados pelas Musas).

Nesse sentido, a proeminência dos fenômenos cognitivos como a memória, a fala ritualizada, metrificada e eficiente, bem como o processo de construção das *polis* enquanto modo existencial emergente da Idade das Trevas helênica, conforme atesta Vernant (1998), faz da conceptibilidade o critério de verdade na teoria do conhecimento dessa população.

O que justifica a riqueza e caráter fantástico dos deuses e seres mitológicos que prenam a poesia grega de Homero às comédias, testemunhando que a sacralidade da palavra-eficiente tornou o homem grego um ser que ignora total ou parcialmente o papel que sua subjetividade exerce no binômio sujeito e objeto do conhecimento e, nesse medida, vive tomado pelas forças divinas do *kosmos* que como ele próprio enquanto alma, por meio da metempsicose, é um deus encarnado, em busca de sua divinização através da plenitude de sua *areté*.

Segundo Giordani (1972), Coulanges (1981) e Burkert (1993), a Idade das Trevas trouxe às populações helênicas uma espécie de síntese religiosa sincrética dos Dóricos, Micênicos e Minóicos, remontando a ancestralidade de suas crenças e práticas religiosas da família ao coletivo, de permanências e rupturas tradicionais que ligam a grande síntese sincrética os séculos XX-VIII a. C.

Tal sincretismo se nota através da religião gregas e suas manifestações. Tão bem estudadas por Coulanges (1981) e Burkert (1993), que se pode indicar



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

nas seguintes vertentes: a) Culto dos mortos; b) Culto da *Héstia*; c) Culto cívico ou Olímpico; d) Culto dos mistérios e e) A religião filosófica.

A partir do exposto até ao presente e com essa indicação anterior, se supõe ter indicado ao leitor a pertinência do problema levantado pelo autor e dos desdobramentos investigativos que merecem certa atenção, como por exemplo, a análise de cada um dos itens acima, isto é, de “a” a “e” e de suas particularidades, para que se demonstre que de fato, os pensadores racionalistas críticos do período Arcaico não eram homens fora de seu tempo.

Que ao realizarem seus experimentos linguísticos em prosa, em análise crítica racionalista sobre a tradição poética, mítica e sacra da palavra-eficiente não eram ateus, materialistas ou naturalistas, no sentido contemporâneo desses termos. E que a ruptura temática em História da Filosofia, sugerida por esta tradição, em pré e pós socráticos é artificial e não resiste ao crivo da crítica historiográfica, sendo, portanto, falsa e induz o estudante desavisado a interpretações no mínimo equívocas sobre os antigos e seus nexos contemporâneos.

Por fim, conclui-se nesse artigo, a despeito da necessidade de continuidade em outro momento, que a Filosofia primeira, no período Arcaico, levada a efeito por Tales e sua “escola” foi uma cosmologia, edificada sobre uma nova mídia linguística, o modo discursivo racional em prosa, aplicado sobre o modo discursivo mito-poético-eficiente da cultura oral.

Um verdadeiro divisor de águas que possibilitou a construção da razão (*logos-mytho*) como uma ferramenta revisionista crítica dos mitos, teogonias e cosmogonias tradicionais, em franca e ampla discussão por vários pensadores. Eclodindo em Mileto por meio do incentivo de uma nova didática e pedagogia,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

criada e implementada por Tales, se demonstrando, assim, o nexos natural de continuidade, por aumento de complexidade reflexiva sobre o *kosmos* como sendo “a nossa casa, (...) seus materiais, estruturas e dinâmicas processuais” (POPPER, 2002, p. 15).

Referências

- BURKERT, W. **A religião grega na época Arcaica e Clássica** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego** . São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- COULANGES, Fustel de . **A cidade antiga** . São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- DETIENNE, Marcel . **A invenção da mitologia** . Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1998.
- _____. **A escrita de Orfeu** . Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- _____. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica** . Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- GIORDANI, Mário Curtis . **Os gregos: Antiguidade Clássica I** . Petrópolis: Vozes, 1972.
- HAVELOCK, E. A. **A revolução da escrita na Grécia: e suas consequências culturais** . São Paulo e Rio de Janeiro: USP e Paz e Terra, 1996.
- HERÓDOTO (de Halicarnasso) . **História** . Rio de Janeiro: Clássicos Jackson, 2006.
- HESÍODO . **Teogonia: a origem dos deuses** . São Paulo: Iluminuras, 2007.
- _____. **O trabalho e os dias** . São Paulo: Iluminuras, 2006.
- JAEGER, Werner . **Paideia: a formação do homem grego** . São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. **La teología de los primeros filósofos griegos** . Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- JAPIASSU, Hilton & MARCONDES, Danilo . **Dicionário básico de Filosofia** . Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- MONDOLFO, Rodolfo . **O homem na cultura Antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga** . São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- MORA, Jose Ferrater . **Dicionário de Filosofia** . Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 1964, Tomo I.
- POPPER, Karl Raymund . **A lógica da pesquisa científica** . São Paulo: Cultrix, 2007.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

_____. *The world of Parmenides: essays on the presocratic enlightenment* . London and New York: Routledge, 2002.

PROVETTI JR., José . **As origens gregas do racionalismo poepperiano** . Toledo: UNIOESTE, 2014. Dissertação apresentada como quesito de conclusão de curso de mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea. Disponível na internet.

RORTY, Richard . **A Filosofia e o espelho da natureza** . Lisboa: Dom Quixote, 1988.

VERNANT, J-P. . **Mito e sociedade na Grécia Antiga** . Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1999.

_____. **As origens do pensamento grego** . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Mito e pensamento entre os gregos** . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Prática docente e cotidiano escolar: o caso da Escola municipalizada Antônio Fraga durante o desenvolvimento do PIBID

Por: Camila Araujo Pinheiro⁴²
capinheiro.1991@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem como principal objetivo apresentar algumas vivências e reflexões do trabalho desenvolvido na Escola Municipalizada Antônio Fraga do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação a Docência (PIBID), com o subprojeto intitulado: memória, contos e encantos nas expressões sociais e histórias no cotidiano dos afros-brasileiros. Onde foi desenvolvido atividades com a temática étnico racial, exaltando o protagonismo afro-descendente no ambiente escolar. Apresentando uma análise dessa experiência de formação acadêmica, repensando a prática didático pedagógica. Questionando a sua função social do profissional docente, tendo em vista a atual crise do o sistema educacional brasileiro.

Palavras-chave: Docência; Educação; Afro-descentes; Programa Institucional de Bolsas de Iniciação a Docência.

Resumo

Tiu artikolo celas prezenti iuj spertoj kaj interkonsiliĝoj de la laboro farita en la Komunuma Lernejo Antonio Fraga, de la Institucia Programo de Sciencia Komenceco de la Interŝanĝo Instruado (PIBID), kun la subprojekto nomita: memoro, rakontoj kaj ĉarmoj en sociaj sprimoj kaj rakontojn en la ĉiutagaj vivoj afro-brazilanoj. Kie estis disvolvita aktiviĉoj kun rasa etna temo, laŭdante afrika devena rolo en la lerneja medio. Prezente analizon de tiu akademia sperto, repensante pedagogia instruada praktiko. Pridubante la socia funkcio de la instruado profesio, donita la aktuala krizo de la brazila eduka sistemo.

Ŝlosilovortoj: Instruado; Edukado; Afra-naskdevenanta; Institucia Programo de Sako de Sciencia Esplorado.

42. Graduada e Licenciada em História da Universidade do Estado da Bahia – UNEB.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Abstract

This article aims to present some experiences and reflections about the development of the Institutional Program Started teaching scholarship (PIBID). This project was developed at the School municipalized Antonio Fraga, located in the city of St. Anthony of Jesus, Bahia. During the development of the following article, we analyze the experiments described, rethinking pedagogical teaching practice and bring up some questions about the teaching career. In the first part of the paper we present the subject in the second we make a reflection on the experience of PIBID and its impact on academic training. In the third part we analyze the role of the project in relation to its social function, the Brazilian educational system and as its importance to the african descent.

Keywords: *Teaching; Education; Afro-descendants; Institutional Scholarship Program Initiation to Teaching.*

Introdução

O Programa Institucional de Bolsa de Iniciação a Docência, com o subprojeto: Memória, contos e encantos nas expressões sociais e historias no cotidiano dos afros- brasileiros, vêm sendo desenvolvido na instituição de ensino estudada desde o ano de 2012, porém o período descrito no seguinte artigo diz respeito ao período entre Março á Agosto de 2014.

Apresentando como proposta uma iniciação a docência, de modo que o PIBID tem proporcionado um contato direto entre os discentes dos cursos de Licenciaturas e ambiente escolar. De modo que ao estabelecer este contato com o cotidiano escolar, tal projeto oferece uma oportunidade de integração entre o espaço escolar e a Universidade, o que enriquece a formação docente, ao aliar teoria e prática escolar. Apresentando o subprojeto, do PIBID, intitulado: Memória, contos e encantos nas expressões sociais e historias no cotidiano dos afros-brasileiros. Este que foi desenvolvido na Escola Antônio Fraga que apresenta em

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seu cerne as temáticas raciais, incentivando uma revalorização da cultura africana e afro-brasileira, assim como o estímulo ao protagonismo afro-brasileiro.

No Brasil em pleno século XXI, ainda temos que lidar com uma realidade incômoda: “o racismo”, que permanece impregnado em diversas práticas sociais, os afro-brasileiros, ainda encontram diversas barreiras sócio-econômicas, que continuam infelizmente a dificultando e muitas vezes inviabilizando o acesso à educação superior e até seu crescimento econômico. Situação essa que em grande parte, pode ser considerada herança de um episódio recente de nossa historiografia, “a escravidão”, desta advêm a manutenção das hierarquias sociais do sistema escravista, com a exclusão do negro. Nos anos seguintes, à pós-abolição, foi negado aos afro-descendentes, possibilidades de ascensão social e o exercício pleno de sua cidadania.

O sistema educacional brasileiro, atualmente, sofre com o sucateamento do ensino e desqualificação do profissional docente, este vem sendo alvo de políticas públicas voltadas para a melhoria educacional e combate ao analfabetismo. Neste panorama a construção de uma educação inclusiva de caráter anti-racista, ainda se constitui em um desafio para os educadores da atualidade, que tem como tarefa contribuir para que leis de promoção da igualdade racial sejam cumpridas efetivamente, nas salas de aula da educação básica e superior. Este desafio tem se mostrado como uma das preocupações dos entes governamentais, que tem buscado medidas e alternativas para essa transformação no sistema educacional, favorecendo a construção de uma sociedade igualitária e viabilizando o combate ao racismo em todas as esferas sociais.

Tais ações podem contribuir para a desconstrução de representações equivocadas e pejorativas do continente africano, estas que vem se perpetuando



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

por séculos. A educação pode ser considerada um espaço de transformação social. Sendo assim, ela pode apresentar aos discentes uma África, que possui uma historiografia rica, valorizando seus habitantes e sua cultura, desconstruindo estereótipos arraigados em nossa sociedade e em nosso imaginário social. Em um processo de revalorizando essa cultura africana, que influenciou positivamente a construção da cultura brasileira, de modo imensurável, e que tem através dos séculos sofrido com uma sistemática desvalorização e inferiorização.

A área de História da África e cultura afro-brasileira obtêm uma maior visibilidade durante o século XX, tornando-se objeto de estudo para sociólogos, historiadores e antropólogos, que se dedicaram a revisitar a historiografia e cultura africana. Na academia paulatinamente durante este século cresceram os estudos ligados á área de África e africanidades, principalmente após a promulgação da Lei Federal nº10639/03, que torna obrigatório o ensino de História da África e cultura africana e afro-brasileira na educação básica. A partir daí a África vai gradativamente deixando o papel o qual foi reservado ao continente africano pela historiografia de caráter eurocêntrico, esta que se dedicou a negar a historicidade africana em detrimento da historiografia européia, a das “grandes civilizações”. Assim como houve um intensificação das reivindicações dos movimentos negros no fim do século XIX e durante todo o século XX, que passaram a requerer uma maior representatividade para as populações negras e a luta pelo fim da discriminação racial, no Brasil.

O racismo pode ser considerado de um problema de ordem econômica e social, deste advêm a sistemática de desclassificação do “outro racial”, onde a “branquidade”, conceito de Vron Ware, se apresenta como o padrão a ser seguido e os demais o desvio da norma, aptos a submissão ao mais apto, o branco. Tendo

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

como “obrigação” governar e levar a civilização aos bárbaros, inaptos por natureza, os não brancos. Tal conceito “raça” permanece sendo utilizado na atualidade do ponto de vista sociológico e em alguns documentos, de cunho político, pois estes remontam a discriminação racial e desqualificação dos não brancos (Ware, 2004). Em nossa sociedade ainda faz-se necessário o combate ao mito da “Democracia racial”, conceito este que esteve em vigência em nosso país desde a primeira metade do século XX, sendo utilizado para traduzir as relações étnico-raciais no país.

Considerado equivocado por muitos intelectuais, e visto pelos movimentos negros como “polêmico”. O termo “democracia racial” é cunhado, após a publicação do livro *Casa Grande e Senzala*, em 1933 de Gilberto Freyre, baseado nas idéias deste, constrói-se a idéia da existência de uma democracia racial no Brasil, onde os negros viveriam em perfeita harmonia, antes e após a abolição (FREYRE, 2003). O discurso oficial brasileiro adota este ideal de democracia racial e durante o século XX, propaga a idéia de que no “Brasil não há racismo”, pois vivemos em uma relação democrática entre as raças no país.

Tal teoria que negligenciava os efeitos nefastos do sistema escravista, que ainda na atualidade tem repercutido em nossa realidade social. Criando barreiras sócio-econômicas para os afro-descendentes, dificultando o acesso á educação superior e a ascensão social. Os movimentos sociais dos afro-descendentes durante o século XX são inúmeros, entre os principais temos no fim da década 1970, especificamente em 1979 a criação do Movimento Unificado Negro (MNU) com o intuito de contestar a teoria da “Democracia Racial”. Os movimentos negros, suas reivindicações e conquistas, são de fundamental importância para a historiografia brasileira, dentre suas principais reivindicações

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

está a busca por uma sociedade igualitária e a revalorização dos afro-descendentes, que por séculos foram negados, desqualificados e postos em situação marginal.

Reflexões sobre a experiência no Antônio Fraga

Ao analisarmos a posição social do afro-descendente no país, podemos traçar um panorama da situação dos afro-descendentes, em detrimento dos demais grupos que compõem nossa sociedade. Tomando como base os dados do último Senso realizado em 2010, temos os seguintes dados:

No Brasil, 51% da população são formados por negros. No entanto, às informações levantados para o banco de dados mostram que, apesar dos avanços, ainda existe uma grande desigualdade no país. Exemplo disso é que os negros representam apenas 20% dos brasileiros que ganham mais de dez salários mínimos. A população negra também representa apenas 20% dos brasileiros que chegam a fazer pós-graduação no país. De acordo com o quadro está sendo montado, com base em dados da PNAD (Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar), 13% dos negros com idade a partir de 15 anos ainda são analfabetos.

Analisando os seguintes dados podemos perceber que estes grupos vêm recebendo rendimentos inferiores, a grupos não negros, além de possuir um maior índice de escolaridade (IBGE, 2014).

Os grupos afro-descendentes apresentam altos índices de analfabetismo entre os jovens, assim como baixos níveis de escolaridades, pois pouquíssimos chegam a cursar uma pós-graduação um, fenômeno, inquietante. Tendo em vista a expansão das Universidades e cursos de pós-graduações em nosso país, com o governo Lula (2003-2010) e governo Dilma de 2011 á atualidade. Para além da gritante diferenciação salarial entre negros e não negros, dados estes que refletem as reivindicações dos movimentos da necessidade de medidas mais efetivas por

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

parte dos governantes para o combate as clivagens sociais, advindas da diferenciação racial no país. Dentro deste contexto um subprojeto dentro de um programa mais amplo como o PIBID, voltado para a área docente e para as temáticas afro-brasileiras, consiste em uma importante iniciativa para a construção de representações positivas dos afro-descendentes no espaço escolar.

A turma escolhida para o desenvolvimento do PIBID foi á do terceiro ano, que apresentava cerca de 30 alunos matriculados regularmente, dos quais possuíam entre 8 a 12 anos. Estes com perfis diferenciados e necessidades específicas que nos fizeram pensar sobre o sistema educacional brasileiro. Entre as necessidades dos alunos estavam as mais diversas, entre elas dificuldades sérias como em relação á escrita e a leitura. Durante as observações e as aulas em co-participação, observou-se que a turma demonstrou grande interesse por tecnologia, algo comum em sua geração. No decorrer das aulas, a professora regente utilizava metodologias, com o intuito de estimular a leitura e escrita dos alunos. Durante o desenvolvimento das atividades do projeto tivemos algumas dificuldades que tivemos que driblar utilizando vários recursos, como imagens, música e vídeos, pensando em uma aula que favorecesse a relação ensino/aprendizagem, buscando alternativas para a superação de fatores como a quantidade excessiva de alunos.

Quanto á escola todos os funcionários desta se preocuparam em tornar nosso trabalho o mais confortável possível. Durante a realização do nosso projeto fomos auxiliadas especialmente pelo professor supervisor, que foi responsável pela mediação entre Universidade e Unidade escolar, tornando nosso trabalho possível. Este esteve presente em todos os momentos e preocupou-se a todo instante com o bom andamento do projeto. A escola possui uma boa infra-estrutura, com

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

aparelhos de som, datas-show e televisores , além de possuir biblioteca.

Consideramos as observações em sala de aula de extrema importância, pois através delas foi possível analisar a dinâmica da turma, tivemos que aprender a rever nossa metodologia de ensino, para melhor adequar-nos as necessidades da turma. Detectamos uma necessidade de adequações das metodologias, por se tratar também pelo fato de não possuímos experiência com o ensino fundamental I, logo a nossa participação em tal projeto, foi um aprendizado contínuo. Diante disso percebemos que o perfil do docente influencia na relação de ensino/aprendizagem, podemos afirmar que foi e é de fundamental importância a criação de um vínculo com os alunos, pois este vínculo também influencia na aprendizagem. Vale ressaltar que não estamos falando da afetividade “piegas”, mas da relação afetiva ao perceber o “outro”, no caso o aluno, isso faz com que o educando sintam-se valorizado e estimulado, pois uma boa relação com o professor geralmente, faz com que o aluno tenha um bom desempenho na disciplina(RIBEIRO, 2010).

É necessário refletirmos sobre a prática docente, pois tais questionamentos nos revelam possibilidades e caminhos a serem seguidos, visando á melhoria no sistema educacional. Por isso é preciso repensar a prática docente e a função social do docente, perante as adversidades, principalmente da rede pública de ensino e em geral com o sucateamento da educação. De acordo com Antony Zaballa:

(...) os efeitos educativos dependem da interação complexa de todos os fatores que se inter-relacionam nas situações de ensino: metodologias, aspectos materiais da situação, estilo do professor, relações sociais, culturais e conteúdos. (1999, p.13)

Podemos analisar os fatores que contribuem para o sucesso da prática

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

docente, entre eles o papel das metodologias de ensino e a influência de fatores culturais nas situações de ensino. Há uma necessidade por parte do educando de ver-se inserido nos processos históricos e educacionais, sentindo-se valorizado, principalmente na condição de afro-descendente. O espaço escolar é de fundamental importância para a construção de representações positivas dos afro-descendentes (ZABALLA, 1995). Partindo desses pressupostos buscamos, durante as aulas de co- participação, associar o conteúdo com o cotidiano dos alunos, para que eles se percebessem como afro-descendentes, atores sociais e históricos e para além disso incluídos nos processos históricos.

O desenvolvimento do projeto foi desafiador, buscamos mecanismos para vencer o barulho, entre eles dialogamos diversas vezes com a turma, sobre o porquê do barulho. Fizemos modificações, de acordo com as reivindicações dos alunos, sobre melhorias na aula de História, a turma necessitava do uso de recursos de preferência imagéticos e que estimulassem o lado lúdico. Quanto as nossas dificuldades, através de esforço buscamos driblá-las da melhor forma possível. Devo frisar aqui que tivemos muito auxílio da professora orientadora do projeto e do supervisor, que realizaram correções muito pertinentes durante o desenvolvimento do projeto, nos planos de atividades e em relação á pesquisa. Tendo em vista essa realidade, durante as aulas foi necessário dialogar com as necessidades dos alunos, utilizando recursos imagéticos, áudio visuais, dinâmicas, entre outros.

Planejamos as atividades pensando no bem-estar da turma, adequando linguagens e abordando de forma acessível, alguns conceitos, complexos, como o de raça, racismo e cultura. Pois, os alunos possuíam necessidades, e quando tais necessidades não são atendidas, muitas vezes isso reflete em desinteresse,

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

inquietação e ruído de comunicação. Devemos refletir sobre a função do professor, que em um mundo globalizado deixou de ser o detentor do saber. Tendo que lidar com alunos cada vez mais diferenciados, estes que vivem em um contexto, com tantas especificidades e carências. Que às vezes é normal nos sentimos impotentes, frente às adversidades e especificidades da profissão docente. O desenvolvimento do PIBID na escola Antônio Fraga, foi positivo do ponto de vista de nossa formação docente e como profissional, ao nos permitir uma ambientação com o espaço escolar.

Conclusão

Neste panorama o sistema educacional brasileiro, ainda se propõe como o caminho a ser seguido, pois só ele pode contribuir para efetivas mudanças em nossa realidade social, através da construção da consciente crítica e política e a atuação dos sujeitos como construtores da História. O que pode viabilizar em um futuro breve o professor seja reconhecido e que o sistema educacional, sofra profundas mudanças, que visem melhor atender ao profissional docente e aos educando-os. A experiência do PIBID, pode ser considerada uma preparação para a vida profissional, extremamente válida, tendo em vista de que a cada experiência em sala de aula surgem novas situações, novos questionamentos, novos desafios.

Sendo que o PIBID, para os bolsistas pode ser considerado uma forma de estar em contato com a escola e com os alunos. Podendo ser um primeiro contato profissional com a área da docência. No qual aprendemos, ensinamos, refletimos sobre a profissão e nos questionamos sobre melhorias possíveis e caminhos futuros para educação pública brasileira. Nesta perspectiva o professor é um sujeito em constante formação, não um mero transmissor de conteúdos, assim



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

como os alunos não devem ser considerados meros reprodutores do conhecimento. Esse conhecimento é produzido em sala de aula, a partir da interação entre ambos, pois além de ensinar o docente também aprende com os alunos e esse conhecimento faz parte de um processo de dinâmico e contínuo.

O ensino superior é de fundamental importância para a promoção da igualdade racial, com as ações afirmativas e programas como o PIBID, que se propõem a aproximar o ensino superior da educação básica, servindo de subsídio para uma formação docente de qualidade. Nesta perspectiva uma formação continuada dos docentes se faz necessária, tendo em vista as carências do universo escolar brasileiro. Ao possuírem uma formação adequada, para ministrar as disciplinas da área de História da África e cultura africana e afro-brasileira. Os profissionais docentes podem contribuir, para o combate a sistemática desvalorização a qual o continente africano e dos afro-descendentes vêm sendo vítimas.

As políticas públicas governamentais atualmente defendem uma educação pautada no respeito à diversidade, pois esta seria de fundamental importância para uma formação cidadã por parte, dos alunos, que ainda são considerados majoritariamente afro-brasileiros. Nossos dirigentes criaram medidas para promover o respeito á diversidade cultural, existente em nossa sociedade. Neste contexto de discussão, pesquisar e desenvolver um projeto ligado, as temáticas relativas á área de estudos afro-brasileiros e africanos nas escolas da educação básica e nas instituições de ensino superior, é uma necessidade real. Levando em consideração o fato de que a sociedade brasileira ainda luta contra as estruturas de ensino tradicionais de caráter excludente para com a população afro-brasileira. Sendo que a Lei Federal nº 10639/03 ainda é um episódio recente na

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

historiografia brasileira, em um país que possui discrepâncias sociais e culturais profundas.

O atual sistema educacional brasileiro tem contribuído para a reprodução de práticas racistas e discriminatórias, a soma destes fatores tem consistido em um entrave para o desenvolvimento dos direitos humanos e o exercício pleno da cidadania. Neste panorama a educação se mostra uma das bases para a transformação social de modo que mudanças em nosso sistema educacional se fazem necessárias para que haja a inclusão dos afro-descendentes. Combatendo a teoria, que apresenta o Brasil como um país em que há uma democracia entre os diversos grupos étnicos, que compõem a sociedade brasileira, negando a existência de racismo. Fator que contribuiu para o “silenciamento” das demandas dos afro-descendentes no Brasil e ainda poder ser percebidos em nossa sociedade, onde os afro-descendentes ainda não possuem uma equidade de condições entre brancos e negros.

As ações governamentais voltadas para as temáticas raciais tem se mostrado preocupadas com as desigualdades raciais na atualidade, porém as clivagens sociais advindas do sistema escravista, ainda refletem na atualidade. As mudanças no sistema educacional e em prol das ações afirmativas são o começo de transformações mais profundas em nossa sociedade, que visa uma igualdade entre todos os setores sociais. Deste modo o PIBID, pode ser considerado como um constituinte de um processo maior que visa á quebra das estruturas sociais advindas do sistema escravista, que punha os afro-descendentes na condição de subalterno, em que estes ainda na atualidade ocupam os setores marginais de nossa sociedade.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Referências

- BRASIL . **IBGE. Banco de Dados Agregados.** Sistema IBGE de Recuperação Automática - SIDRA. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 20 jan. 2014.
- FREYRE, G. **Casa-Grande e Senzala.** São Paulo: Global, 2003.
- GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil.** São Paulo: Editora 34 Ltda, 1999.
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** São Paulo: Loyola, 2002.
- HERNANDEZ, L. M. G. L. **A África na Sala de Aula: visita à história Contemporânea.** São Paulo: Selo Negro, 2005.
- NASCIMENTO, A. do. **O Brasil na mira do pan-africanismo.** Salvador, EDUFBA: CEAO, 2002.
- NASCIMENTO, E. L. **O Sortilégio da Cor: Identidade, raça e gênero no Brasil .** São Paulo: Summus, 2003.
- NEVES, P. S. da C. **Luta anti racista: entre reconhecimento e redistribuição .** In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol.20, nº59, 2005
- OLIVA, A. R. **A História da África nos bancos escolares: Representações e imprecisões na literatura didática .** Rio de Janeiro: Revista Estudos Afro-Asiáticos, 2003.
- RIBEIRO, M. **A Afetividade na relação educativa.** (artigo), vol.27, nº.3 Campinas Julho de 2010.
- WARE, V.; (org). **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo .** Rio de Janeiro: Garamond, 2004
- ZABALA, A. **A Prática Educativa: Como ensinar.** Porto Alegre: Editora, Artes Médicas do Sul Ltda, 1998



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

O uso da comida no Candomblé brasileiro

Por: Júlia Maria Fernanda Machado Fernandes⁴³
 juliamachadofernandes@hotmail.com

Resumo

O alimento está presente em diversas tradições religiosas. No Candomblé, religião oriunda da cultura iorubá, sua tradição é transmitida oralmente. Os candomblecistas cultuam seus orixás com oferendas que podem ser em forma de alimentos sagrados para as divindades da religião. Simbolicamente, os orixás recebem o banquete sagrado e como retribuição, transferem ao homem o seu *axé*. A simbologia do alimento vai de encontro às características, preferências e domínios que cada orixá possui. Neste sentido, o uso do alimento tendo um caráter de devoção, gera certas implicações na rotina alimentar dos membros do Candomblé. Esta pesquisa objetivou verificar como os alimentos se tornam interditos e como eles se apresentam mitificados nas histórias dos orixás através de fontes primárias orais e pesquisas bibliográficas. Chegou-se a conclusão que para que ocorra a troca de *axé* entre orixá e filhos-de-santo, os fieis precisam seguir determinados preceitos, tais como seguir interdições alimentares, saber quais alimentos são oferecidos a cada orixá e preparar as oferendas dentro de rigores ritualísticos.

Palavras-chave: Candomblé; Orixás; Mitos; Alimentos; Interdições.

Resumo

La manĝo ĉeestas en diversaj religiaj tradicioj. En Candomblé, religio venante de la joruba kulturo, ĝia tradicio estas transdonita parole. La candomblecistanoj adoras iliaj diaĵojn kun ofrendas kiu povas esti en la formo de sankta nutraĵo por la dioj de religio. Simbole, la diaĵoj ricevas la sanktajn bankedon kaj al ŝanĝo, transportas al homon sian axé. La manĝo simbolismo renkontas la karakterizaĵojn, preferoj kaj domajnoj ke ĉiu Orixá havas. Tiusense, la uzo de nutraĵoj havanta devocional karaktero, generas iujn implicojn por nutraĵo rutino de Candomblé membroj. Tiu

43 É especializanda em Educação das relações étnico-raciais pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, especializanda em Educação a distância com ênfase em formação docente pelo Instituto Federal do Paraná – IFPR, campus da cidade de Curitiba/ PR, é especialista em Desenvolvimento editorial com ênfase em livros didáticos pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/ PR, é especialista em Literatura brasileira e história nacional pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR e graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/ PR.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

esplorado celas determini kiel nutraĵoj fariĝis malpermesitaj kaj kiamaniere ĝi stariĝi miteca en la rakontoj de diaĵoj tra parolaj unuaj fontoj kaj literaturo serĉoj. Atingis konkludon ke okazas interŝanĝon de Axé inter diaĵo kaj infanoj-de-sankta, la fidela neceso sekvi iujn kondiĉojn, kiel ekzemple, jenaj dietaj malpermesoj, koni kion nutraĵoj estas proponitaj ĉiu Orixá kaj prepari donacojn ene rigorecaj ceremoniaro.

Ŝlosilovortoj: *Candomblé; Orixás; Mitoj; Nutraĵo; Malpermesoj.*

Résumé

La nourriture est présente dans diverses traditions religieuses. Dans le candomblé, religion venue de la culture Yoruba, leur tradition est transmise oralement. Les candomblecistas adorent leurs divinités avec des offres qui peuvent être sous la forme d'aliment sacré pour les dieux de la religion. Symboliquement, les divinités reçoivent le banquet sacré et dans le transfert de retour à l'homme sa hache. Le symbolisme alimentaire répond aux caractéristiques, préférences et domaines chaque orisha a. En ce sens, l'utilisation d'aliments ayant un caractère de dévotion, génère certaines implications pour la routine alimentaire des membres du Candomblé. Cette recherche visait à déterminer comment les aliments deviennent interdites et comment ils se présentent mythicised les histoires de divinités à travers des sources primaires et des recherches documentaires. Arrivé à la conclusion que, pour produire l'échange de hache entre divinité et les enfants-de-saint, les fidèles ont besoin de suivre certaines exigences, comme suit interdits alimentaires, savent ce que les aliments sont offerts chaque Orisha et préparer les offrandes dans rigueurs ritualiste.

Mots-clés: *Candomblé; Orishas; Mythes; Alimentation; Interdictions.*

Introdução

Oferendas de alimentos, sacrifício de animais, preparo de infusões, macerados de folhas para banhos, defumação de pessoas, sempre estiveram presentes nas cerimônias de diferentes tradições religiosas, carregadas de simbolismos. O alimento desempenha uma importante função dentro das religiões, nas relações sociais e no modo de como o indivíduo sente, pensa e age. Várias práticas religiosas tem a comida como elemento fundamental e a partir disto, é determinando aquilo que se pode ingerir e o que é interdito. Dentro das grandes



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

tradições, observamos o mês do Ramadã entre os islâmicos, o vegetarianismo entre hinduístas e budistas, a alimentação *kasher* entre os judeus, a Quaresma entre cristãos e no Candomblé, a comida dos santos.

É nos mitos que se encontram os indícios para explicar os costumes alimentares e o modo como são ministradas as práticas religiosas dos membros do Candomblé. Os alimentos proibidos variam de orixá para orixá. Cada filho herda algumas interdições.

A importância deste estudo é conhecer o simbolismo dos alimentos dentro do Candomblé e compreender como isto modifica as relações do indivíduo com o mundo. Para isto, a pesquisa se pautou em pesquisa bibliográfica e em fontes primárias orais através de entrevistas com os membros da religião, já que as bases religiosas do Candomblé não se encontram teorizadas. As crenças religiosas são totalmente transmitidas oralmente, sendo expressas nos mitos, símbolos e ritos.

As etnias africanas no Brasil

Conhecer quais grupos étnicos negros vieram para o Brasil, é fundamental para identificar os costumes e influências que constituem a nacionalidade brasileira, e especificamente, quais são as sobrevivências encontradas dentro do âmbito religioso que culminaram nas práticas religiosas do Candomblé brasileiro.

A partir do século XVI, os negros vieram traficados como escravos para América. Sudaneses, guineano-sudaneses islamizados e bantos foram os principais grupos que vieram para o Brasil. A sobrevivência destas culturas em tempos hostis, se deu pela transformação e amalgamação entre as culturas africanas e com as culturas europeias e indígenas. Ramos explica que a cultura negra mais influente



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

no Brasil foi a iorubá. Quando chegaram à Bahia, os iorubás foram denominados de nagôs pelos franceses (RAMOS, 1979, p. 189). Apesar do contingente nagô ter sido até menor do que outras etnias que vieram para o Brasil, eles se sobrepuseram sobre as demais culturas no âmbito da religião, dos cultos, do folclore, da música, da língua, da dança e dos hábitos. Foi esta etnia, que se localiza na atual Nigéria e parte de Benim, que trouxe para o Brasil, o Candomblé.

Sangirardi Junior descreve que no Candomblé, as entidades cultuadas já estiveram pela Terra como seres humanos, tornando-se divinos após seu desaparecimento (SANGIRARDI JUNIOR, 1988, p. 23). São humanos deificados e por isso se faz o uso da comida dentro da tradição de cultos de origem africana. Cada orixá representa a natureza e seus elementos. Na África, são de 400 a 500 orixás, mas pouco mais de uma dezena são cultuados no Brasil. No panteão iorubá há uma divindade suprema que não foi criada, mas que criou tudo, chamado de Oludumaré (ou Olorum), a quem se cultua por intermédio dos orixás. Ele criou o universo e os orixás para que governassem o mundo e que são os intermediários entre os homens e Olodumaré. Os orixás mais comuns no Brasil são: Oxalá, Xangô, Exu, Ogum, Iemanjá, Iansã, Nanã, Oxum, Oxumaré, Oxossi, Omolu, Ibeji e Obá.

O Candomblé no Brasil

O Candomblé no Brasil foi sincretizado e as divindades – orixás – passaram a ser associadas aos santos católicos. São eles que fazem o equilíbrio e a harmonia entre os humanos e as forças vitais do universo que são realizados por troca de *axés* (força vital) que possibilitam os acontecimentos e as transformações.

Os africanos trouxeram o seu modo de ser, de se comportar e sua maneira de ver o mundo com suas crenças. Enquanto os bantos influenciaram o



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vocabulário, os daomeanos (jeje) e os iorubás (nagôs) influenciaram com os rituais de adoração aos seus deuses. No Brasil, os fons e iorubás, foram os últimos que vieram ao país pelo tráfico negreiro e no final do século XVIII começaram a estruturar um novo modelo de organização sócio religiosa, chamadas de famílias-de-santo com seus locais de culto, em detrimento das devoções individuais de escravos e libertos (CAROSO; BACELAR, 1999, p. 322). Os sacerdotes africanos conheciam os mitos e ritos de seu povo e restabeleceram o culto ritual com a dança, a música, os cânticos, os sacrifícios e as oferendas em território americano.

Na África cada orixá estava ligado a uma cidade ou reino. A religião dos orixás é associada à noção familiar, com um ancestral em comum. Este ancestral enquanto vivo, seria detentor sobre algumas forças da natureza, como as águas, o vento ou então dominava o ofício da caça, da forja e do uso das ervas. Após a morte do ancestral orixá, o seu *axé*, ou força vital, poderia se manifestar em seus descendentes durante um transe. O orixá sendo uma força pura, *axé* imaterial, só é perceptível aos olhos humanos quando se incorpora.

Há diferenças entre a organização dos cultos africanos e as estruturas dos candomblés no Brasil. Na Nigéria existe uma confraria para cada orixá. No Brasil, os chefes de culto tiveram que se agrupar em um único espaço e os devotos de todos os orixás juntam-se em um mesmo culto. Assim, formou-se uma ordem dentro dos terreiros, chamado de *xirê*. No Brasil, o *xirê* é uma ordem hierárquica que se segue para convocar os orixás, que se manifestam um de cada vez dentro do terreiro. Raul Lody definiu como “a sequência que se inicia com Exu indo até Oxalá, obedecendo aos preceitos da ordem ritual dos orixás [...]” (LODY; FREYRE, 1979, p. 123).

Assim como em outras religiões, há funções bem definidas para todos os



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

frequentadores do terreiro (*ilê*). A base da estrutura é composta pelos *abiãs*, que são todos os frequentadores do terreiro que ainda não passaram pelos rituais de iniciação. Os *iaôs* são os iniciados que não completaram os sete anos de iniciação. Os *ebômis* são os iniciados que já completaram sete anos de iniciação. O chefe do terreiro é o *babalorixá* – “pai de santo” – ou a *ialorixá*, – “mãe de santo”. Estes chefes, obrigatoriamente são *ebômis*, para ocuparem o cargo. O *babalaô* é o sacerdote da adivinhação, mas no Brasil esta função se fundiu com a de ser *babalorixá*. A cozinha fica sob a responsabilidade da *iabassê* – mãe da cozinha. Sobre isto o *entrevistado 1*, que é *babalorixá* e iniciado desde 1993, explica:

[...] pela cozinha ser proibida para os homens, as mulheres, geralmente tem título (cargo) de *iabassê*, que significa mãe do *axé*. O sacerdote tem que ter uma preparação para tudo dentro do culto e tem que saber muito, pois é necessário ter vários cuidados para nada sair errado e isto exige muitos conhecimentos.

A *iabassê* deve conter bastante experiência, e, portanto, pertencer à classe dos *ebômis*, para saber preparar, sem erros, as comidas que serão entregues aos orixás (CINTRA, 1985. p. 66, 67, 143,144). É incumbência das *iabassês* a preparação dos *axés* e retirar os animais sacrificados dos *pejis* (altares).

Os orixás e a mitologia

A rotina alimentar do “povo-de-santo” está estreitamente ligada aos mitos dos orixás e às cerimônias festivas. Em sua mitologia, os orixás são representados em cenas do cotidiano como em casamentos, guerras, festas e trabalho. O principal motivo de se evidenciar os mitos é a possibilidade de encontrar alguns indícios que expliquem a alimentação diferenciada dos membros do Candomblé. Descrever os seus mitos e verificar a forma de como são cultuados as divindades é também entrar na complexidade da vivência religiosa do



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Candomblé.

Exu é o porteiro de Olodumaré, estabelece a rede de comunicação entre os seres e a natureza divina, tendo o domínio dos caminhos e cruzamentos. Orlando Santos explica o motivo de ele ser o primeiro a receber oferenda nos cultos:

[...] ele é o mensageiro dos orixás, é porque somente ele pode dar movimento as coisas e por seguinte, só ele pode transportar as mensagens. Esta é uma das razões de Exu ocupar um lugar de destaque na liturgia candomblecista e receber oferendas antes de todos os outros orixás. (SANTOS, 1997, p. 22).

As festas de Candomblé começam pelo *padê*, palavra em iorubá que significa encontro ou reunião, em que é feito o *ebó* (comida ritual) e Exu é evocado e saudado para que ele como mensageiro convoque os outros deuses e ao mesmo tempo para que ele garanta proteção e harmonia para a festa. Há explicações míticas do motivo de ele ser o primeiro a receber as oferendas antes dos outros orixás. Em uma delas diz que:

Exu guardava a entrada de algumas divindades que possuíam o poder da adivinhação. Elas jogavam os búzios para a clientela, que, em troca, lhes traziam oferendas de comidas e animais. Exu recolhia as oferendas quando chegava algum cliente, mas só observava as adivinhas comerem, ficando para ele os restos. Um dia, resolveu não deixar ninguém entrar para consultar as videntes e, para não morrer de fome, caçou um rato que foi comendo aos poucos. Depois de algum tempo as donas da casa estavam com muita fome e não sabiam por que ninguém mais as visitava. Perceberam então que Exu, como tinha o domínio do acesso, não permitia a entrada dos clientes. Resolveram então que cada pessoa que desejasse entrar precisaria fazer primeiro uma oferenda a Exu. (PRANDI, 2001. p. 56, 57.)

Mitologicamente, Exu é filho de Iemanjá e irmão de Ogum e Oxossi. Exu praticamente não possui *ewós* (proibições dos orixás aos seus filhos) ou *quizilas*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(tabus). Para Exu, os animais devem ser pretos. Seus alimentos preferidos são o sangue de bode, os galos, a farofa com dendê, as carnes mal passadas, as pimentas e as bebidas alcoólicas.

Ogum é a divindade da metalurgia. O *entrevistado 1* informa que “a comida favorita do orixá Ogum no culto tradicional seria inhame e cachorro do mato, mas no culto afro-brasileiro se costuma oferecer: feijoada, galos, inhame, feijão preto e outras oferendas”. Seu nome pode ser mencionado em alguns sacrifícios no momento em que a cabeça do animal é cortada com a faca, já que é o deus do ferro. É necessário pedir sua permissão para usar a faca e fazer o corte. Quanto ao sacrifício para Ogum, Orlando Santos prescreve:

Para fazer sacrifícios ou mesmo uma oferenda, deve se levar em consideração o horário que o orixá sai e o horário que ele volta. Ogum por ser um caçador, seu costume é sair bem cedo e voltar à tarde. Assim, os sacrifícios devem ser feito pela manhã ou à tarde. (SANTOS, 1997, p. 65).

Depois de Exu, ele é o próximo a ser saudado. Os *ewós* dos filhos de Ogum, como cita o *entrevistado 1*, iniciado para o orixá Ogum é o “café, melancia, mocotó, etc.”. Na explicação mitológica, Ogum não come quiabo porque Xangô estava para entrar em Oyó e ele tramou uma cilada para Ogum. Mandou comprar quiabo em todas as aldeias e fez uma pasta. Pelo lado em que ele ia atacar a cidade tinha uma ladeira e por lá espalhou a pasta de quiabo. Foi assim que, quando Ogum apareceu no caminho, pensando que ia vencer Xangô, todos os seus cavaleiros e até ele, escorregaram ladeira abaixo na pasta de quiabo e os seus cavalos quebravam as pernas. Assim Xangô tomou posse da cidade de Oyó.

Segundo Verger o culto à Oxóssi, está quase extinto na África, mas é muito difundido em Cuba e no Brasil (VERGER, 2002, p. 113). Em suas danças representa a caça e o atirar da flecha. A ele oferecem porcos, feijão preto ou



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fradinho com miúdos de carne. O *entrevistado 2* é *ogã* (tocador de atabaque) e “o orixá que rege minha cabeça é Oxóssi. Oxóssi é o orixá das matas. É o rei da nação de Ketu”. Quando é questionado sobre o que lhe é interdito ele responde: “Eu não posso comer o que meu orixá ‘come’: milho, mel e coco”. Há uma explicação mitológica do motivo dos filhos de Oxóssi não comerem mel:

Orixalá vivia com Odé⁴⁴ debaixo do pé de algodão, Odé ia para a caça e levava sempre Oxalá, eles eram grandes companheiros, mas Odé reclamava sempre de Orixalá, que era muito lento e andava devagar, estava muito velho o orixá do pano branco, e Orixalá reclamava de Odé Oxossi, que era muito rápido e sempre andava bem depressa, era muito jovem o caçador, então os dois resolveram se separar, mas Odé estava muito triste, porque fora criado por Orixalá, e Orixalá estava muito triste, Odé disse então a Orixalá que todo o mel que ele colhesse seria sempre dado a Orixalá e que ele mesmo nunca mais provaria uma gota, reservando tudo o que coletasse ao velho orixá, e que Orixalá sempre dele se lembrasse, quando comesse seu arroz com mel do caçador. Nunca mais Odé comeu do mel, nunca mais Orixalá de Odé se esqueceu. (PRANDI, 2001, p. 518).

Xangô é o rei dos trovões, das pedreiras e pai de justiça. Foi marido de Iansã, Oxum e Obá, que também foram esposas de outros orixás. É o orixá que reina em Oyó, na Nigéria. Sua comida favorita é o *amalá* (quiabo cortado) com rabada. Os filhos de Xangô não comem carne de porco e há uma possível explicação para isto na lenda “Xangô deixa de comer carne de porco em honra aos malês”:

Todas as nações tinham Xangô como rei, menos os malês que são mulçumanos. Um dia, Xangô foi até a cidade deles para levar alguém de sua família. Mas os malês não o aceitavam, porque entre eles só vivia quem tivesse o mesmo sangue deles. Xangô não gostou daquilo. Por todas as partes ele havia deixado gente sua, só os malês não aceitavam. Então Xangô voltou para casa e contou a Iansã o que acontecera. Ele a chamou para que fizessem guerra aos malês e Iansã concordou. Eles partiram no dia seguinte e Iansã

44. Oxóssi também é chamado de Odé.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

foi na frente. Ia completamente coberta de fogo, soltando relâmpagos em todas as direções. Xangô foi atrás, espalhando coriscos a sua volta. A terra e todas as outras coisas tremiam e os coriscos de Xangô causavam destruição. Eles pensaram que era o fim do mundo, viram Iansã lançando todo o seu poder, mas também viram Xangô e entenderam o que estava acontecendo. Os malês então imploraram pelo fim do suplício. Xangô exigiu que eles se submetessem ao seu poder. Com medo da destruição, os males aceitaram o poder de Xangô. Assim Xangô, também é rei na cidade dos males. Só que em homenagem a esse povo mulçumano Xangô deixou de comer carne de porco, tão grande era seu desejo de ser respeitado por esta nação. (PRANDI, 2001, p. 274.)

Uma das origens do nome de Iansã é porque a orixá Oiá não podia ter filhos, pois ignorava suas proibições alimentares, comendo carne de carneiro no lugar da de cabra. Depois de consultar um babalaô, descobriu o motivo e foi aconselhada a fazer oferendas. Cumprindo a obrigação, Oiá tornou-se mãe de nove crianças, que em iorubá se diz "*Iyá Omo mésàn*", daí surgindo Iansã (VERGER, 2002, p.169). Ela é a orixá dos ventos, raios e tempestades e do rio Níger, que em iorubá se chama *Odò Oya*. Quando lhe fazem oferendas, ela recebe acarajés e sacrifícios de cabras. Ela detesta abóbora e a carne de carneiro é uma proibição (*ewó*).

Oxum é a rainha de Ijexá, segunda esposa de Xangô, que tem o domínio das cachoeiras e dos rios de águas doces. Na Nigéria tem um rio que leva seu nome. Em um terreiro de Candomblé, jamais se atribuirá a uma pessoa cabeça (*orí*) de Oxum a tarefa de remover o corpo morto de um animal em decomposição ou qualquer outra atividade que implique lidar com cheiros nauseabundos ou que promovam a rejeição. Oxum é moça do brilho e perfume e assim também são os seus filhos (CAROSO; BACELAR, 1999, p. 215).

Obá é uma deusa que tem um rio com o mesmo nome. Ela foi a terceira mulher de Xangô. Quando ela se manifesta nos cultos, o filho-de-santo usa um



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

turbante para esconder a orelha cortada. Diz a lenda que o motivo de Obá ter cortado a orelha, era por ser uma das mulheres de Xangô. Obá não era nem aventureira como Iansã, nem dengosa como Oxum e por isso, se sentia desprezada. Percebendo que Xangô gostava da comida feita por Oxum, pediu que a ensinasse a cozinhar. Para enganá-la, Oxum cobriu a cabeça com um pano, fez uma sopa de cogumelos e disse que era o prato preferido de Xangô, uma sopa com suas orelhas. Obá fez uma sopa em que colocou uma de suas orelhas. Quando Xangô chegou, ela o serviu contente, mas quando ele viu a orelha, ficou enojado e brigou com ela. Nisso, Oxum tirou o pano da cabeça, mostrando as orelhas perfeitas e começou a rir. Furiosa, Obá se atirou sobre ela e as duas brigaram até que Xangô explodiu de raiva, fazendo as duas fugirem e se transformarem em rios. (VERGER, 2006, p. 36).

Na África são muitos os nomes de Omolú, que variam conforme a região. Os iorubás o chamam Obaluaiê. Ele é irmão de Oxumaré e filho de Nanã. Em uma das várias lendas diz que Omolú nasceu com o corpo coberto de chagas e foi abandonado pela sua mãe, Nanã, na beira da praia. Nesse tempo, um caranguejo provocou graves ferimentos na sua pele. Iemanjá o encontrou e o criou com todo amor e carinho. Com folhas de bananeira, conseguiu curar as suas pústulas e o transformou em grande guerreiro e hábil caçador, que se cobria com palha-da-costa (*ikó*) não porque escondia as marcas de sua doença, mas porque se tornou um ser de brilho intenso. Por essa passagem, o caranguejo e a banana tornaram-se os maiores *ewó* (proibições) de Obaluaiê. Os outros *ewós* (interdições) para pessoas dedicadas a Omolú são a carne de carneiro, peixe de água doce de pele lisa, jacas, melões e frutos de plantas trepadeiras.

Enquanto Iemanjá é dona das águas turbulentas e salgadas, Oxum das doces e calmas, Nanã - a mais velha dentre os orixás - tem a regência das águas



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

paradas. Na região, onde hoje se encontra a República do Benin, Nanã é muitas vezes considerada a divindade suprema e talvez por essa razão seja frequentemente descrita como um orixá masculino. Em “Lendas Africanas dos Orixás”, Pierre Verger conta a disputa entre Nanã e Ogum:

Nanã é uma velhíssima divindade das águas, vinda de muito longe e tem muito tempo. Ogum é um poderoso chefe guerreiro que anda sempre a frente dos outros *imales*. Eles foram um dia a uma reunião. Era a reunião dos duzentos *imales* à direita e dos quatrocentos *imales* à esquerda. Eles discutiam sobre seus poderes. Eles falavam muito de Obatalá, aquele que criou os seres humanos. Eles falavam de Orunmilá, o senhor do destino dos homens. Eles falavam de Exú:

- Ah! É um importante mensageiro!

Eles disseram muitas coisas a respeito de Ogum. Eles disseram:

- É graças aos seus instrumentos que nós podemos viver. Declaramos que é o mais importante entre nós!

Naná Buruku contestou, então:

- Não, não digam isso. Que importância tem então os trabalhos que ele realiza?

- É graças aos seus instrumentos trabalhamos por nosso alimento. É graças a seus instrumentos que cultivamos os campos. São eles os que utilizamos para esquarterar os animais.

Naná concluiu dizendo que não renderia homenagem a Ogum.

- Porque não tem outro *imalé* mais importante?

Ogum disse:

- Ah! Ah! Considerando que todos os outros *imalés* me rendem homenagem, me parece justo, Nanã, que tu também o faça. Naná respondeu que não reconhecia sua superioridade. Assim discutiram por muito tempo. Ogum lhe perguntou:

- Tu pretendes que eu seja indispensável?

Naná garantiu que ela poderia afirmar isto dez vezes. Ogum disse então:

- Muito bem! Vai saber que eu sou indispensável para todas as coisas.

Naná a sua vez, declaro que, a partir de aquele dia, Ela não utilizaria, absolutamente nada feito por Ogum e poderia assim, realizar tudo.

Ogum perguntou:



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- Como vai fazer? Não sabe que sou o dono de todos os metais? Estanho, Chumbo, ferro, cobre. Eu os possuo todos. (VERGER, 2006, p. 87, 88).

Esta lenda conta uma versão do motivo do porque os animais oferecidos à Nanã são mortos e cortados com instrumentos de madeira. Não se pode usar facas de metal para cortar a carne, por causa da disputa entre Nanã e Ogum.

Oxalá (Obatalá ou Orixalá), na África significa “o grande orixá” ocupa uma posição única, sendo o mais importante (VERGER, 2002, p. 252). Todas as suas representações incluem o branco. É um elemento fundamental dos primórdios, massa de ar e massa de água, a protoforma e a formação de todo o tipo de criaturas. Ao incorporar-se, assume duas formas: *Oxaguiã* jovem guerreiro, e *Oxalufã*, velho apoiado em um bastão de prata, sendo este o seu símbolo. Oxalá é alheio a toda a violência, disputas, brigas, gosta de ordem, da limpeza, da pureza. A maior interdição (*ewó*) de Oxalá é o azeite-de-dendê. Na lenda “Oxalá é proibido de comer sal” conta porque o sal também se tornou um *ewó* de Oxalá:

Oxalá foi consultar Ifá. Os adivinhos recomendaram que oferecesse aos deuses uma cabaça de sal e um pano branco, assim Oxalá não passaria transtornos ou desonras. Dando de ombros ao conselho, Oxalá foi dormir sem cumprir o recomendado. De noite Exú entrou na casa de Oxalá. Ele trazia uma cabaça cheia de sal e amarrou nas costas de Oxalá. Na manhã seguinte Oxalá despertou corcunda. Desde então tornou-se o protetor dos corcundas, dos albinos e todos aleijados. Mas foi para sempre proibido de comer sal. (PRANDI, 2001, p. 512.)

As lendas são determinantes das práticas religiosas no Candomblé e alicerçam a relação do homem com o alimento e o sagrado.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

As comidas-de-santo e os filhos no Candomblé

A culinária cerimonial dos terreiros de Candomblé exerce um caráter sagrado com um papel místico. A cozinha ritual no Brasil é marcada pela presença africana, mas também possui variedades regionais dentro da unidade américo-africana. Gilberto Freyre observa que os cultos e a alimentação ritual afro-brasileira estão cada vez mais se transformando, se abasileirando, por meio da adequação dos princípios africanos a situações brasileiras e da dinamização dos conceitos, devido a essas circunstâncias (LODY; FREYRE, 1979, p.14).

É no *ilê* (terreiro), local de reduto dos costumes e tradições dos orixás, que o processo de aculturação encontrou suas defesas através do sentido do culto e do elo de fé estabelecido entre os praticantes. Mesmo assim, a variedade de formas de cultos, o dinamismo cultural e a oralidade como veículo de transmissão dos preceitos religiosos aliado ao subjetivismo dos adeptos levou o Candomblé há muitas transformações. Raul Lody descreve o motivo das transformações ocorridas na alimentação ritual:

Na realidade da cultura popular brasileira as interpretações locais, de cunho regionais, dão a culinária religiosa, variações que acontecem motivadas pelos estímulos socioeconômicos e pelos filamentos etnográficos que em ações conjuntas determinam as mudanças culturais. (LODY; FREYRE, 1979, p. 21).

O *entrevistado 3*, iniciado desde 2004 diz que “a questão geográfica se constitui em um problema no sentido de que, exige readaptações alimentares, já que nem todos os elementos necessários para se cultuar florescem em determinadas regiões do Brasil”.

A alimentação pública e comum nos terreiros constitui um elo, exprimindo os preceitos religiosos. A alimentação sagrada é um fator determinante a união e a preservação da tradição religiosa. Sobre este elo, o *entrevistado 3*



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

aborda:

As relações míticas entre os orixás são expressas pela alimentação, o que implica em partilhar a refeição, em que se sela a união. A comida de santo a qual toda a comunidade política e sacrificial come junta é a que divide os mesmos pertencimentos. A comida ritual é um dos principais momentos. Se diz que Exu come com Ogum, significa que eles são próximos. Os pactos são selados no ato de 'comer com'.

Nos terreiros, a cozinha é marcada por uma série de preceitos e interdições, que aparecem diretamente relacionadas às comidas-de-santo. Cada orixá recebe em dias determinados pratos de sua preferência. Mas o ato não se limita unicamente em comer, mas o que se come ou não, quando e com quem faz referência a um código de prescrições de cada orixá. A quizila⁴⁵ é uma forma de reação negativa que atinge as pessoas, causando algum mal estar ou gerando algum transtorno na vida pessoal. Acontece quando se come ou se faz algo que não se deve (FERREIRA, 1993, p 457). Todos os orixás têm as suas quizilas e seus filhos devem respeitá-las. O *entrevistado 3* explica que existem dois tipos principais de quizila:

Uma delas é que você não se alimentar das comidas do seu orixá, pois para os iorubás comer um alimento proibido pode significar que ele seja composto da mesma energia do que o seu orixá e você sendo filho de seu orixá, você também é composto por aquela energia e por isto não pode ingerir, porque é como se fosse parte de si. E a outra é referente aos alimentos que seu orixá não pode comer e você não se alimenta deles também.

A comida votiva desempenha um papel fundamental na transmissão do *axé*, que segundo Raul Lody “também pode ser entendido como alimento de alta

45. O minidicionário Aurélio define quizila como antipatia; inimizade; zanga. / Aborrecimento; impaciência; mal-estar. / Rixa, pendência. Variação: quizília. Nos terreiros, aquilo que é tabu, mais precisamente uma aversão supersticiosa a certas ações e alimentos.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

significação para os preceitos do terreiro.” (LODY; FREYRE, 1979, p. 119).

A elaboração das comidas oferecidas aos orixás segue um ritual diferente daquele realizado no dia a dia para a feitura dos mesmos pratos que aparecem nos cardápios. Os orixás comem o que os homens comem, porém, recebem oferendas que possuem modos específicos de preparar, acompanhados de rezas, evocações e cantigas ligadas às histórias sagradas, que são elementos vitais para a transmissão do *axé*.

Com o uso de ingredientes nacionais ou de outros vindos do além-mar, se conservaram, recriaram ou se inventaram alguns pratos. A africanidade sugerida pelos pratos que compõe a cozinha-de-santo não se explica pelos ingredientes que entram na sua composição, mas pelas técnicas, maneiras, pelo tratamento recebido por eles. Segundo Roger Bastide “a cozinha não é feita unicamente por mãos peritas; a cozinheira nela põe, com suas mãos também o coração” (BASTIDE, 1961, p. 21). As comidas dos santos africanos são elaboradas, requintadas na forma ou de como são preparadas. Cada oferenda alimentar remete a um mito. O *entrevistado 3* explica “o objetivo do rito é reviver o mito, que é mantido vivo na memória coletiva com as representações”. Ao fazer uma oferenda a um orixá, está saciando e satisfazendo a sua fome e assim revitalizando o *axé*. E quando se oferece um alimento, se fortalece os laços religiosos, sociais e étnicos que agregam os fiéis. O *entrevistado 3* explica como percebe a oferenda através da comida votiva:

Santo ‘não come’ comida. Para o santo, ao fazer uma oferenda você estaria devolvendo a energia (*axé*), que ganhou do orixá. Quando você é iniciado, o orixá deposita uma grande quantidade de *axé* ou como cada orixá governa uma dimensão da vida humana quando ele é convocado para um determinado fim ele deposita certa carga de *axé* conforme aquilo que foi necessitado, como a solicitação de cura, de proteção. A cultura iorubá é fundamentada nas trocas e uma da forma de fazer ela é por meio da comida.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Cintra lembra que “o rito serve de representação do mito” (CINTRA, 1985, p. 128). O folclore tem uma significação religiosa e sagrada. Outro ponto que *entrevistado 3* chama a atenção é que se deve observar a relação da “tradição e o movimento dialético entre a história vivida e o mito, pois Xangô existiu como homem e governou Oyó.”

As preferências alimentares dos orixás variam entre nações e até mesmo entre as regiões do Brasil. Cada orixá possui suas variantes, suas “qualidades” e elas influenciam não apenas nas cores e vestimentas, mas também nos hábitos alimentares. A qualidade do orixá também prescreve o modo de fazer a sua comida, estabelecendo assim a relação entre a mitologia, o povo-de-santo e seus hábitos alimentares. O modo como são preparadas as comidas também é relevante. Cada entidade tem um recipiente específico para o *ajeum* (banquete) para ser oferecido. Comumente, são feitos de materiais naturais, como barro, a porcelana ou a madeira. Isto também é determinado pelo orixá e suas qualidades.

Além da comida oferecida às entidades, existem outros elementos no terreiro, que também devem ser alimentados como objetos - que a princípio são inanimados - tais como os atabaques. Segunda a crença, esses objetos também devem possuir o *axé* para que possam se conectar com as entidades na mesma frequência energética. Dentro do terreiro, todos os objetos ligados, direta ou indiretamente ao orixá, devem ser alimentados.

As festas de Candomblé, seus trajes, a preparação da decoração, das oferendas acontecem em rememoração e comemoração às divindades. Antes de a festa começar, as cozinheiras preparam os alimentos e os *oxoguns* preparam os animais que se oferecem a Exu em uma cerimônia privada, interdita a não iniciados.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Pode se classificar em duas categorias os diversos tipos de alimentos que se pode oferecer aos orixás. O primeiro grupo corresponde aos alimentos cruentos, que compreendem os alimentos em que animais são sacrificados e seu *ejé* (sangue) é oferecido para a entidade juntamente com os *axés*, que neste sentido, recebe a conotação de partes vitais à sobrevivência do animal, como coração e fígado. O segundo grupo refere-se aos alimentos incruentos, que compreendem os alimentos que não necessitam de derramar o sangue animal, tais como o quiabo, feijão e milho.

Os alimentos que são oferecidos têm uma explicação mitológica e os animais possuem identificação com os deuses. Entre o animal e o orixá ao qual ele é dedicado, a relação mais evidente é a cor. Os animais de Oxalá são brancos, assim como seus pratos de arroz e peixe com coco. As galinhas e cabras sacrificadas a Oxum são preferencialmente amarelas e o bode de Exu é preto. Outra identificação é o sexo, sendo os machos sacrificados às divindades consideradas masculinas e as fêmeas dedicadas aos orixás femininos. Os animais são usados em sacrifício porque o sangue é a fonte da vida, o símbolo da força renovadora que é elementar para manter as propriedades e a dinâmica dos orixás. Ao alimentar os deuses com sacrifícios “alimenta-os, reforça os seus poderes e atuações no campo religioso” (LODY; FREYRE, 1979, p. 61). Os animais servindo de alimento podem ser dirigidos para ritos de renovação, de iniciação, fúnebres e de limpeza.

Os animais escolhidos para os sacrifícios tem uma ligação profunda com o orixá. Os sentidos mitológicos são condicionantes. Raul Lody estabelece essas relações:

A forte marca do carneiro, animal votivo de Xangô, com as suas formas emblemática, o *oxé* de asas duplas, pode ser interpretada como um símbolo fálico. Os dois chifres do carneiro podem



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

significar a representação do dualismo da justiça, caracterizante das ações de Xangô, projetado em seu objeto emblemático – o machado de asas duplas. O peixe, situado no panorama das divindades aquáticas, representa a vida nas águas, suas implicações e situações mágica, aparecendo em muitos objetos rituais das iabás. A serpente sagrada de Oxumaré, ou o cachorro de Ogum, imolado em sua honra, constituem representativa marca de sentido de guarda e proteção que também caracteriza este orixá bélico. (LODY; FREYRE, 1979, p. 61)

Sendo assim os animais de sacrifício não só servem de alimento que reforçam o axé, mas também são carregados de simbolismos sociais, hierárquicos, morais e religiosos. O sacrifício é uma prática privada, que é motivo de *ewó* e sigilo dos que conhecem os ritos secretos, os seguindo com rigor. Antes de serem sacrificados os animais devem ficar em jejum e são preparados conforme os objetivos estabelecidos. Eles são levados para o *oxogum*⁴⁶ e para o *ato-oxogum*⁴⁷ que usam o *obé* (facão).

As comidas rituais formam um sistema de referências simbólicas, em que cada orixá tem seus pratos específicos e que para serem preparadas são submetidos a rigores rituais. Esses alimentos depois de prontos são oferecidos aos orixás acompanhados de rezas e cantigas. O orixá ao receber seu alimento votivo satisfaz a sua fome, revitalizando o *axé* e durante a festa ou no final dela, o alimento é em grande parte são distribuídos para todos os presentes. Os alimentos são chamados comida de *axé*, pois se acredita que o orixá aceitou a oferenda e impregnou de *axé* as mesmas, assim se fortalecendo os laços religiosos, sociais e

46. Segundo Raul Lody, o Oxogum é a qualidade de Ogam responsável pelos sacrifícios de aves em geral.

47. Raul Lody define o Ato-Oxogum ou Ato-Axogum como aquele que é responsável pelos os animais mais importantes como os quadrúpedes, que são enfeitados com o *maribo* (palhas de dendezeiro).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

étnicos entre os adeptos.

Considerações finais

A função central da comida é agradecer, aplacar, invocar e cultuar os orixás. Simbolismos e tabus estão presentes nos procedimentos das responsáveis da cozinha que é a *iabassê* e na vida dos filhos-de-santo, onde é restrita a presença masculina. Ao preparar as comidas-de-santo, se deve observar os tabus de cada um deles. O primeiro Orixá cultuado também é o primeiro a comer, Exu.

As histórias míticas dos orixás são transmitidas por tradição oral e são revividas e representadas por aqueles em transe. Um membro do Candomblé tem sua alimentação diferenciada, tendo alimentos que ele pode ou não ingerir, de acordo com o período da vida e por ser filho de determinado orixá. Observa-se que a alimentação ultrapassa os valores nutricionais, unindo o homem a sua crença. Muitas vezes, o alimento é proibido por sua impureza, por estar relacionado à miséria, ao mau agouro. Outras vezes, o alimento é tão sagrado que não pode ser ingerido, sendo dedicada apenas à determinada divindade.

Há vários pratos que constituem o cardápio votivo e isto possibilita conhecer as peculiaridades de cada orixá e como agradá-los dentro dos rigores do culto. O sentido próprio e a individualidade de que cada prato carrega, além de procedimentos específicos no momento do preparo, constituem simbolismos que enfatizam os valores religiosos. Os rituais e a maneira de como é preparado alimento estão plenos de sentidos religiosos expressivos, em que os dias da semana, as palavras mágicas e os momentos são decisivos para a elaboração do prato sagrado nos cerimoniais. O alimento oferecido dentro do Candomblé é o canal de reverência e conexão com as divindades.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Referências

- BASTIDE, Roger. **O psicanalista na cozinha: Cultura e alimentação** . São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BOTAS, Paulo Cesar Loureiro. **Carne do sagrado Edun Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás** . Petrópolis: Vozes, 1996.
- CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson Afonso. **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida** . Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro** . São Paulo: Paulinas, 1985.
- LODY, Raul; FREYRE, Gilberto. **Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros** . Recife (PE): Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Artenova, 1979.
- PRANDI, Reginaldo. **A mitologia dos orixás** . São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SANGIRARDI JUNIOR. **Deuses da África e do Brasil: candomblé & umbanda** . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- SANTOS, Orlando J. **O Ebó no culto dos orixás** . Rio de Janeiro: Pallas, 1997.
- VERGER, Pierre. **African legends of the orishas = Leyendas Africanas de los Orichás** . São Paulo: Corrupio, 2006.
- VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo** . Salvador: Corrupio, 2002.

Fontes primárias

Babalorixá André de Ogum do Ilê asé Ogum ati Osagyan
 Ogã Guilherme Handa
 Thiago de Ogum do Ilê Abassá de Xangô



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Tragédia e Filosofia: o saber-poder de Édipo

Por: Daniel Salésio Vandresen⁴⁸
daniel.vandresen@ifpr.edu.br

Resumo

O objetivo deste texto é apresentar uma interpretação da obra Édipo Rei de Sófocles como um discurso histórico, político e jurídico. Pretende-se analisar o discurso no gênero trágico como um momento intermediário entre o distanciamento da mitologia e a constituição da razão filosófica. Segundo Foucault, Édipo coloca em ação um inquérito da verdade, ou seja, uma investigação, em que o soberano e o povo, ignorando a verdade, utilizam certas técnicas para descobrir a verdade. Atitude que testemunha o aparecimento das práticas judiciárias gregas. Deste modo, a tragédia revela a atividade de certas práticas jurídicas para descobrir a verdade na época da Grécia Clássica (séc. V e IV a. C.), momento em que se está configurando como berço da democracia. Ainda, Édipo coloca em ação a relação saber-poder própria dos sofistas da Época Clássica. Relação que é rompida com razão e constitui o grande mito Ocidental de que onde há saber não existe o poder. Enfim, esta proposta pretende tematizar o deslocamento de um discurso político, permeado por relações de saber-poder, para um discurso filosófico que busca a verdade fora das relações de poder.

Palavras-chave: Édipo Rei; Tragédia; Filosofia; Saber-Poder.

Resumo

La objektivo de ĉi papero estas prezenti legon de Édipo Reĝo, de Sófocles kiel historiaj, politikaj kaj juraj diskurso. Celigas analizi paroladon en la tragika varo kiel intera punkto inter la breĉo de mitologio kaj la konstitucio de Filozofa racio. Laŭ Foucault,

48 Doutorando em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP/ Marília – SP, mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE/ Toledo/ PR, especialista em História do Brasil pela Universidade Paranaense – UNIPAR e graduado em Filosofia pelo Centro Universitário de Brusque – UNIFEBE. É servidor público federal, docente EBTT da disciplina de Filosofia, lotado no campus do Instituto Federal do Paraná – IFPR da cidade de Coronel Vivida/ PR. É Coordenador Financeiro e pesquisador-efetivo do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR, vinculado a Linha de Pesquisa de Filosofia. É coordenador do projeto de pesquisa O ensino de Filosofia no Ensino Médio Técnico no IFPR: questionemos nossa prática com a técnica, é integrante do projeto de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologias. É autor de artigos científicos em periódicos nacionais, co-autor dos livros “IΦ-Sophia Umuarama: Filosofia, educação e autonomia – 2012” (2015) e “Filosofia Contemporânea: Deleuze, Guatarri e Foucault” (2013).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Édipo aroj en moviĝo esploron de vero, tio esploro, en kiuj la suverenon kaj la popolo ignorante la fakton, uzi iujn teknikojn por malkrovi la veron. Sinteno atestante la apero de la grekaj juĝaj praktikoj. Tiel, la tragedio malkaŝas la aktivecon de certaj juraj praktikoj por malkrovi la veron en la momento de Klasika Grekio (jarcento V kaj IV a. K.), je kiu punkto vi instalas kiel la lulilo de demokratio. Ankoraŭ, Édipo metas en agonla rilato scio-potenco mem de la sofistoj Klasika periodo. Rilato kiu rompas racion kaj estas la granda Okcidenta mito, ke kie estas scii estas nenia potenco. Finfine, tiu propono celas temigi la movon de politika parolado, trapenetris de rilatoj de povoscion, por Filozofia diskurso kiu celas veron el potencirilatoj.

Ŝlosilovortoj: Édipo Reĝo; Tragedio; Filozofio; Scio-povo.

Abstract

The objective of this paper is to present an interpretation of King Oedipus by Sophocles work as a historical, political and legal discourse. It intends to analyze the speech in the tragic genre as an intermediate point between the gap of mythology and the constitution of philosophical reason. According to Foucault, Oedipus sets in motion an investigation of truth, ie an investigation, in which the sovereign and the people, ignoring the fact, use certain techniques to uncover the truth. Attitude witnessing the emergence of the Greek judicial practices. Thus, the tragedy reveals the activity of certain legal practices to uncover the truth at the time of Classical Greece (century. V and IV a. C.), at which point you are setting up as the cradle of democracy. Still, Oedipus puts in action the relationship knowledge-power itself of the sophists of the Classical Era. Relationship that is broken with reason and is the great Western myth that where there is to know there is no power. Anyway, this proposal seeks to thematize the displacement of a political speech, permeated by relations of power-knowledge, for a philosophical discourse that seeks the truth out of power relations.

Key Words: King Oedipus, tragedy ; philosophy; Know- Power

Introdução

O mito de Édipo tem permanecido com forte influência na história Ocidental, não só por causa da sua forte presença na psicanálise introduzida por Freud, mas por fazer parte de várias reinterpretações, como: nas versões do



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

romano Júlio Cezar e Sêneca, e nas leituras teóricas de Aristóteles, Nietzsche, Deleuze e Félix Guattari, Claude Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, Michel Foucault, entre outros. Além da presença em peças teatrais contemporâneas.

Tendo em vista este cenário de produção, este trabalho⁴⁹ se desenvolve a partir de dois pressupostos: primeiro, realizar a crítica da psicanálise, ou seja, mostrar a inconsistência da interpretação freudiana do mito de Édipo Rei pelo inconsciente e o sentimento de culpabilidade (Complexo de Édipo); segundo, promover uma leitura histórica, política e jurídica da tragédia de Édipo Rei, tendo como base teórica o pensamento de Foucault, Vernant e Vidal-Naquet.

Este trabalho começa abordando o papel educacional da tragédia em introduzir a concepção do discurso democrático na Grécia do século V a. C. Depois, analisamos a peça Édipo Rei de Sófocles, situando no contexto do pensamento filosófico; em seguida, mostramos à crítica a interpretação psicanalítica do complexo de Édipo; para enfim, descrever sobre a relação saber-poder do Édipo.

O discurso da tragédia grega

A tragédia grega se desenvolveu em um curto período de tempo, no fim do séc. VI a.C. e durante o séc. V a.C. Uma de suas principais características é se realizar na forma de drama, ou seja, coloca em ação conflitos entre uma personagem e algum poder de instância maior, como a lei, os deuses, o destino ou a sociedade. Ao narrar as aventuras e prodígios dos heróis, bem como suas desventuras e fracassos, tem como objetivo retratar os problemas fundamentais da

49. O presente trabalho é fruto das reflexões desenvolvidas durante o projeto de extensão *IF Sophia* em 2013, desenvolvido no IFPR/Câmpus Assis Chateaubriand, sob a coordenação do prof. José Provetti Junior e o prof. Daniel Salésio Vandresen.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

condição humana.

Alguns autores, como por exemplo, Aranha e Martines (2009, p. 235) consideram a tragédia como intermediária entre o Mito, que não foi totalmente superado, e a Filosofia, que ainda não se firmou como consciência filosófica. Assim, a tragédia realiza uma função social de ensinar o caminho da virtude em um período de transição.

Para Aristóteles, na Poética, a tragédia é considerada como uma reflexão sobre a condição humana. E cumpre um papel educacional de formação do cidadão, de orientar o indivíduo a estar preparado para momentos de reviravolta. Em sua função educativa se realiza pela Catarse (purificação da alma), um processo de reconhecer a si mesmo e buscar a justa medida. Para Aristóteles a tragédia tem dois elementos essenciais: a peripécia, que é o movimento interno que faz com que a fortuna dos personagens se transforme (os potentes se tornem miseráveis). A peripécia é uma mudança inevitável de um estado de coisas para o seu oposto. E o reconhecimento, que chama de *anagnórisis*, ou seja, o que não se sabia torna-se descoberto no fim. “A mais bela de todas as formas de reconhecimento é a que se dá juntamente com a peripécia, como, por exemplo, no Édipo” (ARISTÓTELES, Poética, XI, 62).

Segundo Romilly (1998, p. 138) a tragédia tem duas fontes de inspiração: o passado mítico e atualidade política, que implicavam um risco de deformação (evitar o perigo das tiranias). Já para Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 3s) a tragédia passa a ver o mito com os olhos do cidadão, a matéria da tragédia é o pensamento social próprio da cidade. A tragédia representa a passagem para um ambiente cívico-jurídico da polis.

A última fala da peça retrata bem isso. A fala é do Corifeu, representante



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

do coro, que simboliza o sentimento e o pensamento do povo, da cidade (polis).

Vede bem, habitantes de Tebas, meus **concidadãos!**
 Este é Édipo, decifrador dos enigmas famosos;
 ele foi um senhor poderoso e por certo o invejastes
 em seus dias passados de prosperidade invulgar.
 Em que abismos de **imensa desdita** ele agora caiu!
 Sendo assim, até o dia fatal de cerrarmos os olhos
não devemos dizer que um mortal foi feliz de verdade
 antes dele cruzar as fronteiras da vida inconstante
 sem jamais ter provado o sabor de qualquer sofrimento!
 (SÓFOCLES, 2004, p. 97, v. 1804-1810, grifo nosso).

A passagem retrata o ambiente cívico da polis, o Corifeu chama os habitantes da cidade de concidadãos. Além disso, mostra a peripécia por qual está sujeita a condição humana.

Outro exemplo que retrata isso, diz respeito em como eram realizados os julgamentos das peças nos concursos trágicos⁵⁰. Segundo Pereira (apud Sanches, p. 221), o julgamento da peça passa pelas seguintes etapas: primeiro, uma lista de nomes das dez tribos são colocados em uma urna; depois, no começo das representações eram tirados dez nomes; em seguida, os escolhidos juravam imparcialidade e escreviam a ordem dos méritos em uma tabuinha; então, eram colocadas em uma urna, da qual eram tiradas cinco ao acaso e destes era tomada a decisão.

A tragédia Édipo rei

A tragédia Édipo Rei escrita por Sófocles (496 a.C. a 406 a.C.), conta a história do Rei Édipo em seu governo na cidade de Tebas. A peça Édipo Rei⁵¹ foi

50 Os concursos trágicos tem origem nas festas dionisíacas, que são competições democráticas em homenagem ao deus Dionísio. A primeira competição foi em 543 a.C., vencida por Téspis. Aristóteles o considera o primeiro ator Ocidental, pois introduziu a figura do ator principal, destacando-se do coro.

51 A peça faz parte da Trilogia Tebana, escrita por Sófocles. A segunda é Édipo em Colono

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

representa pela primeira vez em 427 ou 430 a.C. A mesma tem como primeira cena a investigação para descobrir as causas da peste, que para Édipo ameaçam seu reinado.

A obra de Sófocles é uma leitura de um mito já existente. Ésquilo foi o primeiro a encenar a história de Édipo, em 467 a.C. Na versão de Homero, Édipo morre tranquilo no trono de Tebas, sem exílio e sem furar os olhos. Já na versão de Sófocles aparecem os recursos trágicos, além de utilizar de dois oráculos (que Laio e Édipo recebem no templo de Apolo). Édipo diz: “fui ao oráculo de Delfos mas Apolo não se dignou de desfazer as minhas dúvidas” (SÓFOCLES, 2004, p. 58, v. 940-41). Temos aqui um primeiro elemento do discurso filosófico na tragédia. Édipo vai ao templo, pois tem dúvidas sobre sua origem. Édipo não desfaz suas dúvidas. Édipo não conhece a si mesmo. Com o recurso ao oráculo de Édipo, Sófocles mostra que é Édipo que tem que realizar o caminho para descobrir sua origem. Sendo que sua busca tem início com o Oráculo de Delfos, no templo de Apolo, onde segundo a tradição há uma inscrição no pórtico que diz “Conhece-te a ti mesmo”, frase que se tornaria a pedra-angular da filosofia de Sócrates. Assim, pode-se dizer que Édipo representa o espírito do homem grego em sua busca por si.

A cena entre Édipo e a Esfinge é outro momento que retrata um distanciamento da tradição mítica. A Esfinge e seu enigma representam a tradição e as potências divinas. Observe na imagem abaixo, como Édipo está na posição que retrata o pensador/filósofo (seu saber desvenda o enigma da esfinge). Mas um

(representa pela 1ª. vez em 401 a.C., por um neto): retrata o exílio e a morte de Édipo. A terceira é Antígona (representa pela 1ª. vez em 441 a.C.): relata a disputa pelo trono entre Etéocles e Polinices, filhos de Édipo com Jocasta. Tendo como tema principal: o choque entre o direito natural (defendido por Antígona) e o direito positivo (defendido por Creonte, atual Rei), no caso do funeral de Polinices.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

saber que se realiza com poder, pois rompe com a estrutura mítica. E também, um poder estratégico, veja como uma de suas mãos segura seu cajado como sinal de alerta caso a esfinge o ataque.



Imagem: "Édipo e a Esfinge" de Vulci. h. 460 a.C. Atribuído ao Édipo pintor. Museu do Vaticano, em Roma. Catalog n. 16.541. Fonte: <http://cafehistoria.ning.com/profiles/blogs/la-cruel-cantora-la-esfinge-de>, acesso em 9/02/2013.

Segundo Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 84) o enigma da esfinge trata do homem, mas também da própria história de Édipo.

O saber de Édipo, quando ele decifra o enigma da Esfinge, trata já, de uma certa forma, **dele mesmo**. Qual é o ser, interroga a sinistra cantora, que é ao mesmo trampo *dípous, trípous, tetrápous*? Para *Oidípous*, o mistério é penas aparente; **trata-se dele, é claro, trata-se do homem** (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 84, grifos nossos).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Para Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 83) há um duplo sentido nome de Édipo=Oidípous: poús (pé), pé inchado (oídos), mas também o que sabe (oída). Édipo se coloca na posição de saber, o que desvendou a esfinge. Na versão do enigma por desses autores, vemos Édipo como: criança excluída (*tetrâpous*), Rei que sabe (*dípous*) e velho exilado (*trípous*), que precisa ser conduzido (uma de suas filhas o conduz no exílio, veja a obra Édipo em Colono). E mesmo desvendando o enigma da esfinge, Édipo continua sem saber quem é e qual a sua origem. Assim, podemos dizer que ele desvendou parte do mistério da esfinge, a parte que se refere ao homem, mas a parte que se refere a si mesmo, a sua história, ainda não foi compreendido. Por isso, em alguns momentos da história vai dizer: “Irrompa o que tiver de vir, mas minha origem, humilde como for, insisto em conhecê-la!” (SÓFOCLES, 2004, p. 75, v. 1271/72).

Deste modo, podemos explicar a história de Édipo Rei pelo caminho que Édipo precisa fazer para conhecer sua origem. Essa também é a ideia defendida por Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 68), o qual aponta que Édipo também é o objeto em questão. “Esse enigma que ele é incapaz de decifrar: quem sou eu?” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 68). E que só no fim é capaz de reconhecer que após não ser mais nada se transforma verdadeiramente em um ser humano.

Édipo sem complexo

Talvez a interpretação mais conhecida e a que mais influência exerceu sobre a cultura moderna foi da teoria psicanalítica de Sigmund Freud (1856-1939). O autor interpreta a história de Édipo pelo que denomina de Complexo de Édipo, o qual significa o sentimento de culpa gerado pela relação de desejos de amor e ódio entre pais e filhos. Para Freud essa relação infantil é determinante para o desenvolvimento do super-ego⁵², este é um dos elementos do inconsciente

52 Não é objetivo deste trabalho aprofundar a teoria freudiana sobre o Inconsciente. Apresenta-se



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

responsável pela formação da censura, a qual impede de satisfazer os instintos e desejos. Assim, para Freud, os conflitos vivenciados por Édipo representam um modelo do drama existencial humano.

Para Vernant e Vidal-Naquet, no texto “Édipo sem complexo” (1999, p. 53s) a interpretação freudiana não tem nenhuma referência histórica, primeiro porque na história Édipo acredita ser filho do Rei de Corinto, então não poderia desenvolver tal complexo. “Se ele se crê realmente, como o afirma tantas vezes, o filho afetuoso e querido dos soberanos de Corinto, é claro que o herói do Édipo Rei não tem o menor complexo de Édipo” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 68). Segundo, a referência ao sonho de união com a mãe, utilizado na leitura de Freud, falha na interpretação histórica, pois segundo Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 71) é preciso compreender este fato pelo sentido oracular (que faz menção ao episódio de Hípias descrito por Heródoto, uma referência histórica ao governo que introduziu a tirania em Atenas em seu governo de 527-510 a. C.). Além disso, para os gregos o sonho de união com a mãe significa retorno, posse da terra ou conquista do poder. Portanto, para Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 55) a matéria da tragédia não é o sonho, mas o pensamento social próprio da cidade no séc. V a.C. Ainda diz: “Não é, portanto, o sonho, posto como uma realidade a-histórica, que

aqui a teoria do Complexo de Édipo, porque além de ser a mais conhecida interpretação de Édipo, também é o que mais influenciou nossa cultura moderna. Na teoria de Freud a mente aparece dividida em três instâncias: o Id – que seria a energia psíquica ou forças pulsionais que estão no inconsciente. A energia que preside os atos humanos é de natureza pulsional (libido: desejo em busca da realização pelo princípio do prazer); o Super-ego (super-eu) – seria a censura das pulsões que a sociedade impõe ao Id e que estão no inconsciente. A Sociedade através do controle e regulação dos desejos forma a consciência moral. O seu papel é assimilável ao de um juiz. E dele nasce o sentimento de culpa. O super-ego se desenvolve no período de latência (dos 6 anos a puberdade ou adolescência); já o Ego (eu) – se refere a consciência e obedece ao princípio da realidade (encontrar objetos que possam satisfazê-lo). Optou-se por descrever rapidamente seus elementos para situar o leitor na crítica realizada por Vernant e Foucault.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

pode conter e revelar o sentido das obras de cultura” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 71).

Para Freud o sentimento de culpa de Édipo (ao se cegar) e Jocasta (que se enforca) evidenciaria o Complexo de Édipo. No entanto, segundo Ordep J. T. Serra (p 19) Freud distorce ao tomar a culpa como dado objetivo da tragédia. Isto porque Sófocles não coloca o problema da culpabilidade, pois o recurso aos elementos trágicos (Édipo se cegar e Jocasta se enforcar) são para dar força ao gênero literário, além do que, estes elementos não faziam parte das versões anteriores (Homero, Píndaro, Ésquilo).

Para Vernant e Vidal-Naquet não há como Édipo ter esse sentimento de culpa, pois nem se quer imagina ser filho de Laio. Por ocasião da notícia da morte de Políbio (Rei de Corinto) pelo mensageiro de Corinto, Édipo não teme por não ser filho de Políbio e, como consequência, ser talvez filho de Laio, mas “teme uma baixa origem, um sangue do qual se envergonhar” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 68).

Além disso, no próprio texto de Sófocles percebe-se a inconsistência da teoria da culpabilidade. Primeiro, porque Édipo mesmo diz que: “Foi Apolo o autor de meus males [...] Mas fui eu quem vazou os meus olhos.” (SÓFOCLES, 2004, p. 88, v. 1577 e 79). Não foi culpa ou castigo dos deuses, Édipo mesmo assume que foi o autor de sua cegueira. E o motivo que levou a isso não foi o sentimento de culpa, mas a vergonha de encarar seu povo. Como diz: “Depois de ter conhecimento dessa mácula que pesa sobre mim, eu poderia ver meu povo sem baixar os olhos? Não!” (SÓFOCLES, 2004, p. 90, v. 1635-37). Depois, Édipo exprime em vários momentos a terrível vergonha que o atinge: “Ai de mim! Como sou infeliz!” (cf. os versos 1550 e 1560, 1580, 1601). O que demonstra o quando está surpreso inconformado com a



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

peripécia que o atinge. Já na obra “Édipo em Colono” Édipo se declara inocente de tudo que aconteceu.

Com estes recursos trágicos Sófocles introduz um elemento importante para questionar o destino, a ideia de que o ser humano também é autor de sua própria tragédia. E, também, que é preciso ver o sofrimento como necessidade de pensar e agir com prudência e moderação.

Outra leitura crítica a interpretação freudiana foi desenvolvida por Deleuze e Guattari na obra *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972). Nela os autores expressão a influência do cenário das revoluções de maio de 68, fazendo da obra um programa ético-político. Para os autores, Édipo não representa uma verdade atemporal do desejo, tal como Freud formula no complexo de Édipo, mas se manifesta como um instrumento psicanalista para conter o desejo como um drama da família burguesa. Essa atitude bloqueia as forças produtivas do inconsciente. Por isso, Anti-Édipo tem por objetivo compreender e libertar a potência revolucionária do desejo.

Essa também é a ideia de Foucault (2005, p. 29s), para o qual o Édipo de Freud é um instrumento de poder. Um modo do poder psicanalítico conter o desejo e fazê-lo entrar na estrutura familiar. Deste modo, garantir que o desejo não se difunda no mundo histórico.

Deleuze e Guattari darão continuidade a este pensamento nos textos: *Kafka: por uma literatura menor* (1975) e *Mil Platôs* (1980). No primeiro, os autores defendem que uma obra precisa ser política. Segundo Deleuze e Guattari (1977, p. 26) os romances de Kafka se configuram como uma literatura menor, onde cada caso individual está imediatamente ligado com a política. O triângulo familiar é determinado pelos valores econômicos, comerciais, jurídicos, portanto,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

não se trata de uma fantasia edipiana, mas de um programa político.

No segundo texto, que tem por objetivo abordar em síntese a multiplicidade do pensamento. Os autores abordam sobre Édipo:

A reação contra 68 iria mostrar a que ponto o Édipo familiar passava bem e continuava a impor seu regime de choramingo pueril na psicanálise, na literatura e por toda parte no pensamento. De modo que o Édipo continuava a ser nossa ocupação. Ao passo que *Mil platôs*, apesar de seu fracasso aparente, fazia com que déssemos um passo à frente, ao menos para nós, e abordássemos terras desconhecidas, virgens de Édipo, que o *Anti-Edipo* tinha apenas visto de longe sem nelas penetrar (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 8).

O título Mil Platôs significa fazer aparecer a multiplicidade e suas conexões, "terras desconhecidas", "virgens de Édipo", ou seja, fazer acontecer devires, rizomas⁵³. A interpretação freudiana aprisiona Édipo em desejo e impede a criação. Os autores percebem essa atitude nos romances de Kafka. "As coisas que me vêm ao espírito se apresentam não por sua raiz, mas por um ponto qualquer situado em seu meio. Tentem então retê-las, tentem então reter um pedaço de erva que começa a crescer somente no meio da haste e manter-se ao lado" (Kafka apud DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 36). Em Kafka se tem a dimensão criativa.

O saber poder de Édipo rei

Outra análise da peça é realizada por Michel Foucault, o qual trata sobre o papel de Édipo na obra *A Verdade e as Formas Jurídicas* (conferência na PUC/Rio maio/1973), mais especificamente na Segunda Conferência, páginas 29 a 51 do livro, onde a tragédia de Édipo aparece como o primeiro testemunho das práticas judiciárias gregas, pois mostra a busca por procedimentos e técnicas humanas para

53 O termo tem origem na botânica, se refere aos tubérculos. Significa que de uma raiz podem se criar outras a partir de um ponto qualquer.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

descobrir a verdade sobre a morte do rei Laio.

Foucault descreve a peça de Sófocles como um inquérito, uma investigação histórica em que o soberano (Édipo Rei) e o povo (representados pelo Coro e o Corifeu), ignorando a verdade, utilizam certas técnicas para pesquisar a verdade. Assim, diz Foucault: “uma forma de justiça ligada a um saber em que a verdade era posta como visível, constatável, mensurável” (1997, p. 16). Ideia também defendida por Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 67): “E todo o drama é, de uma certa forma, um enigma policial que Édipo deve esclarecer”.

O discurso jurídico é um assunto presente na democracia ateniense e nas obras dos dramaturgos gregos. A primeira peça em ordem histórica da trilogia de Sófocles é Antígona (representa pela 1ª. vez em 441 a. C., embora seja a terceira peça da Trilogia, pois trata da disputa pelo poder dos filhos de Édipo), a qual trata da disputa pelo trono entre Etéocles e Polinices, filhos de Édipo com Jocasta. Tendo como tema principal o choque entre o direito natural (defendido por Antígona) e o direito positivo (defendido por Creonte, atual Rei) pelo caso do funeral de Polinices.

Retomando o pensamento de Foucault sobre a organização da peça de Sófocles, o autor francês (2005, p. 34s) aponta que a peça obedece ao que chama de Lei das Metades, ou seja, a verdade está dividida. Para que ela seja descoberta é preciso juntar suas metades. Assim, diz: “É por metades que se ajustam e se encaixam que a descoberta da verdade procede em *Édipo*”.

Na análise de Foucault a primeira metade corresponde ao nível divino, sendo esta também dada em duas partes: a primeira, por Apolo que emite o oráculo dizendo ser a morte de Laio a causa da peste; a segunda, por Tirésias que diz a Édipo: “és o assassino que procuras” (SÓFOCLES, 2004, p. 35, v. 431). Para o



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

autor, tudo está dito, mas na forma de prescrição/profecia (dimensão do futuro). Para Édipo não é suficiente. Falta a dimensão do presente e do passado (falta o testemunho). A segunda metade corresponde ao nível humano, sendo esta também dada em outras duas partes, que se refere as testemunhas: primeiro, de Jocasta e Édipo, que em diálogo relembram a morte de Laio no entroncamento de três caminhos. Mas, a dúvida contínua e se desvanece pela investigação da segunda parte, pelos testemunhos do escravo de Corinto (o qual revela que Édipo não é filho do Rei Políbio) e o pastor de ovelhas (revela ter recebido Édipo de Jocasta, provando ser Édipo filho de Laio).

Para Foucault (2005, p. 38) essa lei das metades corresponde a uma técnica do símbolo grego, uma prática famosa que consiste em guardar um segredo por meio de duas partes de um objeto, que ao ser quebrado era confiado uma parte a outra pessoa. Assim, o poder se manifesta por um jogo de fragmentos. Para o autor, essa técnica revela uma prática jurídica e política para manter o poder. Édipo tem o trabalho de montar esse quebra-cabeça de sua própria história dividida. A história exprime através da relação entre verdade, saber e poder, que Édipo ao não controlar os fragmentos de verdade, deixa de possuir o saber e termina por perder o poder.

Segundo Foucault (2005, p. 40) a peça de Édipo mostra um deslocamento enunciativo da verdade, ou seja, a passagem do discurso profético (prescritivo) para outro discurso da ordem do testemunho (de ordem retrospectiva). Dizem e vêem a mesma coisa, mas não na mesma linguagem e nem com o mesmo olhar.

Outra característica importante da obra de Sófocles é o papel que o Corifeu exerce. Na peça o Corifeu aparece como mediador dos excessos de saber-



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

poder do procedimento judiciário realizado por Édipo e, também como testemunha dos acontecimentos. No primeiro caso, alerta Édipo a ter prudência em suas conclusões, como por exemplo, na seguinte fala do Corifeu: “Não debes acolher jamais rumores vagos, não provados, para fazer acusações desprimorosas ao amigo” (SÓFOCLES, 2004, p. 51, v. 774-777). No segundo caso, o Corifeu mostra o papel da testemunha como garantia da verdade jurídica: “[...] sê esperançoso até que fale a testemunha e esclareça os fatos” (SÓFOCLES, 2004, p. 60, v. 997-98) e, também, quando Édipo pergunta ao Corifeu se reconhece o pastor, ele mesmo faz o papel de testemunhar a verdade: “Posso reconhecê-lo, se queres saber” (SÓFOCLES, 2004, p. 76, v. 1311).

Além deste aspecto jurídico destacado por Foucault, pretende-se aqui dar destaque a sua interpretação da relação saber-poder (conhecimento e política). O saber de Édipo se evidencia em toda a história, desde as dúvidas sobre sua origem que o movem ao oráculo de Delfos, como ao desvendar o enigma da esfinge e, também, na investigação que conduz para descobrir a verdade sobre a morte de Laio. Édipo deseja saber. Ele precisa saber, porque seu saber lhe dá condições de poder.

O saber de Édipo se evidencia em toda a história, desde as dúvidas sobre sua origem que o movem ao oráculo de Delfos, como ao desvendar o enigma da esfinge e, também, na investigação que conduz para descobrir a verdade sobre a morte de Laio. Édipo deseja saber⁵⁴. Ele precisa saber, porque seu saber lhe dá condições de poder.

O poder também faz parte da história de Édipo. Do poder que precisa

54 Há uma obra de Foucault ainda não publicado em português que trata o tema de Édipo pelo saber que ele detém. Título em francês: *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France (1970-1971)* suivi de *Le savoir d'Œdipe (Lições sobre a vontade de saber: Cursos no Collège de France (1970-1971)* seguido de *O Saber de Édipo*, tradução nossa).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

manter. A origem da história da tragédia tem início com o nascimento de Édipo, este ameaça o poder do pai. Já a peça Édipo Rei tem início com a peste, que Édipo mesmo admite ameaçar seu poder.

O tema do poder é central na peça de Sófocles. Fica evidente no próprio título *Oidípous Týrannos*. Segundo Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 70) a “[...] intenção trágica da peça, centrada no tema do poder absoluto de Édipo e da hýbris que necessariamente decorre disso”. O próprio título revela isso, não é Édipo incestuoso ou o desejo de Édipo, mas Édipo Rei, o tema de Sófocles trata, portanto, de seu poder. Sendo que a peça de Sófocles termina com a penúltima fala de Creonte: “Não pretendas mandar. Teu poder de outros tempos agora deixou de existir” (SÓFOCLES, 2004, p. 97, v. 1800/01).

O mecanismo do poder aparece de duas maneiras na peça de Sófocles: por um lado, seria o poder de Édipo Rei. Poder estratégico que o faz vencer a esfinge. Que o faz resistir diante das ameaças que o atingem, como da peste que ameaça sua soberania, como diante dos questionamentos de Creonte e Tirésias, que levam Édipo a dizer “tu que seguramente queres tirar-me a vida e despojar-me do poder?” (v.630/31), como, também, da própria incerteza do resultado da investigação. Sobre isso Foucault (2005, p. 42) diz: “Ele não se assusta com a ideia de que poderia ter matado o pai ou o rei. O que o assusta é perder o próprio poder”. Por outro lado, o poder também está presente sob outra instância: é o poder do testemunho. Nele o poder aparece dividido, onde cada indivíduo carrega informações únicas para o desfecho da história. Um poder do qual Édipo não tem controle.

Édipo representa na peça de Sófocles o governo tirânico que a democracia ateniense quer evitar. Segundo Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 2) o herói deixou de ser modelo e tornou-se objeto-problema para atingir o cidadão da



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Atenas democrática. Por isso, em vários momentos na peça ele é Édipo Tirano, com atitudes que manifestam excesso de saber-poder, característicos dos Tiranos. A sede em descobrir a verdade (saber) e não perder o trono (poder) o leva a ameaçar de morte aqueles que não colaborarem com as investigações. Seu desejo pela verdade faz com que não escute as recomendações de sua mãe/esposa. Jocasta diz: “Nada me importa! Escuta-me! Por favor: pára!”, e Édipo responde: “Malgrado teu, decifrarei esse mistério” (SÓFOCLES, 2004, p. 74, v. 1257/58). E em outro momento diz: “Irrumpa o que tiver de vir, mas minha origem, humilde como for, insisto em conhecê-la” (SÓFOCLES, 2004, p. 75, v. 1271/72). Para Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 67), por estar muito seguro de si e confiante em seu julgamento, não é levado a duvidar de sua interpretação dos fatos. Essa atitude de Édipo revela sua *hýbris*, como já foi apontado por Vernant e Vidal-Naquet, a qual se refere a tudo aquilo que passa da justa medida, seu excesso de confiança e de saber-poder na sua investigação a qualquer custo.

A atitude do Rei Édipo representa para Sófocles o governo Tirano que precisa ser condenado e rejeitado. Assim, o herói relembra o passado de tiranias, sempre possível de retornar e que precisa estar presente na discussão da polis democrática.

Para Foucault a relação saber-poder presente em Édipo, presente também no jogo estratégico dos sofistas, será rompido com a filosofia de Platão. Sobre isso diz: “O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político [...]. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder” (FOUCAULT, 2005, p. 50-51). O que levou Foucault (2005, p.31) a dizer que se temos um complexo ele é coletivo e diz respeito a tradição



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

histórica que não percebe a verdade como um jogo de saber-poder. Segundo Victor Godschmidt (apud Vernant e Vidal-Naquet, 1999, p. 8) a tragédia representa ‘uma ação e vida’ e é contrária a verdade filosófica, que se desenvolve por uma lógica que não admite contradições. O homem trágico aparece solidário a lógica sofisticada, onde não existe um corte tão nítido entre o verdadeiro e o falso, sendo constituído de discursos duplos (*dissoi logoi*), que em oposição lutam entre si.

Foucault, seguindo as pegadas de Nietzsche, ao afirmar que a verdade se estabelece por uma relação estratégica de saber-poder, pretende demolir esse mito inaugurado pela filosofia de Platão.

Considerações finais

Neste trabalho descreveu-se sobre a Tragédia Grega e como ela é marcada pelo gênero dramático, no qual aborda temas da experiência humana explicados na ligação com as condições da vida social, cultural e política. Surge no período do século V a. C., marcando a passagem conflituosa do mito à filosofia. O mito de Édipo Rei de Sófocles reflete este contexto da reflexão sobre a vida humana em uma sociedade que se reorganiza pela democracia. Com isso, além de levar o cidadão a refletir enquanto ser humano, também criava um espaço de discussão sobre a organização política da polis nascente.

Ainda, procurou-se evidenciar que na obra de Sófocles predomina um olhar sobre o mito a partir da visão do cidadão da democracia ateniense. E que o discurso tão importante para que o indivíduo exerça seu papel de cidadão aparece na peça através da passagem do discurso autoritário da tradição profética para um discurso político e jurídico. Para Foucault, Vernant e Vidal-Naquet o direito participa da revolução no saber que marcou o século V a. C.

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética** . Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Os Pensadores, v 2).
- ARANHA, Maria L. de A.; MARTINS, Maria H. P. **Filosofando: introdução à filosofia** . São Paulo: Moderna, 2009.
- DELEUZA, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor** . Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1977.
- _____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia** . Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, v. I.
- _____. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** . Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas** . Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.
- _____. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980: aulas 16 e 23 de janeiro de 1980** . São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.
- _____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)** . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- SERRA, Ordep J. T. "Breve reflexão sobre a tragédia sofocleana Édipo Rei". Disponível em: < <http://ordep Serra.files.wordpress.com/2009/01/breve-reflexao-sobre-a-tragedia-sofocleana-rei-edipo.pdf> >. Acesso em: 07 mar. 2013.
- SANCHES JUNIOR, Carlos Alberto. "Verdade e poder nas práticas judiciais Gregas: de Homero aos trágicos" In: **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences** . Maringá, v. 33, n. 2, p. 217-226, 2011.
- ROMILLY, Jacqueline de . **A Tragédia Grega** . Editora UnB, 1998.
- SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana: Édipo Rei / Édipo Em Colono / Antígona**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga** . São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Homoafetividade e a liberdade religiosa a luz da Constituição Federal do Brasil

Tarcisio Miguel Teixeira⁵⁵
tarcisio.teixeira@ifpr.edu.br

Resumo

O artigo propõe-se a uma análise dos direitos à liberdade religiosa e não discriminação por questões de gênero. Há neste campo uma sobreposição de direitos fundamentais e pacificação social entre os discordantes pode ser solucionada com o melhor entendimento dos direitos e suas extensões sem a necessária intervenção restritiva do Estado. Também o texto avança em prevenir problemas e questões que serão levantados com a nova realidade sobre gênero e matrimônio homoafetivo no Brasil.

Palavras chave: Homoafetivo; Liberdade Religiosa; Liberdade de Consciência.

Resumo

La artikolo proponas analizon de rajto al religia libereco kaj nediskriminacio pri temoj de varo. Estas koincido en la kampo de fundamentaj rajtoj kaj socia paco inter malkonkordantoj ke povas esti solvita kun pli bona kompreno de rajtoj kaj etendoj sem la necesa limiga ŝtata interveno. Ankaŭ la teksto antaŭas malebligi problemojn kaj demandojn kiuj estos levitaj kun la nova realaĵo pri genro kaj homoafekta geedzeco en Brazilo.

Ŝlosilovortoj: *Homoafekto; Religia libereco; Konscia libereco.*

55 Doutorando em Direito pela *Universidad de Buenos Aires* – UBA/ Argentina, mestre em Agronomia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, especialista em Cultura de tecidos vegetais pela Universidade Federal de Lavras – UFLA / MG, graduando em Direito pela Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL, graduado em Biologia pela Universidade de Cuiabá – UNIC e graduado em Agronomia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM. É servidor público federal, docente EBTT, lotado no campus do Instituto Federal do Paraná – IFPR, na cidade de Umuarama/ PR. Atua na Linha de Pesquisa sobre Levantamento da degradação das pastagens no arenito: análises químicas e sensoriamento remoto. É coordenador do projeto de pesquisa sobre Levantamento da degradação das pastagens no arenito: análises químicas e sensoriamento remoto, é integrante do projeto de pesquisa sobre o Uso do pó de rocha basáltica na fertilização do arenito e é integrante do projeto de pesquisa IF- Verde: a atuação do direito no controle do uso de agrotóxicos. É integrante do projeto de extensão Grupo de estudos para o desenvolvimento sustentável da Região Metropolitana de Umuarama.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A “cura gay” não foi encontrada e, muito provavelmente, não o será tão brevemente. Não porque a homoafetividade⁵⁶ seja ou não uma doença, mas sim porque não se sabe o que ela realmente é e quais suas possíveis causas. Ela talvez não seja opção e nem mesmo algo condicionado por um fator comum. Como afirmou um homoafetivo, ela simplesmente é. Assim, arriscar-se no campo da ciência em defini-la mecanicisticamente é caminhar em parceria com a ignorância.

Outro aspecto essencial nas abordagens teológica e psicológica é que se está discutindo um mesmo comportamento, entretanto, a partir de pressupostos teóricos completamente diferentes. Enquanto para medicina e psicologia a discussão é sobre ser doença ou não, já para o campo teológico, mais especificamente sobre os pressupostos da moral cristã, o assunto discutido é sobre ser ou não a relação homoafetiva um pecado⁵⁷.

Questiona-se: Sendo a homoafetividade considerada pecado por um segmento da sociedade, pode esta parcela recriminar⁵⁸ o comportamento, ou estarão cometendo algum ato irregular frente ao nosso sistema legal?

Responder esta pergunta é essencial na solução do confronto que hoje a sociedade brasileira vislumbra entre o direito de dignidade de homoafetivos e a liberdade de religiosos de qualquer tradição que condene a homoafetividade.

Iniciemos a nossa proposta de resposta pela análise do voto do Ministro Ayres de Britto, relator da ADI 4277 e ADPF 132/RJ (maio/2011).

Segundo o Ministro:

56 A expressão homoafetividade será utilizada no lugar da tradicional homossexualidade, pois o quadro em análise não está fechado em torno da sexualidade do indivíduo, mas envolve toda a composição humana que, cremos ser mais bem expressa por afetividade.

57 Conceito de pecado não é desenvolvido da mesma forma que se desenvolve o conceito de doença, para psicologia, ou crime, para o direito. Este conceito é alcançado através da revelação divina. Crê o cristão que Deus forneceu-lhe, mais especificamente na Bíblia, o pensamento moral do próprio Deus para o homem conduzir a sua vida.

58 Recriminar é um ato diferente de discriminação.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(...) a vedação de preconceito em razão da compostura masculina ou então feminina das pessoas também incide quanto à possibilidade do concreto uso da sexualidade de que eles são necessários portadores. Logo, é tão proibido discriminar as pessoas em razão da sua espécie masculina ou feminina quanto em função da respectiva preferência sexual (BRASIL, 2011, maio/2011; pág. 24).

(...) todos são iguais em razão da espécie humana de que façam parte e das tendências ou preferências sexuais que lhes ditar, com exclusividade, a própria natureza, qualificada pela nossa Constituição como autonomia de vontade (BRASIL, maio/2011; pág. 28).

Portanto, a partir deste relato e de uma votação unânime, fica claro que para o Supremo Tribunal Federal e, conseqüentemente, para toda a justiça brasileira que a sexualidade e suas manifestações é da autonomia de cada indivíduo, podendo ser expressa e merecendo o resguardo de todo o aparato do Estado. Enfim, homoafetividade e heteroafetividade são iguais e têm os mesmos direitos.

Estes direitos não se referem somente ao fato de poderem casar-se no civil ou desfrutarem de união estável, mas também de não serem tratados desigualmente na sociedade por sua expressão sexual. Portanto, ao tratarem do direito à união estável e, conseqüentemente, do casamento entre indivíduos do mesmo sexo, os ministros também estão confirmando o tratamento equânime que devem ter os homoafetivos.

Passemos à análise da Liberdade Religiosa, que também se encontra na Carta Republicana.

Iniciemos pelo *caput* do artigo 5º da Constituição: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade...”. A inicial do artigo é de uma abrangência inquestionável, “Todos são iguais perante a lei”. Ora, esta abrangência inclui a todos que estão no Estado de Direito da República Federativa do Brasil, independentemente de suas diferentes formas de pensar ou formação moral. “Sem distinção de qualquer natureza”, afirmação que reforça o caráter pluralista de nossa sociedade. O pluralismo é um vórtice que se espalha por todos os recônditos da sociedade e não cabe a um segmento dentro do pluralismo excluir ao outro. Assim, quando de um lado temos a defesa da diversidade sexual na sociedade, estamos imediatamente reforçando a diversidade da cultura, da moral e mesmo da opção religiosa que os diferentes componentes sociais possam fazer. Também é saliente a inviolabilidade da liberdade que os indivíduos têm na sociedade, é uma garantia constitucional. Caso não a respeitamos, estamos abrindo mão de uma sociedade constitucional e assumindo que podemos implantar outra base epistemológica (ideológica) para nossas decisões, inclusive a partir de algum regramento religioso. Ou seja, a liberdade estende-se da direita para esquerda e vice-versa. Requerer liberdade para seu pensamento e manejar o encolhimento da liberdade alheia e “atirar no próprio pé”, pois esta falta de liberdade voltar-se-á contra aqueles que a oprimem.

Todavia, o assunto liberdade, comumente, gera a “velha” contenda sobre haver ou não limites para ela. Posicionamos que a liberdade tem sim um limite e muito claro: a liberdade não pode progredir quando se encontra com o direito alheio. Toda manifestação de sexualidade ou religiosidade pode caminhar a passos largos enquanto não encontrar um obstáculo, que é o próximo. Convém atentarmos que este limite entre-direitos, não é como um muro de tijolos, claro e evidente. Há uma zona de transição, uma gradação, que deve ser tratada e respeitada pelo



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

direito. Em casos como este, quando as discordâncias estão iniciando uma aproximação, não podemos, de forma maniqueísta, apontar os errados ou “criminosos”, pois os dois grupos ainda podem manifestar-se. Entretanto, quando as manifestações comprometem além da tolerância, que cada indivíduo deve ter, é momento do Estado manifestar alguma intervenção e corrigir as fronteiras entre este possível choque entre os direitos.

No mesmo artigo, inciso VI, o texto constitucional é mais objetivo: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

Em nossa análise, pensamos que somente a inicial do texto seria o suficiente para garantir liberdade religiosa, pois, sociologicamente e juridicamente, esta advém da liberdade de consciência. Como estamos em um país de histórico cristão e com muitos representantes confessos do cristianismo na Constituinte que construiu a CF/88, é de se esperar uma textualização como esta. Enfim, garantir explicitamente o direito a esta tipo de liberdade de consciência que é a liberdade religiosa⁵⁹. Portanto, ao perguntarmos, por que existe a liberdade religiosa? A resposta é: porque existe a liberdade de consciência.

Tratemos do gênero. A liberdade de consciência enquanto fenômeno interno é sem limites para o mundo social e jurídico, ou seja, quando as minhas ideias não abandonam o sistema nervoso, não promovem nenhuma ação e nem mesmo ocasionarem predisposição⁶⁰, estamos diante de um fenômeno neutro ou

59 Liberdade de consciência é um gênero e liberdade religiosa é uma espécie.

60 A predisposição preocupa o direito, pois formula o que denominamos “potencial” e este abarca o risco de um direito e merece a ação estatal. Entretanto, há necessidade da percepção desta predisposição ocasionada pela consciência.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vazio para o direito. A liberdade religiosa está nesta categoria, entretanto, como espécie, com alguns diferenciais que abordaremos em seguida.

Quando o conteúdo de consciência passa a ser expressa já atinge aquela fronteira miscígena que comentamos supra. Assim, deve o Estado estender a sua visão fiscalizadora e preventiva para a mesma. A expressão de ideias discordantes, estando no limite de tolerância, não deve requerer uma intervenção do Estado para uma das partes, pois seria um tratamento a beneficiar uma delas. Para não se entender aqui uma ausência do Estado em algo manifesto, que abandonou a residência da alma ou intelecto do indivíduo, podemos prever o papel orientativo do mesmo, sem reprimendas que custem algum direito àquele que se manifestou.

Materializando o comentário podemos afirmar que os indivíduos, adeptos de uma determinada religião, podem livremente expressar-se contra práticas da sociedade, mesmo as mais comuns. A sua expressão de fé somente pode ter a intervenção estatal quando realmente comprometer os direitos de outros grupos. A simples discordância por ter sua expressão sexual condenado dentro de uma normativa religiosa não é justificativa para os homoafetivos afirmarem estarem sendo discriminados, pois estamos naquela fronteira da tolerância, pois vivemos em uma sociedade plural, como os próprios homoafetivos e simpatizantes afirmam e defendem de forma contundente.

No caso específico do cristianismo é notável que seu cerceamento da moral sexual transcende e muito a questão da homoafetividade, pois:

O que adultera com uma mulher está fora de si; só mesmo quem quer arruinar-se é que pratica tal coisa. Achará açoites e infâmia, e o seu opróbrio nunca se apagará; Porque o ciúme excita o furor do marido; e não terá compaixão no dia da vingança. Não se contentará com o resgate, nem aceitará presentes, ainda que sejam muitos. (Provérbios 6:32-35)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Mas eu lhes digo: qualquer que olhar para uma mulher para desejá-la, já cometeu adultério com ela no seu coração (Mateus 5:28).

Está claro que as palavras projetam um plano de vida muito além do nosso social ou biológico, pois diversos estudos comprovam o quanto, principalmente os machos, a humanidade é poligâmica. Assim, o cristianismo ao exigir o comportamento monogâmico “bate” de frente com as características intrínsecas dos indivíduos. Seria este também um caso de discriminação?

É importante destacar que mesmo a mais idônea das bandeiras por igualdade e liberdade pode conter as suas contradições. Dentro do movimento que conquistaram a igualdade para os homoafetivos há desigualdades e estas estão em “gestação” nos convívios que passam a ocorrer com mais frequência na sociedade.

Teremos a ousadia de prever algumas situações prováveis e outras que já estão constituídas a partir da decisão do STF e requererão posicionamento de todos heteroafetivos e homoafetivos, inclusive posicionando-os na mesma fronteira.

Iniciemos pelo fato de muitos casais homoafetivos serem religiosos e cristãos. Ora, dentro deste grupo podem ter aqueles que interpretam que a palavra bíblica exige fidelidade monogâmica. Outros com posição totalmente diferente, que a bíblia deve ter outra interpretação e que vida poligâmica é saudável e abençoada por Deus. Os adeptos da fidelidade que condenarem abertamente os poligâmicos estarão cometendo alguma discriminação?

Segundo caso. Uma componente de um casal feminino homoafetivo decide ter uma relação extraconjugal e omite do parceiro que é casada e homoafetiva. Deste relacionamento ocorre uma gravidez e o rapaz fica sabendo que



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

terá um filho e descobre a verdade sobre a mãe de seu filho. Prontamente discorda que o filho seja educado por um casal homoafetivo. Qual deve ser a posição da justiça? Esta o rapaz cometendo discriminação, visto que não lhe fora dada a oportunidade de decidir?

Avancemos para a posição do próprio Ministro Relator. Ora, a partir das afirmações do ex-ministro, deduz-se que a interpretação da Constituição deva aplicar-se aos bissexuais⁶¹ e a eles conferir os mesmos direitos.

A decisão do STF ampara constitucionalmente a reinterpretação do Código Civil e permitir o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Portanto, como não se pode ter discriminação, é justo o casamento poligâmico, bissexual ou diversificado.

Para o STF os homoafetivos estavam sendo caracterizados como cidadãos de segunda classe por não terem os mesmos direitos dos casais heterossexuais. Obtiveram esta conquista e foram promovidos juridicamente. Entretanto, a ideia central é promover todas as formas de manifestação consideradas, nos parâmetros da lei, como sadias. Neste quesito a bissexualidade e outras manifestações sexuais devem ser acolhidas. Caso contrário, estão sendo classificadas como não sadias.

Aqui teremos o impasse. O Código Civil Brasileiro (2002), de forma veemente, proíbe a bigamia, ou seja, a pessoa somente pode casar-se com uma única pessoa. Assim, caso a bissexualidade pretenda exercer os seus relacionamentos em plenitude, ele deverá escolher com qual parceiro casará e com outro, no máximo, firmará um contrato de união estável. Seria esta uma forma de discriminação? Entre os envolvidos, estaria alguém recebendo menos direitos e

61 Reforça esta pretensão pelo fato dos bissexuais participarem ativamente da mesma luta, sendo componentes da sigla que representa o movimento: GLBT.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

garantias?

Por que coibir o casamento bissexual? A homoafetividade é expressão de amor e relação natural o suficiente para constituir família. Portanto, qual o motivo que exclui a bifetividade como expressão de amor?

É natural uma criança ter dois pais ou duas mães. Por que não poderá ter duas mães e um pai, ou dois pais e uma mãe?

Também podemos estender este questionamento à poligamia. Sendo esta muito mais aceita do que a homossexualidade. Seria uma postura de uma “moral hegemônica”, ou “respeito” aos princípios bíblicos?

Creemos que os votos dos excelentíssimos ministros do STF deveriam conter alguma justificativa aos adeptos da poligamia uma explicação sobre o porquê ser proibido no nosso código civil esta, igualmente, “manifestação de amor” dos seres humanos. Aliás, plenamente aceito por muitas sociedades.

Então, por que bissexuais e poligâmicos não podem realizar-se diante do direito e devem, ainda, permanecer como cidadãos de 2ª categoria, conforme dizeres de Ayres Britto.

O próprio ministro, em reunião plenária do STF, diz: “Família, permito-me... despertar a atenção para este tópico. Mas, família foi usada pela Constituição em seu coloquial ou proverbial significado de núcleo doméstico, pouco importando se formal ou informalmente constituída ou se, claro, proibida a poligamia”⁶².

Questiona-se por que o ministro que tão poeticamente defende a união homoafetiva, parece apresentar aversão à poligamia? Seria esta uma expressão casual (em força da Lei por se tratar de um jurista) ou mesmo um preconceito presente na fala do relator?

62 Pleno - Discussão sobre união estável entre pessoas do mesmo sexo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UdbGunaG9VM>>. Acesso em 17 dez. 2014.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Nas palavras de Ayres Britto podemos entender que as famílias constituídas nos princípios de religiões com hábitos poligâmicos não seriam famílias, ou seriam famílias menos dignas?

Ayres Britto denomina de desvario ético social a pedofilia e o incesto (BRASIL, 2011, maio/2011). Entretanto, convém lembrar que incesto não é crime se praticado por maiores com permissão⁶³.

Enxergamos novamente uma forma de discriminação entre as conjecturas do ministro. Argumentar que estamos prevenindo uma descendência com deformações é inválido, pois neste quesito a homossexualidade envereda-se na mesma selva. Sendo que indivíduos do mesmo sexo não geram filhos, a não ser com a participação de outro indivíduo ou por adoção. O que pode ser facilmente aplicado a casais incestuosos.

Destacamos que não estamos falando de violência sexual, estamos nos referindo a relações com consentimento mútuo e tidas como benéficas aos envolvidos, da mesma forma que os casais homoafetivos buscam o seu direito à felicidade.

Enfim, concluímos que a liberdade religiosa de expressar reprimenda a práticas dentro da sociedade tem o respeito constitucional da mesma forma que o casamento homoafetivo. As duas liberdades igualam-se e devem manter-se na praia do respeito mútuo e tolerância. Reforçando que novos questionamentos morais virão a ambas as partes e, muitas vezes, religiosos que condenam a homoafetividade e homoafetivos estarão interligados na mesma opção.

A sociedade faz a sua caminhada e suas escolhas, o tempo e os

63 O que muitos juristas tratam como crime por incesto é na verdade relação de violência sexual cometida contra menores nos lares. Entretanto, a relação adulta e conscientemente permitida não é tipificada em nosso código penal.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

resultados vão, gradativamente, mostrando os acertos e erros.

Referências

BRASIL. **Lei Nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002.** Institui o Código Civil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm>. Acesso em: 25 abr. 2013.

BRASIL. **STF. ADI 4277.** 1. Arguição de descumprimento de preceito fundamental (adpf). Perda parcial de objeto. Recebimento, na parte remanescente, como ação direta de inconstitucionalidade. União homoafetiva e seu reconhecimento como instituto jurídico. Convergência de objetos entre ações de natureza abstrata. Julgamento conjunto. Encampação dos fundamentos da ADPF nº 132-RJ pela ADI nº 4.277-DF, com a finalidade de conferir “interpretação conforme à Constituição” ao art. 1.723 do Código Civil. Atendimento das condições da ação. 2. Proibição de discriminação das pessoas em razão do sexo, seja no plano da dicotomia homem/mulher (gênero), seja no plano da orientação sexual de cada qual deles. A proibição do preconceito como capítulo do constitucionalismo fraternal. Homenagem ao pluralismo como valor sócio-político-cultural. Liberdade para dispor da própria sexualidade, inserida na categoria dos direitos fundamentais do indivíduo, expressão que é da autonomia de vontade. Direito à intimidade e à vida privada. Cláusula pétrea. CONECTAS DIREITOS HUMANOS ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE GAYS, LÉSBICAS E TRANSGÊNEROS – ABGLT, ASSOCIAÇÃO DE INCENTIVO À EDUCAÇÃO E SAÚDE DE SÃO PAULO, FERNANDO QUARESMA DE AZEVEDO E OUTRO(A/S), MARCELA CRISTINA FOGAÇA VIEIRA E OUTRO(A/S), INSTITUTO BRASILEIRO DE DIREITO DE FAMÍLIA - IBDFAM RODRIGO DA CUNHA PEREIRA, ASSOCIAÇÃO EDUARDO BANKS, REINALDO JOSÉ GALLO JÚNIOR, CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB, JOÃO PAULO AMARAL RODRIGUES E OUTRO(A/S), PROCURADORA-GERAL DA REPÚBLICA, PRESIDENTE DA REPÚBLICA, ADVOGADO-GERAL DA UNIÃO, CONGRESSO NACIONAL. Relator Min. Ayres Britto. 05/05/2011. Disponível em: <<http://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/20627236/acao-direta-de-inconstitucionalidade-adi-4277-df-stf>>. Acesso em: 03 maio 2015.

MATEUS. Português. **Bíblia Sagrada.** Versão Almeida Corrigida e Revisada Fiel. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/mt/5>>. Acesso em: 04 maio 2015.

PROVÉRBIOS. Português. **Bíblia Sagrada.** Versão Almeida Corrigida e Revisada Fiel. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/pv/6>>. Acesso em: 04 maio 2015.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Desejo e liberdade: conversa com Hegel

Por: Marlene Tozi Amâncio
toziamancio@hotmail.com

Resumo

O presente artigo investiga a função do *desejo* na constituição da subjetividade humana, a partir do pensamento de Hegel. Apresenta-se que o *desejo* pode se relacionar tanto com as *coisas* quanto com *outro desejo*. O *Eu* propriamente humano surge apenas quando o desejo de um *Eu* se defronta com o desejo de outro *Eu*. Hegel descreve este encontro como um confronto que acarretará uma luta de vida ou morte, mas que, num terceiro momento, deverá ser superado pelo *reconhecimento mútuo das consciências-de-si*. Tal *reconhecimento* deverá ser a condição para a construção de uma sociedade livre, em que as diferenças serão respeitadas e em que os homens possam assumir em suas mãos a construção do seu destino histórico.

Palavras-chaves: Eu; Reconhecimento; Dialética; Luta.

Resumo

*Tiu artikolo enkedas la rolon de deziro en la konstitucio de homa subjektiveco, de la penso de Hegel. Prezentigas ke la deziro povas rilati ambaŭ aferoj kiel kun aliaj deziro. La **Mi** taŭge homa ekestas nur kiam la deziro por mi alfrontis kun la deziro de alia memo. Hegel priskribas tiun kunvenon kiel alfronto kiu rezultos en vivo kaj morta lukto, sed ke la trian fojon, estos venkita de la reciproka rekono de konscio-por-mem. Tia rekono devus esti la kondiĉo por la konstruo de libera socio, kie diferencoj estas respektataj kaj ke homoj povas preni en siajn manojn la konstruo de ilia historia destino.*

Ŝlosilovortoj: *Mi; Rekono; Dialektiko; Lukto.*

Abstract

This article investigates the function of desire in the constitution of human subjectivity from Hegel's thought. It shows that the desire can relate as much with things as with other desire. The "I" essentially human desire appears only when an "I" confronts the desire of the other "I". Hegel describes this meeting as a confrontation that will result in a struggle of life and death, but that a third time, should be



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

overcome by the recognition of consciousness-of-yourself. Such recognition should be a condition for the building of a free society, where differences are respected and that people can take in their hands the construction its historical destiny.

Key Words: *Self; Recognition; Dialectic; Fight.*

Considerações iniciais

Desejo Antropogenético, Liberdade e Historicidade

Hegel explica que o homem é um ser racional, que tem consciência de seus próprios atos, que é um ser sensível, que percebe sua realidade e, por isso mesmo, difere do animal. A consciência de si é revelada pela fala no momento em que se pronuncia a palavra *eu*. O ser humano conhece os seus próprios desejos, seja ele um desejo carnal ou um desejo da consciência.⁶⁴ O pensamento racional do homem faz com que ele tenha um comportamento diferente do comportamento animal, pois o ser humano é capaz de ter o poder de decisão, ele é conhecedor de sua autoconsciência e de sua realidade, como diz Hegel ele é um *sujeito cognoscente*.

Toda ação humana é baseada no desejo de um sujeito; o desejo é que move, ele é que leva à ação, esse desejo consciente é que constitui o ser como *Eu*. Segundo Kojève (1947, p. 11): “*C’est dans et par, ou mieux encore, en tant que ‘son’ Désir que l’homme se constitue et se révèle – à soi-même et aux autres – comme un Moi, comme le Moi essentiellement différent du, et radicalement opposé au, non-Moi*

”⁶⁵

64 Ao empregar a expressão *desejo carnal* estou referindo-me ao desejo do ser que ainda não alcançou a liberdade da autoconsciência, ou seja, ainda não se descobriu capaz de se posicionar acima do ser da vida em prol de um ideal. Com *desejo de consciência* queremos designar o desejo propriamente humano, o desejo por um *ideal* – e não apenas o desejo por uma coisa qualquer.

65 Tradução: “É em e por, ou, melhor ainda, como seu Desejo que o homem se constitui e se revela



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Assim, o desejo é o que move e transforma a atitude do sujeito (do Eu) em relação ao outro, isto é, ao ser diferente, ao não-Eu. O desejo se volta sempre para um ser diferente dele mesmo, para o não-Eu. Este “outro” do “Eu” pode ser de dois tipos: a) um outro-objeto – que pode ser suprasumido e nadificado pelo Eu; ou então, b) um outro Eu igual a ele, isto é, do ser que é em seu próprio ser Desejo. Portanto, há uma relação entre o sujeito e o objeto (o sujeito sou Eu e o objeto é o outro do Eu).

Quando o outro é apenas outro-objeto, não existe propriamente “luta” porque somente um tem poder sobre o outro, a saber, o sujeito tem domínio sobre o objeto, sendo que não existe exatamente uma ação de dominação ou de sujeição – pois a “resistência” (o coeficiente de adversidade) que o objeto oferece sempre pode ser vencida pelo sujeito. Quer dizer: se um exerce o poder de domínio e o outro cede à essa dominação de forma passiva, não existe luta, mas sim a assimilação e incorporação do objeto ao sujeito, constituindo o sujeito-objeto. Isto ocorre quando o Eu volta seu desejo e ação para as coisas que, sendo passivas, não oferecem demasiada resistência ao desejo do Eu.

Mas o Desejo também pode se dirigir para um objeto que é ele mesmo Desejo. Sendo este outro objeto também um “Eu” constituído de Desejo, portanto um objeto que é ao mesmo tempo um sujeito, então o Eu tentará a nadificação de um ser, que é ele mesmo “poder nadificador”. Sendo assim cada uma das partes se nega à dominação do outro e, por conseguinte, há uma disputa pelo poder que pode levar à morte de uma das partes, quer seja o sujeito opressor ou o sujeito oprimido.

Para entender melhor essa relação no ato do conhecimento entre o

– para si mesmo e para os outros – como um Eu, como o Eu que é essencialmente diferente de, e radicalmente oposto ao não-Eu.”

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sujeito e o objeto a ser contemplado de que fala Hegel é preciso esclarecer que o homem é constituído por vários desejos e que existem dois desejos principais, o desejo carnal (um desejo mais superficial) e o desejo da consciência, sendo este último, o verdadeiro “eu”, ou desejo racional. O desejo carnal seria o desejo irracional, porém este desejo carnal sendo ele natural e fazendo parte da realidade biológica é condição necessária para o homem, porém não suficiente para a constituição do Eu humano, porque é apenas um sentimento de si e não consciência de si.

Existem o desejo físico e o desejo da consciência de si, então devo analisar: qual é o mais forte em mim? A minha ação está sendo movida para satisfazer o meu desejo biológico ou para saciar o desejo da consciência, quer dizer, o desejo propriamente humano? Pois o desejo racional é o verdadeiro ser da consciência de si. Esta consciência faz com que o homem não seja passivo, mas ativo devido a sua vontade. Ele “nega” o objeto do desejo, e essa negação têm como consequência a destruição ou a transformação do objeto desejado. Segundo Hegel, toda ação é “negação”, se esta ação for da verdadeira consciência de si. Porém essa ação de negação não é somente destrutiva, mas pode ser também construtiva, na medida em que ela assimila ou que internaliza a realidade do outro, transformando a realidade alheia e preservando a sua própria realidade, através desta mesma transformação.

O eu de cada pessoa não é um ser estático, no que se refere à mudança de posição ou conversão de valores, pois o ser humano não tem um caráter inato, podendo este ser moldado, ser transformado, adquirindo uma nova posição sobre um determinado assunto, assumindo assim uma nova postura em relação ao outro sujeito. Essa mudança de posição (transformação do Escravo em Senhor) é uma



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

evolução intencional de ambas as partes, um progresso consciente e voluntário do sujeito dominado e não havendo luta de morte também é uma ação voluntária de mudança de posição por parte do Senhor. A negação da realidade apresentada é a revelação de si próprio, para si próprio e para os outros, da consciência de si.

A realidade humana se apresenta em duas faces; uma voltada para o desejo individual de cada sujeito e a outra é a realidade social, onde há um conjunto de desejos, desejos mútuos e individuais e desejos de uma determinada realidade social. A sociedade é composta de sujeitos dominados e de sujeitos dominadores, existindo uma constante relação de dominação e de sujeição. Assim, diz Hegel (1992, p. 127); *“o agir tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer sobre si mesmo, quer sobre o Outro, mas também enquanto indivisamente é o agir tanto de um quanto de Outro.”* Portanto, ao agir, sempre podemos colocar as perguntas: quem sou “eu” (o sujeito da ação)? Sou eu que estou pensando e agindo ou é o “outro” em mim?

Desse modo, o sujeito deve analisar qual o papel que deve desempenhar, ou a posição em que está inserido nesta duplicidade social, nesta dialética social. O “Eu” como sujeito, movido por desejos, consciente de sua própria individualidade e de sua liberdade, adquire consciência de si mesmo, também como um Eu que é influenciado por sua “horda” social.⁶⁶

Entretanto, neste momento, nos apresenta a questão: qual a condição necessária para a transformação do ser humano, de tal modo que este venha a ter uma dignidade superior a do animal? A sociedade é constituída por seres humanos, portanto ela é humana, mas ao mesmo tempo desumana e irracional na medida em

66 Utilizamos a palavra “horda” para designar um grupo de homens que, mesmo convivendo cotidianamente, ainda não se sobrepujaram do estado de barbárie e selvageria para o Estado Civil de Direito o qual, para Hegel, é o *locus* privilegiado da ordem.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

que oprime e escraviza o indivíduo. Teríamos nós já condições de nos erguermos do estado natural de barbárie e de selvageria e nos constituirmos em seres verdadeiramente políticos (habitantes da *Polis*, supondo-se que a *Polis* é diferente do *Caos*)?

Segundo Kojève (1947, p. 13), “*Si la réalité humaine est une réalité sociale, la société n’est humaine qu’en tant qu’ensemble de Désirs se désirant mutuellement en tant que Désirs*”.⁶⁷ Quer dizer: a afirmação segundo a qual “Eu sou Eu” é apenas um momento evanescente de procura da verdade pelo Espírito. *Para nós ou em si*, “Eu” só sou “Eu” a partir do momento em que quero conhecer que não existo sozinho no mundo, e que, para ser aquilo que sou, dependo daquilo que não sou, ou seja, dependo de “Outros”. Veja-se:

De fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprassumida, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do “Eu sou Eu”. Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si. (HEGEL, 1992, p. 60)

Portanto somos primordialmente movidos pelo desejo antropogenético, isto é, pelo desejo voltado para outro Desejo, quer dizer, Desejo propriamente humano. Este desejo inato é próprio de todo sujeito; é o desejo que nos faz consciente de nossa liberdade, de nossa atuação na história como seres transformadores da realidade social que se apresenta.

Le Désir Humaine, ou mieux encore: anthropogène, constituant un individu libre et historique conscient de son individualité, de sa

67 Tradução: “Se a realidade humana é uma realidade social, a sociedade é humana apenas como um conjunto de Desejos desejando-se mutuamente uns aos outros como Desejos.”



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

liberté, de son histoire, et, finalement, de son historicité – le Désir anthropogène diffère donc du Désir animal (constituant un être naturel, seulement vivant et n'ayant qu'un sentiment de sa vie) par le fait qu'il porte non pas sur un objet réel, « positif », donné, mais sur un autre Désir. (KOJÈVE, 1947, p. 13)⁶⁸

Assim, através do Desejo antropogenético, a consciência-de-si é conduzida a um embate dialético e adquire movimento, superando a tautologia sem vida do “Eu sou Eu” – que num primeiro momento se lhe apresentara como certeza, ao direcionar seu desejo para os simples objetos. Eleva, dessa forma, sua certeza há um patamar mais próximo da verdade.

Dialética, Ideologia e (Des)encontro

O sujeito é constituído de vários desejos: alguns são direcionados para coisas e outros voltados para outros Desejos. Portanto, o ser humano possui atitudes racionais e irracionais, tendo atitudes de um ser natural que é composto por necessidades físicas e biológicas, um sujeito que precisa suprir os desejos físicos de satisfação sexual, de atender as necessidades biológicas como matar a fome e sentir-se bem fisicamente, desejos estes que podem ser supridos de forma mais imediata.

Entretanto, existem ainda desejos cuja satisfação, por exigir a mediação de um ser Outro, é mais difícil e complexa de ser alcançada. O ser humano possui certos desejos relacionados à ação do outro sujeito em relação a si próprio, por

68. Tradução: “O Desejo humano, ou melhor ainda, o Desejo antropogenético, produz um indivíduo livre e histórico, consciente de sua individualidade, sua liberdade, sua história, e finalmente, sua historicidade. Portanto, o Desejo antropogenético é diferente do Desejo animal (que produz um ser natural, meramente vivente e tendo apenas um sentimento de sua vida) por ser direcionado não para um objeto real, “positivo”, dado, mas para um outro Desejo.”



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

exemplo: desejo não só de amar, mas também de ser amado e de ser correspondido no seu sentimento, desejo de ser valorizado e de ser “reconhecido”.

Neste sentido o indivíduo se humaniza e se diferencia do desejo animal. Na medida em que o sujeito nutre o sentimento de amor por outra pessoa, com intuito de satisfazer a si mesmo, ele tem uma ação “negadora”, transformadora ou assimiladora do desejo do outro, ou do seu próprio desejo, com intuito de ser reconhecido pelo ser amado, ou com o objetivo da negação de “si” próprio em benefício do ser amado. Ambos na busca da superação do domínio, um assimilando e entendendo o desejo do outro, acontecendo a fusão de dois desejos em um único desejo. Neste sentido, diz Hegel que ocorre: “*a unidade das mesmas [das diversas consciências-de-si para si essentes]: Eu, que é Nós, Nós que é Eu*”. (HEGEL, 1992, p. 125)

Nesta unidade das consciências-de-si, há uma conversão de valores, ou seja, uma aceitação do valor alheio, sem que haja luta de morte, uma assimilação de ambas as partes onde existe respeito e liberdade, sem opressão ou disputa de poder para o seu próprio reconhecimento, a fusão das ideias, a própria liberdade de ambas as partes sem qualquer tipo de opressão.

Na luta pelo reconhecimento, alguém teria que ceder, para que possa haver reconciliação... Se isso acontecesse de fato, em todas as relações, não haveria conflitos e viveríamos em Paz... A busca pela liberdade e igualdade de direitos já gerou muitos conflitos. A consciência-de-si, portanto requer um enfrentamento a essa multiplicidade da sociedade, negando qualquer tipo de opressão, lutando sim, mas não pela morte do Outro; em vez disso, lutando pelos mesmos direitos que o outro tem e respeitando-o em sua diversidade, pois é impossível termos uma sociedade uniforme, mas é possível dialogar com o diferente e chegar a um



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

consenso.

Quando existe desencontro na relação de dois sujeitos é porque prevalece a vontade de domínio de uma das partes. Não há aceitação, não há assimilação ou substituição do seu desejo pelo desejo do outro. O mesmo acontece na relação entre “Senhor e Escravo”, uma luta de morte, enquanto não houver uma superação dialética de ambas as posições antitéticas. Essa luta de morte é a oposição entre “tese” e “antítese” e só tem significação no contexto de sua reconciliação pela “síntese”.

Mais si l'opposition de la «thèse» et de l'«antithèse» n'a un sens qu'à l'intérieur de la conciliation par la «synthèse», si l'histoire au sens fort du mot nécessairement un terme final, si l'homme qui devient doit culminer en l'homme devenu, si le Désir doit aboutir à la satisfaction, si la science de l'homme doit avoir la valeur d'une vérité définitivement et universellement valable, - l'interaction du Maître et de l'Esclave doit finalement aboutir à leur «suppression dialectique».
(KOJÈVE, 1947, p. 16) ⁶⁹

O desejo humano de “reconhecimento” deve superar o desejo animal. Pode até existir o desejo animal da “luta”, com intuito de liberdade e de ser reconhecido, porém a luta de morte irracionaliza o homem, faz dele o próprio escravo. É neste sentido que deve ser entendida a célebre frase de Rui Barbosa, segundo a qual, a escravidão do negro mutila da liberdade do branco.

É natural no homem estar sempre aberto a novos conhecimentos, cabe a ele aceitar e assimilar um novo ponto de vista, mesmo que isso determine substituir ou acrescentar novos valores os quais ainda não faziam parte de sua realidade. A síntese muitas vezes não acontece, por falta de aceitação, por negação

69 Tradução: “Mas, se a oposição da “tese” e da “antítese” só possui sentido na conciliação pela “síntese”, se a história no sentido forte da palavra possui necessariamente um termo final, se o homem que está em via de tornar-se deve culminar no homem que já se tornou, se o desejo deve levar à satisfação, se a ciência do homem deve ter valor de verdade definitiva e universalmente válida, então a interação do senhor e do escravo deve necessariamente levar à superação dialética deles.”



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

de substituição ou assimilação do valor alheio. Vários fatores podem determinar essa negação em relação ao valor do outro: egoísmo, ganância, discriminação, entre outros.

A sociedade atual vive em constante luta de morte, em constante competição, justamente por causa destes fatores, e geralmente não é porque não conhece a realidade do outro, mas pura e simplesmente por desejo de domínio. Um desejo que massacra que escraviza e oprime o próximo, uma opressão que se caracteriza de forma diferente em relação ao escravismo passado; pois o escravo de hoje é todo aquele que se deixa dominar pela alienação dos meios de comunicação, pelo capitalismo desenfreado, pelo egoísmo e pelo individualismo, multiplicando assim as várias formas de escravidão.

A negação a qual Hegel se refere é o ato do sujeito dizer “não” a toda essa forma de dominação que aliena as pessoas, e que tem sempre alguém ou algum grupo social oprimindo, mesmo que seja de forma camuflada, com intuito de ter benefícios particulares. Hoje em dia existe esta falta de negatividade perante a situação social, e em vez de se lutar contra ela o sujeito se acomoda perante a horda dominante que procura esconder a realidade da dominação.

Embora ao expor a dialética do Senhor e do Escravo, Hegel demonstre que toda relação de dominação deve ser superada pelo “reconhecimento mútuo das consciências-de-si”, alguns estudiosos o criticam por erigir um sistema de pensamento que não leva à superação do *status quo* (ordem social vigente), mas sim à sua sedimentação e perpetuidade, consolidando o poder hegemônico da tradição.

De acordo com essas críticas, a filosofia da historicidade apenas repete as experiências já vivenciadas como se fossem uma tradição. A relação antitética



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

entre Senhor e Escravo, entretanto, deveria possibilitar um movimento dialógico no sentido de se gerar uma nova mentalidade. Critica-se a filosofia da historicidade por representar uma repetição do *mesmo* num suposto pseudo-processo do tempo para todas as sociedades. Desse modo, o sujeito ficaria alienado de seu poder transformador e desacreditado no processo de mudanças estruturais, frente a um poder hegemônico que “parece” ser uma tradição. De acordo com o livro de Alexandre de Moura Barbosa:

A pura aceitação da “historicidade”, através da alienação do sujeito de suas ações históricas em sua singularidade, em prol da contemplação do sentido dum tal “ser”, é a destruição do “poder do negativo” frente à hegemonia da tradição. Desse modo, o sujeito, que pode ser definido por excelência como a fonte do “trabalho do negativo”, perde seu sentido. De forma que, nessa “filosofia”, a “experiência” torna-se um artifício da “tradição” em sua reprodução, em que as diferenciações das experiências enquanto relações sociais históricas são alienadas na reposição de tal conceito de “tradição”. (BARBOSA, 2010, p. 125)

Embora haja uma linha interpretativa concordante com o texto aqui citado, nós entendemos que o pensamento hegeliano aponta para a possibilidade revolucionária e para ruptura das formas estagnadas de opressão social que vêm se constituindo através do tempo. A história não é estática, mas sim constante movimento e também o indivíduo não recebe estas influências do meio social de modo totalmente passivo. Neste sentido, ressaltamos a importância de se considerar ainda hoje o pensamento Hegeliano como um antídoto contra a apatia na qual os *Mass Media* submerge a todos nós.

Considerações Finais

A sociedade deve buscar caminhos que indiquem a solução destes

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

problemas, seja ele de qualquer espécie, discriminatório ou qualquer outra forma de dominação que oprime o sujeito que convive no nosso meio. Mudar a nossa visão egoísta, não desejar apenas o reconhecimento de “si”, mas o do outro também... Muitas vezes devemos abrir mão de nossos desejos para satisfazer o desejo do outro, desejar o reconhecimento do outro.

Existe momento para ambas as posições em nosso “eu”, ora devo agir como um Escravo e ora como um Senhor. Às vezes posso agir com a simplicidade e humildade de um Escravo e me tornar um Senhor ou agir com a empáfia e arrogância de um Senhor e me tornar Escravo.

Para Hegel, nesta luta de morte não há vencedor ou perdedor. Pois a consciência de “si”, rumo à razão, é a assimilação de ambas as consciências, ou seja, a aceitação por cada um do outro, como sendo um complemento do “eu”. O escravo e o senhor, em suas diferenças são iguais, pois ambos desejam as mesmas coisas, o respeito e o “reconhecimento”, a valorização, a liberdade e o desejo de ser Feliz que é inato em todo o ser humano.

O desejo por reconhecimento de cada indivíduo não pode oprimir o sujeito próximo a ele. Infelizmente o desejo de prestígio nos dias atuais está cada vez mais forte. Se o desejo for egoísta, direcionado a si próprio, vai se confrontar com o desejo do outro, gerando atritos e lutas que podem levar à morte, ocasionando a satisfação do próprio desejo. Seja qual for a posição social de cada um, seja empregado ou patrão (ninguém é supremo ao outro) todos deve ter os mesmos direitos e gozar da mesma liberdade.



Referências

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito** . Petrópolis: Vozes, 1992.

KOJÈVE, Alexandre . **Introduction à la lecture de Hegel**. França: Gallimard, 1947.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel** . Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

BARBOSA, Alexandre de Moura. **Ciência e Experiência: um ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito**. Porto Alegre: Puc-Rs, 2010.

HOTTOIS, G. **Do renascimento à pós-modernidade: Uma história da Filosofia Moderna e Contemporânea** . Aparecida: Idéias e Letras, 2008.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Crítica

O indivíduo e o feminino da cidade do Rio de Janeiro: Sophia Jobim Magno de Carvalho, por Ana Carolina Azevedo Guedes

Por: José Provetti Junior⁷⁰
jose.provetti@ifpr.edu.br

O artigo objeto de crítica nesse trimestre é de autoria da professora mestra em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ Ana Carolina Azevedo Guedes, bolsista e auxiliar de pesquisa da Fundação Oswaldo Cruz, na cidade do Rio de Janeiro/ RJ.

Seu artigo, intitulado “O indivíduo e o feminino da cidade do Rio de Janeiro: Sophia Jobim Magno de Carvalho” foi publicado na Revista *Fatos & Versões*, órgão de divulgação do Departamento de História da Faculdade Católica de Uberlândia, na cidade de mesmo nome, v. 4, número 7.

A proposta da autora é a análise do conceito de “individualidade” e de “feminino”, aplicando-os ao caso específico de Sophia Magno Jobim de Carvalho, pioneira brasileira do movimento feminista durante o século XX.

Embora o texto seja uma produção de uma então estudante de graduação em História, se verifica a relevância do texto como uma introdução à discussão da problemática do movimento feminista brasileiro em seus inícios, ainda na República Velha e os esforços de Sophia Magno na implementação do movimento feminista.

Guedes (2009, p. 1) indica seu referencial teórico quanto à análise do conceito de “individualidade”, atendo-se à conceituação fornecida por Leopoldo Waizbort, como sendo “aquilo que não se dissolve no social, (...) que permanece senhor de si, em alerta,

⁷⁰ Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela UNIOESTE, mestre em Cognição e Linguagem pela UENF, especialista em História, Arte e Cultura pela UEPG, especialista em Saúde para professores e alunos dos Ensino Fundamental e Médio pelo UFPR e graduado e licenciado em Filosofia pela UERJ.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

capaz de mover por toda a parte e segundo as necessidades”.

A preocupação de Guedes em seu artigo, se voltou ao problema do relacionamento entre essa individualidade e as modificações urbanísticas, sociais, produtivas e culturais, introduzidas no Brasil, ao longo do início do século XX, em especial, na cidade do Rio de Janeiro e os seus impactos sobre a mulher carioca.

Informa Guedes que as mudanças urbanísticas empreendidas nos anos 1920, com a construção da Avenida Presidente Vargas e a destruição de diversos sobrados e cortiços instaurou um clima de instabilidade na população local. Isso devido a não se saber se quando ia ao trabalho pela manhã, a noite, ao retornar, a casa estaria no lugar.

Além disso, as mudanças na produção brasileira intensificavam o clima de instabilidade, pois quebraram a tradicional segurança dos pais de família de serem os provedores das necessidades dos seus e forçou o surgimento de quebras de hegemonia e prestígio social entre os comerciantes locais, que viam, de hora para outra, seus investimentos imobiliários desaparecerem dentre as obras pela ação das máquinas.

Tais mudanças, reflexo, em certa medida, da industrialização capitalista internacional trouxeram o movimento feminista irlandês, britânico e estadunidense como reflexo da tendência de mudanças de papéis sociais sofria com a demanda das mulheres terem que ingressar no mercado de trabalho e precisarem complementar a renda familiar devido à incapacidade dos homens o fazer.

Informa Guedes que é nesse contexto de transformações que a luta por direitos e participação política do movimento feminista brasileiro ganha corpo por meio de publicações em revistas. Essas, a princípio tinha suas autoras resguardadas por pseudônimos.

Posteriormente, assinala Guedes o papel e desenvoltura da feminista Sophia Jobim Magno de Carvalho como lídima representante de sua época e, sobretudo, dos interesses dessa nova individualidade feminina, que buscava a legitimação de suas necessidades e direitos civis reconhecidos em pé de igualdade com os homens.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Em se considerando os atuais avanços da sociedade brasileira quanto à igualdade civil e jurídica dos gêneros, tem-se consciência da necessidade de avanços ainda mais profundos e portanto, se recomenda a leitura não apenas do artigo objeto dessa crítica, mas o aprofundamento desses reflexões, através da dissertação de mestrado de Guedes, intitulada “Sophia Jobim e o Rio de Janeiro: trajetória e individualidade – uma experiência singular do feminismo brasileiro”.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR em ação

Remi Schorn (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4767174A1>) Pesquisador-efetivo vinculado a Linha de Pesquisa de Filosofia é servidor público estadual, docente do magistério superior, lotado no campus da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, campus da cidade de Toledo/PR, atuando como docente de Filosofia. É doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RGS, mestre em Filosofia pela mesma universidade, especialista em Filosofia Política pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ e graduado em Filosofia pela mesma instituição. É Conselheiro do campus da UNIOESTE, Toledo, é Presidente da Comissão de bolsas de extensão da UNIOESTE, é Pró-reitor de extensão da UNIOESTE, membro do Conselho editorial da Eunioeste. É pesquisador nas Linhas de Pesquisa Racionalismo e Realismo e Metafísica e Conhecimento – UNIOESTE. É Conselheiro do Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE. É membro do Comitê Assessor do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa Anísio Teixeira – INEP. É membro do Comitê Assessor da Associação Brasileira de Universidades Estaduais – ABRUEM. Contato: remirs@hotmail.com

Raquel Fragoso

(<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4426655Y6>) Pesquisadora-efetiva vinculada a Linha de Pesquisa Educação, Cognição e Linguagem e Coordenadora de Eventos. É especialista em Orientação Educacional pela Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO, graduando em Serviço Social pela Universidade do Norte do Paraná – UNOPAR e graduada em Pedagogia pela União Educacional do Médio Oeste do Paraná. Contato:



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

fragosofrf@gmail.com

Éverson**Vargas**

(<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4359812P2>)

Pesquisador-junior vinculado nas Linhas de Pesquisa de Educação, cognição e Linguagem e Ensino de Matemática, Física, Química, Biologia e Ciências em Geral. É especialista em Física para o novo Ensino Médio pela Universidade Estadual de Londrina – UEL, graduado e licenciado em Física e em Matemática pela Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP e graduado em Ciências Biológicas pela mesma instituição. É servidor público estadual, docente de Física na Secretaria de Estado da Educação do Paraná – SEED/ PR, docente do Instituto Educacional Pastor Manoel Soares – IEMS. Contato: everson.iems@gmail.com

Rute**Fragoso**

(<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8137173J6>) É pesquisadora-junior vinculada a Linha de Pesquisa de Educação, cognição e linguagem. É graduada em Pedagogia pela União Educacional do Meio Oeste do Paraná. Contato: rute_frag@hotmail.com

Otávio**Bezerra****Sampaio**

(<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4790941J5>) É pesquisador-junior vinculado a Linha de Pesquisa Educação, cognição e linguagem. É servidor público federal, docente EBTT de Metodologia de pesquisa científica, lotado no campus do Instituto Federal do Paraná, na cidade de Curitiba. É doutor em Ciências Florestais pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, mestre em Ciências Florestais pela Universidade Federal de Viçosa – UFV, especialista em Agricultura Tropical pela Associação Brasileira de Educação Agrícola Superior e graduado em Engenharia Florestal pela Universidade Federal Rural de Pernambuco



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

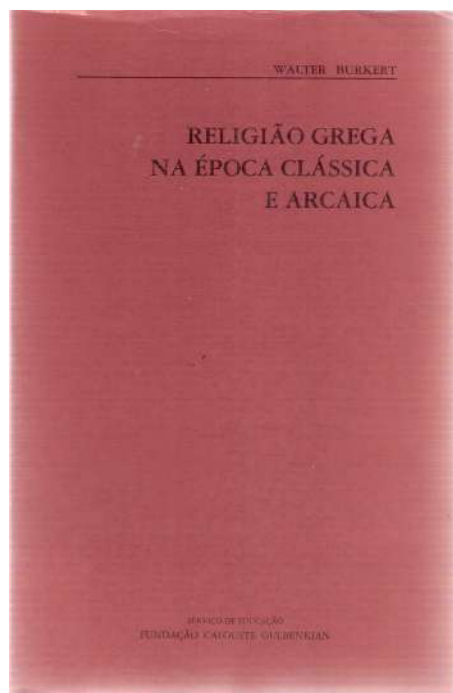
– UFRP. Contato: otaviobsampaio@gmail.com



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Resenha



A religião grega na época Clássica e Arcaica, por Walter Burkert

Por: José Proveti Junior⁷¹
jose.proveti@ifpr.edu.br

Essa obra é uma bibliografia básica para aqueles que almejam se aprofundar nos estudos sobre a religião helênica e se aprofundar através de um rico levantamento de referências que compõem o trabalho de Burkert.

⁷¹ É mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Toledo/ PR, mestre em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte-Fluminense Prof. Darcy Ribeiro – UENF, Campos dos Goytacazes/ RJ, especialista em História, Arte e Cultura pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG, especialista em Saúde para professores e alunos dos Ensinos Fundamental e Médio pela Universidade Federal do Paraná – UFPR é graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Walter Burkert foi um poeta alemão, estudioso da religião, rito e mito gregos do período Minóico ao Clássico, abrangendo sua obra, aproximadamente, do século XX-III a. C.

Estudou na Universidade de Erlangen-Nuremberga, na Alemanha. Sua vida acadêmica se deu como professor emérito da Universidade de Zurique, na Suíça. Atuou como professor na Inglaterra e nos Estados Unidos.

“Religião grega na época Clássica e Arcaica” (1993) se trata de obra técnica em que Burkert introduz o leitor nos meandros da religião, religiosidade, culto e mitologia grega em todas as vertentes conhecidas.

A obra é dividida em sete capítulos. No primeiro Burkert trata da pré-história e do período Minóico-Micênico, versando sobre a ocupação da região do Mar Egeu a partir do Período Neolítico até a Idade do Bronze.

Reflete sobre a questão indo-europeia e sua relação com os Pelasgos, com base nos indícios arqueológicos encontrados. Analisa, na medida do possível, a religião minóico-Micênica quanto aos locais de culto, as cavernas sagradas, os santuários dos picos, das árvores, os santuários domésticos, os templos e, finalmente, as edificações tumulares.

Em seguida oferece estudo sobre os rituais e símbolos usados à época, tentando identificar as divindades Minóicas, bem como a adaptação destes feita pelos Micênicos.

No segundo capítulo, Burkert estuda o ritual e santuários helênicos. Para tanto, desenvolve reflexão em torno da denominada “ação divina” em relação ao sacrifício de animais.

Sob esse aspecto, apresenta o tema quanto aos rituais de sangue, de fogo e a relação entre o animal sacrificado e o deus a quem se sacrifica.



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

No corpo desse estudo desenvolve ilações sobre as oferendas sacrificiais e a prática das libações. O sacrifício de primícias, os votivos e a libação propriamente dita.

Depois passa ao estudo pormenorizado da prece e sua função no mundo helênico. A questão da purificação, sua função e métodos. O que é tido como sagrado e o puro, a morte, a doença e a loucura. Trabalha com a purificação pelo sangue e dos fármacos.

Apresenta a questão dos santuários e de seus elementos, como o Témenos, o altar e a anátema.

Fala sobre as iniciativas festivas, o êxtase e a mântica.

No capítulo III, Burkert fala dos deuses configurados, isto é, faz uma análise comparativa entre a poesia tradicional e como esta representa os deuses e a iconografia homérica.

Em seguida desenvolve a análise de cada divindade do panteão olímpico tradicional. Seguindo, posteriormente, a análise sobre o que denomina de “deuses menores”, as associações de deuses, as divindades naturais, os deuses estrangeiros ao mundo grego e os *daímones*.

No capítulo IV, Burkert versa sobre os mortos, os heróis e os deuses ctônicos. Inicialmente apresenta as práticas de inumação e o culto dos mortos. Apresenta, depois, a mitologia do além, bem como apresenta os heróis que se apresentam como duplos, isto é, seres ctônios e olímpicos como Hércules, os Dióscuros e Asclépio.

No capítulo V, Burkert fala sobre a *polis* e o politeísmo helênico. Apresenta as variantes do politeísmo grego e da família divina, dos pares divinos, de Dioniso.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Fala das festas e dos calendários de festejos gregos, da função social do culto e como a devoção se manifestava na linguagem helênica.

No capítulo VI, Burkert apresenta os mistérios e o ascetismo, os santuários dos mistérios getílicos e tribais, bem como os mistérios de Elêusis, o orfismo e o baquismo.

Finalmente, no capítulo VII, Burkert apresenta a religião filosófica, tratando da questão do *Ser* e o divino. Fala sobre a crise gerada pelo movimento sofista e o ateísmo helênico.

Fala da salvação das religiões cósmicas e metafísicas. Reflete, nessa medida, qual a influência destas sobre as ilações pré-socráticas, em Platão, Aristóteles e em Xenócrates.

Portanto, em se considerando a importância de uma abordagem contextualizada da Filosofia Antiga, a “Religião grega na época Clássica e Arcaica” é obra importantíssima, de fundamental contribuição para se compreender o que está em jogo na primeira filosofia.

Referências

BURKERT, Walter . **Religião grega na época Clássica e Arcaica** . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Lançamentos



VOCABULÁRIO PENTALÍNGUE: KVINLINGVA VORTARETO

Por: Luiz Fernando Pita⁷²
&
Maira Nobre⁷³

Nossa prática pedagógica como professores de língua estrangeira mostra-nos que, a par das regras gramaticais, ortográficas e de pronúncia pelas quais os estudantes têm necessariamente de passar, um dos maiores empecilhos para um desenvolvimento mais rápido no idioma desejado é a aquisição de um

72 Doutor em Letras Português-Latim pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, é mestre em Literaturas Hispânicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ e graduado em Letras Português-Espanhol pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. É pesquisador-efetivo e Coordenador de Pesquisa do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR, vinculado a Linha de Pesquisa de Idioma Internacional Neutro – Esperanto. É Diretor de Ensino da Associação Esperantista do Rio de Janeiro – AERJ.

73 É doutora em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, mestra em Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ e graduada e licenciada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. É Diretora do Departamento de Divulgação da Associação Esperantista do Estado do Rio de Janeiro – AERJ e Primeira-Secretária da Cooperativa Cultural dos Esperantistas – CCE.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vocabulário. Embora o aluno diversas vezes domine os conteúdos mencionados, faltam-lhes as palavras exatas para se expressarem.

Por isso, resolvemos trazer a público a presente obra, que, longe de ser completa, oferece ao estudante o vocabulário de uso mais frequente nas situações que um falante de língua estrangeira vivencia.

Lançamentos JPJ Editor



Site do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR
<http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/>

O **sítio do Grupo de pesquisas** foi elaborado para a veiculação das produções de ensino, pesquisa e extensão dos pesquisadores-efetivos, pesquisadores-colaboradores e pesquisadores-júniors da equipe investigativa.

Corresponde à demanda do Projeto de pesquisa, que visa a socialização e democratização de todos os saberes e conhecimentos produzidos pela equipe

*IF-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

investigativa, nos moldes de geração de Filosofia, Ciência e Tecnologias sugerido pelo referencial teórico do Grupo, o filósofo e epistemólogo Karl Raymund Popper.

O sítio é composto por páginas de “Atualidades”, “Coordenações”, “Quem somos e o que pensamos”, “Lista de pesquisadores”, “JPJ Editor”, se subdividindo este site em: “Títulos”, “Vídeos-aula”, “Orientações para pedidos físicos de livros ou vídeos” e “Centro de análise de obras para publicação”.

O sítio do Grupo também possui o site para a “IF-*Sophia*: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológicas”, órgão de divulgação científica do Grupo.

Há um link para Reportagens com professores e pesquisadores que já travaram conhecimento em alguma das atividades do Grupo de pesquisa. (Em construção). E um link para você se comunicar com a Coordenação Geral do Grupo de pesquisas e expor sua opinião e sugestões sobre o conteúdo do site.

Acesse e conheça os serviços públicos, estatais e gratuitos oferecidos pela equipe investigativa do Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR!

OCTAVIUS

De Marcus Minucius Felix

Tradução do Latim por Luiz Fernando Dias Pita

OCTAVIUS foi escrito por Marco Minúcio Félix entre os anos de 175 e 190 d. C., e é apenas graças a um feliz acaso que podemos, hoje, contar com essa



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

peça-chave para preencher os bastante desfalcados quebra-cabeças da evolução da literatura em língua latina e o da aculturação do Cristianismo nas porções ocidentais do Império Romano, pois a obra chegou até nós unicamente por um grato engano de algum copista medieval que, confundindo seu título com a palavra "*octauus*", isto é, "o oitavo", incluiu-o como o oitavo livro do *Aduersus nationes*, de Arnóbio.

A historiografia cristã nos ensina que o processo de divulgação do Cristianismo começa, ainda no século I, pelo trabalho dos apóstolos juntos às sinagogas espalhadas pelas cidades de expressão grega do Oriente do Império, conseguindo aí formar os primeiros núcleos cristãos. Tais convertidos eram, como o próprio São Paulo, judeus que, por força da convivência, vinham, há já algumas gerações, construindo um diálogo entre sua tradição religiosa e a cultura helenística presente nessas cidades.

É DISSO QUE TRATA essa obra: é um empolgante e profundo diálogo entre o autor, patricio romano cristão e seus melhores amigos, romanos, a respeito das bases e fundamentos filosóficos da então nova religião. Tão perseguida pelo governo e incompreendida pelos cidadãos, vítima de preconceitos e de sincretismos com outras seitas do Império. Quem é mais próprio? As ideias do carpinteiro galileu ou a religião civil de Roma?

A obra se encontra disponível, gratuitamente, no sítio <http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/#!ttulos/ch3p>



IF-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica



Investigações Filosóficas-Sophia: Umuarama – 2012 – Filosofia, Educação e Autonomia

**Organizado por:
Alan Rodrigo Padilha
Rafael Egídio Leal e Silva e
José Proveti Junior**

Investigações Filosóficas-Sophia: Umuarama – 2012 – Filosofia, Educação e Autonomia é a transcrição dos seminários realizados durante o primeiro ano de realização do Projeto de extensão IF-Sophia, na cidade de Umuarama, versando sobre questões relacionadas a Filosofia enquanto processo de promoção da educação e autonomia humana.

É DISSO QUE TRATA esta obra: da análise crítica, por vários filósofos brasileiros, do papel dos saberes filosóficos na promoção da autonomia cidadã, através da educação, tendo como referência alguns dos importantes pensadores



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

contemporâneos da atualidade.

A obra se encontra disponível, gratuitamente, no sítio <http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/#!ttulos/ch3p>

Outros títulos da JPJ Editor



O dualismo em Platão **Por: José Provetti Junior**

O DUALISMO EM PLATÃO tenta compreender as relações psyché-sôma (alma-corpo). Essa motivação se fundamenta nas dificuldades engendradas pela Filosofia da Mente para estudar, refutar ou justificar a mencionada relação. Para aproximação do assunto intentou-se analisar o que Platão compreende por alma (psyché) e corpo (sôma), nas seguintes obras: “Timeu”, “Fédon”, “Fedro”, a “República”, “Apologia de Sócrates”, “Mênon”, “Banquete”, “Sofista” e “Político”.

Embora seja uma pequena fração do conjunto das obras de Platão, acredita-se que essa amostragem seja suficiente para tentar alcançar o mencionado objetivo.

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A hipótese que se defende é que não é possível a um grego da época de Platão conceber uma separação diametralmente oposta e radicalmente incomunicável entre o que a tradição filosófica convencionou chamar de Mundo Sensível e Mundo Inteligível, ou em outras palavras, aquilo que viria a fundamentar a distinção atual na Filosofia da Mente entre o mental e o físico.

É DISSO QUE TRATA esta obra: da análise crítica de uma amostragem das obras de Platão a respeito dos conceitos de alma e corpo, suas relações, imbricações e consequências, sob o enfoque a História Psicológica, das Ideias e das Mentalidades envolta no problema contemporâneo do campo da Filosofia da Mente que tenta explicar o que é a mente humana e suas interações com o corpo.

A obra se encontra disponível, gratuitamente, no sítio <http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/#!ttulos/ch3p>



A alma na Hélade: a origem da subjetividade Ocidental

Por: José Provetti Junior



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

TRADICIONALMENTE no campo filosófico, as concepções de indivíduo, interioridade, subjetividade e demais correlatos ao conceito de indivíduo são creditados a Descartes, que viveu no século XVII, com sua reflexão metafísica que conclui com o famoso “penso, logo existo” (1996: 265-275).

No entanto, ao historiador da filosofia cabe a tarefa de investigar as raízes históricas da famosa asserção cartesiana e remontando à tradição filosófica anterior ao pensador francês, percebe-se que é possível investigar a rede de filiações conceituais que eclodirão em Descartes, advindas dos inícios do pensamento filosófico, na Grécia, em especial, no que se refere ao conceito de alma e pelo que se entendia sobre isso no pensamento pré-socrático.

Nessa medida, “A Alma na Hélade: a origem da subjetividade ocidental” é um trabalho no qual procurou-se estudar as bases do pensamento pré-socrático, as latências das noções de subjetividade e indivíduo ocidental sob a perspectiva do desenvolvimento dos conceitos de alma, imortalidade e sobrevivência da alma ao fenômeno da morte.

Dessa investida de compreensão a respeito do pensamento e vivência psicossociais dos helênicos pré-socráticos, buscou-se demonstrar como se deu o afastamento dos deuses do cotidiano existencial das representações helênicas que os homens da época tinham a nítida percepção da desvinculação divina de seu dia a dia, observada através das doutrinas dos filósofos do período posterior a Sócrates, bem como os deslocamentos de valor aplicado à noção de *areté*, pelo corpo cívico.

É DISSO QUE TRATA esta obra: da análise crítica e histórica das bases culturais do pensamento filosófico grego em torno do conceito de alma sob a perspectiva da História das Mentalidades, das Ideias e Psicológica, buscando tornar



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

mais compreensível a Filosofia pré-socrática.

Notícias do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR

1. O pesquisador-efetivo, professor Dr. em Filosofia **Alexandre Zaslavsky** do Instituto Federal do Paraná – IFPR, campus da cidade de Foz do Iguaçu acabou de retornar de um estágio de cinco meses na Finlândia, realizado na *HAMK University of Applied Sciences* como aluno do programa *VET Teachers for the future*, desenvolvendo um projeto de pesquisa que visa comparar a formação de professores na Finlândia e no Brasil. Outra nova se trata do projeto de pesquisa sobre as licenciaturas no âmbito dos Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia: possibilidades e limites”. O projeto conta com a participação de dois estudantes bolsistas de iniciação científica.
2. O pesquisador-colaborados, professor doutorando em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita – UNESP, Pedro Uetela desenvolve proposta de implantação das atividades do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, Moçambique. No momento, a atividade já recebeu sinal de interesse pela Universidade Eduardo Mondlane e o professor Uetela se detém nos estudo do pensamento de Karl R. Popper e da proposta investigativa do Grupo de pesquisa para as devidas adaptações.
3. O pesquisado-efetivo, professor Dr. Em Engenharia Elétrica Ivan Eidt Colling da Universidade Federal do Paraná – UFPR coordena dois projetos de extensão: o “Eletrizar: levando a Engenharia Elétrica para as escolas” e o “Esperanto: língua e cultura” este vinculado ao programa Centro de Línguas e Interculturalidade – CELIN. Desenvolve cursos de Esperanto no nível

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

avanzado e na formação de professores. Para o segundo semestre, com início em agosto/ 2015 novas turmas se iniciarão nas duas modalidades. Também houve a aplicação do exame de proficiência em esperanto segundo o Quadro Europeu Comum de Referência para as Línguas ("KER-Ekzameno"), dentro da Quarta Sessão Mundial de Exames, no dia 30 de maio. Tivemos cinco candidatos, dois para o nível B2 (exames orais e escritos) e três para C1 (somente exames escritos). Três candidatos eram da Região Metropolitana de Curitiba, um de Ponta Grossa e outro de Londrina. As entrevistas do exame oral foram realizadas via internet com as avaliadoras Katalin Kováts (Países Baixos) e Márta Kovács (Hungria). O CELIN é o centro aplicador, e o exame é feito como parte do projeto do esperanto. O exame é elaborado, corrigido e certificado pela Universidade Eötvös Loránd, de Budapeste, Hungria. O professor Ivan é examinador de proficiência em esperanto autorizado por esta Universidade.

Chamadas públicas**1. outubro/ 2015 – Cidadania, política e relações sindicais****Próximas chamadas**

1. janeiro/ 2016 – Ensino de Matemática, Física, Química, Biologia e Ciências em geral.
2. abril/ 2016 – Idioma Internacional Neutro – Esperanto.

Informações e inscrições através do sítio:**<http://www.grupodepesquisafilosofiacienciaetecnologiasifpr.com/>**