

ISSN 2965-1808

A CARNE DE CRISTO COMO EIXO DA SALVAÇÃO

FILOSOFIA DA MIGRAÇÃO E INTERDISCIPLINARIDADE

A NATUREZA NA POÉTICA DE ELIZABETH BISHOP E
SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN

RESENHA DA OBRA - ENTRE A IMAGINAÇÃO E A
LIBERDADE

V. 08

2025

collo quium

REVISTA CIENTÍFICA DO
SEMINÁRIO MAIOR DOM JOSÉ
ANDRÉ COIMBRA



SEMINÁRIO
MAIOR
DOM JOSÉ
ANDRÉ COIMBRA

ISSN 2965-1808

v. 8, n. 1, dez., 2025



COLLOQUIUM

V. 08

Patos de Minas – MG

2025

Revisão metodológica e gramatical: Prof. Dr. Saulo G. Pereira e Profa Ma. Nayara Maryland Saraiva Novaes
Revisão final: Prof. Pe. Bruno Amorim de Moraes
Diagramação: Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira
Arte: Prof. Pe. Cléber Faria Silva.

Editor corporativo

Seminário Maior Dom José André Coimbra

Rua Virgilino Cunha, 700 – Cx. P. 16 CEP: 38705-144

Patos de Minas – MG Fone: (34) 3822-7658

e-mail: colloquiumrevista@gmail.com

© Todos os direitos reservados

C714 Colloquium / Revista do Seminário Maior Dom José
André Coimbra – v. 8, n. 1 (2025) – Patos de Minas, MG –
SMDJAC 147p.

Anual – Fluxo Contínuo

ISSN 2965-1808

Conhecimento – Periódico. 2 Filosofia –
Periódicos. 3. Teologia – Periódicos. 4. Teologia – Periódicos.
I. Seminário Maior Dom José André Coimbra

CDD 001

Ficha Catalográfica: Bibliotecária Maria Aparecida de Paula CRB6/1970

Editores responsáveis

Prof. Esp. Pe. Ademir Paulino da Silva

Prof. Esp. Pe. Bruno Amorim de Moraes

Conselho Editorial

Dom Frei Cláudio Nori Sturm, OFM^{Cap} – SMDJAC

Prof. Esp. Pe. Ademir Paulino da Silva - SMDJAC

Prof. Esp. Pe. Bruno Amorim de Moraes – SMDJAC

Dom. Antônio Carlos Paiva – Prof. Me.

Prof. PhD. Pe. Moésio Pereira de Souza - SMDJAC

Prof. Dr. Pe. Arthur Francisco Juliatti dos Santos – Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória e SMDJAC

Prof. Dr. Pe. Nilson André Fernandes – SMDJAC

Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira – SMDJAC e FPM

Prof. M. Pe. Antônio Alves de Sousa – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Edgar Gonçalves Caixeta – SMDJAC

Prof. Me. Frei José Almy Gomes, OP -SMDJAC

Prof. Me. Pe. Leonildo Eustáquio da Silva – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Marcelo Ribeiro – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Sizenando Roberto de Oliveira – SMDJAC

Prof. Me. Francisco Sérgio Gomes. – SMDJAC

Prof. Me. Diác. Robson Adriano Fonseca – Faculdade Dom Luciano Mendes e SMDJAC

Profa. Ma. Luciana Cecília Morato – Universidade de Coimbra e SMDJAC

Prof. Me. Pe. Robson Caixeta Silva – UFG e SMDJAC

Prof. Me. Brenner Brunetto - SMDJAC

Profa. Ma. Nayara Maryland Saraiva Novaes - SMDJAC

Profa. Ma. Sabrina Paradizo Senna – SMDJAC

Profa. Esp. Arilda Nayara Knupfer Ferreira - SMDJAC

Prof. Esp. Pe. Leonardo Ribeiro – SMDJAC

Prof. Esp. Pe. Frederico Honório - SMDJAC

Prof. Esp. Pe. Luiz Antônio da Silva - SMDJAC

Prof. Esp. Pe. Cleber Faria Silva - SMDJAC

Prof. Esp. Eduardo Veleiro Garcia - SMDJAC

Prof. Esp. Alan Nogueira - SMDJAC

SUMÁRIO

Carta do Editor.....07

A CARNE DE CRISTO COMO EIXO DA SALVAÇÃO: um olhar sobre o corpo humano a partir da teologia de Tertuliano.....10

FILOSOFIA DA MIGRAÇÃO E INTERDISCIPLINARIDADE: DIÁLOGOS ENTRE ANTROPOLOGIA, EDUCAÇÃO E ESTUDOS PÓS-COLONIAIS NO CONTEXTO BRASILEIRO.....61

A NATUREZA NA POÉTICA DE ELIZABETH BISHOP E SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN: diálogos literários.....83

RESENHA DA OBRA - ENTRE A IMAGINAÇÃO E A LIBERDADE: um diálogo entre *Anne with an E* (Lucy Maud Montgomery), e *O Segundo Sexo* (Simone de Beauvoir).....131

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA COLLOQUIUM.....141

Carta do Editor

A *Revista Colloquium*, vinculada ao Seminário Maior “Dom José André Coimbra” da Diocese de Patos de Minas/MG, tem como missão fomentar e divulgar a produção científica nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências da Religião, Cultura Religiosa e Educação. Desde sua criação, em 2013, já foram publicados sete números e sete volumes, atualmente também disponíveis em formato digital, ampliando o acesso e democratizando o conhecimento. Os números anteriores encontram-se acessíveis no portal da Diocese de Patos de Minas. (<https://diocesedepatosdeminas.org.br/revista-colloquium/>).

O Volume 08, que ora apresentamos, reúne estudos que dialogam com temas centrais e contemporâneos nas humanidades. As contribuições aqui reunidas abordam questões teológicas, filosóficas, literárias e socioculturais, enriquecendo o debate acadêmico e ampliando a compreensão sobre o ser humano em suas múltiplas dimensões. Seguem, em síntese, as principais abordagens de cada autor e autora.

Síntese dos Artigos

1. A CARNE DE CRISTO COMO EIXO DA SALVAÇÃO: um olhar sobre o corpo humano a partir da teologia de Tertuliano de Kairo Alessandro Silva Mariano e Prof. Me. Frei José Almy Gomes, OP, este

artigo reflete sobre a dignidade do corpo humano à luz da antropologia cristã, destacando, a partir de Tertuliano, o valor positivo da corporeidade. A Encarnação é apresentada como centro do projeto salvífico, por meio do qual Cristo eleva o corpo humano à participação na vida divina. O estudo reforça a importância da ressurreição dos corpos e evidencia a contribuição de Tertuliano na defesa da integridade da fé diante de perspectivas dualistas.

2. FILOSOFIA DA MIGRAÇÃO E INTERDISCIPLINARIDADE: diálogos entre antropologia, educação e estudos pós-coloniais no contexto brasileiro de Douglas Manoel Antônio de Abreu Pestana dos Santos, no artigo o autor propõe uma análise da migração em perspectiva interdisciplinar, articulando fundamentos filosóficos com contribuições da antropologia, educação e estudos pós-coloniais. Baseado em pensadores contemporâneos, o texto problematiza o predomínio da visão estadocêntrica e destaca a relevância das epistemologias do Sul para compreender a experiência migratória no Brasil. O artigo evidencia ainda desafios e possibilidades para uma educação inclusiva, capaz de acolher a diversidade dos sujeitos migrantes.

3. A NATUREZA NA POÉTICA DE ELIZABETH BISHOP E SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN: diálogos literários, de autoria de José Ignacio Ribeiro Marinho, que analisa a presença da natureza na produção poética de Bishop e Andresen, ressaltando a

maneira como ambas as autoras estabelecem uma relação estética e existencial com o ambiente natural. A partir de referenciais ecocríticos, a pesquisa demonstra como a poesia possibilita ao sujeito experimentar e interpretar a linguagem própria da natureza, promovendo uma fusão entre o humano e o mundo natural.

4. ENTRE A IMAGINAÇÃO E A LIBERDADE: um diálogo entre *Anne with an E* (Lucy Maud Montgomery), e *O Segundo Sexo* (Simone de Beauvoir) de Érica Teixeira, a resenha estabelece um diálogo entre a série *Anne with an E*, inspirada em *Anne of Green Gables*, e as reflexões de Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*. A autora evidencia como a personagem Anne Shirley se configura como símbolo literário da busca feminina por liberdade, identidade e autonomia. A análise, permeada também por elementos da filosofia existencialista, destaca o valor da obra enquanto espaço de reflexão sobre emancipação e igualdade.

Manifestamos nossa sincera gratidão aos autores e autoras, orientadores, pesquisadores, membros do conselho editorial e do conselho consultivo que contribuíram para este volume. Seu empenho, rigor científico e disposição para o diálogo tornam possível a continuidade e o crescimento de nossa revista.

Os Editores

ARTIGOS

A CARNE DE CRISTO COMO EIXO DA SALVAÇÃO: um olhar sobre o corpo humano a partir da teologia de Tertuliano

THE FLESH OF CHRIST AS THE AXIS OF SALVATION: a perspective on the human body from the theology of Tertullian

Kairo Alessandro Silva Mariano¹

Prof. Me. Frei José Almy Gomes, OP²

RESUMO

Propõe-se aqui uma reflexão teológica sobre a dignidade do corpo humano à luz da antropologia cristã. Partindo da criação do ser humano como imagem e semelhança de Deus, se destacam a bondade da matéria e a unidade corpo-alma como fundamentos de uma visão positiva do corpo. A esse respeito empreendeu-se uma revisão bibliográfica, a fim de ter por metodologia a análise da literatura relacionada a essa temática. A Encarnação do Verbo é como o centro do plano divino de salvação, no qual a carne de Cristo se torna caminho da graça, mas essa encarnação já é prevista no plano criador, de modo que Deus, ao modelar os seres humanos, tinha por modelo o próprio Verbo encarnado. Cristo, ao assumir a natureza humana e ressuscitar em corpo glorioso, eleva o corpo à participação plena na vida divina. Acerca dessa questão, a doutrina da ressurreição dos corpos, central na fé cristã, reafirma essa esperança. Assim, a teologia de Tertuliano oferece um olhar ousado e realista sobre a corporeidade, valorizando-a contra tendências

¹ Seminarista da Diocese de Patos de Minas-MG. Graduado em Filosofia e graduando do curso de Teologia do Seminário Maior Dom José André Coimbra, em Patos de Minas-MG. E-mail: kairoalessandro@gmail.com.

² Professor orientador, Frei Almy, Dominicano, possui graduação em Filosofia pela Universidade São Francisco (1993), Teologia pela Escola Dominicana de Teologia (1999) e mestrado em Teologia e Ciências Patrísticas - Instituto Patrístico Augustinianum de Roma (2007). E-mail: josealmy77@gmail.com.

dualistas, e sobretudo na defesa da ortodoxia frente às heresias cristológicas. O artigo dialoga ainda com o Concílio Vaticano II, que reconhece na Encarnação a chave para compreender o ser humano à luz do mistério de Deus.

Palavras-chave: Antropologia Teológica; Tertuliano; Dignidade Humana; Encarnação; Corpo Humano; Salvação; Ressurreição; Imagem de Deus.

ABSTRACT

This article proposes a theological reflection on the dignity of the human body in light of Christian anthropology. Through a systematic analysis of theological literature, it explores the goodness of matter and the body-soul unity as foundations of a positive view of the body, rooted in the creation of human beings in the image and likeness of God. Central to this study is the Incarnation of the Word, wherein Christ's body serves as the channel of grace in the divine plan of salvation. By assuming human nature and rising in a glorified body, Christ elevated the body to full participation in divine life. The doctrine of the resurrection of the body, central to the Christian faith, reaffirms this hope. The article further explores the ancient belief that Christ's body served as the archetype for human corporeality from the very moment of Creation. Engaging Tertullian's theology of the body, the article offers a bold and realistic view of corporeality, affirming its value in contrast to dualistic tendencies, especially in defending orthodoxy against Christological heresies. Finally, it dialogues with the Second Vatican Council's teaching on Incarnation as the key to understanding human beings in light of God's mystery.

Keywords: Theological Anthropology; Tertullian; Human Dignity; Incarnation; Human Body; Salvation; Resurrection; Image of God.

1 INTRODUÇÃO

O cristianismo encerra um mistério singular: a verdadeira conexão entre o divino e o humano não está fora, mas no interior do

próprio Deus. O Verbo encarnado é o vínculo que liga céus e terra, Jesus é o pontífice supremo entre Deus e a humanidade. E a implicação disso é que tanto a revelação divina quanto a salvação foram obras realizadas graças à carne de Cristo, assumida em sua encarnação. Isso porque, apenas se Deus se fizesse homem, os homens poderiam ser divinizados, para adentrar a vida divina e assumir a condição de *filhos no Filho*, se tornando, por sua graça, semelhantes ao homem perfeito: Cristo Jesus. Assim, Peña (1997, p. 11) nos recorda que “seja qual for a situação concreta em que se encontre o ser humano diante de Deus, nunca deixará de ser o que Deus quis que fosse: imagem sua.”

Nesse sentido, um pensador que se ateu especialmente à centralidade da carne, da corporeidade, dentro do plano salvífico, foi Tertuliano³. Ele identifica que a graça não se restringe à alma, mas diz respeito tanto à carne de Cristo, quanto à carne do homem: em uma, o mistério Pascal se consumou pelo sofrimento, morte e ressurreição; na outra, se aplicam os efeitos da obra de redenção. Tanto é corpo de Cristo o corpo que foi crucificado para salvar a humanidade, como aquele que é consagrado em cada hóstia santa, e, ainda, é corpo místico de Cristo a Igreja, assembleia dos batizados, que recebem por sua carne a efusão da graça em cada sacramento. Somos inseridos na

³ “Quinto Septímio Florêncio Tertuliano, o pensador ocidental mais original do período pré-niceno, nasceu em Cartago, por volta do ano 160, e morreu também ali mais ou menos em 220 ou um pouco depois” (Pikaza, 1988, p. 865).

dinâmica sacramental por meio do nosso corpo, meio pelo qual a graça alcança a alma.

Dessa forma, é necessário que o ser humano esteja ciente da dignidade que lhe é própria não apenas por sua alma, por sua abertura transcendente e espiritual, mas também por sua corporeidade que reflete a encarnação do Verbo. Pois, do contrário, todo o edifício da fé corre o risco de se comprometer, uma vez que a salvação foi operada exclusivamente na carne de Cristo, a redenção é eficaz na medida em que a encarnação do Filho é autêntica. Logo, compete ao cristianismo anunciar tanto a Cristo, redentor do gênero humano, quanto anunciar o valor do homem ao próprio homem, para que assim a humanidade se faça digna da vida eterna.

Assim, o estudo busca refletir teologicamente sobre a dignidade do corpo humano à luz da antropologia cristã, destacando a unidade corpo-alma e o papel central da Encarnação e da ressurreição na valorização da corporeidade. A metodologia consiste em revisão bibliográfica, analisando Tertuliano, o Vaticano II e demais fontes para compreender como a tradição cristã fundamenta uma visão positiva do corpo.

2 O SER HUMANO NA ANTROPOLOGIA CRISTÃ

2.1 Perspectiva da antropologia teológica

O ser humano pode ser considerado sob aspectos diversos, desde as ciências naturais, passando pelas ciências sociais, bem como pela antropologia filosófica até a antropologia teológica. Mas se considerarmos que o “estudo do homem do ponto de vista da relação com Deus [...] constitui o objeto fundamental da antropologia teológica” (Ladaria, 1998, p. 15), teremos um dos panoramas mais amplos e profundos, capaz de articular a origem do ser humano com sua finalidade e plenitude. Inclusive, como Wolff (1983, p. 211) recorda: “Toda a criação de Deus é o mundo do homem”, e o homem, por sua vez, foi feito para Deus, para sua glória.

Se quisermos entender melhor a visão cristã, teremos a possibilidade de interpretar o homem em sua natureza fundamental, em sua essência profunda. Nessa dinâmica, o Salmo 8 oferece uma boa explicação: “A dignidade ímpar do ser humano e sua proximidade com Deus consistem em que foi coroado com a glória e a honra de Deus e toma parte no poder soberano (salvífico) de Deus sobre a criação, exercendo-o em seu nome (Sl 8, 6s.)” (Müller, 2015, p. 93). O mesmo autor ainda recorda que “A ‘dignidade e a vocação’ do ser humano (GS 12) é, como pessoa criada e mediada a si mesmo, reconhecer e amar Deus como criador. O centro do ser humano é Deus em Jesus

Cristo” (Müller, 2015, p. 94).

Na investigação teológica, surgem três realidades radicais para a cosmovisão cristã e, para a contextualização do homem dentro do plano divino: a *criação*, a *encarnação* e a *ressurreição*. São momentos decisivos na história, e impactam diretamente na perspectiva antropológica. Pois, se por meio da *doutrina da criação*, surge a compreensão da singularidade humana – ser feita à imagem de Deus, por meio do evento da *encarnação do Filho de Deus*, tem-se um novo patamar na obra da salvação humana; e, por fim, a *ressurreição de Jesus Cristo*, se torna um paradigma escatológico da plenitude da vida. Como Famerée (2009, p. 25) explica:

Do ponto de vista da fé cristã é portanto por meio do corpo de Jesus de Nazaré, e só por meio dele, com sua opacidade, seus desejos, seus gestos e suas palavras, que o Deus único e verdadeiro quis revelar-se tal como é verdadeiramente, e desceu até o homem, e o homem, por sua vez, pode ir até ele, acorrer ao seu encontro e descoberta [...].

Por essas razões, Ladaria (1998, p. 33) vai dizer que “encontramos o problema fundamental de ser o ponto de partida deva ser o da inserção do homem em Cristo (graça) ou o da orientação para Ele (criação)”. Aliás, Cristo restaurou a natureza humana em dignidade superior à original: os homens não retornam ao Éden, mas

ganham a possibilidade de adentrar na vida divina, celeste.

Tertuliano mostra, em uma afirmação lapidar citada pelo Concílio Vaticano II (cf. Vaticano II, 1965, §22, nota 20): “Naquele que se expressava com o barro da terra, era pensado Cristo que devia fazer-se homem” (Tertuliano [s.d.], *De carnis*, 6,3, *apud* Ladaria, 1998, p. 54). O mesmo Concílio retomou esse pensamento com todo vigor, à luz das Escrituras: “Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o Homem a si mesmo” (Vaticano II, 1965, GS 22,1). Assim, podemos reconhecer que: “Toda teologia (cristã) é necessariamente antropológica e toda antropologia cristã é necessariamente teológica” (Famerée, 2009, p. 23). E, partindo da vida de Jesus e do evento Pascal que Ele realizou, Scolas (2009, p. 8) diz:

É um corpo humano que é aqui o lugar da suprema revelação; corpo entregue por nós; corpo que se rebaixa para lavar nossos pés, corpo humilhado e aviltado, corpo da dor até a angústia e inquietação diante de Deus; corpo em que o lado traspassado pela lança torna-se fonte de renascimento; corpo embalsamado para a sepultura; corpo desaparecido; corpo ressuscitado que nos antecede diante de seu Pai e de nosso Pai. Existe aí uma autêntica invenção cristã do corpo como lugar maior da revelação de Deus e da revelação do homem [...].

2.2 O ser humano criado por Deus: uno de corpo e alma

No âmbito da criação, a existência e a vida são vistas como dons divinos. “Existimos porque esse dom nos foi dado, pela bondade de Deus, que livremente quer dar-nos o ser. [...] Deus nos criou para poder chamar-nos à graça da comunhão com Ele” (Ladaria, 1998, p. 13). Dessa forma, a vida é a manifestação mais sublime da glória de Deus, pois Ele insuflou o seu próprio hálito no ser humano – em sua carne. E, a partir de uma visão positiva do mundo criado, é que se compreende o caminho da doutrina cristã. E, para tanto, é fundamental que os pressupostos da antropologia teológica se integrem numa visão global do homem, rejeitando a posição dualista de desprezo do corpo e exaltação da alma, como acontece em muitos pensamentos, como o maniqueísmo, platonismo, gnosticismo, docetismo etc. A esse respeito, Tertuliano manifesta uma postura marcante, como Alexandre (2009, p. 85) recorda: “a extraordinária insistência com que esse autor fala da unidade da alma e da carne no homem”. Mas convém, antes, uma observação a partir dos textos bíblicos centrais sobre a criação do homem, que são: Gn 1,26 e 2,7; Sb 2,23; Eclo 17, 1-4 (cf. Di Berardino, 2002, p. 120). Pois assim, podemos reconhecer que os autores sagrados partem da unidade corpo-alma, como modo de o ser humano se relacionar com Deus, e receber Dele o sopro da vida, que, por sua vez, vivemos pelo espírito:

O homem é corpo, ou seja, existe no espaço e no tempo, é parte deste cosmos, encaminha-se para a morte; é alma, isto é, transcende os condicionamentos deste mundo, é imortal, e, em última análise, tudo isso tem sentido porque o homem é ser para Deus, é relacionado radicalmente a Ele (Ladaria, 1998, p. 69).

E é assim que o número 14, da *Gaudium et spes* (Vaticano II, 1965), indica: o ser humano “sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material” e, na alma, o mundo espiritual. Confirmando esse conceito, Ladaria (1998, p. 69) enfatiza que na “teologia e no pensamento moderno, insiste-se no fato de que o homem não ‘tem’ uma alma e um corpo, mas ‘é’ alma e corpo.” Portanto, conforme apontado por Müller (2015, p. 95), resultam daí aspectos singulares, como:

1) **A substancialidade** (realidade própria, irreducibilidade à matéria), **a espiritualidade e a imortalidade da alma (grifos nossos)** (GS 14; IV Concílio de Constantinopla 869/870: DH 657s.; Viena 1311: DH 902; IV Concílio de Latrão 1513: DH 1440; Encíclica *Humani Generis*, 1950: DH 3896).

2) **A dignidade do corpo: a corporeidade é a autorrealização própria da essência do ser humano e o *medium* adequado do encontro salvador com o Deus pessoal (grifo nosso)** (encarnação, ressurreição do corpo, mediação da

graça em sinais sensíveis, Igreja como comunidade salvífica do ser humano, concretização individual e social do amor ao próximo, sacramentalidade do matrimônio etc. (cf. GS 14).

Por tais condições, passa a ser fundamental estabelecer o equilíbrio entre o corpo (representado pelo barro) e a alma (sinalizada pelo sopro, *ruah*) de modo espiritual na relação com Deus. Assim se superam as perspectivas inadequadas:

O cristianismo, como bem sabemos, desde o início e durante muito tempo se expressou no discurso da metafísica platônica. Haverá uma tal osmose entre esses dois pilares do Ocidente, que Nietzsche pensa poder afirmar que Cristianismo é um platonismo para o povo. A representação metafísica, cuja figura exemplar poderia ser o diálogo Fédon (80 a-b) de Platão, baseia-se em um dualismo vertical dos mundos visível e invisível. No seio do mundo visível, a dualidade instala-se no próprio homem com o par corpo-alma. A alma é valorização graças à sua cumplicidade divina e o corpo, em compensação, se torna não-valor, sem valor e assim deve desaparecer. No entanto, esse dualismo é apenas a máscara de um monismo intransigente: é preciso depor (negar) o corpo sensível para afirmar (impor) a alma, a esfera autônoma do suprassensível (Famerée, 2009, p. 20).

O desafio histórico que se nos impõe, no âmbito religioso, é o de transpor as categorias deixadas sobretudo por esse modelo

platônico, do dualismo que não valoriza a matéria. Pois, por outro lado, a modernidade segue no sentido oposto – talvez por reação: o da valorização excessiva da matéria, ou da dimensão sensorial e sensual, do ser humano. E no sentido de uma secularização, de indiferentismo religioso, chegando, às vezes, ao desprezo da religião e de Deus, “A modernidade marca o fim da dimensão metafísica (transcendente) da existência humana ‘que é limitada ao espaço do sensível, da corporeidade’” (Lecture *apud* Famerée, 2009, p. 19).

Assim, embora o cristianismo seja visto com suspeita, no âmbito da carne, e principalmente quando se vale apenas do discurso metafísico (ex.: alma imortal); na verdade, ele pode ser o modelo de pensamento mais habilitado a responder o anseio do coração humano por felicidade (que costuma ser buscada do modo impróprio). A modernidade, conscientemente ou não, busca uma visão de homem integral, na qual a plenitude possa ser conquistada, nessa vida ou na eternidade. E por isso, se quisermos anunciar a Boa-Nova com eficácia, poderíamos ousar pensar que:

[...] a afirmação cristã central de uma vida depois da morte, por exemplo, para merecer crédito da parte dos homens de hoje, deve exprimir-se em termos de corporeidade, afirmando a permanência do vínculo necessário vida-corpo, sempre de acordo com novas relações que nos escapam e não pela não-mortalidade da alma (Famerée, 2009, p. 21).

E, nesse sentido, é que a antropologia cristã foi se aprimorando, para compreender cada vez melhor a grandiosidade da obra de Deus e suas facetas e, portanto, nos interessa a teologia patrística. E Gesché (2009, p. 44) acrescenta que “pode-se descobrir, aliás, frequentemente, nos Padres da Igreja uma grande admiração diante da criação material e, particularmente, uma admiração diante do corpo.” Isso se deve ao intenso debate dos primeiros séculos com relação a carne de Cristo, uma vez que se afirmava sua divindade, mas, por vezes, tendiam a rejeitar sua humanidade, como no caso do docetismo gnóstico (cf. Alexandre, 2009, p. 84).

Com relação ao período pré-niceno, no tocante à realidade da humanidade de Cristo, temos principalmente a colaboração de dois pensadores: Tertuliano⁴ (160-220) e Irineu (130– 202). Eles, como pioneiros da reflexão teológica, tiveram a importante função de oferecer uma fundamentação dogmática à doutrina revelada, a fim de preservar a verdade da fé frente às contestações e às ameaças heréticas. Conforme explica Ladaria (1998, p. 16-17): “O ensinamento cristão sobre o homem [...] foi, sem dúvida, uma parte importante do desenvolvimento doutrinal dos primeiros séculos da Igreja”. Sesboüe

⁴ “Tertuliano desempenhou um papel essencial na história da teologia do Ocidente [...]. Por várias de suas intuições, sobretudo no domínio da reflexão trinitária e cristológica, ele antecipou as formulações dogmáticas dos grandes concílios dos s. IV e V” (Lacoste, 2004, p. 1722).

(2003, p. 94) nos ajuda a entender que “Não podemos também separar em Tertuliano a antropologia da cristologia. De modo ainda mais claro que em Ireneu, [...] [Tertuliano] mostra Jesus que deve encarnar-se como o modelo com base no qual Deus modelou o homem com o barro do chão”.

Assim, o pensamento de Tertuliano expressa a clareza de sua defesa da fé em Jesus Cristo. Porém, infelizmente, sua teologia e seu patrimônio literário são pouco explorados. Talvez o fato de ter se tornado montanista, no fim da vida, tenha lhe custado a credibilidade e a aceitação. Jérôme Alexandre (2009, p. 81-107), em seu texto “Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano”, mostra, que pensadores autênticos como Irineu e Tertuliano, deveriam ser mais valorizados, uma vez que são expoentes da defesa de uma dimensão importante da fé cristã, que é a dignidade do corpo frente à inovação que o cristianismo traz, especialmente do anúncio do corpo de Cristo.

As obras de Tertuliano costumam ser agrupadas em três categorias: escritos apologéticos; doutrinários e polêmicos; morais e ascéticos. Seu pensamento marcante, em língua latina, se dá na virada do sec. II para o III. E com relação aos tópicos do presente artigo, é válido recorrer a textos, como: do *Adversus Marcionem*; *Adversus Valentinianos*; *De anima*; *De carne Christi*; *De carnis resurrectione*; e *Adversus Praxeum* (cf. Di Berardino, 2002, p. 1348-1350). Nessas

obras Tertuliano sustenta a autenticidade do pensamento cristão frente aos posicionamentos heréticos, e nesse sentido surge uma fundamentação da doutrina sobre a carne do homem – que será interpretada como “o canteiro de obras da redenção”, como via de encontro pessoal com Deus e espaço da manifestação da Sua glória. Nas palavras de Tertuliano, “o coração da fé cristã” é interpretação de que Jesus é Deus e homem, verdadeiramente. Inclusive o autor, inspirado pelo estoicismo, elabora um pensamento intimamente vinculado à realidade, de modo que será impelido a combater quem negasse a veracidade da humanidade do Verbo, como explica Alexandre (2009, p. 84):

Um dos principais motivos do combate apresentados pela obra de Tertuliano é precisamente a convicção que ele tem com respeito ao corpo e ao real: trata-se de uma teoria inspirada no docetismo ou, em outras palavras, trata-se de uma atitude amplamente propagada entre os cristãos dos primeiros séculos, que consistia em negar todo crédito à realidade do corpo de Cristo. Convencidos da total divindade de Cristo, os cristãos daquela época imaginavam [...] que Cristo só veio à terra sob a única aparência humana.

Diante do que foi exposto é possível esquematizar um padrão em que as abordagens antropológicas, em geral, seguem duas tendências: a de valorizar o que é espiritual em detrimento da

dimensão material; ou de integrar as duas dimensões. Os pensadores costumam reforçar uma determinada perspectiva, seja na filosofia, (visão platônica e a aristotélica), seja na história da Igreja, p. ex., com as escolas⁵ de Alexandria, tendo Orígenes como um dos expoentes, e de Antioquia⁶, com a qual Tertuliano tem certas semelhanças. Inclusive, poderíamos identificar uma divergência:

Tertuliano é o único entre todos os Padres da Igreja que ousa afirmar o que Orígenes considera uma tolice evidente, que a afirmação do Gênesis 1,26 "Deus fez o homem à sua imagem e semelhança", diz respeito tanto à carne quanto à alma (Alexandre, 2009, p. 101).

De acordo com essa interpretação, Tertuliano, ao invés de colocar a ênfase na alma, inverte o senso corrente. Ele afirma que “É na carne, com a carne, pela carne, que a alma medita tudo o que seu coração medita” (Tertuliano [s.d.], *De carnis*, 15, 3, *apud* Gesché,

⁵ “O pensamento cristão, portanto, com base na unidade fundamental do ser humano, tal como se deduz da narração bíblica da criação, tomou na antropologia uma dúplici direção: ora aceitando o elemento racional do homem (a tradição alexandrina e ocidental); ora dando maior realce à *plasis* ou à própria formação do corpo humano (a tradição asiática e antioquena)” (Di Berardino, 2002, p. 121).

⁶ Sesboüe (2003, p. 95) explica sobre o corpo na condição de ser feito à imagem de Deus: “A ênfase dada à humanidade de Jesus, próprio dessa escola [de Antioquia], leva necessariamente a uma maior consideração do corpo. Se a imagem de Deus de que fala o Novo Testamento é o Filho encarnado, a consequência lógica é que o corpo entra também na condição de imagem.”

2009, p. 44). E poderíamos concordar inclusive com Ledure (1975, p. 112, *apud* Famerée, 2009, p. 24), que diz que “O cristianismo nada tem a temer da modernidade, do advento da corporeidade como única linguagem do homem, desde que se mantenha fiel à (sua) intuição original [...]”.

Aliás, as correntes que costumam associar o pecado à carne, ou que entendam que o corpo seja sinônimo de desordem, tendem a se degenerar em heresia. O gnosticismo, p. ex., foi um dos desafios do cristianismo antigo, pois por uma visão dicotômica, em que a matéria seria desprezível, considerava real apenas o invisível. Gesché (2009, p. 45) chega a afirmar que “A gnose, e seu desprezo hipócrita do corpo, foi a grande adversidade interna do cristianismo”. E entre os Padres da Igreja havia uma forte oposição aos gnósticos, “e por isso sua insistência no corpo e na ressurreição da carne. A salvação do corpo demonstra a grandeza e a onipotência de Deus” (Orbe *apud* Sierra, 2002, p. 93, tradução nossa [1]⁷). E Padovese (1999, p. 49) exemplifica a partir da obra de Irineu: “Considerando, enfim, que o gnosticismo rejeita a carne do homem por ser ‘incapaz de salvação’, entende-se porque Irineu, para uma resposta segura, lê a história de Cristo em explícita relação com a carne *cardo salutis*”. Assim, renunciar à

⁷ A numeração indicada é referente a todas às traduções feitas pelo autor desse artigo para possíveis conferências do texto em língua estrangeira na versão original. Conferir a seção “Anexos”.

dignidade do corpo, e sua importância na salvação em Jesus, seria como comprometer a possibilidade da redenção, e da inserção dos homens na vida divina por meio da ressurreição do Filho. Consideremos o que diz o próprio Irineu:

Por mais solenes que sejam as suas palavras, todos os heréticos chegam afinal de contas a isto: a blasfemar contra o Criador e a opor-se à salvação da criatura de Deus que *é a carne, pela qual*, como já demonstramos de vários modos, *o Filho de Deus realizou toda a sua economia* (Irineu, *Contra as heresias*, 4, *apud* Padovese, 1999, p. 49).

Sierra (2002, p. 34, tradução nossa [2]) corrobora mostrando que “Irineu defende a unidade de Deus em sua natureza e em suas ações, identidade entre o Deus do Antigo e do Novo Testamento. [...] Ele criou tudo do nada com as duas mãos: o Filho e o Espírito”. E “Tertuliano, influenciado por Irineu, defende contra os gnósticos a identidade entre o Deus Criador e o Deus Bom. Deus cria todas as coisas por meio do seu Verbo” (Sierra, 2002, p. 34, tradução nossa [3]). E Gesché (2009, p. 45) explica que os gnósticos desprezaram o Deus de Jesus Cristo por não suportarem o fato de Deus assumir a corporeidade. Ademais Irineu dirá, contra os gnósticos, incisivamente:

Eles julgavam que tinham descoberto acima de Deus “outro Deus”, outra “Plenitude”, e assim, desonraram e desprezaram a Deus, julgando-o “bastante inferior”, por ter ele, em seu amor e em sua bondade sem limites, descido até o conhecimento dos homens (Irineu *[s.d.]*, *Contra Heresias*, 3, 24, 2, *apud* Gesché, 2009, p. 45).

Como considerado até aqui, o gnosticismo, assim como as vertentes platônicas e afins, indicam uma postura teórica que tende a valorizar a realidade divina unicamente no que diz respeito à imortalidade da alma, mas importa percebermos que o corpo não apenas será restituído no fim dos tempos, mas já, no tempo presente, ele é ocasião de encontro com Deus. Sobre Jesus, Alexandre (2009, p. 107) vai dizer que:

A carne, a substancialidade do corpo, a corporeidade do homem, não é somente um meio de acesso a Deus; ela é o que reúne o meio e o fim, ela é o lugar propriamente dito do encontro do Criador e da criatura; ela é o sentido definitivo e não transitório, ou, em outras palavras, ela é Cristo.

Nesse âmbito, a fim de avançarmos no pensamento de Tertuliano, convém recordar que ele é “um pensador cristão, em quem o estoicismo de algum modo revelou inteiramente o cristianismo” (Alexandre, 2009, p. 85), pois os estoicos tinham um entendimento mais amplo do significado da corporeidade, que podemos perceber

pelo axioma da física estoica: “tudo o que existe é corpo conforme o seu gênero; nada é incorpóreo, afora o que não é” (Tertuliano [s.d.], *De carne Christi*, 11, 4, *apud* Alexandre, 2009, p. 86). Tanto é assim, que “Para Tertuliano, o que é específico do homem é o corpo, que foi a primeira coisa que Deus criou e através do qual ele se diferencia dos anjos” (Sierra, 2002, p. 93, tradução nossa [4]). Nota-se que para os Padres da Igreja, assim como para o Gênesis, “o corpo não é considerado nunca como queda, ou como consequência de uma falta. A queda só ocorre posteriormente, e só então é que o corpo perde seu resplendor original” (Gesché, 2009, p. 38, nota 6). Logo, a corporeidade não é vista como um castigo para a alma que tivesse pecado.

2.3 O ser humano imagem e semelhança

“O Concílio Vaticano II (GS 2), como já sabemos, pôs no centro da concepção cristã do homem a condição de ser criado à imagem e semelhança de Deus” (Ladaria, 1998, p. 56). E isso tanto no sentido da capacidade de conhecer e amar o Criador, da capacidade de se relacionar com Deus, ou seja, da dimensão espiritual; quanto no âmbito constitutivo em corpo-alma. Pois, a compreensão da imagem e semelhança, como vimos, se refere ao homem total. E, considerando o pensamento de Irineu e Tertuliano, Müller (2015, p. 94) assevera que

a “imagem e semelhança de Deus é uma qualidade natural própria e imperdível da essência do ser humano”.

Como Alexandre (2009, p. 88) explica, para Tertuliano, o caminho da comunhão entre Deus e o homem, com a combinação de unidade e diferença na relação Criador e criatura, se daria por meio da corporeidade, que estaria presente aos dois seres. E isso pode soar estranho à primeira vista, mas, pela análise do rigor conceitual de Tertuliano, com seu realismo penetrante, entendemos em qual sentido ele emprega o entendimento da “corporeidade” e, também, de “substância”, tendo em vista o fato de Deus ter “formado para si um corpo” (cf. Hb 10, 5). Na polêmica *Adversus Marcionem*, Tertuliano mostra que não é a ideia de semelhança com Deus que nega sua transcendência divina:

O gênio de Tertuliano consistirá em demonstrar ao herege que é precisamente o contrário, isto é, a proximidade entre o Criador e a criatura que concebeu à sua imagem que explica a infinita grandeza de Deus e justifica uma alteridade que tem sentido e permite, consequentemente, pensar e crer nele (Alexandre, 2009, p. 86).

Dessa forma, de posse do que foi apresentado⁸, se a imagem e

⁸ Sierra (2002, p. 97, tradução nossa [5]) sintetiza algumas formulações da doutrina cristã com relação à natureza humana (parágrafos do Catecismo da Igreja Católica estão indicados pela numeração): “O homem, criado à imagem e semelhança de

a semelhança indicam tanto a espiritualidade quanto a corporeidade, seria justo que concebêssemos formas de chegarmos a Deus não apenas pelo discurso racional, mas também por nossa instalação corpórea no mundo. Pois essa é a forma pela qual se pode sofrer, amar, se doar e viver. Gesché *apud* Scolas (2009, p. 9-10) reflete dizendo:

[...] como nos relacionamos com Deus pelo nosso corpo? O corpo não seria um lugar de visita de Deus e, principalmente, o lugar em que pudéssemos fazer vibrar em nós o encontro com Deus? [...] Religião da Encarnação, da Palavra de Deus que se fez carne, da paixão e morte na cruz, do corpo eucarístico, da ressurreição da carne, o cristianismo não possui, com toda evidência, uma proximidade com o corpo que toca sua própria natureza? Se Deus desceu até nós mediante a Palavra que se fez carne, não podemos nós mesmos chegar até Deus por meio de nosso corpo e – suprema audácia – pelo seu corpo que ele nos dá?

Deus, é chamado a participar através do conhecimento e do amor na vida de Deus (355, 356). Ele é uma pessoa capaz de entrar em comunhão com outras pessoas e estabelecer uma aliança com Deus (357). Tudo foi criado para o homem (358). O seu mistério só se esclarece no mistério do Verbo encarnado (359). O gênero humano forma uma unidade através de sua comunidade de origem, o que traz consigo a solidariedade e a fraternidade entre os homens (360, 361). A pessoa humana é um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual (362). A alma significa o princípio espiritual do homem (363). O corpo humano também participa da dignidade de ser imagem de Deus (364). A união do corpo e da alma é tão profunda que a alma é a forma do corpo. Espírito e matéria não são duas naturezas unidas, mas formam uma única natureza (365). Toda alma espiritual, criada imediatamente por Deus, é imortal e não perece quando se separa do corpo pela morte (366)”.

3 A ENCARNAÇÃO DO VERBO E A REDENÇÃO DA CARNE

3.1 O cristianismo como religião do Deus⁹ feito homem

Diante do que foi exposto com relação ao tema da criação, podemos adentrar de modo mais profundo no mistério do homem, agora sob as luzes da encarnação do Filho de Deus, uma vez que “Somente em Jesus temos a visão adequada do homem” (Ladaria, 1998, p. 61). E no entendimento de Santo Irineu e Tertuliano, com relação à dignidade própria do corpo humano, tem-se o seguinte: “mesmo que um cristianismo histórico seja veículo de desconfiança em face da corporeidade, o fato é que o Evangelho cristão se inaugura com uma proclamação central que causa surpresa: A Palavra se fez carne” (Scolas, 2009, p. 7). Se no Antigo Testamento tem-se a obediência à Deus por meio da sua Palavra, no Novo ela é vista e tocada, é Jesus:

Para todos os autores do NT a encarnação e toda a vida de Cristo é um acontecimento de valor decisivo e definitivo. À luz do Cristo humanado e glorificado torna-se claro que Deus no passado operava de modo escondido, provisório e

⁹ “O substantivo *ensarkosis* aparece em Irineu (Adv. Ilaer. III. 18.3). *Incarnatio* ganha direito de cidadania em latim no s. III” (Lacoste, 2004 p. 608).

preparatório e que na vida de Cristo se torna manifesto o que Deus quer afinal dar à humanidade. Por isso S. Paulo fala da missão do Filho pelo Pai "na plenitude do tempo" (Gl 4,4; cf. Mc 1,15; 1 Cor 10,11), isto é, no momento planejado por Deus (Van Den Born, 2004 p. 454).

O cristianismo, por sua originalidade, acaba por se tornar uma religião com uma perspectiva antropológica única: “é fato incontestável que o cristianismo se apresenta como uma religião de Encarnação” (Scolas, 2009, p. 7). Nenhuma outra religião eleva os seres humanos a um nível de dignidade tão sublime, pois, após o evento da encarnação e da manifestação de Deus em sua condição humana, o conceito de imagem e semelhança de Deus, ganha um novo sentido. Conforme Peña (1997, p. 27-28) assinala: “A encarnação do Verbo se erige em paradigma da relação transcendência-imanência: o Deus Filho (a suma transcendência) se imanentiza sumamente no homem Jesus; o que daí resulta é a unidade, não a disparidade, das duas ordens”. A respeito dessa síntese das duas ordens, o tratado de Tertuliano, sobre a carne de Cristo, traz uma formulação incisiva sem rodeios:

Examinemos a substância corpórea do Senhor, visto que de sua substância espiritual ninguém discorda. É da carne que se trata aqui; a sua realidade (*veritas*) e sua qualidade é que devem ser

pesquisadas, se essa carne existiu, qual a sua procedência e qual a sua natureza (Tertuliano [s.d.], *De carne Christi*, 1,2, *apud* Alexandre, 2009, p. 91).

E, como Alexandre (2009, p. 91) observa, é curioso que “Em vinte séculos de história cristã com uma fértil proliferação de textos, Tertuliano permanece como o único autor que escreveu uma obra intitulada *A Carne de Cristo*”. E essa obra se trata de “um escrito totalmente consagrado ao que se poderia chamar de matéria central do cristianismo, não já a Encarnação, mas seu resultado factual último: a carne de Deus” (Alexandre, 2009, p. 91). E, se sobre essa matéria central da carne de Deus, até em nossos dias existem dificuldades, quanto mais no princípio, com heresias como o docetismo, que foi combatida por Tertuliano, cuja ideia era de que Jesus teria *aparência humana*, ao invés de um corpo real. Isso danificava toda a obra de salvação:

Se Tertuliano assume a obrigação de passar da simples afirmação da existência terrestre confirmada de Cristo, ou seja, de sua humanidade, para a afirmação da realidade de sua carne, é porque ele pressente, por uma impressionante intuição teológica, que, se em Cristo a carne não é carne autêntica, então igualmente em qualquer homem, não só a carne não garante que é alguma coisa, mas também todo o edifício que vai desde as realidades visíveis até as realidades invisíveis se apoia sobre um mero vazio (Alexandre, 2009, p. 93-94).

Acerca da verdadeira humanidade de Jesus, Padovese (1999, p. 47) apresenta outras consequências para a fé, pelo exemplo de algumas linhas heréticas:

[...] foi o docetismo gnóstico, que afirmava que Jesus não recebeu nada de corpóreo, pois não nasceu de Maria, mas *através de* Maria. As premissas desse docetismo, no qual se encontram associados marcionitas, valentinianos, Apeles e outros, devem ser buscadas numa antropologia que só conhece o homem espiritual e nega todo valor à realidade carnal que Cristo, evidentemente, não pôde assumir por ser elemento não passível de salvação. Para os gnósticos, que fundamentavam sua concepção sobre a carne de Jesus em 1 Cor 15,47 e em Rm 8,3, a única realidade é a do mundo divino, a ponto de considerarem uma coisa tanto mais real quanto menos material.

Nesse sentido, de que Jesus, como único mediador entre Deus e os homens (cf. 1 Tm 2, 5), articula a salvação em sua realidade corporal, Tertuliano percebeu que, para o próprio conhecimento sobre Deus, também se trata de um elemento importante:

Na realidade, ele percebe na dificuldade de afirmar a realidade da carne de Cristo o possível desmoronamento de todo conhecimento, de toda revelação e, por conseguinte, de todo o sistema que constitui a economia divina, da qual participa, a seu modo, a racionalidade teológica (Alexandre, 2009, p. 93-94).

O significado da encarnação e a forma pela qual nós podemos compreendê-la passa, por pelo menos, duas convicções, que são apresentadas e defendidas pelas Escrituras: de que Jesus é Deus, e de que Ele é coeterno com o Pai. Observemos:

Partindo da afirmação clara da pré-existência do Filho de Deus como Logos eterno junto do Pai (Jo 1,1), já no v. 14 é revelada a encarnação: “e o Verbo de fez carne (*sarx eghéneto*) e habitou (*eschénosen*) entre nós” (cf. também 1 Jo 1,1; 4,2; 2 Jo 2,7). Com esta afirmação – que sem dúvida constitui o ponto mais elevado da doutrina clássica e da formulação teológica da encarnação – o quarto evangelho afirma antes de tudo a identidade entre o Logos pré-existente, o Jesus encarnado e o Cristo glorioso (Pikaza, 1988, p. 246).

Sobre tal ponto, as páginas das Escrituras¹⁰ a serem consultadas seriam numerosas, mas podemos considerar que esse entendimento surge tanto nas cartas de Paulo quanto nos Evangelhos, e manifesta seu máximo vigor no Evangelho de São João, sobretudo no prólogo. Além disso, Scola (2000, p. 8, tradução nossa [6]) diz:

¹⁰ “Também a preexistência é um fator que faz da encarnação um acontecimento único. Já sugerida e implicitamente afirmada em S. Paulo (Rom 1,3; 2 Cor 8,9; Fl 2,7 etc.) e nos sinóticos (Mc 13,32; Mt 11,27ss etc.), ela forma um elemento essencial da cristologia joanina. É claramente afirmada no prólogo (1,1.18), pelo Batista (1,15. 30), pelo próprio Cristo (6,62; 8,58; 17,5.25) e suposta em muitos outros textos. Jo 1,14 afirma a encarnação do Verbo” (Van Den Born, 2004, p. 452).

O tema da salvação através da assunção da carne é recordado abundantemente no Evangelho de João e, sobretudo, em sua Primeira Carta. Até o ponto, que incitará o Apóstolo a declarar com dureza como do anticristo qualquer posição que tenda a rejeitar a vinda do Filho de Deus na carne: “Nisto conhecereis o Espírito de Deus: todo espírito que confessa a Jesus Cristo, vindo na carne, é de Deus; e todo espírito que não confessa a Jesus não é de Deus; esse é o do Anticristo. O que você ouviu que estava por vir; pois bem, já está no mundo” (1 Jo 4,2-3).

Poderíamos, além de analisar o aspecto da elevação do homem, inerente ao plano divino, considerar também, o movimento de rebaixamento de Deus. Com relação a esse esvaziamento existe o conceito de “*kenosis*” (κένωσις), que indica como Deus se rebaixou ao assumir a forma humana, mas nesse ponto poderíamos distinguir que: não se trata de assumir a forma humana em seu esplendor original, mas o Verbo se tornou semelhante aos homens em uma “carne de pecado” (*caro peccati*; cf. Rm 8,3), que é a condição humana após a queda. Ou seja, o que é sinal do esvaziamento é principalmente ser uma carne limitada pelas consequências do pecado original, e não apenas o fato de se fazer homem. E, claro, tal esvaziamento chega ao seu ápice na morte de cruz. Assim, Scola (2000, p. 8, tradução nossa [7]) explica: “O rebaixamento de Deus em seu Filho Jesus Cristo, que

se cumpre na assunção da *caro* e da *caro peccati*, mostra o dado fundamental, retomado com força ao final da primeira tradição patrística, da *caro* como *cardo salutis*". Temos que:

Pelo contrário, Cristo é o novo Adão que não considera como uma "pilhagem" (o fruto de um roubo), sua igualdade com Deus, mas que, ao contrário, se "esvazia" de si mesmo por amor para comunicar esta igualdade aos homens, que desta forma se transformam — com ele e por ele — em filhos de Deus, em "deuses" eles próprios, conforme a afirmação do quarto evangelho ("Eu disse: sois deuses": Jo 10, 34, citando o SI 82, 6) (Pikaza, 1988, p. 247).

Ademais, Deus assumiu nossa humanidade, e isso é causa de escândalo desde os tempos de Jesus (cf. 1 Cor 1, 22- 24). Mas esse fato deveria ao menos nos causar impacto, como observa Famerée (2009, p. 25):

Talvez só os cristãos já não se admirem tanto deste anúncio inaudito: o Deus totalmente transcendente ou inacessível, o Deus puramente imaterial (pelo menos assim é que se tende a representá-lo espontaneamente), esse Deus se fez homem de carne e sangue, com toda a afetividade, todas as percepções, todas as potencialidades e também com todas as limitações próprias dessa condição corporal.

E nesse sentido, a dificuldade em assumir que o Filho de Deus tenha assumido a carne humana¹¹ acaba se tornando um motivo para a contestação dos artigos de fé associados ao plano salvífico de Deus, incluídos na economia sacramental e na vida da Igreja. Uma vez que o desafio da modernidade passa pela “negação da possibilidade da *divindade habitar corporalmente em Cristo*. A dimensão mariana do cristianismo, se assim podemos dizer, é o que escandaliza” (Scola, 2000, p. 34, tradução nossa [8]). Ou seja, tudo o que toca uma realidade iminentemente humana tende a ser rejeitado.

Por essas condições é que os precursores da teologia colaboraram tão decisivamente com a cristologia: o Salvador deveria ser *verdadeiro Deus*, alguém que viesse da parte do Pai, podendo oferecer a graça; e ser *verdadeiro homem*, pois só o que é assumido pode ser redimido (cf. 1 Tm 2, 5; Gl 4,4-5; Ef 1, 4-5). Os autores da patrística ajudam mostrando que não bastava Deus *vir ao nosso encontro*, mas era necessário que Ele *assumisse o que somos*:

A partir de Ireneu de Lião: “Cristo por amor ilimitado fez-se o que somos nós, para fazer-nos ser o que ele é” (Adv. Haer. 5: PG 7, 1120); [...] por exemplo, a formulação clássica de Atanásio: O homem não teria sido divinizado se não houvesse

¹¹ “O fato é que a sua escolha na formação da carne foi digna pelo material assumido e pelo trabalho nela realizado” (cf. Tertuliano, *De carnis resurrectione*, 6, 5, *apud* Corbellini, 2007, p. 278, nota 25).

sido o Verbo natural próprio e verdadeiro do Pai aquele que se fez carne. A salvação e a divinização estão asseguradas, porque se operou o contato entre a verdadeira natureza da humanidade (Contra Arianos 1, 70: PG 26, 295-6) (Pikaza, 1988, p. 250).

Portanto, com a visão cristã, vai se consolidar uma tradição que além de evocar positivamente o corpo, faz dele “o próprio lugar da revelação e do encontro de Deus em favor do homem. A cruz sobre a qual é elevado o corpo de Cristo é a verdadeira escada de Jacó pela qual sobem e descem os anjos que unem o céu com a terra” (Scolas, 2009, p. 7-8). Desse modo a humanidade de Cristo, que é o contato entre o céu e a terra, foi defendida ao longo dos Concílios de Nicéia (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451). Até que se entendesse que é preciso “que, ‘consustancial’ a Deus segundo sua divindade, consustancial ao homem segundo sua ‘humanidade’ (Calcedônia), Cristo seja realmente um” (Lacoste, 2004, p. 607).

Assim na Encarnação, a corporeidade humana "natural" (primeira criação) é plenamente assumida e, simultaneamente, essa maneira de estar-no-mundo recebe uma nova dimensão: Deus no corpo, corpo de Deus; a corporeidade humana é assim radical e graciosamente renovada, recriada (segunda criação), da fé e da esperança, na medida, portanto, em que essa recriação própria de nosso corpo da primeira criação é reconhecida, acolhida e vivida livremente (Famerée, 2009, p. 28).

3.2 O Filho encarnado como modelo da humanidade

Com relação à questão clássica “*Cur Deus Homo*” (“Por que Deus se fez homem?”), há uma perspectiva que é independente do pecado. Isso se justifica porque, se há uma via de justificação da encarnação do Verbo divino por causa do pecado – Deus que precisava salvar a humanidade decaída. Outra é a fundamentação quando se considera que, mesmo que não existisse o pecado, Deus haveria de se encarnar – Deus assumiria a nossa condição por meio de seu Filho para elevar a humanidade a um nível superior de comunhão consigo. Tanto uma posição quanto a outra foram defendidas por ilustres teólogos ao longo do cristianismo. Mas, em se tratando de hipóteses, nos interessa apenas a elucidação da existência dos dois panoramas para que, com relação a esse debate, a contribuição de Tertuliano possa ser mais bem considerada. “Tertuliano, diferentemente de outros Padres da Igreja, não ligava a encarnação com o pecado” (Corbellini, 2007, p. 277, nota 21).

Marchesi procurou nos Padres as motivações da encarnação do Verbo. Ele viu na maioria deles uma ligação da encarnação com a redenção, isto é, a necessidade da vinda do Verbo por causa do pecado, e a encarnação mesma ligada à cruz. Ele analisou também as duas grandes Escolas

teológicas da Idade medieval, a scotista e a tomista, sobre a questão *Cur Deus Homo*. Segundo os scotistas, seguidos por Santo Alberto Magno, Duns Scoto, pelos franciscanos e Suárez, Deus teria decidido a encarnação, independentemente da caída [*sic*] do pecado original, prescindindo da missão redentora do Senhor (Marchesi *apud* Corbellini, 2007, p. 277, nota 21).

Ou seja, considerando uma possibilidade para além da reparação do pecado humano, a encarnação pode ser entendida como elevação da humanidade. E Famerée (2009, p.16) essa ideia nos padres gregos e na tradição ortodoxa:

Deus, cuja essência é radicalmente transcendente e, por conseguinte, inacessível ao ser humano, se fez carne em seu Filho, chamando, assim, o homem à deificação e o cosmos inteiro à transfiguração (a salvação é aqui mais "cósmica", dir-se-ia "carnal", dom de vida nova, antes que simplesmente remissão dos pecados ou da culpabilidade "antropológica" e "psíquica", à moda ocidental).

Prosseguindo o raciocínio, ainda que para Santo Irineu, “A salvação do homem se define pela humanidade do Verbo” (Orbe, 1997, p. 491, tradução nossa [9]), também na lógica salvação, havia a preexistência do Filho. E o santo atinge pontos mais ousados na sequência lógica de seu pensamento, pois, se nos desígnios divinos,

primeiro vem Cristo, o homem espiritual, do que Adão, o homem animal, então preexistia o Salvador antes que o que haveria de ser salvo. “O que significaria um Homem-Deus, sem homens para deificar? Então, seguindo o Homem ideal, os homens tiveram que vir, para que ele pudesse agir sobre eles como Salvador” (Orbe, 1997, p. 491, tradução nossa [10]). E, de fato, quando Jesus é concebido, a sua geração se dá no seio da Virgem Maria, como cumprimento do que o primeiro Adão prefigurava. Esse nascimento garantia ao Salvador participar da mesma humanidade que os que seriam salvos e assegura a solidariedade de Jesus com todos os homens (cf. Sesboué, 2003, p. 93). Temos ainda a argumentação de Irineu:

Paulo chama o próprio Adão de a "figura daquele que havia de vir" (Rm 5,14): pois o Verbo, Artesão do universo, já esboçara antes em Adão a futura "economia" da humanidade de que se revestiria o Filho de Deus, tendo Deus estabelecido em primeiro lugar o homem psíquico, a fim de que, com toda a evidência, fosse salvo pelo Homem espiritual (cf. 1 Cor 15, 45- 49). Com efeito, uma vez que já existia Aquele que salvaria, era necessário que aquele que seria salvo viesse também à existência, a fim de que o Salvador não ficasse sem razão de ser (Irineu *apud* Sesboué, 2003, p. 93).

Portanto, a criação passa a ser entendida como um movimento da onisciência divina. Deus, como numa previsão da forma humana

(entendida tanto corporal quanto metafisicamente), reconhece, no Verbo que se encarnaria, “os traços”, a figura, com a qual modelaria o ser humano, em sua essência. E assim Irineu *apud* Sesboüé (2003, p. 93) argumenta:

Quanto ao homem, foi com suas próprias mãos que Deus o modelou, ao tomar da terra o que ela tinha de mais puro e de mais fino e ao misturar, na medida que era conveniente, seu poder com a terra. [...] Com efeito, revestiu com seus próprios traços a obra assim modelada, a fim de que mesmo aquilo que aparecesse aos olhos o fosse de forma divina.

Essa contextualização nos interessa porque Tertuliano segue a perspectiva de Irineu, como Sesboüé (2003, p. 93-94) esclarece:

Também ele desenvolve sua antropologia em relação ao corpo. Sua exegese de Gn 2,7, na qual se diz que Deus modelou o homem com o barro da terra, o leva a isso. O homem é, antes de tudo, o corpo, a carne, uma vez que nela Deus infundiu a alma com seu próprio sopro. Antes dessa infusão, numa leitura literal de Gn 2,7, o homem (ou seja, o corpo) já estava formado.

E sobre o mesmo assunto, Tertuliano comenta 1 Cor 15,45s e mostra como, pela união do corpo à alma, esse se torna *corpo animal* (animado), e como pelo acréscimo do Espírito – intervenção do

próprio Deus – se converte em *corpo espiritual* (cf. Sesboüé, 2003, p. 94). Ele ainda sustenta que “O corpo é o substrato comum aos dois Adãos, Adão e Cristo, como é igualmente o elemento comum à situação do homem nesta vida, ‘corpo animal’, e, quando da ressurreição, ‘corpo espiritual’ (Sesboüé, 2003, p. 94). Sendo assim, fica explicada que a razão pela qual Tertuliano dá essa preeminência ao corpo é de inspiração bíblica (baseada em Gn e Paulo).

Ainda convém salientar que a encarnação deve ser entendida no horizonte da “autocomunicação de Deus para o homem como acontecimento trinitário, que, exatamente graças à encarnação [...] torna os homens participantes da mesma vida divina de amor” (Pikaza, 1988, p. 248). Assim, Tertuliano expõe uma articulação direta entre a obra redentora operada em Cristo e o plano divino da criação do homem:

Tudo o que era impresso no limo era o pensamento de Cristo, o homem do futuro (*Christus cogitabatur homo futurus*) [...]. O que Deus formou, "à imagem de Deus ele o criou" (Gn 1,27), ou seja, à imagem de Cristo [...]. Assim o limo, ao revestir a partir desse momento a imagem do Cristo que viria na carne, não era somente uma obra de Deus, mas também o penhor (Tertuliano *apud* Sesboüé, 2003, p. 94).

Inclusive, no sentido de indicar algo sobre a identidade do

próprio Deus com relação a Sua pessoalidade e de expor a maneira com que se pode compreender aquela semelhança com Deus, Tertuliano argumenta, em seu livro *Contra Práxeas*:

Havia alguém à imagem de quem [Deus] fazia o homem, ou seja, à imagem do filho que, devendo ser o homem o mais autêntico e o mais verdadeiro (*homo certior et verior*), quis que fosse chamada de homem sua imagem, que devia ser formada do limo naquele momento: imagem e semelhança do verdadeiro (homem) (Tertuliano [s.d.], *Adversus Praxean*, 12, apud Sesboüe, 2003, p. 94).

Nesse sentido, a religião cristã tem uma palavra para toda a humanidade, algo que toca a realização de cada pessoa. Ela não é restrita a um único povo, e tampouco é uma religião de pura observância ritual ou legalista. O cristianismo pretende ser universal no sentido de uma salvação conquistada para todo o gênero humano. Os destinatários da obra de Cristo, no entendimento da redenção, é a humanidade inteira.

Se do ponto de vista da temporalidade a criação precede a Encarnação, do ponto de vista da eternidade é o contrário que acontece, de modo que se confirma, dessa maneira, a ideia a que tínhamos acenado anteriormente: é indispensável estabelecer a realidade da carne de Cristo, por ser mais original que a do homem. Da realidade da carne de Cristo depende a do homem (Alexandre, 2009, p. 96-97).

Como foi apresentado, “o Filho, mas depois de encarnado, é o modelo a partir do qual Deus criou o homem segundo santo Ireneu, Tertuliano e outros autores cristãos dos primeiros séculos” (Pikaza, 1988, p. 51). Mediante a encarnação do Filho de Deus, a humanidade passa a ser compreendida com relação a sua origem, e principalmente com relação ao seu fim, ao seu propósito. Pois “Ser homem é ser imagem de Jesus, o homem verdadeiro” (Sesboüe, 2003, p. 95), e ainda, “a encarnação de Deus é o ápice da realização humana” (Ladaria, 1998, p. 60). Isso implica um entendimento de que o homem enquanto tal foi querido por Deus, assim como ele é, em corpo e alma. E o único elemento estranho a toda essa obra é o pecado, elemento esse que, além da desordem, causa nossa desconfiguração de sermos semelhantes a Deus. A universalidade da salvação se une, dessa forma, a universalidade da realização humana, de cada sujeito pessoalmente, por intermédio da configuração a Cristo pela vida da graça.

Tertuliano, fundamentando a autenticidade da encarnação por meio dos acontecimentos salvíficos, expõe a contradição de quem supõe que Jesus não houvesse se tornado homem como nós. Se não é na carne de Cristo que Deus se manifesta, revela Sua vida e conquista nossa salvação, então estaríamos diante de uma ilusão; seríamos os mais dignos de pena, nossa fé seria vã (cf. 1 Cor 15,12-23) Uma vez que todo o vigor argumentativo e força das evidências decorre da progressão das ideias, convém estender a citação a fim de elucidar a

perspicácia de Tertuliano, de tal modo que se mostre que a fé e a razão tocam os limites do mistério divino:

Teria Paulo pregado o erro ao afirmar entre nós que só conhecia Jesus crucificado? Teria ele nos enganado ao ensinar a ressurreição? Nesse caso, também nossa fé é falsa e tudo o que esperamos de Cristo não passa de um fantasma! Tu és o mais insensato dentre os homens, porque absolves de toda culpa os assassinos de Deus! Obviamente, se Cristo não sofreu de verdade, nada sofreu na mão dos que o torturaram. Por amor de Deus, poupa a única esperança do mundo! (Tertuliano *[s.d.]*, *De carne Christi*, 5, 3-9 *apud* Alexandre, 2009, p. 97).

Assim, o principal testemunho da humanidade de Cristo é o seu padecimento. Jesus sofre na carne as dores de redimir a humanidade e paga com a própria vida a o preço da justificação dos homens. Pelo seu sangue derramado é que se renovou o mundo. Mas Tertuliano evidencia que existe um paradoxo nesse acontecimento salvífico, que, como São Paulo havia dito, é insensatez e loucura (cf. 1 Cor 1, 18):

[...] O Filho de Deus foi crucificado? Não me envergonho por ser necessário sentir vergonha. O Filho de Deus morreu? É preciso crer nisso, porque é absurdo. Ele foi sepultado e ressuscitou? Esse fato é certo, porque é impossível. Mas como tudo isso poderia estar realmente nele, se ele mesmo não fosse real, se nele nada tivesse existido realmente que pudesse ser crucificado, morrer, ser sepultado

e ressuscitado, isto é, se não tivesse existido nele uma carne como a nossa, irrigada pelo sangue, sustentada pelos ossos, entrelaçada de nervos, com uma rede de sulcos para as veias? Ora, essa carne que soube nascer e morrer é humana, sem dúvida alguma, porque nasceu do homem e, por isso mesmo, é mortal; essa carne é que, em Cristo, será o homem e o Filho do Homem. Do contrário, por que Cristo seria homem e Filho do Homem, se não possuísse nada que pertencesse ao homem ou que se originasse do homem? Só se o homem fosse apenas carne e nada mais do que carne, ou se a carne do homem não se originasse do homem, ou se Maria fosse de uma natureza diferente da humana, ou se o deus de Marcião fosse apenas um homem (Tertuliano [s.d.], *De carne*, 5, 3-9 *apud* Alexandre, 2009, p. 97).

Importa notar que Tertuliano, num pensamento inovador, concebe prelúdios do que mais tarde serão as verdades dos concílios, como, a união hipostática:

[...] O caráter particular das duas condições de Cristo, a humana e a divina, é afirmado distintamente pela mesma realidade de suas duas naturezas, pela verdade idêntica nele de seu espírito e de sua carne; os milagres que ele operou e que vinham do Espírito de Deus provaram que ele era Deus e os sofrimentos que ele padeceu provaram que sua carne procede do homem. Se não há milagres sem a ação do Espírito, também existem sofrimentos sem a carne. Se a carne de Cristo com seus sofrimentos fosse imaginária, também o Espírito com todos os seus milagres

seria fictício. Por que entregar a metade de Cristo à mentira? Ele é a verdade plena. Podes crer no que digo: ele preferiu nascer, antes que mentir de alguma maneira, em prejuízo de si mesmo se assumisse uma carne consistente, mas sem ossos; sólida, porém sem músculos; capaz de sangrar, mas sem sangue, revestida, mas sem ter a pele como túnica; capaz de sofrer fome, mas sem sentir a fome; capaz de comer, mas sem ter dentes; capaz de falar, mas sem língua a ponto de suas palavras se tornarem mera ilusão chegando aos ouvidos como um eco fantasmagórico (Tertuliano [s.d.], *De carne*, 5, 3-9 *apud* Alexandre, 2009, p. 97-98).

4 A DIGNIDADE DO CORPO HUMANO NO CRISTIANISMO

4.1 A carne é o eixo da salvação

Conforme a exposição desenvolvida ao longo dessas páginas, é notória a comunicação da graça de Deus por meio da obra de Suas mãos: o pó da terra modelado e vivificado. Tanto a obra de criação quanto da “recapitulação” em Cristo compõe o mesmo movimento divino de consumir a humanidade e o cosmos na plenitude do ser. E especialmente o Filho encarnado, por sua paixão, morte e ressurreição, sintetiza e expressa o amor divino no sentido da “deificação” dos seres humanos em sua graça: a graça de recebermos a *vida plena, a verdadeira vida*. Para além da libertação do pecado, o cristianismo

anuncia a plenitude da vida na esperança escatológica da ressurreição, de tal modo que autocomunicação de Deus, em Cristo, terá expressado toda sua força e seu vigor, quando tal obra se consumir pela ressurreição da carne, no fim dos tempos. “Tertuliano defende a ressurreição da carne como consequência direta da fé em Deus Criador da carne” (Alexandre, 2009, p.101).

Então, importa retomarmos a centralidade da carne conforme a tese da célebre expressão “*caro cardo salutis*”, marcante no pensamento patrístico, em que se identificam o *corpo* do homem e o *corpo* do Deus encarnado. Ela foi cunhada por Tertuliano [s.d.], em sua obra *De carnis resurrectione* (8, 3: PL 2, 806¹²), em uma exposição determinante de defesa da ressurreição dos mortos, na qual ele diz:

A carne (o corpo) é o eixo da salvação (grifo nosso). Lava-se o corpo a fim de que a alma seja purificada; unge-se o corpo a fim de que a alma seja consagrada... O corpo é nutrido pelo Corpo e Sangue de Cristo, a fim de que a alma se alimente de Deus... Não podem, pois, ser separados na recompensa, já que estão unidos nas obras da salvação (Tertuliano [s.d.], 8 PL 2,852, *apud* Aquino, 2004, p. 8).

Acerca disso, o Catecismo da Igreja Católica traz a expressão

¹² Cf Referência à Patrologia Latina (PL): PL 2, 806.

quando explica o artigo da fé na ressurreição da carne: "*Caro salutis est cardo*" (A carne é o eixo da salvação). cremos em Deus, que é o criador da carne; cremos no Verbo feito carne para redimir a carne; cremos na ressurreição da carne, consumação da criação e da redenção da carne" (CIC, n. 1015). E, desse modo, ainda que permaneça o desafio de compreender como será o corpo glorioso (incorrutível e sem os condicionamentos espaço-temporais); tem-se reafirmada a fé no reestabelecimento integral da pessoa.

Tertuliano sabiamente recorre aos sinais sacramentais para expressar que a dinâmica com que a graça é oferecida é a mesma, tanto com relação à alma quanto com relação ao corpo, pois os sacramentos incidem sobre ambos. Ou seja, a experiência cristã, que, em última análise, é sempre a expressão eficaz do mistério pascal, sempre contém a articulação sacramental: um sinal visível de uma graça invisível. O rito, a palavra e o símbolo religioso, são elementos que incidem nos sentidos humanos e tocam o corpo, mas que deixam efeito na pessoa total, ou seja, alcançam também sua alma. Dito de outro modo: o que se faz ao corpo realiza-se na alma. Integralmente, o ser humano está envolvido em cada experiência litúrgica, celebrativa e salvífica do mistério de Cristo. Inclusive o que Igreja tem, por fonte e ápice, é a celebração do sacrifício eucarístico, do Corpo e Sangue de Jesus; pela comunhão, a hóstia santa toca na carne do fiel e lhe alimenta a alma. Inclusive Famerée (2009, p. 16) faz a seguinte reflexão:

“Considerando a tradição cristã, os sacramentos não são também uma assunção, uma santificação e deificação de realidades humanas corpóreas e cósmicas (o pão, o vinho, por exemplo)?”.

Observemos ainda que, como São João afirma “Quem reconhece que Jesus Cristo veio na carne é de Deus” (1Jo 4,2), de modo que convém que nos voltemos para concepção do termo “carne”. Essa expressão, do hebraico *bâsâr*, no Antigo Testamento, tem por sentido fundamental o tecido muscular do corpo humano vivo ou do animal vivo; também a carne dos animais que alimenta o homem e é sacrificada a Deus (cf. Van Den Born, 2004, p. 247). Mas a expressão pode, por antonomásia, significar o homem como um todo, como, por vezes, também ocorre com o termo “alma” (*nefesh*). Desse modo, é notório que “para os Israelitas não havia oposição entre a carne e a alma [...]. Na compreensão israelítica o homem na sua totalidade é tanto alma (ser vivo) como carne (ser vivo corpóreo)” (Van Den Born, 2004, p. 247).

Conforme Lacoste (2004, p. 352), no Novo Testamento, o termo pelo qual se costuma traduzir “*bâsâr*” é “*sarx*” (ocorre 145 vezes) ou *soma* (corpo), de tal modo que há certa variedade de sentidos. Algumas vezes, em suas cartas, Paulo emprega o termo “carne” no sentido da fraqueza e da debilidade humanas. E tal abordagem surge na correspondência com os cristãos de Corinto, mas é ampliado na carta aos Gálatas, até que, na carta aos Romanos, o sentido de “carne” esteja

em oposição ao “espírito”. Mas, Lacoste (2004, p. 353) assevera que “com isso, Paulo não desvaloriza de modo algum a inscrição de Cristo na carne”. Na verdade, nesse caso de devassidão e pecado, seria uma acepção do termo “carne” para as ocasiões em que o corpo está a serviço de uma vontade desviada, quando a pessoa se rende às paixões e aos impulsos desordenados. Quanto aos Evangelhos, Lucas e João são os que valorizam mais o conceito, enquanto Marcos e o Mateus quase não dão importância ao tema da carne (cf. Lacoste, 2004, p. 353).

4.2 A vida como testemunho da glória de Deus

Com relação ao que foi exposto importa um adendo, pois, no ser humano, costuma-se identificar o corpo com um aspecto de efemeridade, “corpo mortal”, e, com relação à alma, afirma-se a sua imortalidade, “alma imortal”. Mas essa correlação é problemática, seja porque o corpo tem em si uma dignidade, ou porque após o evento pascal do Cristo, que manifesta a vitória da vida pela ressurreição, a alma imortal fica acompanhada de um novo corpo, glorioso e, por sua vez, imortal. Ou seja, a crença na ressurreição da carne confirma que a salvação humana se manifesta na totalidade da pessoa, de modo que no fim dos tempos, pelo corpo e pela alma, a pessoa ressuscitada se encontrará face a face com Deus.

Nesse sentido, percebe-se que o corpo, enquanto constitutivo do homem, almeja a vida, e esse desejo se encontra frustrado após as consequências do pecado original. Pois, se antes, a vida era prevista para o homem integralmente, depois, apenas a alma iria permanecer, por seu caráter próprio de imortalidade. Aliás, com relação ao corpo já é usual fazer referência à sua inimiga direta, a morte, pois é no corpo que a vida acontece ou cessa. E nessa dinâmica, a “religião cristã é uma implantação do desejo de vida dessa corporeidade” (Ledure, 1975, p. 112, *apud* Famerée, 2009, p. 24). E aqui vemos um caráter de conexão direta entre a identidade humana e a proposta cristã, ambas as realidades se completam num mesmo plano.

E como foi desenvolvido, a vocação cristã só pode se identificar à plenitude do ser humano, em sentido universal, se a criação e a salvação estiverem ligadas desde o princípio, no plano eterno. E Ladaria (1998, p. 57) conclui que “É preciso combinar aqui duas exigências: a da novidade de Cristo e a da unidade do plano de Deus. Em Cristo certamente se manifesta de modo imprevisível o que desde o começo estava orientado para Ele”. Dessa forma, a obra de Cristo é algo inerente ao processo de consumação da vida plena, planejada por Deus para sua criação.

No entanto, por vezes, surge a impressão de que a corporeidade de Cristo importaria unicamente em seu período de vida na terra, antes da sua ressurreição. É como que o entendimento de que o corpo seria

apenas o “portador” de Cristo (cf. Famerée, 2009, p. 26). Mas o Cristo que ressurge em um corpo vivo e glorioso é o mesmo que ascende ao Céu, de tal modo que podemos afirmar que Deus tem um coração humano, e que no céu já se encontra algo da própria humanidade.

Acerca dessa questão, a primeira evidencia da ressurreição de Jesus é que não encontraram o “corpo de Jesus” (cf. Lc 24, 3), ao visitarem o túmulo no domingo. E a segunda, são as suas aparições aos discípulos, após a sua ressurreição. A afirmação que ele faz sobre sua vida e presença verdadeiras, é pela confirmação da sua corporeidade: “Vejam minhas mãos e meus pés: sou eu mesmo. Toquem-me e vejam: um espírito não tem carne e ossos, como vocês podem ver que eu tenho.” (Lc 24, 39). Ver o ressuscitado não foi suficiente, precisaram tocá-lo e vê-lo comendo.

Com essas circunstâncias é que o cristianismo nasce a partir da pregação dos apóstolos e de seu testemunho máximo: a ressurreição de Cristo. O cristianismo consiste no anúncio de Jesus somado ao testemunho de que a vida eterna se tornou uma possibilidade para a humanidade. Tanto é assim que São Paulo dirá: “se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé” (1 Cor 15, 14). Por essas condições devemos concordar que:

O corpo ressuscitado (de Cristo, e logo, o nosso) é o selo da salvação, e de uma salvação radical e

definitiva de nossa própria carne com todo o seu peso de sofrimento e infelicidade: a morte não pôde aniquilar o amor extremo que arrastou Jesus até a morte na cruz (Famerée, 2009, 30).

Nessa perspectiva, reconhecer que a encarnação de Jesus era a condição para a vitória da vida, no corpo ressurreto, é necessário:

Como a passagem pela morte real condiciona a realidade da salvação (*mors vere carnalis, cardo salutis*), assim também a travessia da morte condiciona a salvação da realidade (humana, cósmica): *resurrectio, salus carnis*. A carne é libertada de seu pior inimigo: a morte (Famerée, 2009, 30).

Assim, como a manifestação da vida é o esplendor da unidade do ser humano, a ressurreição da carne é a verificação, a confirmação, do poder de Deus e da integridade humana reestabelecida na vida. Ou seja, essas realidades se cumprem ante o desígnio eterno de Deus para tornar os seres humanos seus filhos adotivos, a fim de divinizá-los pelo esplendor de sua glória. Por isso rejeita-se a ideia de uma “semi-ressurreição”, ou seja, só da alma, desprezando a carne (cf. Alexandre, 2009, p. 99), pois o Senhor da vida quis reestabelecer plenamente sua obra original.

5 CONCLUSÃO

O sentido de uma abordagem especificamente antropológica no cristianismo, à primeira vista, poderia causar suspeita, como se existisse um risco de antropocentrismo (tirar o foco de Deus para colocá-lo no homem). Mas, em verdade, não se trata de um giro teológico em que essa ciência poderia se desvirtuar. A teologia segue sendo propriamente teológica enquanto é *uma palavra sobre Deus*, no entanto, em face do caráter próprio do Deus cristão, é impossível que se compreenda Deus, e sua economia de salvação, se se perde a dimensão fulcral do elemento humano unido a íntima natureza da Segunda Pessoa da Trindade. Portanto, o que se pretende numa análise antropológica, desde o ponto de vista cristão, passando propriamente pela dimensão corpórea do homem, é a elaboração de uma “teologia do corpo”. O corpo que reflete a glória de Deus por meio da vida, o corpo que é caminho pelo qual Deus se revelou, corpo pelo qual o plano de salvação se consumou, enfim: corpo mediante o qual o ser humano pode cumprir sua existência e trilhar o caminho de Deus ao céu.

Portanto, a dobradiça, o eixo pelo qual a salvação se consuma se liga em dois polos: a carne de Cristo e a carne do homem. Assim, ligando o céu à terra, Cristo por sua encarnação, toda a possibilidade de desconfiança com relação a carne é impugnada. Após o evento

decisivo da história humana, em que a eternidade toca o tempo, em que o infinito se condiciona à contingência, em que o transcendente toma para si algo de imanente, em que o divino assume o humano, é impossível que se ignore que *a glória de Deus é o homem vivo*. A obra prima de suas mãos agora reestabelecida à vida plena.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, J. Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano. *In*: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.). **O Corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 81-107.

AQUINO, F. **Os sete sacramentos: conteúdo, normas e ritos, à luz do catecismo da Igreja e do código de Direito Canônico**. Lorena, SP: Cléofas, 2004. 204 p.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da igreja católica**. São Paulo: Loyola, 2011.

CORBELLINI, V. A fé na ressurreição da carne em Tertuliano. **Teocomunicação**, Porto Alegre–RS, v. 37, n. 156, p. 273-283, 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/2708/2059>. Acessado em: 14 mai. 2025.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 3. ed. São Paulo: Loyola,

2015. 1507 p.

DI BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Paulus, 2002.

FAMERÉE, J. O corpo, caminho de Deus. A problemática. *In*: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.). **O Corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 13-33.

GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. *In*: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.). **O Corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 35-79.

LACOSTE, J.Y. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Loyola, 2004.

LADARIA, L. F. **Introdução à Antropologia Teológica**. 2. ed. São Paulo: Loyola 2002. 149 p.

MÜLLER, G. L. **Dogmática Católica: Teoria e Prática da Teologia**. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. 697 p.

ORBE, A. **Antropologia de San Ireneo**. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997. 547 p.

PADOVESE, L. **Introdução à Teologia Patrística**. São Paulo: Loyola, 1999. 200 p.

PEÑA, J. L. R. **O dom de Deus: Antropologia teológica**. Petrópolis, RJ: Vozes 1997. 377 p.

PIKAZA, X. (dir.). **Dicionário teológico: o Deus cristão**. São Paulo: Paulus, 1988.

SCOLA, A. **Cuestiones de Antropologia Teologica**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000. 288 p.

SCOLAS, P. Prólogo - O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.). **O Corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 7-11.

SESBOÛE, B. (org.). **O homem e sua salvação**. v. 2. São Paulo: Loyola, 2003. 502 p.

SIERRA, A. M. **Antropologia teológica fundamental**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. 228 p.

TERTULIANO. *De carnis resurrectione*, 8, 3. In: **The Holy See**. Vatican.va, [s.d.]. Disponível em: https://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20000908_tertulliano_en.html. Acesso em: 2 mai 2025.

VAN DEN BORN, A. **Dicionário enciclopédico da Bíblia** Ed. 6; Petrópolis: Vozes, 2004.

VATICANO II. (1965). **Gaudium et spes**: Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 14 mai. 25.

WOLFF, H. W. **Antropologia do Antigo Testamento**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1983. 329 p.

**FILOSOFIA DA MIGRAÇÃO E INTERDISCIPLINARIDADE:
DIÁLOGOS ENTRE ANTROPOLOGIA, EDUCAÇÃO E
ESTUDOS PÓS-COLONIAIS NO CONTEXTO BRASILEIRO**

**PHILOSOPHY OF MIGRATION AND
INTERDISCIPLINARITY: DIALOGUES BETWEEN
ANTHROPOLOGY, EDUCATION AND POST-COLONIAL
STUDIES IN THE BRAZILIAN CONTEXT**

Douglas Manoel Antônio de Abreu Pestana dos Santos¹³

RESUMO

Este artigo analisa a filosofia da migração sob uma perspectiva interdisciplinar, através de uma revisão de literatura, articulando conceitos filosóficos com abordagens antropológicas, educacionais e pós-coloniais no contexto brasileiro. Tomando como referência central a obra de Donatella Di Cesare (2020), bem como contribuições de Hannah Arendt (1989), Achille Mbembe (2018), Jacques Rancière (1996) e Étienne Balibar (2004), explora-se a complexidade dos temas como hospitalidade, cidadania, fronteiras, alteridade e identidade. Argumenta-se pela necessidade de ultrapassar a perspectiva estadocêntrica dominante e de integrar epistemologias do Sul, especialmente aquelas articuladas por Boaventura de Sousa Santos (2019). O contexto brasileiro é examinado criticamente, destacando avanços e

¹³ Especialista em Tecnologias Educacionais pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e Doutor em educação. Docente no curso de Pós graduação em educação contemporânea da Universidade São Judas Tadeu USJT. Atualmente, atua como pesquisador colaborador na Cátedra Otavio Frias Filho de Estudos em Comunicação, Democracia e Diversidade, vinculada ao Instituto de estudos avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP).

limitações das políticas migratórias recentes e apontando desafios para uma educação inclusiva que valorize as múltiplas identidades culturais e sociais dos migrantes.

Palavras-chave: Filosofia da Migração; Interdisciplinaridade; Educação Intercultural; Estudos Pós-Coloniais; Brasil.

ABSTRACT

This article analyzes the philosophy of migration from an interdisciplinary perspective, connecting philosophical concepts with anthropological, educational, and post-colonial approaches within the Brazilian context. Taking Donatella Di Cesare's (2020) work as a central reference, alongside contributions from Hannah Arendt (1989), Achille Mbembe (2018), Jacques Rancière (1996), and Étienne Balibar (2004), the complexity of themes such as hospitality, citizenship, borders, alterity, and identity are explored. It argues for the necessity of overcoming the dominant state-centric perspective and integrating epistemologies of the South, especially those articulated by Boaventura de Sousa Santos (2019). The Brazilian context is critically examined, highlighting recent advancements and limitations in migration policies and pointing out challenges for inclusive education that values the multiple cultural and social identities of migrants.

Keywords: Philosophy of Migration; Interdisciplinarity; Intercultural Education; Post-Colonial Studies; Brazil.

INTRODUÇÃO

A filosofia da migração, conforme sistematizada por Donatella Di Cesare (2020), oferece uma crítica contundente ao paradigma estadocêntrico que tradicionalmente norteia as discussões sobre deslocamentos humanos, deslocando o foco da análise para uma

perspectiva ética e política mais inclusiva e plural. Ao problematizar a relação entre hospitalidade, soberania e cidadania, Di Cesare inaugura um diálogo interdisciplinar que expande as fronteiras do pensamento migratório, questionando as limitações impostas pelas estruturas jurídicas nacionais e as narrativas excludentes que marcam o tratamento dos migrantes enquanto sujeitos de direitos.

Esta abordagem convida a um exame aprofundado das tensões entre universalismo dos direitos humanos e particularidades identitárias, indicando a necessidade de uma reflexão crítica sobre as práticas institucionais que regulam a circulação humana em contextos globais marcados pela desigualdade e pela vulnerabilidade.

Neste âmbito, as contribuições teóricas de Hannah Arendt (1989) revelam-se fundamentais ao enfatizar a condição de apátrida como categoria política central para compreender a precarização dos direitos diante da ausência de um espaço público que legitime a pertencença. Arendt problematiza a exclusão dos migrantes e refugiados, apontando para a lacuna existente entre a universalidade dos direitos humanos e sua concretização efetiva, o que corrobora a crítica de Di Cesare ao estatocentrismo.

Complementarmente, Achille Mbembe (2018) insere a discussão migratória na matriz da colonialidade do poder, evidenciando como a mobilidade é atravessada por relações de dominação e exclusão pós-coloniais que perpetuam hierarquias raciais

e econômicas. Jacques Rancière (1996), por sua vez, amplia o debate político ao focar nos sujeitos “sem-parte”, cuja invisibilização nas esferas de poder e reconhecimento evidencia a emergência de novas formas de contestação e reivindicação cidadã, enquanto Étienne Balibar (2004) articula a tensão entre cidadania e fronteiras, apontando para a complexidade dos regimes de soberania e os desafios contemporâneos à delimitação dos espaços políticos.

A conjugação dessas perspectivas teóricas permite a construção de um quadro analítico robusto, imprescindível para a compreensão crítica dos processos migratórios em sua dimensão ética, política e social, além de fundamentar reflexões necessárias para a formulação de políticas públicas e práticas educativas orientadas para a inclusão e a justiça social.

A pesquisa busca analisar a filosofia da migração a partir de uma perspectiva interdisciplinar, articulando referências filosóficas, pós-coloniais e educacionais para compreender temas como hospitalidade, cidadania e fronteiras. Visa, ainda, examinar criticamente o contexto brasileiro, avaliando políticas migratórias e desafios para uma educação inclusiva.

2 METODOLOGIA

A metodologia adotada nesta pesquisa fundamenta-se em uma revisão bibliográfica crítica, orientada por um rigoroso exame da produção acadêmica especializada nas áreas da filosofia da migração, antropologia, educação intercultural e estudos pós-coloniais. Tal abordagem metodológica busca não apenas mapear o estado da arte desses campos, mas sobretudo problematizar as concepções e discursos que permeiam as práticas sociais e políticas relativas à mobilidade humana, com especial atenção às especificidades do contexto brasileiro contemporâneo. Essa escolha metodológica permite a articulação de múltiplas perspectivas teóricas e epistemológicas, assegurando a construção de um referencial analítico robusto e integrado, capaz de captar as complexas interseções entre os processos migratórios, as dinâmicas culturais e os desafios de inclusão educacional.

A revisão bibliográfica crítica, neste sentido, ultrapassa a mera descrição documental, pois se constitui em um exercício dialético que confronta diferentes tradições de pensamento, evidenciando lacunas, tensões e possibilidades interpretativas que perpassam a temática da migração. Ademais, ao ancorar-se em autores consagrados e emergentes das diversas disciplinas envolvidas, a metodologia permite um diálogo interdisciplinar que enriquece o entendimento das nuances

históricas, sociais e políticas dos fenômenos estudados. A delimitação para o contexto brasileiro contemporâneo emerge como uma estratégia necessária para situar a análise no âmbito das políticas públicas, das práticas escolares e dos processos culturais que caracterizam as experiências migratórias no país, promovendo uma aproximação crítica e contextualizada das problemáticas abordadas.

3 FILOSOFIA DA MIGRAÇÃO E A DESCONSTRUÇÃO DAS FRONTEIRAS JURÍDICO-POLÍTICAS: Contribuições de Donatella Di Cesare

A filosofia da migração proposta por Donatella Di Cesare inaugura uma ruptura epistemológica com o pensamento jurídico e político moderno, tradicionalmente ancorado em paradigmas estatocêntricos que delimitam direitos, pertencimento e cidadania com base em fronteiras territoriais fixas. Em *Estrangeiros residentes: uma filosofia da migração*, a autora não apenas tensiona os limites da teoria política contemporânea, mas propõe uma reconstrução crítica das categorias que regulam o tratamento dos sujeitos migrantes no interior dos Estados-nação. Ao invés de conceber o migrante como uma exceção a ser administrada juridicamente, Di Cesare o apresenta como figura central para repensarmos a própria arquitetura dos direitos humanos, da soberania e da hospitalidade (Di Cesare, 2020).

O ponto de partida da autora é a constatação de que o migrante representa uma ameaça simbólica à ordem política fundada no binômio identidade-território. Sua presença desestabiliza as fronteiras morais e jurídicas que sustentam a exclusividade do pertencimento nacional. Nesse sentido, Di Cesare propõe uma concepção radicalmente política da hospitalidade, inspirada nas filosofias de Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida, rompendo com a lógica da concessão soberana e reivindicando uma hospitalidade incondicional, baseada na ética do acolhimento do outro (Di Cesare, 2020). O migrante, nesse contexto, não é apenas o “estrangeiro”, mas o *átopos*, aquele que habita o não-lugar, cuja existência, paradoxalmente, revela a própria violência fundadora da cidadania moderna.

Ao tensionar as categorias jurídicas clássicas como “refugiado”, “migrante econômico” ou “asilado”, Di Cesare demonstra que essas distinções são insuficientes para dar conta das experiências concretas de mobilidade contemporânea. Em um mundo marcado por guerras assimétricas, degradação ambiental e desigualdades sistêmicas, a mobilidade humana não pode ser capturada por critérios formais de elegibilidade, tampouco reduzida a uma questão administrativa (Di Cesare, 2020). Em vez disso, ela exige uma abordagem ética e política que reconheça a dignidade e a agência do migrante como sujeito de direitos, independentemente de seu status legal.

O diálogo interdisciplinar proposto por Di Cesare expande as fronteiras do pensamento migratório ao incorporar elementos da antropologia, da fenomenologia e da crítica pós-colonial. A autora recupera, por exemplo, a noção heideggeriana de “habitar”, ressignificando-a a partir da condição migrante. Habitar, para o migrante, não é apropriar-se da terra ou fixar raízes, mas sustentar-se na travessia, na suspensão, na condição de exílio como forma de existência. Essa leitura fenomenológica permite compreender a experiência migrante como modo singular de ser-no-mundo, que escapa às categorias do enraizamento nacionalista e da normatividade territorial (Di Cesare, 2020).

Ao situar a figura do migrante no centro da crítica social, Di Cesare desafia também a filosofia ocidental por sua cumplicidade com a lógica da exclusão. Ela observa que, historicamente, a filosofia privilegiou a estabilidade, a identidade e o pertencimento como valores ontológicos fundamentais, relegando o estrangeiro à margem da reflexão política (Di Cesare, 2020). Essa crítica encontra ressonância nas leituras pós-coloniais de Achille Mbembe, que denuncia o regime necropolítico de gestão das populações migrantes no Sul global, e em Boaventura de Sousa Santos, que defende uma ecologia de saberes como alternativa ao epistemicídio promovido pelo pensamento eurocentrado (Mbembe, 2018; Santos, 2019).

No contexto brasileiro, essa crítica é especialmente pertinente.

A política migratória nacional, embora revestida de discursos humanitários, ainda opera por meio de dispositivos seletivos que reproduzem hierarquias coloniais e raciais. Migrantes haitianos, africanos e latino-americanos frequentemente enfrentam obstáculos institucionais e simbólicos que os desqualificam como sujeitos políticos plenos. A figura do migrante negro, por exemplo, é atravessada por interseções de racismo, xenofobia e desigualdade estrutural, que revelam a continuidade de uma matriz colonial do poder (Nóbrega, 2021).

Dessa forma, a filosofia da migração proposta por Di Cesare não pode ser compreendida como um exercício teórico isolado, mas como um projeto ético-político de reestruturação dos fundamentos da convivência democrática. Ao reconfigurar os conceitos de cidadania e pertencimento, a autora propõe a migração como lente crítica para repensar os limites da comunidade política. A sua proposta é clara: migrar é um direito que não pode ser subordinado à lógica da soberania. É preciso, portanto, deslocar o foco da proteção do território para a proteção da dignidade humana.

A partir dessa perspectiva, a interdisciplinaridade deixa de ser um recurso instrumental e se converte em exigência epistêmica. Somente o entrelaçamento entre filosofia, antropologia, educação, sociologia e estudos pós-coloniais é capaz de produzir uma análise suficientemente complexa para dar conta das múltiplas camadas de

exclusão que estruturam a experiência migratória. Essa proposta é especialmente fecunda para o campo educacional, onde os migrantes, sobretudo crianças e adolescentes, são muitas vezes invisibilizados por currículos monoculturais e práticas pedagógicas normativas.

Conforme demonstram autores como Rosaldo (1994) e Ong (1999), a escola tem um papel fundamental na produção de cidadania cultural. No entanto, se não for transformada em espaço de escuta, reconhecimento e valorização da diversidade, a educação pode se converter em mais um mecanismo de exclusão simbólica. A filosofia da migração, ao colocar em primeiro plano a ética da hospitalidade, oferece um arcabouço crítico para pensar políticas educacionais baseadas na justiça epistêmica, na pluralidade e no diálogo intercultural.

Assim, a proposta de Di Cesare articula-se a um projeto mais amplo de descolonização das instituições e dos saberes. Sua filosofia da migração é uma ferramenta de insurgência intelectual que interpela os fundamentos do pensamento ocidental e convoca uma reinvenção ética da política. Em tempos de fechamento de fronteiras, militarização dos espaços e necropolítica transnacional, essa proposta torna-se não apenas urgente, mas imprescindível. Pensar com Di Cesare é, portanto, assumir o compromisso radical de recusar o mundo tal como está e afirmar a possibilidade de um mundo outro, onde nenhum corpo seja ilegal e nenhum exílio seja perpétuo.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados e a discussão aqui apresentados articulam de maneira crítica as contribuições das diferentes áreas do conhecimento para a compreensão das dinâmicas migratórias, ressaltando as inter-relações entre antropologia, educação e estudos pós-coloniais no processo de acolhimento e inclusão dos migrantes. A antropologia, conforme Montandon e Raffestin (2003) e Fernandes (2007) oferecem um olhar aprofundado sobre as práticas cotidianas que constituem os mecanismos de hospitalidade e exclusão, evidenciando as desigualdades e hierarquias implícitas nas relações sociais que atravessam as experiências dos migrantes. Essa perspectiva é fundamental para desconstruir narrativas homogêneas e para compreender a multiplicidade de sentidos atribuídos ao ato de acolher, que se inscreve em contextos históricos e culturais específicos e que, por vezes, reproduz assimetrias de poder e vulnerabilidades.

No campo da educação, observa-se que esta se configura como um espaço estratégico e privilegiado para promover a inclusão social e cultural dos migrantes, conforme destacado por Ong (1999). Todavia, a persistência de barreiras estruturais e curriculares, frequentemente documentadas em pesquisas educacionais, revela a urgência da implementação de práticas pedagógicas interculturais que

dialoguem com as especificidades culturais e linguísticas desses sujeitos, conforme enfatizado por Rosaldo (1994). Finalmente, os estudos pós-coloniais ampliam a compreensão do fenômeno migratório ao destacar o legado colonial que atravessa as políticas e práticas de gestão migratória no Brasil contemporâneo. O conceito de afropolitanismo, proposto por Mbembe (2018), aliado ao reconhecimento das epistemologias do Sul, conforme Santos (2019), revela a necessidade premente de desconstruir estruturas coloniais persistentes e de promover abordagens epistemológicas plurais que valorizem saberes historicamente marginalizados, contribuindo assim para a formulação de políticas mais justas e inclusivas.

Ao deslocar o centro da análise para os sujeitos em mobilidade e para os conflitos éticos e políticos que emergem nas fronteiras simbólicas e físicas do Estado-nação, Di Cesare propõe uma reconfiguração radical dos conceitos de hospitalidade, cidadania e soberania. Trata-se, portanto, de uma abordagem que interroga os dispositivos do poder normativo e jurídico e convoca à escuta das experiências migrantes como forma de desnaturalizar as fronteiras como zonas de exclusão.

Esse deslocamento teórico tem implicações interdisciplinares relevantes, pois a filosofia da migração, ao colocar em xeque os dispositivos modernos de regulação da mobilidade, convoca saberes como a antropologia, a educação e os estudos pós-coloniais para

compor um campo de reflexão expandido. A interdisciplinaridade, nesse contexto, não opera como mera justaposição de olhares, mas como uma estratégia epistêmica para compreender os efeitos concretos da colonialidade, da desigualdade e do racismo institucional sobre os corpos em trânsito. Assim, a filosofia da migração assume um caráter performativo e político, ao reivindicar a centralidade da experiência migrante na crítica social contemporânea.

A antropologia, ao historicizar os regimes de hospitalidade e os modos culturais de acolhimento e exclusão, contribui para uma compreensão mais densa dos dispositivos simbólicos que estruturam as relações sociais em contextos de diversidade. Fernandes (2007) aponta que a hospitalidade é menos um ato espontâneo de benevolência do que uma prática regulada por códigos de pertencimento, marcados por hierarquias de classe, raça, nacionalidade e religiosidade. Essa compreensão antropológica é essencial para desvelar os mecanismos de racialização e de exclusão que se atualizam nas práticas cotidianas de convivência entre migrantes e populações locais.

Montandon e Raffestin (2003), ao explorarem as espacialidades do acolhimento, enfatizam a importância das fronteiras simbólicas e geográficas como espaços de tensão onde se negociam acessos, visibilidades e direitos. Tais contribuições são fundamentais para compreender como os espaços escolares, urbanos e institucionais

operam como zonas de fronteira, tensionando as possibilidades de inclusão real dos sujeitos migrantes, mesmo quando o discurso oficial evoca uma suposta receptividade brasileira. A antropologia, ao valorizar os saberes locais e os modos de vida diversos, torna-se, portanto, um eixo importante na crítica ao universalismo abstrato dos direitos humanos.

No campo educacional, a migração é frequentemente tratada como um “desvio” a ser compensado por ações pontuais de adaptação curricular. Contudo, como argumenta Ong (1999), a escola é uma das instituições mais significativas na produção de cidadania e pertencimento simbólico. A ausência de políticas educacionais interculturais e a persistência de currículos monoculturais produzem uma forma sutil, porém devastadora, de exclusão, que relega os estudantes migrantes a uma posição de invisibilidade ou de hiperexposição marcada pela exotização de suas culturas de origem.

A crítica educacional, nesse sentido, deve ser orientada por uma concepção radical de inclusão, que não se limite a garantir o acesso físico à escola, mas que promova o reconhecimento epistemológico e político das vozes migrantes. Rosaldo (1994), ao propor o conceito de cidadania cultural, reivindica uma educação que não apenas tolere a diversidade, mas que seja reconfigurada a partir dela. Tal perspectiva exige uma revisão dos pressupostos da pedagogia tradicional e a adoção de abordagens interculturais e descolonizadoras,

que ressignifiquem o papel da escola na formação de sujeitos autônomos, críticos e múltiplos.

No contexto brasileiro, essa discussão adquire contornos específicos, pois as migrações contemporâneas se entrelaçam com os legados históricos da escravidão, do colonialismo e da política de branqueamento. A experiência dos migrantes africanos, haitianos, latino-americanos e caribenhos evidencia que a cor da pele e a origem nacional continuam a ser marcadores centrais na produção de subjetividades precarizadas. A filosofia da migração, ao se articular com os estudos pós-coloniais, explicita as continuidades coloniais que informam as políticas migratórias e educacionais brasileiras.

Mbembe (2018), ao elaborar o conceito de afropolitanismo, propõe uma ontologia do sujeito em movimento que desafia as dicotomias entre o local e o global, o nacional e o estrangeiro. Ao invés de conceber o migrante como um “outro” a ser assimilado, Mbembe sugere que a migração revela as fissuras das identidades nacionais e convoca a emergência de formas plurais de pertencimento. Essa concepção é particularmente fecunda para pensar políticas educacionais que reconheçam as contribuições epistemológicas e culturais dos sujeitos migrantes como centrais na construção de um currículo verdadeiramente democrático.

A crítica decolonial, por sua vez, articula-se à filosofia da migração ao denunciar as formas contemporâneas de epistemicídio e

de silenciamento das vozes do Sul Global. Boaventura de Sousa Santos (2019) advoga por uma ecologia de saberes que desafie a monocultura do pensamento ocidental e que legitime os conhecimentos produzidos em contextos periféricos. Tal abordagem tem implicações diretas para a educação, pois convoca docentes e gestores a reavaliar os cânones curriculares e a incorporar perspectivas indígenas, africanas e populares nas práticas pedagógicas cotidianas.

A interdisciplinaridade, nesse horizonte, não é apenas uma exigência metodológica, mas uma postura ética diante das desigualdades estruturais que permeiam os processos migratórios. A articulação entre filosofia, antropologia, educação e estudos pós-coloniais permite uma análise situada e crítica das políticas de acolhimento, das práticas escolares e dos regimes de representação que moldam o imaginário social sobre o migrante. Essa abordagem amplia os horizontes da análise e possibilita a formulação de propostas transformadoras, enraizadas nas experiências concretas dos sujeitos.

A produção acadêmica brasileira, embora tenha avançado nas últimas décadas em relação aos estudos sobre migração, ainda carece de uma abordagem mais integrada e crítica que considere as múltiplas camadas de exclusão e resistência que compõem o cotidiano dos migrantes. A interdisciplinaridade proposta neste capítulo visa contribuir para essa lacuna, oferecendo subsídios teóricos e epistemológicos que possam orientar tanto pesquisas futuras quanto

intervenções no campo das políticas públicas e da formação docente.

No plano das políticas educacionais, é imperativo que o Estado brasileiro reconheça as especificidades das populações migrantes, criando marcos normativos que garantam não apenas o acesso à escolarização, mas a efetiva inclusão epistêmica, linguística e cultural desses sujeitos. A invisibilização das infâncias migrantes, das juventudes em trânsito e dos adultos que enfrentam múltiplas vulnerabilidades precisa ser enfrentada com políticas interseccionais, que levem em conta as articulações entre raça, classe, nacionalidade, gênero e deficiência.

A filosofia da migração, nesse sentido, não pode ser lida como uma disciplina autônoma e isolada, mas como uma chave de leitura transversal que ilumina as tensões éticas, políticas e educacionais dos nossos tempos. Ao escavar os fundamentos do pertencimento e ao desafiar a naturalização das fronteiras, ela nos convoca a imaginar novos modos de viver-junto, pautados pelo reconhecimento da alteridade e pela recusa da indiferença institucional. Esse desafio exige de nós, educadores, pesquisadores e cidadãos, um compromisso radical com a justiça social e com a reinvenção democrática das nossas instituições.

Nesse sentido, a proposta deste capítulo é afirmar a potência analítica e política da interdisciplinaridade como instrumento de enfrentamento das desigualdades migratórias. Ao articular diferentes

tradições de pensamento, vindas de lugares diversos do mundo e de saberes distintos, somos capazes de construir uma crítica robusta às formas contemporâneas de exclusão, ao mesmo tempo em que abrimos caminhos para práticas educativas mais justas, horizontais e plurais. A filosofia da migração, nesse sentido, não é um fim em si mesma, mas uma ferramenta insurgente para repensar o mundo em que vivemos — e o mundo que queremos construir.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do percurso analítico e teórico empreendido neste artigo, evidencia-se que a filosofia da migração, especialmente na formulação insurgente de Donatella Di Cesare (2020), representa não apenas um campo emergente de reflexão, mas uma potente chave epistêmica para desestabilizar as fundações modernas sobre as quais se construiu a legitimidade do Estado-nação, da cidadania e do pertencimento.

A centralidade do sujeito migrante, enquanto figura histórica, política e ética, torna-se fundamental para compreendermos as múltiplas camadas de exclusão institucional que continuam a operar de modo brutal, ainda que silenciado, no interior das democracias liberais e das políticas públicas no Sul global.

Ao longo do texto, argumentou-se que essa filosofia não se

sustenta isoladamente, mas sim na intersecção com os saberes antropológicos, educacionais e pós-coloniais, o que reforça a necessidade de uma abordagem rigorosamente interdisciplinar.

Nesse sentido, a interlocução entre Di Cesare, Arendt, Mbembe, Rancière e Balibar mostrou-se frutífera ao revelar como as categorias de hospitalidade, fronteira, cidadania e soberania são constantemente tensionadas pelas experiências concretas dos sujeitos em mobilidade.

De maneira crítica, compreendemos que o modelo estatocêntrico não apenas marginaliza os migrantes como sujeitos de direitos, mas reifica uma gramática excludente que legitima sua condição de “estrangeiros permanentes”. A proposta de reconfigurar a hospitalidade a partir de uma ética da incondicionalidade, tal como defendem Di Cesare (2020) e Derrida (2001), não se reduz a um apelo humanitário: trata-se de um imperativo político que exige a reinvenção das instituições e das práticas de reconhecimento.

No contexto brasileiro, marcado por profundas assimetrias raciais, sociais e coloniais, essa reconfiguração revela-se não apenas oportuna, mas urgente. O cruzamento entre as políticas migratórias e os mecanismos estruturais de racismo evidencia que o país ainda opera sob a lógica da seletividade institucionalizada, em que os migrantes negros, pobres e oriundos do Sul global enfrentam camadas adicionais de invisibilidade e violência simbólica. O Brasil, frequentemente

autoimagem como país acolhedor, revela-se, na prática, um espaço de fronteiras móveis e exclusões múltiplas, onde as políticas públicas permanecem aquém de uma inclusão substantiva.

Neste cenário, a educação emerge como espaço estratégico de disputa. Contudo, como demonstrado, sua função emancipadora só será efetiva se reorientada por um paradigma intercultural e decolonial. Isso implica não apenas reconhecer a presença dos migrantes, mas desestabilizar os cânones curriculares e epistemológicos que perpetuam o epistemicídio de saberes periféricos.

A escola, nesse contexto, não deve operar como espaço de assimilação, mas como território de escuta, acolhimento e construção coletiva de conhecimentos plurais, uma escola que produza pertencimento, e não fronteiras. Como defendem Rosaldo (1994) e Santos (2019), a cidadania cultural e epistêmica só é possível mediante uma ecologia de saberes que legitime as múltiplas formas de conhecer, viver e narrar o mundo.

A interdisciplinaridade que estrutura este trabalho não é decorativa, tampouco retórica: ela é condição de possibilidade para a construção de um saber comprometido com a justiça social e epistêmica. Ao articular filosofia, antropologia, educação e estudos pós-coloniais, somos desafiados a ampliar o horizonte de análise e a nos responsabilizar pelos silêncios institucionais que historicamente atravessam os corpos migrantes. A migração, assim compreendida,

não é um “problema a ser resolvido”, mas uma potência disruptiva que obriga a pensar, de modo radical, o mundo contemporâneo.

Em tempos marcados pela ascensão de discursos xenofóbicos, políticas securitárias e recrudescimento das fronteiras físicas e simbólicas, pensar a migração a partir de sua dimensão filosófica é um gesto político.

Como demonstrado ao longo deste artigo, é possível e necessário reimaginar a hospitalidade, a cidadania e o pertencimento não como exceções, mas como fundamentos de uma democracia ainda por vir.

A filosofia da migração, portanto, é mais que um campo do pensamento: é uma insurgência epistemológica que denuncia as exclusões e afirma, com contundência, que nenhum corpo é ilegal, que nenhum exílio é eterno, e que nenhuma fronteira deve ser mais forte que a dignidade humana.

REFERÊNCIAS

ARÊNDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BALIBAR, Étienne. **Cidadania**. São Paulo: Unesp, 2004.

DI CESARE, Donatella. **Estrangeiros residentes: uma filosofia da migração**. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

DERRIDA, Jacques. **A hospitalidade**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 2007.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MONTANDON, Alain; RAFFESTIN, Claude. **A hospitalidade**. São Paulo: Unesp, 2003.

NÓBREGA, Luzia Mirian. Migração haitiana, racismo e colonialidade: um estudo de caso sobre mobilidade e fronteiras. REMHU, **Rev. Interdiscip.** Mobil. Hum., Brasília, v. 29, n. 61, p. 123-144, 2021.

ONG, Aihwa. **Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality**. Durham: Duke University Press, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: 34, 1996.

ROSALDO, Renato. Cultural citizenship and educational democracy. **Cultural Anthropology**, v. 9, n. 3, p. 402-411, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

**A NATUREZA NA POÉTICA DE ELIZABETH BISHOP E
SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN: diálogos
literários**

**NATURE IN THE POETICS OF ELIZABETH BISHOP AND
SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN: literary
dialogues**

José Ignacio Ribeiro Marinho¹⁴

RESUMO

A natureza é temática recorrente na poética de Elizabeth Bishop (1911-1979) e Sophia de Mello Breyner Andresen (1919-2004). Apesar de serem de países com culturas diferentes, ambas possuem uma linguagem poética voltada para a valorização e contemplação do mundo natural, com eu líricos experienciando e integrando a paisagem a sua volta. O estudo investiga, por meio de abordagem qualitativa e análise comparada, como Elizabeth Bishop e Sophia de Mello Breyner Andresen representam a natureza em seus poemas. A partir de uma perspectiva ecocrítica, busca compreender de que modo cada autora transforma a relação sujeito-paisagem em construção estética e subjetiva. Nesta perspectiva, o estudo propõe-se a verificar algumas produções das autoras citadas, a fim de compreender como o “tema” é retratado por elas e como esse “diálogo literário” confere uma fusão entre o humano e o natural. Como base teórica, utilizou-se teóricos como Pinson (2021), Garrard (2006) e Collot (2012), que serviram como base para a construção de uma relação entre os poemas e uma análise ecocrítica da literatura das autoras. Sendo assim, o presente estudo procurou explorar a natureza *bishopiana* e *andreseniana*, demonstrando que por meio da poesia

¹⁴ Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutorando em Estudos de Literatura (Literatura Comparada). E-mail: josebrenatti@gmail.com

o sujeito é capaz de experienciar o meio natural e que este mundo possui uma linguagem própria que deve ser “escutada” e representada.

Palavras-chave: Natureza. Sujeito. Experiência. Subjetividade. Contemplação.

ABSTRACT

Nature is a recurring theme in the poetic work of Elizabeth Bishop (1911–1979) and Sophia de Mello Breyner Andresen (1919–2004). Despite belonging to distinct cultural contexts, both authors present a poetic language that emphasizes the appreciation and contemplation of the natural world, with lyrical voices that experience and integrate the surrounding landscape. The study investigates, through a qualitative approach and comparative analysis, how Elizabeth Bishop and Sophia de Mello Breyner Andresen portray nature in their poems. From an ecocritical perspective, it seeks to understand how each author transforms the relationship between subject and landscape into an aesthetic and subjective construction. This study aims to analyze selected texts from the two poets to understand how the theme of nature is portrayed and how this literary dialogue establishes a fusion between the human and the natural. The theoretical framework is grounded in ecocriticism, drawing on authors such as Pinson (2021), Garrard (2006), and Collot (2012), whose contributions help explore the relationship between poetry and environmental awareness. Ultimately, the research demonstrates how Bishop’s and Andresen’s poetry reveals that the lyrical subject is capable of experiencing the natural environment and that this world has its own language one that must be heard and represented.

Keywords: Nature. Subject. Experience. Subjectivity. Contemplation.

1 INTRODUÇÃO

No decorrer do tempo e do espaço, a poesia (por meio de sua linguagem) tem sido um dos meios mais profundos de humanização, levando civilizações à reflexão e sensibilidade; contudo, no mundo

globalizado atual, seu poder parece mais esquecido. O poeta e ensaísta francês Jean-Claude Pinson alerta-nos sobre esse declínio ao destacar o papel indispensável da poesia enquanto *advogada da Natureza*:

[...] a poesia não é nada — pelo menos, hoje, não é considerada grande coisa no plano editorial. E, no entanto, é essencial. Por quê? Porque mantém com a Natureza uma relação de convivência singular; porque é a indestrutível *advogada* da Natureza (Schiller). Em todas as épocas e em qualquer latitude, ela singularizou-se, de facto, como sendo o *medium* privilegiado de um *sentimento da Natureza*, cada vez mais desvalorizado na proporção da influência crescente da ciência e da técnica sobre as nossas formas de vida (Pinson, 2021, p. 17).

Mais do que nunca, torna-se essencial refletir sobre o papel do *homo poeticus* em contraposição ao *homo economicus*, especialmente em um mundo cada vez mais distanciado da natureza e da poesia que ela inspira. Partindo dessa reflexão, este texto se propõe a explorar como a relação com a natureza se manifesta na poética de duas escritoras icônicas, cada uma oferecendo perspectivas singulares e transformadoras: Elizabeth Bishop e Sophia de Mello Breyner Andresen.

Consagradas poetas de contextos histórico-culturais, nacionalidades e tempos distintos, Bishop e Andresen abordam em suas literaturas uma relação deveras íntima com a natureza. Enquanto

o estilo e a linguagem poética de Bishop contemplam variadas descrições e recursos metafóricos, Andresen, por sua vez, cultiva uma relação com o mundo natural, retratando-o como um reflexo da imanência.

Tendo em vista esses pressupostos, o presente estudo debruça-se sobre a análise de algumas produções poéticas deixadas por essas autoras, buscando compreender de que forma suas obras dialogam com questões da natureza e da subjetividade humana. Para fundamentar essa análise, recorreremos ao arcabouço teórico-metodológico de autores como Collot (2013), Garrard (2006), Pinson (2021), dentre outros.

Deste modo, objetivou-se investigar como a natureza é representada na poética de Elizabeth Bishop e Sophia de Mello Breyner Andresen, analisando a relação entre sujeito e paisagem sob uma perspectiva ecocrítica. Busca compreender como cada autora transforma a experiência com o ambiente em construção estética e subjetiva. A pesquisa utiliza abordagem qualitativa e análise comparada de poemas selecionados de Bishop e Andresen, com base em leitura close reading. A interpretação é guiada por referenciais ecocríticos e estudos da paisagem para compreender como cada autora representa a natureza.

2 ELIZABETH BISHOP (1911-1979): NOVA INGLATERRA, BRASIL E SUA SENSIBILIDADE COSMOPOLITA

*O rio rasga a floresta;
Das plantas e pedras do mundo
Ele retira os remédios
Saídos do fundo da terra
Que curam todos os males, toda doença que
existe –
É só saber procurar
("The Riverman", Bishop, 1990, p. 138)*

Natural de Worcester, cidade localizada no condado de Massachussets, a poetisa norte-americana Elizabeth Bishop teve uma infância conturbada, considerando-se a perda do pai (quando a menina contava apenas oito meses) e a internação da mãe em um hospital psiquiátrico (quando Elizabeth estava com quatro anos de idade). Diante dessas circunstâncias, viveu na casa de diversos parentes, como os avós maternos (até os seis anos), em um vilarejo, em Great Village; após, viveu sob a tutela dos avós paternos (estes, embora mais afortunados, não lhe deram tantos afetos, se comparados aos maternos); depois, a poeta passou a residir com tios — diante disso, convém assinalar uma espécie de “expatriamento”, que fará com que Elizabeth crie raízes quando chega ao Brasil.

[...] a longa viagem de navio era uma mudança de ares ansiosamente aguardada. O estado de espírito da poeta nesse momento seria o ponto de partida de dois de seus primeiros poemas de temática brasileira, “Questions of travel” e “Arrival at Santos”.

O primeiro começa com uma descrição da paisagem brasileira que ressalta a idéia de que há nela algo de exagerado: “há um excesso de cascatas”, os rios “correm depressa demais”. A paisagem é também antropomorfizada: há nas montanhas “riscos lustrosos” que são comparados a “rastros de lágrimas” (Bishop, 1999, p. 10-11).

Em dezembro de 1951, aporta no Brasil em um navio e, a princípio, hospeda-se em um apartamento no Rio de Janeiro, da arquiteta Maria Carlota Costallat de Macedo Soares (Lota de Macedo), que viria a ser sua companheira.

O que seria uma pequena passagem no Brasil se estendeu por quinze anos, “motivada” por uma reação alérgica a um caju. Sobre esse episódio, Oliveira (1995, p. 36) aponta:

Naquele almoço Lota apresentou um caju.
Era um caju vermelho, polpudo, perfumado.
Bishop cheirou e gracejou que não se deveria
permitir que uma fruta e uma castanha se
combinassem de forma tão indecente.

– Prove – atendeu Lota.

Bishop deu duas mordidinhas. Achou ácido
demais.

À tarde, quando procurava um adjetivo para
descrever a cor do sabonete no poema sobre a

turista, Bishop percebeu que estava tendo dificuldade em manter os olhos abertos. Os olhos piscavam, era como se estivessem sendo comprimidos de propósito.

Foi até o banheiro e se olhou no espelho.

– Ooh – gemeu uma boca empolada, num rosto inteiramente deformado.

A cabeça tinha virado uma esfera róseo-incandescente. Os olhos eram quase dois tracinhos, só. As mãos também estavam começando a inchar. Sobreveio a conhecida sensação de sufocamento, aquela agonia, o ar faltou.

Foi tateando a parede em pânico, querendo chamar Lota! Lota!, mas a voz era um chiado sinistro.

Achou que ia morrer ali mesmo.

O clima carioca não agradou à norte-americana, fazendo com que esta se deslocasse à Fazenda Samambaia, próxima a Petrópolis. Neste ambiente, Elizabeth Bishop tem uma inevitável profunda relação com a natureza que a cerca e registra isso em algumas de suas cartas, como esta de 21 de março de 1953, endereçada à Loren MacIver, pintora estadunidense:

Estamos na época das borboletas azuis-claras, como aquela que eu lhe mandei. Elas estão por toda parte, às vezes em bandos de quatro ou cinco, e quando chegam perto ou *entram* em casa a gente vê que são semitransparentes. As árvores da quaresma — chamam-se *quaresmas* porque dão flor nessa época — cobrem as montanhas de roxo, entremeadas de acácias rosas e amarelas, e com mais essas borboletas voejando lentamente diante dos nossos olhos, é uma cena e tanto (Bishop,

1995, p. 263).

Bishop, desde criança, sempre demonstrou gostar de ler sobre viagens e sobre a vida natural, e tinha como autor preferido Charles Darwin, tomando suas obras como referência para entender e aprender sobre a paisagem brasileira. A autora, profundamente perspicaz, anotava todas as impressões sobre o ambiente a sua volta, desde os detalhes da natureza ao cotidiano da vida foram retratados nas cartas que escrevia aos amigos do exterior (Silva, 2018).

O Brasil tornou-se sua segunda casa; sempre tecendo elogios à natureza e à gente brasileira, durante os anos de relacionamento com Lota, viajou por muitos destinos tanto aqui, como fora do país, por aqui, demonstrava ter gostado mais de Mariana (MG), Ouro Preto (MG) e Amazônia (AM), este, por exemplo, era um local que desejava conhecer desde criança.

Após Lota ser convidada pelo então governador do Estado da Guanabara (Carlos Lacerda) para contribuir com a idealização do Aterro do Flamengo, a relação amorosa entre a arquiteta e a escritora ficou estremecida, devido aos julgamentos negativos que a construção recebeu, fazendo com que a autora se mudasse para Ouro Preto e intercalasse suas viagens entre o Rio de Janeiro e Seattle, no ano de 1965.

No final de 1966, Lota sofre um colapso nervoso e é internada

às pressas. A poeta é impedida pela psiquiatra de sua companheira de se aproximar dela e então se entrega ao álcool e se interna em uma clínica repouso. Longe uma da outra, as duas vão se recuperando e, em 1967, Bishop retorna a Nova Iorque. A arquiteta, então, em setembro do mesmo ano, vai até o encontro de Elizabeth, mas ingere uma quantidade excessiva de sedativos às escondidas e acaba por entrar em coma por uma semana, levando-a a óbito.

Mediante isso, Bishop fica sem o apoio dos seus amigos e conhecidos do Brasil e muda-se para São Francisco (Califórnia), seleciona poemas brasileiros de poetas como Vinicius de Moraes, Manuel Bandeira, João Cabral de Melo Neto, Carlos Drummond de Andrade, dentre outros, e traduz suas obras. Anos mais tarde, deixa definitivamente o Brasil e aceita o cargo de professora na Universidade de Harvard, deixando projetos, como o livro “Brazil”, por finalizar.

Fora do Brasil, a poeta refaz sua vida profissional e pessoal e se dizia “sortuda” por ter tido a oportunidade de passar tanto tempo no país e ter tido contato com a natureza e a sociedade, enxergando o país com um olhar além de um turista (Sant’ana, 2022).

De certo modo, Elizabeth Bishop e sua poesia podem ser representadas com base na epígrafe apresentada na introdução desta seção, demonstrando como a ecopoética está presente em sua produção literária, à medida que a paisagem aparece como um

“refúgio, um lugar de repouso, permitindo escapar às tensões da sociedade e da atualidade” (Collot, 2013, p. 193).

3 SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN: PORTUGAL, LITORAL ATLÂNTICO E O IMAGINÁRIO MEDITERRÂNEO

*Este búzio não o encontrei eu própria numa praia
Mas na mediterrânica noite azul e preta
Comprei-o em Cós numa venda junto ao cais
Rente aos mastros baloiçantes dos navios
E comigo trouxe o ressoar dos temporis*

*Porém nele não oiço
Nem o marulho de Cós nem o de Egina
Mas sim o cântico da longa vasta praia
Atlântica e sagrada
Onde para sempre minha alma foi criada.
 (“O Búzio de Cós”, Andresen, 2015, p. 23)*

Nascida na cidade do Porto, em 06 de novembro de 1919, Sophia de Mello Breyner Andresen teve uma infância aristocrática e feliz na Quinta do Campo Alegre (hoje o Jardim Botânico do Porto), retratada em seus escritos e principalmente nos contos infantis, que mesclam fatos e imagens de suas lembranças com textos ficcionais e poéticos. Viveu grande parte de sua vida em Lisboa, local onde morreu em 2004.

Considerada uma das maiores escritoras portuguesas, foi a primeira mulher a receber o Prêmio Camões, em 1999. A autora tem seu talento exposto em textos que revelam a paisagem como um todo e ainda os detalhes mais minuciosos do ambiente onde viveu, como nos poemas que fazem referência à sua infância e juventude na Quinta do Campo Alegre. Um exemplo é “O Jardim Perdido” (Andresen, 2015, p. 86):

Jardim em flor, jardim da impossessão,
Transbordante de imagens mas informe,
Em ti se dissolveu o mundo enorme,
Carregado de amor e solidão.

A verdura das árvores ardia,
O vermelho das rosas transbordava,
Alucinado cada ser subia
Num tumulto em que tudo germinava.

A luz trazia em si a agitação.
De paraísos, deuses e de infernos,
E os instantes em ti eram eternos
De possibilidade e suspensão.

Mas cada gesto em ti se quebrou, denso
Dum gesto mais profundo em si contido,
Pois trazias em ti sempre suspenso
Outro jardim possível e perdido

Entre os anos de 1936 e 1939, Sophia frequentou o curso de Filologia Clássica na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, mas não o concluiu. Durante sua vida acadêmica, participou de

movimentos universitários e familiarizou-se com a civilização grega, pela qual demonstrou bastante apresso, tornando-a tema recorrente em poemas que abordavam motivos helênicos, como figuras mitológicas e lugares com características históricas e míticas.

Muito de sua produção poética faz ligação entre o homem e a natureza, e suas inúmeras viagens à Grécia trouxeram para seus textos referências mitológicas, como em “Poesia”, de 1944, e “O Nu na Antiguidade Clássica”, de 1975. No poema “Dionysos”, pertencente ao livro “O Nome das Coisas” (publicado em 1977), a autora (2015, p. 132) faz referência ao deus grego Dionísio e também traz a relação entre história e natureza, tão presente em sua escrita:

Entre as árvores escuras e caladas
O céu vermelho arde,
E nascido da secreta cor da tarde
Dionysos passa na poeira das estradas.

A abundância dos frutos de Setembro
Habita a sua face e cada membro
Tem essa perfeição vermelha e plena,
Essa glória ardente e serena
Que distinguia os deuses dos mortais

Sophia Andresen participou ativamente da oposição ao Estado Novo, estando presente na vida política. Foi candidata pela oposição Democrática nas eleições legislativas de 1968, sócia fundadora da Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos e, após a

Revolução de abril de 1974, veio como candidata à Assembleia Constituinte pelo Partido Socialista em 1975.

Pode-se dizer que a obra de Andresen, em muitos momentos, soa como uma voz de liberdade, e o “O Nome das Coisas” é um exemplo disso. O livro, além de explorar a mitologia grega, contém temas como a história recente de Portugal, uma vez que, publicado em 1977, após a Revolução dos Cravos, é considerado um marco na poesia da autora.

O mar é bastante presente na vida e obra de Sophia, tornando-se um lugar de renovação física e imanência, representando um espaço de memória e redescobrimento, “Memórias do Mar” é uma de suas obras poéticas onde o mar é tema central e recorrente. Sua relação com o mar não está ligada apenas à memória pessoal da Praia da Granja, onde passava as férias, mas como uma relação simbólica de liberdade, identidade e de um horizonte metafísico.

Na poesia de Andresen, o mar não é somente um elemento da natureza, um lugar que traz boas recordações, mas um espelho de sua alma, um convite à reflexão sobre a vida e o universo. “Dia do Mar”, de 1947, e “Dual”, publicado em 1972, também fazem muitas referências ao mar, ligando-o sempre à sua vida pessoal, trazendo uma luta dramática contra a injustiça e opondo o que é sombrio com o que traz à luz. “Mar” (1991, p. 89) e “Inicial” (2015, p. 571), respectivamente, refletem de forma bastante clara esta relação entre o

mar e Sophia:

Mar

Mar, metade da minha alma é feita de maresia
Pois é pela mesma inquietação e nostalgia,
Que há no vasto clamor da maré cheia,
Que nunca nenhum bem me satisfez.
E é porque as tuas ondas desfeitas pela areia
Mais fortes se levantam outra vez,
Que após cada queda caminho para a vida,
Por uma nova ilusão entontecida.

E se vou dizendo aos astros o meu mal
É porque também tu revoltado e teatral
Fazes soar a tua dor pelas alturas.
E se antes de tudo odeio e fujo
O que é impuro, profano e sujo,
É só porque as tuas ondas são puras

Inicial

O mar azul e branco e as luzidias
Pedras: O arfado espaço
Onde o que está lavado se relava
Para o rito do espanto e do começo
Onde sou a mim mesma devolvida
Em sal espuma e concha regressada
À praia inicial da minha vida

A autora, além de ter escrito uma extensa lista de poemas, peça teatral, ensaios, contos e artigos, traduziu para o português obras de William Shakespeare, Dante Alighieri, entre outros, e, para o francês, Luís Vaz de Camões, Mario de Sá Carneiro, Fernando Pessoa e outros

nomes portugueses. Além do Prêmio Camões, em 1999, Sophia recebeu o Prêmio de Poesia Max Jacob (2001), o Prêmio Rainha Sofia de Poesia Ibero-Americana (2003) e, após sua morte, teve seus poemas dispostos em exposição permanente no Oceanário de Lisboa.

Pode-se afirmar que Sophia Andresen se revela, aos poucos, em cada texto, trazendo à tona variadas temáticas. Sua poética demonstra uma “fixação” ética pela natureza em geral, mas, sobremaneira, pelo mar e sua nostálgica memória.

4 ALGUMAS ANÁLISES TEMÁTICAS DA NATUREZA NAS POÉTICAS *BISHOPIANA* E *ANDRESENIANA*

Ao chegar às terras brasileiras, a conexão com a natureza imediatamente permeia a literatura *bishopiana*. Em janeiro de 1952, a norte-americana escreve o poema *Arrival at Santos* (“Chegada em Santos”), em que as primeiras três estrofes revelam suas impressões iniciais sobre a paisagem brasileira:

Eis uma costa; eis um porto;
após uma dieta frugal de horizonte, uma paisagem:
morros de formas nada práticas, cheios — quem
sabe? — de
[autocomiseração,
tristes e agrestes sob a folhagem frívola,

uma igreja no alto de um deles. E armazéns,

alguns em tom débeis de rosa, ou de azul,
e umas palmeiras, altas e inseguras. Ah, turista,
então é isso que este país tão longe ao sul

tem a oferecer a quem procura nada menos
que um mundo diferente, uma vida melhor, e o
imediato
e definitivo entendimento de ambos
após dezoito dias de hiato?
(Bishop, 1999, p. 218).

Quanto às estrofes acima, com certa frustração e ironia, a poeta descreve uma paisagem costeira em contraste ao exotismo esperado pelo eu lírico com uma realidade paisagística imperfeita e simples, como podemos perceber em “morros de formas nada práticas”, “armazéns... débeis de rosa, ou de azul” e “palmeiras altas e inseguras”. Ademais, merecem destaque a personificação de “morros” com “autocomiseração” e a paisagem de “folhagem frívola”, levando-nos à reflexão de que é comum a idealização de ambientes desconhecidos.

Essa abordagem crítica e descritiva presente no poema anterior reaparece no poema *Questions of Travel* (“Questões de viagem”), em que a poeta utiliza descrições imagéticas e metafóricas para aprofundar sua relação com a paisagem brasileira, revelando um rol de nuances.

Banhada por um excesso de detalhes exuberantes, como cascatas, rios “amontoados” e nuvens que “transbordam encosta abaixo, em câmara lenta”, a paisagem apresentada em *Questions of*

Travel desafia o leitor a lidar com uma natureza quase excessiva. A visão de Elizabeth Bishop, longe de idealizações, reflete uma percepção crítica e contemplativa, evidenciada pela comparação das montanhas com “cascos de navios soçobrados, cobertos de limo e cracas”.

Aqui há um excesso de cascatas; os rios
amontoados
correm depressa demais em direção ao mar,
e são tantas nuvens a pressionar os cumes das
montanhas
que elas transbordam encosta abaixo, em câmara
lenta,
virando cachoeiras diante de nossos olhos.
— Porque se aqueles riscos lustrosos,
quilométricos rastros de lágrimas,
ainda não são cascatas,
dentro de uma breve era (pois são breves as eras
daqui)
provavelmente serão.
Mas se os rios e as nuvens continuam viajando,
viajando,
então as montanhas lembram cascos de navios
soçobrados,
cobertos de limo e cracas (Bishop, 1999, 226).

Michel Collot (2012, p. 11), sobre o a temática da natureza, expõe que “só se pode falar de paisagem a partir de sua percepção”, ou seja, transformar o que se vê em palavras torna-se extremamente pessoal, cada autor/poeta irá atentar-se para um ou outro aspecto

perceptível do espaço (animais, flores, frutos, minérios, vegetais etc.).

Em um dos trechos de *The Riverman* (“O Ribeirinho”), Elizabeth traz à tona, mais uma vez, um diálogo com a natureza, como podemos ver no excerto abaixo:

[...]
O rio rasga a floresta;
das plantas e pedras do mundo
ele retira os remédios
saídos do fundo da terra
que curam todos os males,
toda doença que existe —
é só saber procurar.
Mas esses remédios se encontram
no meio do lodo mágico,
debaixo dos peixes todos,
uns mansos, outros mortais,
pirarucus gigantescos,
tartarugas, jacarés,
truncos, canoas perdidas,
pitos e surucuranas
de olhinhos acende-apaga
como lâmpadas elétricas.
O rio respira sal,
Inspira e depois expira,
E lá no fundo encantado
Tudo é macio de doce.
[...]
(Bishop, 1990, p. 132).

Mas será em *Brazil, January 1, 1502*, que a tônica paisagem-literatura predominará, considerando-se que o poema é a representação

da paisagem brasileira, de acordo com Bishop. Nele, a autora parece “pintar” sua visão do paraíso tropical. Segundo Silva (2018, p. 108), Bishop “‘compõe’ um poema inspirado nas suas leituras brasileiras: a natureza exuberante da Amazônia, os índios do Xingu, a paisagem plástica do Rio de Janeiro, os textos quinhentistas, passando pelos textos modernistas, até chegar ao texto de Lispector”.

Dusse (2016, p. 171) aponta que Bishop “seria capaz de camuflar a presença do sujeito na obra, ao mesmo tempo em que confirmaria a aproximação dialética entre o indivíduo e a paisagem”. Seus escritos utilizam noções geográficas para transcrever a paisagem com a qual a escritora teve contato em suas viagens; além de dois de seus livros trazerem em seu título conceitos da geografia, *North and South* e *Geography III*, seus versos possuem muitas descrições de paisagens e referências cartográficas. Bishop apresenta-se como uma exímia leitora, poeta e viajante, que buscou, por meio de sua escrita, retratar seus sentimentos, mesclando-os à descrição da paisagem à sua volta.

Collot (2012, p. 21) evidencia que literatura e geografia sempre estiveram ligadas, visto que as obras não nascem somente no tempo, mas também em um lugar: “os escritores viveram tanto no espaço quanto na duração; eles se repartem tanto entre países, províncias e terras como em séculos, gerações e em escolas”.

A cartografia é bastante presente na poesia de Elizabeth

Bishop, utilizando-a como uma possibilidade artística para o delineamento de territórios afetivos, sempre fluidos. A topografia torna-se imparcial, misturando norte e oeste, mar e terra, comprovado na primeira estrofe do poema “O Mapa” (Dusse, 2016):

Terra entre águas, sombreada de verde.
Sombras, talvez rasos, lhe traçam o contorno,
uma linha de recifes, algas como adorno,
riscando o azul singelo com seu verde.
Ou a terra avança sobre o mar e o levanta
e abarca, sem bulir suas águas lentas?
Ao longo das praias pardacentas
será que a terra puxa o mar e o levanta?
(Bishop, 1999, p. 74).

Trata-se de uma literatura que dá importância ao espaço e à inspiração geográfica, não se referindo apenas à “literatura de viagem”, mas direcionando o “olhar” para fora da página e trazendo o ambiente à volta para significar e ressignificar os sentimentos do autor. Para Collot (2012, p. 20), “o espaço pode ser fonte não somente de inspiração, mas de invenção de novas formas [...] A escrita é uma forma de espacialização do sujeito, que tem a necessidade de se expressar”. A paisagem, muitas vezes retratada na poesia, não é apenas o cenário exterior do escritor, mas é a expressão de significados e valores do seu imaginário íntimo, refletindo os traços de sua poética.

Sophia de Mello Breyner Andresen demonstrou em sua

produção literária uma relação bastante íntima com a paisagem, utilizando-se dela de forma ética, em especial do mar, para dar voz ao seu eu lírico. Boa parte da obra *andreseniana* é direcionada aos espaços sagrados, recorrendo a paisagens como jardins, praias, mar, casa, entre outras, para trazer elementos de sua memória afetiva com a construção de significados para sua vida (Fernandes, 2014).

A paisagem presente nos textos de Sophia nunca é apenas um retrato dos espaços por ela ocupado, mas a construção de sua identidade por meio da memória vivenciada nesses espaços. “Jardim do Mar” é um exemplo que mescla a memória da infância da autora, sua identidade e a natureza.

Vi um jardim que se desenrolava
Ao longo de uma encosta suspenso
Milagrosamente sobre o mar
Que do largo contra ele cavalgava
Desconhecido e imenso.

Jardim de flores selvagens e duras
E cactos torcidos em mil dobras,
Caminhos de areia branca e estreitos
Entre as rochas escuras
E, aqui e além, os pinheiros
Magros e direitos.

Jardim do mar, do sol e do vento,
Áspero e salgado,
Pelos duros elementos devastado
Como por um obscuro tormento:

E que não podendo como as ondas
Florescer em espuma,
Raivoso atira para o largo uma a uma,
As pétalas redondas
Das suas raras flores.
[...]
Jardim quebrado
Da imensidão.
Estreita raça
A transbordar da anunciação
Que às vezes nas coisas passa (Andresen, 2015, p. 118)

Andresen traz para sua poética a natureza à sua volta como um pedido de reflexão sobre as relações do homem com a natureza. A poetisa apresenta a paisagem presente em sua memória de infância, segundo uma visão idílica, recriando a realidade. O jardim, revoltado como o mar em um dia de ressaca, “áspero e salgado”, e que, apesar de devastar as “raras flores”, “floresce em espuma”, podendo ser comparado à superação de momentos difíceis aos quais todo indivíduo passa pela vida, em uma “anunciação que às vezes nas coisas passa”.

A autora apresenta certa “obsessão” pela paisagem e Nava (2004, p. 175), em uma resenha do livro “Navegações”, destaca que “o que em cada encontro se celebra é justamente a intensidade com que o real se furta à contingência histórica e se procede à abolição do tempo”. O autor afirma que Sophia “é uma cronista, em suma, do que em cada momento há de inicial”.

Assim como na poesia de Bishop, a geografia está presente na escrita de Andresen. O livro intitulado “Geografia” apresenta muitas referências à geografia de Portugal, como no poema “Ingrina”, que faz referência à praia de mesmo nome, localizada na região do Algarve. O poema em prosa relata sua memória de um tempo feliz, e o eu lírico experimenta inúmeras sensações que são descritas através do contato com a natureza (Castex, 2022).

O grito da cigarra ergue a tarde a seu cimo e o perfume do orégão invade a felicidade. Perdi a minha memória da morte da lacuna da perca do desastre. A onipotência do sol rege a minha vida enquanto me recomeço em cada coisa. Por isso trouxe comigo o lírio da pequena praia. Ali se erguia intacta a coluna do primeiro dia – e vi o mar refletido no seu primeiro espelho. Ingrina. É esse o tempo a que regresso no perfume do orégão, no grito da cigarra, na onipotência do sol. Os meus passos escutam o chão enquanto a alegria do encontro me desaltera e sacia. O meu reino é meu como um vestido que me serve. E sobre a areia sobre a cal e sobre a pedra escrevo: nesta manhã eu recomeço o mundo (Andresen, 2015, p. 463).

Teóricos apontam que Sophia construía seus textos como uma ecocrítica ao modelo de progresso adotado na modernidade, e o contato com a natureza ainda preservada traz uma expectativa de recomeço (Castex, 2022).

Andresen, assim como Camões e Pessoa, inspirou-se no mar como elemento poético (não à toa, esse elemento é bastante presente em sua obra). Tal elemento se torna o centro de significação da identidade da autora, resgatando espaços da memória de seu passado e construindo o presente, carregado de encontros, chegadas e partidas vividas e não-vividas, refletindo a “dinâmica da vida” (Negreiros, 2011).

Inscrição

Quando eu morrer voltarei para buscar
Os instantes que não vivi junto do mar
(Andresen, 2015, p. 432).

Em alguns momentos, a ligação entre a autora e a paisagem, representada pelo mar, extrapola a experiência da vida e passa ao plano da morte, como é possível ser verificado nos versos acima, do poema “Inscrição”, em que a poeta cita sua estreita relação com o mar e o desejo de vivenciar, ainda que após a morte, instantes não experienciados.

Collot (2013) comenta sobre a relação entre homem e natureza, citando e comparando momentos da vida e sentimentos às estações do ano. Tal relação também é bastante percebida na poética de Sophia Andresen. Coincidentemente, “Geografia” foi publicado na primavera de 1967 e, em muitos textos, as estações do ano,

especialmente a primavera, aparece como referência aos sentimentos por ela despertados, como em “Mar”, “Primavera”, “As Rosas”, “Promessa”, “Poesia de Inverno”, “As Fotografias” e tantos outros.

AS FOTOGRAFIAS

Era quase no inverno aquele dia
Tempo de grandes passeios
Confusamente agora recordados –
A estrada atravessava a serra pelo meio
Em rugosos muros de pedras e musgo a mão
deslizava –
Tempo de retratos tirados
De olhos franzidos sob um sol de frente
Retratos que guardam para sempre
O perfume de pinhal das tardes
E o perfume de lenha e mosto das aldeias
(Andresen, 2015, p. 569).

A PURA FACE

¿Como encontrar-te depois de ter perdido
Uma por uma as tardes que encontrei
Ó ser de todo o ser de quem nem sei
Se podes será o menos pressentido?
[...]
Apenas imagino que me espera
No infinito silêncio a pura face
Pr'além de vida morte ou Primavera
E que a verei de frente e sem disfarce
(Andresen, 2015, p. 431).

As estações representadas nos poemas de Sophia não

necessariamente estão relacionadas aos momentos e etapas da vida, mas despontam como um resgate da memória afetiva do que foi vivido ou do que poderia ter sido vivido, presente nos versos acima apresentados, onde o inverno é uma referência de recordação da vida e a primavera que será vivenciada no além-morte.

5 ESTILO POÉTICO E LINGUAGEM

A poesia *bishopiana* tende a se apresentar de forma misteriosa e espontânea. Elizabeth utiliza formas clássicas e modernas em sua linguagem, trazendo o cotidiano vivido para seus textos. A memória, a identidade e o lugar se fazem presentes em todas as suas produções, sempre em descrições bastante detalhadas da natureza.

Pode-se dizer que Elizabeth Bishop, em alguns de seus poemas, emprega uma “estrutura narrativa subjacente em que o protagonista deixa a civilização para se encontrar com a natureza não humana, e então retorna, depois de experimentar uma epifania e uma renovação”, assemelhando-se com as características da ecocrítica norte-americana (Garrard, 2006, p. 75). O poema “*The Riverman*” possui tal característica, pois apresenta um protagonista que se levanta no meio da noite para “atender a um chamado da natureza”, com base em um relato de viagem escrito por Wagley, em 1957:

Acordei no meio da noite
Porque o boto me chamou.
Rosnou à minha janela,
Oculto na bruma do rio,
Mas eu o vi – um homem como eu.
Me descobri suando em bicas;
Tirei até a camisa.
Levantei da minha rede,
Saí nu pela janela.
A minha mulher roncava.
Seguindo os passos do boto,
Fui andando até o rio (Bishop, 1990, p. 132).

Em forma de monólogo narrativo, Bishop descreve a natureza da Amazônia na primeira pessoa do singular, em que o protagonista interage e se envolve com a natureza, fazendo com que os leitores consigam “visualizar” de forma detalhada o local através dos cheiros e sensações por ele vivenciados (Barbosa, 2020).

Collot (2012, p. 11), a respeito da descrição da paisagem, aponta que “essa percepção distingue-se de construções e simbolizações elaboradas a partir dela, e exige outros métodos de análise, seu aparente imediatismo não deve fazer esquecer que ela não se limita a receber passivamente os dados sensoriais”. O autor afirma que se trata de “organizar” para dar “sentido”, transformando a paisagem descrita em uma paisagem simbólica e construída.

A partir dessa perspectiva apresentada pelo teórico supracitado, é possível compreender que a linguagem coloquial

apresentada por Bishop, em seus poemas, como no exemplo de “*The Riverman*”, traz para o leitor uma proximidade com o texto, criando imagens que evocam sensações e emoções. O poema é um relato de viagem a partir de Wagley (1957), descrevendo a relação entre o indivíduo e a natureza, em que ambos se apresentam inseparáveis.

Nesta temática da ecopoética, Pinson (2021, p. 17) destaca que se trata de uma relação íntima com os elementos da natureza, “nossa ligação ontológica à Natureza, da nossa pertença essencial à Terra e à *Phusis*”; como na poesia de Bishop, em que o sujeito se mistura com a natureza e transcende a lógica, em uma ruptura com o “real”.

Elizabeth Bishop utiliza da poética para transcender o real e trazer para a vida a linguagem da natureza, visto que, de acordo com Pinson (2021, p. 19), a poesia permanece sendo essencial nas nossas vidas, “porque a vida actual, a vida não poética, a que vê o ser humano reduzido ao estatuto de *homo aeconomicus* [...] é uma vida *mutitada*”. Como um exemplo desta transcendência ao real, é este trecho de “*The Riverman*”:

Então uma cobra bonita
faceira, de cetim branco
Olhões dourados e verdes
Como os faróis de uma gaiola
– Ela mesma, a Luandinha –
Entrou e me deu bom dia. Falou comigo umas
coisas
Nalguma língua estrangeira;

Mas quando aspirou fumaça
Nos meus ouvidos, na hora
Entendi, feito um cachorro, mesmo sem saber
falar.
Me mostraram as salas todas, me levaram até
Belém
E voltamos num minuto.
Nem sei direito aonde fui, mas fui longe, e por
den'd'água (Bishop, 1990, p. 134).

Bishop apropria-se de metáforas para fazer seu protagonista integrar-se à natureza, valorizando os elementos da paisagem por ela retratada. O poema “*The Riverman*” traz figuras do imaginário popular brasileiro em um resgate da natureza amazônica. Barbosa (2020) afirma que se trata de um longo monólogo interior, que foi construído em oito versões datilografadas e corrigidas à mão, com um total de 25 páginas.

Essas 25 páginas de texto escrito por Elizabeth, assim como tantos outros poemas seus, trazem a natureza como uma recriação da paisagem, em que “o homem parece ausente [...], mas está inteiramente na paisagem” (Collot, 2013, p. 117). A poesia *bishopiana* apresenta o que Collot (2013) chama de “artialização”, em que a autora transforma o local em paisagem e apropria-se de uma linguagem coloquial e de descrições que despertam no leitor variadas sensações, explorando o lugar e a identidade do ribeirinho, por uma perspectiva pessoal e observacional.

Em resumo, a poética de Elizabeth Bishop pode ser considerada uma aventura sobre sua percepção do mundo; percepção esta que traz para o texto detalhes específicos da natureza e demonstra a relação entre o indivíduo e o mundo. “Temos em sua obra [...] o olhar curioso, sutil, mas incisivo, de uma escritora tímida preocupada em revelar o que passaria despercebido pelo expectador menos atinado nos detalhes corriqueiros do cotidiano” (Roefero, 2010, p. 27).

Paisagem

[...]

Era o céu azul, o campo verde, a terra escura,
Era a carne das árvores elástica e dura,
Eram as gotas de sangue da resina
E as folhas em que a luz se descombina.

Eram os caminhos num ir lento,
Eram as mãos profundas do vento
Era o livre e luminoso chamamento
Da asa dos espaços fugitiva.
(Andresen, 2015, p. 83).

O poema “Paisagem”, de Sophia Andresen, descreve a paisagem a partir de uma perspectiva delineada e subjetiva, apontando uma linguagem poética que se dissipa na paisagem retratada, revelando a natureza por um olhar das experiências. A autora possui um cuidado com a sonoridade dos versos e sua escrita é rica em imagens e símbolos.

Retomando Collot (2012), como já mencionado, a paisagem só pode ser falada ou retratada a partir da percepção de alguém; deste modo, “diferentemente de outras entidades espaciais, construídas pela intermediação de um sistema simbólico, científico (o mapa) ou sociocultural (o território), a paisagem define-se inicialmente como espaço percebido”, constituindo o aspecto visível, o que é perceptível no espaço (Collot, 2012, p. 11).

A poesia de Andresen, em diversos momentos, distancia-se do espaço urbano, dando ênfase à natureza, confundindo o leitor sobre o que real e o que é imaginário. A poeta define seus textos como “uma atenção de antena, uma escuta e um olhar muito aguçados para o mundo, para as coisas concretas e para as forças que regem o universo, forças mais facilmente observáveis na natureza” (Moreira, 2025, p. 22).

O eu lírico de Sophia transforma os elementos da natureza em uma paisagem “mágica”, esmiuçando seus detalhes que não são percebidos apenas pela visão, mas, em linhas gerais, pelas sensações. A autora tem a natureza muito presente em suas narrativas poéticas, com maior ênfase para as paisagens marítimas, preocupando-se em apresentá-la sempre preservada e limpa, com referência a um espaço de liberdade e encontro do sujeito com o natural.

Apesar de bastante presente em sua temática, o mar não é o único elemento da natureza que Andresen apresenta em seus textos.

No poema “Em todos os jardins”, os elementos da natureza estão representados pela terra, água, fogo e ar:

Em todos os jardins hei de florir,
Em todos beberei a lua cheia,
Quando enfim no meu fim eu possuir
Todas as praias onde o mar ondeia.

Um dia serei eu o mar e a areia,
A tudo quanto existe me hei de unir,
E o meu sangue arrasta em cada veia
Esse abraço que um dia se há de abrir.

Então receberei no meu desejo
Todo o fogo que habita na floresta
Conhecido por mim como num beijo.

Então serei o ritmo das paisagens,
A secreta abundância dessa festa
Que eu via prometida nas imagens.
[...]
(Andresen, 2015, p. 95).

A poética *andreseniana*, presente no poema acima, traz uma fusão entre o “eu” e a “paisagem”, expressando o desejo de integração com a natureza – uma vivência que só se concretiza após a morte – em contraponto ao que Pinson (2021, p. 17) aponta sobre o homem continuar sendo uma “planta humana; que ele *pertence* à ordem do vivo; que é uma parcela da Natureza, fazendo parte do grande movimento da Vida”.

Negreiros (2012, p. 197) acrescenta que a relação de Sophia com a natureza, em especial com o mar, muitas vezes extrapola a experiência vivida e ganha nova conotação, “em que o eu-lírico ambiciona experienciar, já no plano da morte, os instantes em que não pôde viver junto dele”.

6 CONEXÕES E CONTRASTES

A Geografia, a Física e a Biologia estão diretamente relacionadas à natureza e à sua “função” para a conservação da vida; entretanto, a Literatura dá outro sentido ao mundo e “concede à natureza e ao ambiente um lugar específico; valoriza os lugares e os seres não humanos; pode servir-se de uma ficção para incorporar realidades eventualmente pouco prováveis, mas verossímeis” (Mendes, 2021, p. 25). Nesta perspectiva, pode-se compreender que por meio da literatura o leitor tem acesso a paisagens construídas e pensadas, com cenários possíveis e verossímeis, que o transportem para “dentro” do texto, e o façam vivenciar o que está sendo retratado.

Em uma abordagem sobre o sujeito e espaços nos textos literários, Collot (2012, p. 19) aponta que há “na literatura a melhor expressão da relação concreta, afetiva e simbólica a unir o homem aos lugares, e os escritores se mostram, do seu lado, cada vez mais atentos ao espaço em que se desenvolve a escrita”. Essa relação citada pelo

teórico apresenta-se de forma profícua na poesia de Bishop e Andresen, em alguns momentos conectados, em outros contrastantes.

Segundo Garrard (2006), a poesia denominada pastoral é aquela que sai da cidade e se refugia no campo, com a descrição detalhada das paisagens naturais, integrando o homem à natureza. O autor acrescenta que a poesia pastoral é significativa para a ecocrítica norte-americana, uma vez que fornece dados para a reavaliação dos textos não ficcionais sobre a natureza: “fornece a estrutura narrativa subjacente em que o protagonista deixa a civilização para se encontrar com a natureza não humana, e então retorna depois de experimentar uma epifania e uma renovação” (2006, p. 75).

Essa estrutura valorizada pela ecocrítica pode ser encontrada tanto na poesia de Andresen como na de Bishop, nos poemas “Em todos os jardins” e “*The Riverman*”, respectivamente:

Em todos os jardins hei-de florir,
Em todos beberei a lua cheia,
Quando enfim no meu fim eu possuir
Todas as praias onde o mar ondeia.

Um dia serei eu o mar e a areia,
A tudo quanto existe me hei-de unir,
E o meu sangue arrasta em cada veia
Esse abraço que um dia há-de se abrir.
[...]
(Andresen, 1990, p. 58).

Acordei no meio da noite
Porque o boto me chamou.
[...]
Seguimos os passos do boto,
Fui andando até o rio
[...]
Então uma cobra bonita
faceira, de cetim branco
Olhões dourados e verdes
Como os faróis de uma gaiola
[...]
Me mostraram as salas todas, me levaram até
Belém
E voltamos num minuto.
Nem sei direito aonde fui, mas fui longe, e por
den'd'água.
(Bishop, 1990, p. 132-134).

Tendo por base os trechos acima, verificou-se como o “eu” procura integrar-se à natureza, buscando uma “fusão” com a paisagem, com o cosmos. Sophia afirma que “Um dia serei eu o mar e a areia, / A tudo quanto existe me hei-de unir” (1990. p. 58); já Elizabeth. “Acordei no meio da noite / Porque o boto de chamou. / Seguimos os passos do boto / Fui andando até o rio” (1990, p. 132-134).

De maneira geral, a temática dos dois poemas trata dessa busca pela integração à natureza; o sujeito sai da posição de expectador da paisagem, para experimentar a natureza, em uma fusão com o universo.

Assim como Elizabeth Bishop traz mitos da natureza brasileira,

em “*The Riverman*”, Sophia Andresen apresenta a mitologia grega em alguns de seus textos. Entretanto, as autoras utilizam a literatura como uma forma de retratar a cultura e a paisagem de formas distintas em relação ao imaginário mítico.

Bishop apresenta o espiritual e o mítico com uma poética mais existencial e pragmática, em que o “sujeito” experimenta de forma subjetiva a natureza, valorizando-a. Como se pode identificar no trecho de “*The Riverman*”, em que o “sujeito” encontra tudo o que precisa na natureza e que sua origem está nos rituais ali vivenciados:

Pois veja só: tudo aquilo
de que a gente necessita
é no rio que a gente pega.
O rio rasga floresta;
das plantas e pedras do mundo
ele retira os remédios
saídos do fundo da terra
que curam todos os males.
Toda doença que existe –
É só saber procurar.
(Bishop, 1999, p. 134).

Elizabeth faz um mergulho na natureza amazonense, mostrando que para adquirir conhecimento é necessário conhecer e aprender sobre seus ritos de passagem, que o “saber” está no contato com a natureza.

Sophia mescla elementos mitológicos e espirituais e retoma à

mitologia grega e ao mar como uma essência primitiva de todas as coisas, sua poética é “encharcada” de mistério. A Grécia é vista como o berço da humanidade, como a origem e o contato com a natureza acontece por meio de um ritual de encontro com os deuses, como, por exemplo, em “O Minotauro”:

Nenhuma droga me embriagou me escondeu me
protegeu
Só bebi resina tendo derramada na terra a parte que
pertence aos deuses

De Creta
Enfeitei-me de flores e mastiguei o amargo vivo
das ervas
Para inteiramente acordada comungar a terra
De Creta
Beijei o chão de Ulisses
Caminhei na luz nua
(Andresen, 2015, p. 583).

Esse ritual de “comungar” com a terra mostra a integração do “eu” com a natureza e com seus mitos. Tanto Sophia, quanto Elizabeth, “mergulham” na cultura e, por meio de suas escritas, constituem, de certo modo, uma poesia de viagem; uma viagem não apenas no significado do termo, mas uma viagem exploratória da natureza e, que segundo Collot (2013), não permanece estática como uma imagem, posto que ganha movimento. “A paisagem é um espaço a percorrer, a pé, num veículo ou em sonho, porque sonhar é vagabundear (*re-*

extravagare)” (Collot, 2013, p. 52).

Bishop e Andresen retratam a natureza com atenção meticulosa aos detalhes da paisagem, transcendendo, muitas vezes, o espaço e o tempo, em que um “sujeito” percorre distâncias “num minuto” e o outro se perde no tempo “e os instantes em ti eram eternos”. Essa “marcação” de tempo e espaço acessam lugares da memória de ambas as poetisas, que resulta em textos profundos e sensoriais.

A perda também é explorada pelas duas autoras, entretanto Elizabeth é mais “prática” se comparada à Sophia, que se mostra mais “saúdosa”. No poema “*One Art*”, por exemplo, Bishop trata a perda como algo que é natural à vida: perda de pessoas, objetos, tempo... O poema retrata a relação dessas perdas:

Cama, gaiola, e uma cômoda,
a maior concha, uma peça de granito,
com aparência de madeira, que achei,
o remo, e o tinteiro portátil;
[...]
o gato vivo
onde – para onde levá-los agora? [...]
Ah, que eu não tenha jamais olhado
Que de algum modo eu nunca tenha visto
a cascata parece estar seguindo apressada,
rumo a algum clímax, mas na verdade nunca muda
—
(Bishop, 2006, p. 143).

Bishop aparenta praticidade em relação à morte, com um certo

ar de frieza; entretanto, para Andresen, as perdas são encaradas com traços de certo lirismo, ainda que de forma contida, evocando uma nostalgia pelos valores morais perdidos e pela infância.

GOYESCA

[...]
Estranha noite velada,
Sem estrelas e sem lua,
Em cuja bruma recua
Fantasma de si mesma cada imagem.

Jaz em ruínas a paisagem,
A dissolução habita cada linha.
Enorme, lenta e vaga
A noite ferozmente apaga
Tudo quanto eu era e quanto eu tinha.

E mais silenciosa do que um lago,
Sobre a agonia desse mundo vago,
A morte dança
E em seu redor tudo recua
Sem força e sem esperança.
(Andresen, 2015, p. 151).

A poesia de Elizabeth Bishop e Sophia Andresen, ainda que tenham muitas referências à natureza, são em sua estrutura diferentes. Bishop emprega descrições mais minuciosas e é mais objetiva; Andresen explora bastantes elementos simbólicos e apela para o lado da imanência. Um exemplo desta comparação está em “*The Fish*”, de Elizabeth, e “*Mar*”, de Sophia:

Eu peguei um peixe enorme
e o segurou ao lado do barco
meio fora d'água, com meu anzol
rápido no canto da boca.
[...]
Ele estava salpicado de cracas,
finas rosetas de tília,
e infestado
com pequenos piolhos brancos do mar,
e abaixo de dois ou três
trapos de ervas daninhas verdes pendiam.
Enquanto suas guelras respiravam
o terrível oxigênio
— as guelras assustadoras,
fresco e crocante com sangue,
que pode cortar tão mal —
[...]
Olhei em seus olhos
que eram muito maiores que os meus
mas mais raso e amarelado,
as íris recuadas e embaladas
com papel alumínio manchado
visto através das lentes
de ictiocola velha e riscada.
[...]
Eu olhei e olhei
e a vitória se encheu
o pequeno barco alugado,
da poça de porão
onde o petróleo espalhou um arco-íris
em volta do motor enferrujado
para o balde laranja enferrujado,
as bancadas rachadas pelo sol,
os toletes em suas cordas,
as amuradas - até que tudo

era arco-íris, arco-íris, arco-íris!
E deixei o peixe ir.
(Bishop, 2012, p. 140-145).

Em “*The Fish*”, Elizabeth Bishop traça uma narrativa poética em primeira pessoa sobre seu “encontro” com um peixe. Um peixe grande e velho é capturado e, então, o eu lírico o observa e o descreve em detalhes toda a cena, escrevendo sobre as escamas e os olhos. Por empatia ao peixe, o eu lírico acaba o libertando.

I

De todos os cantos do mundo
Amo com um amor mais forte e mais profundo
Aquele praia extasiada e nua,
Onde me uni ao mar, ao vento e à lua.

II

Cheiro a terra as árvores e o vento
Que a Primavera enche de perfumes
Mas neles só quero e só procuro
A selvagem exalação das ondas
Subindo para os astros como um grito puro.
(Andresen, 2015, p. 898).

O mar é recorrente nos textos de Andresen, representando sempre um local de liberdade, de mistério, de contato com a natureza e com o eterno. A poeta descreve o mar sempre como um lugar lindo, limpo e de harmonia, em uma contemplação da natureza.

Nessa perspectiva, Elizabeth e Bishop trazem um resgate da

natureza para a poesia, como uma forma de exaltação: a primeira, com uma linguagem mais precisa, visual e descritiva; já a segunda, com um tom mais simbólico, musical e poético. Entretanto, torna-se importante salientar que, dentro de uma perspectiva da “ecocrítica”, ambas se relacionam com a natureza, apresentando-a como algo não degradado.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A natureza pode ser um cenário presente em muitos textos ficcionais e poéticos, mas, em alguns momentos, trata-se de um mero recurso empregado apenas para “enfeitá-los”. Em um momento importante da humanidade, em que há tantos apelos pela preservação da natureza, com a verificação cada vez mais crescente de sua degradação, explorar e valorizar e os elementos naturais dentro da literatura é um ato político.

Collot (2012) aponta que a natureza não é apenas um objeto de contemplação, mas que é um elemento ativo na construção da subjetividade e do sentido. O teórico defende a geopoética, verificando como a paisagem é “experimentada” na literatura. Sua visão ecocrítica se detém na leitura da literatura, a partir da experiência do sujeito com a natureza e com o espaço.

De acordo com Pinson (2021), a utilização da natureza na literatura está relacionada a posições sociais, políticas e/ou

ideológicas. Para o autor, a ecocrítica desempenha o papel de revelar a função cultural da natureza dentro da literatura, propondo um olhar mais ético e político sobre os meios de representação da paisagem.

Garrard (2006) propõe que a ecocrítica não está relacionada apenas à literatura, mas à filosofia, política, geografia, entre outras, e corrobora com Pinson (2011), ao considerar que está relacionada a posições políticas e éticas.

A poesia de Elizabeth Bishop e Sophia Andresen revela profunda valorização da natureza, estando diretamente ligada à ecocrítica descrita pelos teóricos mencionados. As poetisas expõem a natureza não apenas como um ambiente cenográfico, mas como uma espécie de personagem principal, ocupando lugar estrutural de suas poéticas e revelando a visão de mundo de cada autora.

Bishop apresenta uma poética mais cartográfica, em uma visão mais detalhista das características do meio ambiente e dos seres não humanos; já Andresen, em uma poética mais lírica, traz a natureza como algo divino, puro e simbólico, propondo uma idealização da natureza contemplativa. Elizabeth observa a natureza, respeitando sua magnitude e diversidade.

Embora Bishop e Sophia sejam autoras de épocas, regiões e culturas diferentes, foi possível verificar que ambas utilizam a natureza como um espaço de reflexão, revelação e experiência existencial, visto que o sujeito está em todos os momentos, integrando-

se à paisagem natural à sua volta.

As obras poéticas de Bishop e Andresen são como a expressão poética e filosófica da natureza, por meios distintos, mas que convergem em alguns momentos, como nos poemas “Mar” (Andresen) e “*The Riverman*” (Bishop), em que o sujeito procura, durante o texto, integrar-se à natureza, experimentando juntos os elementos ali encontrados. As poetisas veem e utilizam a natureza não apenas como um cenário para suas poéticas, mas como elemento estruturante para experienciar o natural.

Em suma, Sophia Andresen faz referência à natureza como algo que representa a ordem e a ética universal, como algo sagrado, puro e divino, com profundidade e imersão aos seus elementos; enquanto Elizabeth Bishop emprega a natureza com introspecção e como elemento para uma análise da experiência humana, muitas vezes com um olhar irônico e contido. No entanto, ambas, por meio de suas poesias, demonstram que a literatura é uma espécie de ferramenta capaz de transformar a visão sobre a natureza, sendo essencial na interação entre o eu lírico e o mundo, funcionando, portanto, como um retrato da condição humana e como um caminho onde o sujeito tem contato com o real e o simbólico.

REFERÊNCIAS

ANDRESEN, S. M. B. **Obra poética**. 1ª ed. Porto: Assírio & Alvim, 2015.

ANDRESEN, S. M. B. **Obra poética I**. 3ª ed. Lisboa: Caminho, 1990.

ANDRESEN, S. M. B. **Obra poética III**. 3ª ed. Lisboa: Caminho, 1991.

BARBOSA, L. T. S. “O Ribeirinho”, de Elizabeth Bishop: um relato de viagem sem viagem. **Revista Porto das Letras**, v. 06, n. 4, p. 73-87, 2020. Disponível em:

<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/portodasletras/article/download/8809/17640>. Acesso em: 03 jul. 2025.

BISHOP, E. **Poemas do Brasil**. Tradução: Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BISHOP, E. **Uma arte**: as cartas de Elizabeth Bishop. Tradução: Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CASTEX, M. H. **Uma arte do ser**: relações entre palavras e natureza na poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen. 2022. 96 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens, Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTPR), Curitiba, 2022. Disponível em:

<https://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/28112/1/palavranaturezabreynerandresen.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2025.

COLLOT, M. **Paisagem e filosofia da paisagem**. Tradução: Ida Alves *et al.*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Oficina Raquel, 2013.

COLLOT, M. Rumo a uma geografia literária. Tradução: Ida Alves. **Gragoatá**, v. 17, n. 33, p. 17-31, 2012.

DUSSE, F. Elizabeth Bishop e a proposta de uma poesia cartográfica. **Revista Indisciplinar**, v. 2, n. 2, p. 170-190, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/indisciplinar/article/view/32776/26376>. Acesso em: 03 jul. 2025.

GARRARD, G. **Ecocrítica**. Tradução: Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006. 292 p.

MENDES, M. C. C. Verdes letras: pródromos a um estudo da presença da ecocrítica na literatura portuguesa. **Colóquio Letras**, n. 207, p. 22-37, mai./ago. 2021.

MOREIRA, M. S. **Poemas colhidos no ar**: uma leitura da poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen a partir das suas poéticas. 2025. 122 f. Dissertação (Mestrado em Literatura, Cultura e Contemporaneidade) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica (PUC), Rio de Janeiro, 2025. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/70965/70965.PDF>. Acesso em: 07 jul. 2025.

NAVA, L. M. As navegações de Sophia. In: **Ensaaios Reunidos**. Lisboa: Assírio & Alvim, p. 74-178, 2004.

NEGREIROS, C. **Literatura e Paisagem em diálogo**. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2012. 255p.

OLIVEIRA, C. L. **Flores raras e banalíssimas**: a história de Lota de Macedo Soares e Elizabeth Bishop. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

PINSON, J. Suite Pastoral. **Colóquio Letras**, n. 207, p. 9-21,

mai./ago. 2021.

ROEFERO, E. L. A arte de perder: viagem, amor e rupturas na poesia de Elizabeth Bishop. **Kaliope**, São Paulo, ano 6, n. 11, p. 25-29, jan./jul. 2010. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/kaliope/article/view/7490/5460>.

Acesso em: 03 jul. 2025.

SANT'ANA, M. O. A poética das viagens: o Brasil como inspiração para Elizabeth Bishop. **Missangas: Estudos em Literatura e Linguística**, ano 3, n. 5, p. 11-21, jan. 2022. Disponível em:

<https://revistas.uneb.br/index.php/missangas/article/view/13865/10107>. Acesso em: 03 jul. 2025.

SILVA, T. B. **O não-lugar em Elizabeth Bishop**. 2018. 306 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018. Disponível em:

<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/31072/5/TESE%20Tiago%20Barbosa%20da%20Silva.pdf>. Acesso em: 03 jul. 2025.

RESENHAS

**ENTRE A IMAGINAÇÃO E A LIBERDADE: um diálogo entre
Anne with an E (Lucy Maud Montgomery), e *O Segundo Sexo*
(Simone de Beauvoir)**

**BETWEEN IMAGINATION AND FREEDOM: a dialogue
Between *Anne with an E* (Lucy Maud Montgomery) and The
Second Sex (Simone de Beauvoir)**

Érica Teixeira¹⁵

1. CREDENCIAIS DE AUTORIA

Lucy Maud Montgomery (1874–1942)

Lucy Maud Montgomery foi uma escritora canadense reconhecida internacionalmente por sua contribuição à literatura infantojuvenil. Formada em Literatura Inglesa pela Universidade Dalhousie, no Canadá, destacou-se por sua habilidade em retratar personagens femininas fortes, sonhadoras e com grande sensibilidade

¹⁵ Graduada em Direito pelo Centro Universitário de Patos de Minas – UNIPAM, Advogada previdenciária, Especialista em direito previdenciário, MBA em Recursos humanos, entusiasta da Filosofia e Teologia. Legale Educacional - E-mail: ericaflor25@gmail.com

psicológica. Sua obra mais célebre é *Anne of Green Gables* (Amy com E, na tradução brasileira), publicada em 1908, que se tornou um clássico universal e marcou a literatura por seu olhar sobre a infância, a imaginação e o papel da mulher na sociedade do início do século XX. Montgomery explorou temas como identidade, liberdade, educação e empoderamento feminino em um contexto social ainda restritivo para as mulheres.

Simone de Beauvoir (1908–1986)

Simone de Beauvoir foi filósofa, escritora e intelectual francesa, considerada uma das principais expoentes do existencialismo e do pensamento feminista contemporâneo. Graduada em Filosofia pela Universidade de Paris (Sorbonne), foi professora, ensaísta e ativista pelos direitos das mulheres. Sua obra mais influente, *Le Deuxième Sexe* (*O Segundo Sexo*), publicada em 1949, é um marco teórico do feminismo moderno. Nesse livro, Beauvoir analisa as construções sociais, históricas e culturais da condição feminina, questionando os papéis impostos às mulheres e defendendo sua emancipação. Seu pensamento influenciou profundamente a sociologia, a filosofia e os movimentos de libertação feminina em todo o mundo.

2. INTRODUÇÃO

A literatura e a filosofia, em suas distintas linguagens, compartilham uma vocação comum: revelar as estruturas invisíveis que moldam o ser humano. Nesse sentido, a obra “*Anne with an E*”, adaptação contemporânea da narrativa clássica “*Anne of Green Gables*”, de Lucy Maud Montgomery, produzida por Moira Walley-Beckett, transcende o campo da ficção juvenil para tornar-se uma reflexão profunda sobre identidade, pertencimento e emancipação. Em diálogo com a obra “*O Segundo Sexo*”, de Simone de Beauvoir, e com a filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre, é possível compreender Anne Shirley como um símbolo literário da luta feminina pela liberdade e pela autodeterminação.

As obras “*Amy com E*” e “*O Segundo Sexo*”, embora distantes no tempo e no gênero literário, dialogam profundamente em torno da construção da identidade feminina e da busca por autonomia em contextos marcados por limitações sociais e culturais impostas às mulheres.

Montgomery, por meio da ficção sensível e simbólica de Amy, revela o despertar intelectual e emocional de uma jovem que desafia os padrões de comportamento e gênero de sua época. Beauvoir, por sua vez, elabora uma análise filosófica e existencialista sobre a condição da mulher, desvelando os mecanismos pelos quais a

sociedade transforma o feminino em “outro” e o submete a papéis secundários.

Assim, ambas as autoras, cada uma à sua maneira, constroem discursos emancipatórios: Montgomery pela representação literária da liberdade imaginativa e Beauvoir pela crítica racional e política à desigualdade de gênero. A leitura comparada das duas obras permite compreender como a literatura e a filosofia se entrelaçam na denúncia das restrições impostas às mulheres e na afirmação de sua subjetividade.

Deste modo, esta resenha busca analisar ambas as obras sob um prisma filosófico e educacional, destacando como Anne e Beauvoir partilham o mesmo horizonte de sentido: o da formação de uma consciência livre, capaz de questionar o mundo e reconstruir-se por meio da imaginação, do pensamento crítico e da educação.

3. RESENHA

3.1 Breve resumo e apreciação de *Anne with an E*

Ambientada no final do século XIX, a série “*Anne with an E*” apresenta a trajetória de Anne Shirley, uma menina órfã que, por engano, é enviada à fazenda Green Gables, onde passa a viver com os irmãos Marilla e Matthew Cuthbert, em Avonlea. Desde o início, Anne

se destaca por sua inteligência, imaginação vibrante e pela dificuldade em se adequar aos rígidos padrões morais da sociedade rural canadense.

Ao longo dos episódios, a narrativa transforma-se em um estudo sobre o processo de individuação feminina. Anne, ao mesmo tempo em que luta por aceitação, questiona as normas sociais que definem o que é “ser mulher”. Sua curiosidade, seus sonhos e seu amor pelos livros simbolizam a resistência contra uma cultura que restringe a mulher à domesticidade e à submissão.

Maira Walley-Beckett reinterpreta a obra de Montgomery com uma sensibilidade moderna, abordando temas como feminismo, identidade, preconceito racial, diversidade e o papel libertador da educação. A personagem de Anne não é apenas uma jovem sonhadora, mas uma consciência em formação que busca significar a própria existência diante de um mundo hostil. Sua imaginação torna-se uma ferramenta de sobrevivência e, ao mesmo tempo, um ato de afirmação existencial.

3.2 *O Segundo Sexo*: síntese e relevância filosófica

Publicado em 1949, *O Segundo Sexo* é uma das obras fundadoras do pensamento feminista contemporâneo. A filósofa francesa, fortemente influenciada pelo existencialismo de Jean-Paul

Sartre, analisa as múltiplas formas pelas quais a mulher foi historicamente reduzida à condição de “Outro”, um ser definido em função do homem e privado de liberdade ontológica.

Beauvoir declara: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, frase que sintetiza sua crítica à naturalização das desigualdades de gênero. A condição feminina, para ela, não é biológica, mas cultural e existencial, moldada por instituições, costumes e discursos que confinam a mulher a papéis secundários.

Sua obra propõe a libertação da mulher pela consciência e pela educação, defendendo que a emancipação só é possível quando ela se reconhece como sujeito, e não como objeto do olhar masculino. A liberdade, conceito central do existencialismo, exige ação: é preciso construir-se continuamente, escolher-se e responsabilizar-se por essa escolha.

4. DISUSSÃO

4.1 Relações filosóficas entre Anne Shirley, Simone de Beauvoir

Anne Shirley e Simone de Beauvoir compartilham um mesmo eixo filosófico: ambas expressam a busca pela autonomia existencial da mulher. Enquanto Beauvoir teoriza sobre a opressão feminina e o processo de construção do sujeito livre, Anne encarna essa filosofia

em sua prática cotidiana.

Anne, ao desafiar as convenções de Avonlea, age como o sujeito sartreano, aquele que, diante das circunstâncias, escolhe ser livre, mesmo sabendo que essa liberdade é pesada e traz consigo responsabilidade. Seu direito de sonhar, estudar e pensar é uma revolução silenciosa, um gesto político travestido de inocência.

Em diálogo com Sartre, Beauvoir entende a existência como um projeto. O ser humano não tem essência pré-definida: ele se faz a partir de suas ações. Assim, a mulher, ao assumir sua liberdade e questionar as imposições sociais, realiza o movimento mais genuíno do existir (Sartre, 2015).

Beauvoir e Sartre sustentam que o ser humano é condenado à liberdade: ele não pode escapar da tarefa de escolher e dar sentido à própria vida. Anne, em sua pureza e imaginação, assume essa condenação com coragem. Em vez de aceitar o papel que o mundo lhe impõe, o da órfã submissa ou da jovem recatada, ela constrói uma narrativa própria.

Desse modo, *Anne with an E* não é apenas uma história sobre infância, mas uma metáfora da libertação existencial, em perfeita sintonia com a filosofia de Beauvoir. A personagem simboliza o processo educativo como experiência de autotranscendência: aprender é libertar-se das determinações externas e reconhecer-se como autora de si mesma.

4.2 Apreciação crítica: o diálogo entre filosofia e educação

Do ponto de vista educacional, o diálogo entre Beauvoir e Anne Shirley revela que a educação é o eixo transformador da liberdade feminina. Ambas as narrativas afirmam que o conhecimento é o caminho para que a mulher se torne sujeito histórico e crítico.

Anne, ao desafiar professores e colegas, reivindica o direito à palavra, e a palavra, no pensamento existencialista, é o instrumento de construção do ser. O mesmo ocorre em *O Segundo Sexo*, onde Beauvoir denuncia a formação sexista que ensina a mulher a sonhar menos, a se contentar com pouco e a depender do olhar alheio.

O ato educativo, quando libertador, aproxima-se do que Paulo Freire chamaria de práxis transformadora: uma educação que não adestra, mas emancipa. Anne e Beauvoir convergem nesse ponto, ambas acreditam que pensar é o primeiro passo para existir de forma autêntica.

Ao aproximar literatura e filosofia, percebe-se que *Anne with an E* é mais do que uma narrativa ficcional; é uma pedagogia da liberdade, uma leitura sobre como a imaginação pode reconstruir mundos. A série ensina que educar não é apenas transmitir conteúdos, mas despertar consciências, e esse é também o núcleo da filosofia existencialista: o homem (ou a mulher) não é o que é, mas o que pode

vir a ser.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A convergência entre *Anne with an E* e *O Segundo Sexo* revela que a emancipação feminina é um processo que se dá no plano da existência e da educação. Anne Shirley representa, no imaginário literário, o que Beauvoir teorizou no campo filosófico: a mulher que se constrói como sujeito, que rompe o silêncio e afirma o direito de pensar, imaginar e transformar sua realidade.

Jean-Paul Sartre fornece a moldura teórica para esse diálogo: a liberdade como essência do existir. Beauvoir amplia essa concepção, denunciando a estrutura social que tenta negar tal liberdade às mulheres. Anne, por sua vez, transforma essa luta em poesia, em gesto, em imaginação (Sartre, 2015).

Assim, tanto Beauvoir quanto Anne ensinam que a liberdade é uma obra em construção, e que educar é, antes de tudo, ensinar a escolher-se e a existir plenamente. A ficção de Anne e a filosofia de Beauvoir se unem, portanto, como duas faces de um mesmo projeto humanista: o de tornar o ser humano consciente de sua capacidade de criar sentido, mesmo em meio à adversidade.

A análise conjunta de *Anne with an E* e *O Segundo Sexo* evidencia que a emancipação feminina se constrói pela educação, pela

consciência existencial e pelo reconhecimento jurídico de direitos que garantem a plena dignidade da mulher. Enquanto Beauvoir desmonta as estruturas sociopolíticas que historicamente limitaram a autonomia feminina, Anne materializa literariamente essa luta ao reivindicar o direito de aprender, de imaginar e de existir como sujeito.

A série e a obra filosófica convergem ao afirmar que a liberdade depende tanto da formação crítica quanto do acesso a garantias legais que protejam a igualdade de gênero e combatam discriminações. Assim, literatura, filosofia, educação e direito articulam-se como pilares inseparáveis de um projeto humanista que busca assegurar às mulheres não apenas a possibilidade abstrata de ser livres, mas as condições concretas para exercer plenamente essa liberdade na sociedade.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

MONTGOMERY, Lucy Maud. **Anne of Green Gables**. Toronto: L.C. Page & Co., 1908.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 2015.

WALLEY-BECKETT, Moira. **Anne with an E**. CBC/Netflix, 2017–2019.

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA COLLOQUIUM

A Revista Colloquium publica artigos em português (outras línguas devem ser verificadas junto à equipe editorial).

Podem ser submetidos manuscritos que contribuam para o conhecimento nas áreas da filosofia, teologia, cultura religiosa, ciências da religião e educação.

Os manuscritos submetidos serão encaminhados para aprovação de membros do Conselho Editorial Interno e Externo da Revista. Os pareceres serão encaminhados ao(s) autor(res) para ciência sobre seu teor e reformulação, se for o caso. O simples envio do manuscrito não gera obrigatoriedade de publicação na revista, podendo o material ser aprovado, reprovado ou reenviado para adequações.

O periódico aceita manuscritos para as seguintes seções

Artigos Originais: relatos de pesquisas concluídas (08 a 35 páginas);

Revisão de literatura: revisões bibliográficas que se valem de publicações científicas em periódicos, livros, anais de congressos etc., não se dedicando à coleta de dados in natura, porém não configurando em uma simples transcrição de ideias. Podem ser do tipo Narrativa, Sistemática ou Integrativa (08 a 35 páginas);

Relato de Caso e/ou Experiência: análise de conceitos, procedimentos ou estratégias de pesquisa ou intervenção (08 a 20 páginas);

Resenha: resenhas de obras relacionadas à áreas de alcance da revista nacional ou estrangeira (03 a 08 páginas);

Entrevista: realizadas com pesquisadores, teóricos e personalidades que possam contribuir para discussões sobre temas relevantes (03 a 08 páginas);.

Os manuscritos devem ser enviados *online* conforme as instruções de envio, seguindo passos para Submissões pelo link de submissão.

Link: <https://forms.gle/D2b8B1eQFQG5J7oD7>

A extensão do texto deve ter até 30 páginas ou 80.000 caracteres (de acordo com a tipologia do texto - exceções podem ser negociadas com a equipe editorial), digitados em folha tamanho A4, justificado, com espaçamento 1,5 cm e em fonte do tipo Arial tamanho 12 (modelo em anexo); Margens superior e esquerda 3 cm; e inferior e direita 2 cm.

O título do artigo deverá aparecer na primeira página do texto, seguido de sua versão em inglês (ou a segunda língua escolhida). Os

títulos devem conter, no máximo, 20 palavras, incluindo artigos, preposições, conjunções etc., e subtítulos devem ser concisos. Deve estar centralizado, em letras maiúsculas e em negrito.

O nome dos autores deve vir após o título em inglês centralizado e em seguida a filiação, mini curriculum e o e-mail dos autores.

Em seguida, deve obrigatoriamente acompanhar um resumo de 250 a 500 palavras em português e sua versão em inglês (Abstract) ou espanhol (Resumen - opcional). Espaçamento simples – o resumo deve resumir o texto e ser conciso apresentando os objetivos, métodos e conclusões.

Ao final dos resumos deve ser indicada, no mínimo, três palavras-chave (descritores) do conteúdo do texto respectivamente na língua adotada para apresentação do artigo, em português e suas versões em inglês (keywords).

As citações e referências devem seguir as normas da ABNT (autor data ou numérico), desde que o artigo esteja padronizado em apenas uma dessas normas.

(ABNT NBR 6023/2018 – referências, Informação e documentação – Referências – Elaboração e ABNT NBR 10520/2022, Informação e documentação – Citações em documentos – Apresentação)

<https://usp.br/sddarquivos/aulasmetodologia/abnt6023.pdf>

e

<https://www.normasabnt.org/nbr-10520/>

As citações diretas de até três linhas incorporadas ao texto entre aspas; as citações diretas a partir de quatro linhas com recuo de 4 cm, fonte 11, separadas do parágrafo anterior e posterior com um “enter”, espaçamento entre linhas simples.

As referências devem obrigatoriamente vir no final do texto, em ordem alfabética (ou numérico), separando bibliografia e demais fontes utilizadas na construção do manuscrito.

Usar paginação no canto superior direito da página.

Imagens, tabelas, gráficos e quadros devem ser incorporados ao texto precedidos de títulos e sucedidos de fonte quando for o caso.

As notas de rodapé devem conter apenas informações e não referências, formatá-las em fonte Arial 10, espaçamento simples com texto justificado.

Os artigos submetidos à Revista Colloquium devem respeitar as Condutas Éticas e Boas Práticas de Publicação (*[Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing](#)*) publicadas pelo Comitê de Ética em Publicações (COPE), o Diretório de Revistas de Acesso Aberto (DOAJ) e a Associação de Editores Escolares de Acesso Aberto (OASPA).

A Revista Colloquium reserva-se o direito de realizar, caso necessário, pontuais alterações na formatação, gramática e ortografia dos artigos selecionados para publicação.*

Para mais detalhes, entre em contato com o editor no seguinte e- mail: colloquiumrevista@gmail.com aos cuidados de: Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira.

ISSN 2965-1808

v. 8, n. 1, dez., 2025

colloquium 

colloquium 

Editor corporativo

Seminário Maior Dom José André Coimbra

Rua Virgilino Cunha, 700 – Cx. P. 16

CEP: 38705-144

Patos de Minas – MG

Fone: (34) 3822-7658

e-mail: colloquiumrevista@gmail.com

© Todos os direitos reservados

Edição Impressa

Grafipres

Rua Doutor Marcolino, 1124

Patos de Minas – MG 38700- 160

34-3822-1166



**SEMINÁRIO
MAIOR**
DOM JOSÉ
ANDRÉ COIMBRA

