

<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.37828>

Ensaio recebido em: 04/05/2021

Ensaio aprovado em: 13/10/2021

Ensaio aprovado em: 12/01/2022

NIETZSCHE, NÊGO BISPO E O DESPREZO DO REAL (CORPO/NATUREZA) NA COSMOLOGIA CRISTÃ

NIETZSCHE, NÊGO BISPO AND CONTEMPT FOR THE REAL (BODY/NATURE) IN CHRISTIAN COSMOLOGY

Flávio Rocha de Deus¹

(rocha.iflavio@gmail.com)

Resumo: Neste ensaio são discorridos tópicos para formulação de uma breve crítica a duas concepções da cosmologia euro-cristã: a negação do corpo e a deidade transcendente inacessível para apontar a relação de tais pontos a um discurso mais central da religião: a negação deste mundo em prol de uma realidade metafísica desconhecida e inacessível pelos sentidos. Nietzsche e Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) nos auxiliam na reflexão de tal tema, o filósofo alemão suas fornece suas considerações acerca dos Desprezadores do corpo, a fábula do mundo verdadeiro e sua crítica ao platonismo puro e do povo, já o pensador quilombola brasileiro nos fornece com suas considerações sobre a biointeratividade com os deuses territorializados, explicando porque culturas de deuses imanentes costumam ter uma relação de maior respeito com o meio ambiente.

Palavras-chave: Corpo. Ecologia. Nietzsche. Nêgo Bispo. Cristianismo.

Abstract: In this essay are discussed topics for formulation of a brief critique of two conceptions of Euro-Christian cosmology: the negation of the body and the transcendent deity inaccessible to point out the relation of such points to a more central discourse of religion: the negation of this world in favor of a metaphysical reality unknown and inaccessible by the senses. Nietzsche and Antonio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) assist us in the reflection of such theme, the German philosopher provides his considerations about the Despisers of the body, the fable of the true world and his criticism of pure Platonism and the people, already the Brazilian quilombola thinker provides us with his considerations on biointeractivity with territorialized gods, explaining why cultures of immanent gods usually have a relationship of greater respect with the environment.

Keywords: Body. Ecology. Nietzsche. Nêgo Bispo. Christianity.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2537695178790315>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7523-5512>.



INTRODUÇÃO

Não são poucas as evidências que demonstram o quanto as religiões consolidadas no passado, exatamente por serem as bases cujas culturas foram comumente erguidas, mesmo após os períodos de secularização servem como um objeto central para o entendimento das estruturas valorativas das sociedades contemporâneas. Seja nos papéis de gênero, nas estruturas governamentais, econômicas, ecológicas, políticas, civis, dentre outras mais. Até hoje pouca coisa floresceu na tradição sem o auxílio de um Deus, seja ele religioso ou não. Linda Woodhead, socióloga britânica especialista em estudos da religião, reconhece as religiões como instrumentos que servem para representar, incorporar e distribuir poder na sociedade, pois possuem uma íntima relação “com as fontes de poder “secular” que é tanto coletivo (cultural, político, econômico, militar) quanto individual (emocional, físico, intelectual, estético)” (WOODHEAD, 2012, p. 34, tradução nossa).

388

O presente trabalho tem como objetivo apresentar considerações acerca da cosmologia cristã, não pelos seus fundamentos metafísicos, mas pelas decorrências práticas de tal fé nas estruturas da sociedade. Aqui nos delimitamos a duas relações: *Corpo-Ser* e *Homem-Natureza*, pautando-nos nas respectivas considerações de Nietzsche, filósofo alemão do séc. XIX e Nego Bispo, intelectual ativista brasileiro contra-colonial. O que acredito haver em comum entre tais pensadores é a percepção dos mesmos acerca de como a prática (e cosmologia) euro-cristã, em sua base conceitual, sistematicamente realiza o desprezo do mundo material em prol de existências superiores de uma realidade para além do sensível.

Para tal trabalho, analisamos em primeiro momento o cenário e o contexto da formação simbólica do corpo na idade média e suas similitudes com a filosofia de Platão. Tendo sido o momento de maior hegemonia da igreja, a antiguidade tardia é a base fundamental para entendermos como chegamos até as representações das performances contemporâneas. Como já nos apontam de Le Goff e Truong (2006, p. 10) “a história do corpo na Idade Média é, assim, uma parte essencial de sua história global”. Posteriormente nos dirigimos para a crítica de Nietzsche ao platonismo puro e sua versão popular (cristianismo), e por fim analisamos com Nego Bispo a relação das tradições euro-cristãs com os recursos naturais e com o ambiente ecológico a sua volta, tendo como foco de reflexão a influência do caráter simbólico materialização da deidade, sua imanência ou transcendência para com a natureza e/ou o mundo.



1 O CORPO DE CRISTO

o corpo é o espaço onde cada sociedade inscreve os gestos de um aprendizado internalizado durante um determinado tempo histórico. Daí o fato de sua materialidade concentrar e expor ‘códigos, práticas, instrumentos, repressões e liberdades’ [...] submetido a normas que o transformam, o corpo se torna a expressão de um texto que devemos compreender, revelando a maneira que uma sociedade tem de agir em um determinado momento histórico, e dentro de uma determinada ordem social. (SILVA, et al, 2017, p. 106)

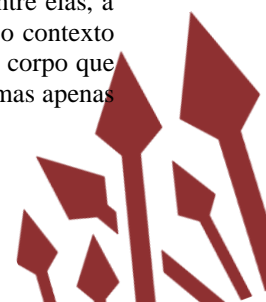
De forma sistemática a religião cristã desenvolve desde o passado, com algumas particulares exceções, uma negação constante da significância do mundo material pela busca de uma narrativa/mundo metafísica(o) superior onde se encontraria a salvação, a graça e o sagrado. Em seu momento de maior controle e poder acerca dos rumos e posicionamentos das instituições – educação, família, estado, etc. – da sociedade: a Idade Média, a relação que se tinha com o corpo era do mesmo como a ânfora de todos os males², o portador de todos os pecados. O misticismo de negatividade corpórea, criou uma sociedade de repressores do desejo e mortificação de seu objeto do querer: o corpo.

389

De acordo com Le Goff e Truong “a humanidade cristã repousa sobre o pecado original – transformado na Idade Média em pecado sexual” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 35). O convencionalismo associativo de pecado e prazer foi uma prática que permitiu a igreja – única instituição permitida a medicar a doença que mesmo criou – emitir padrões sexuais, desde as práticas permitidas pela relação até mesmo as condições a qual se permite tal prazer a ser reprimido. Como em tal período Estado e Igreja estavam intrinsecamente relacionados, tais determinações não apenas constituíam a escolha pela fé, mas também a imposição de tais costumes com severas punições em casos de desobediência:

Na Idade Média, práticas que eram comuns na antiguidade greco-latina as quais envolviam o corpo são banidas, como: as termas ou banhos públicos, o teatro e o esporte. Os próprios espaços onde as atividades físicas aconteciam deixam de o ser para servirem de palco para disputas teológicas entre autoridades eclesiásticas. [...] Assim sendo, o medievo percebe o corpo como sendo a um só tempo uma prisão e um veneno que corrói a alma. A contribuição da Igreja nesse aspecto é fundamental, visto que a partir de

² Le Goff e Truong (2006) já nos apontou a multiplicidades de percepções de corpo no medievo, dentre elas, a própria ideia de corpo enquanto salvação, sendo este, especificamente, o corpo de Jesus. Entretanto, o contexto de corpo aqui trabalhado se refere ao que podemos chamar de *corpo comum*, ou seja, a concepção de corpo que era passada a população do terceiro setor, ou seja, aquela que não produzia narrativas para sociedade mas apenas seguiam as narrativas criadas pelos outros dois setores “superiores”: a nobreza e o clero.



então, se inaugura o ascetismo, ou seja, o rigor no tratamento e na disciplinarização do corpo. (SILVA, et al, 2017, p. 109)

Disciplinar o corpo era exatamente anulá-lo em prol do bom desenvolvimento do espírito. Tal posicionamento detém como referência a figura de cristo: “uma vítima, santa, mas ensanguentada”. (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 39) Sendo que o símbolo/modelo central, a figura que sustenta tal devoção representa posturas de abnegação em prol da santidade, uma “renúncia a qualquer tipo de prazer (alimentar, sexual, etc.) e luta contra as tentações que possam levar o corpo ao pecado (daí a ideia da mortificação e do flagelo deste corpo para evitar que o mesmo caísse em tentação).” (SILVA, et al, 2017, p. 109). Os primeiros a apresentarem tal rigor comportamental associado a figura de cristo foram os padres do deserto no século IV, “homens que abandonavam o mundo [...] para se dedicar à meditação”. (WEINBERG, 2010, p. 226). Apesar do surgimento de ramificações de organizações da fé cristã que divergem acerca da necessidade do sofrimento e renuncia material para a busca da graça, como as chamadas Teologias da Prosperidade (correntes recentes do cristianismo que pregam a fartura e sucesso material como uma promessa de Deus para seus fiéis), ordinariamente, seu pilar moral e sua herança histórica, concebe o homem como um composto de matéria (corpo) e espírito, porém, novamente, este em detrimento daquele, pois, simbolicamente falando, tal processo mortificador se dá como uma tentativa de “aproximar o corpo dos fiéis do corpo mais que perfeito, representado pela imagem do Cristo Sofredor” (SILVA et al., 2017, p. 109).

390

2 NIETZSCHE E O DESPREZO CRISTÃO DO REAL/CORPO

Apesar de ter saído desta vida quase quatro séculos antes da era comum, o dualismo teorizado por Platão é uma peça chave para compreendermos o desprezo do ocidente aos prazeres, afirmações e dignificações da matéria corpórea. Tais concepções, mesclam-se com a cultura cristã medieval como a simbiose de gêmeos homozigotos, o ideal ascético se torna meta e imposição social, religiosa e filosófica. Nietzsche, filósofo alemão, considera que ambos os períodos, antiguidade socrática e o medievo cristão, apesar das distinções culturais envolvidas são altamente compatíveis, sendo o próprio cristianismo, como o mesmo diz no prólogo do *Além do bem e do mal* “um platonismo para o povo”, que através da fé, deseja realizar o que Platão tenta fazer pelos intermédios do que



chama de Razão, ou seja, esperar neste mundo o próximo mundo que seria, supostamente, verdadeiro, belo e correto, porém, que não se pode saber materialmente se existe ou não (NIETZSCHE, 1992, p. 8).

Platão é um dos primeiros a guiar o ocidente em seu trageito de desprezo do corpo em prol da substância metafísica. De acordo com Platão, o mundo que apreendemos através do sentidos é enganador. Sendo o corpo nosso meio de apreensão da realidade, a concepção platônica põe o mesmo para protagonizar o papel de barreira para ascensão/alcance do mundo verdadeiro: o mundo das ideias, que “atrai a alma para a verdade e desenvolve nela este espírito filosófico que eleva para as coisas de cima os olhares que inclinamos erradamente para as coisas daqui debaixo” (527b). No livro I da República, Platão já assume que “quanto mais os prazeres do corpo emurchevem, tanto mais crescem o desejo e o prazer da conversação” (328d). Nestas falas podemos, por exemplo, perceber que “conversação” simboliza o processo dialético de embate retórico em busca da verdade (o bem, o belo, a razão) já tanto “as coisas daqui debaixo” quanto “corpo” simbolizam o mundo sensível:

391

No mundo inteligível, a ideia do bem é percebido por último e a custo, mas não pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em todas as coisas (*Phd.* 517e) A percepção da unidade é das que conduzem e despertam a alma e a fazem voltar para a contemplação do ser. (*Phd.* 525a) Do mundo dos fenômenos para o mundo da verdade e do ser. (*Phd.* 525e) Os estudos de que falamos purificam e reavivam em cada um de nós certo órgão da alma estragado e cegado pelas outras ocupações, órgão cuja conservação é mil vezes mais preciosa que a dos olhos do corpo, por quanto, é só por ele que se percebe a verdade. (*Phd.* 527e)

O mundo das ideias é o mundo dos conceitos perfeitos, de verdades imutáveis e definições absolutas. Como para Platão a realidade última das coisas não se encontra no mundo físico, a razão (aprisionada na matéria corporea) é então elencada em tal tradição como o guia da alma, que é onde se encontra nosso *ser-em-si*. “Platão pretendeu assinalar a preeminência da alma sobre o corpo. É na radical oposição entre o mundo inteligível, dotado de toda positividade e perfeição, e o mundo sensível, desprovido de ser, relegado à relatividade e à imperfeição.” (CUNHA, 2015, p. 209), “existe uma hierarquia de ideias e, nisso, o filósofo grego da academia chega ao “em si” metafísico” (SOUZA, 2013, p. 25), sendo nesta concepção a percepção de mundo a qual Nietzsche veemente despreza, como o mesmo nos diz “Desprezadores do corpo, ainda em vossa loucura e em vosso desdém, servis ao vosso próprio ser. Eu vos digo: é vosso próprio ser que quer morrer e se afastar da vida.” (NIETZSCHE *apud* CUNHA, 2015, p. 209).



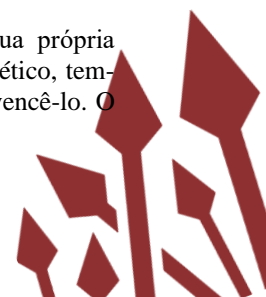
Devemos nos perguntar: o que significa o desprezo do corpo? Seria, talvez, o desgosto da própria imagem refletida no espelho? Uma indiferença ou repressão às vontades e desejos que nos movem? O repúdio a um tipo de amontoado de células a base de carbono com genes sequenciados no DNA que fornecem características específicas? Sim, pode ser tudo isso, porém, na filosofia do ocidente, tal desprezo vai mais além. Como nos aponta o próprio Nietzsche, não devemos entender o corpo apenas como *ente* no mundo, mas também como a própria valoração do real:

‘Eu sou corpo e alma’ – assim fala a criança [...] Mas, o homem desperto, o sábio, diz: ‘todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo’. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. (NIETZSCHE, 2014, p. 51)

392 O quarto discurso de Zaratustra “*Von den verächtern des leibes*” (Os desprezadores do corpo), de forma poética, consolida através da simbologia do corpo as considerações críticas de Nietzsche acerca dos “crentes em além-mundos”. Ele enxerga a cultura ocidental, desde o apogeu socrático e a sua necessidade de consenso pela dialética³, uma sequência da superestimação da “razão” não corpórea, longe de todos os instintos e afecções, que acarretaram na criação de um mundo verdadeiros inalcançável pelo corpo, e existente apenas nas esferas transcendentais. Para o filósofo alemão, a cultura ocidental é uma sucessão de “razões” sistematizadas na negação do sensível em prol de narrativas metafísicas. Apesar da compreensão mais ordinária de corpo/sensível estar associada como um *outro*, uma gradação inferior que apenas existe em relação ao ser, Nietzsche vê o mesmo como o próprio *ser-em-si*. “o próprio Ser, habita teu corpo; é o teu corpo” (NIETZSCHE, 2014, p. 51).

Ainda no *Crepúsculo dos ídolos*, vemos em seu quarto capítulo, sua narrativa acerca de “como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula”, neste caso, o mundo verdadeiro é o mundo material, aquele que vemos, nos afirmamos e nos relacionamos. Composto por seis aforismos, Nietzsche organiza, até a quarta máxima, o percurso da razão depreciadora do sensível que o ocidente tinha percorrido até então; já no quinto e sexto, o filósofo apresenta seu ideal a ser consagrado pelos espíritos livres, o *Übermensch* que buscava Zaratustra. No primeiro aforismo Nietzsche nos fala sobre tal dualidade na antiguidade, quando “O mundo verdadeiro, [era] alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*.”. Aqui

³ “É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? De ressentimento plebeu? Goza ele, de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? Vinga-se ele dos homens nobres a quem fascina? -Como dialético, tem-se um instrumento implacável nas mãos; pode-se fazer papel de tirano com ele; expõe-se o outro ao vencê-lo. O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota.” (Cf. Nietzsche, 2017, p. 16-17)



há uma referência a teoria platônica de realidade dual, em que a sensibilidade se localiza em um estágio moral ⁴, epistêmico e ontológico subalterno *a realidade fora do mundo*, desenvolvida por um homem qualquer⁵, no caso “Paráfrase da tese: ‘Eu, Platão, sou a verdade.’” (NIETZSCHE, 2014, p. 25).

O segundo aforismo evidencia a passagem da moral além-mundo do ocidente para os moldes cristão, agora, no período medieval: o mundo verdadeiro é “inalcançável no mundo, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso.” ou seja, “para o pecador que faz penitência”. No terceiro, exerce sua crítica ao que foi talvez o maior ídolo do adequado entendimento na modernidade, o filósofo de Königsberg, pai da razão crítica: Kant. De acordo com Nietzsche, Kant fundamentou um “mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”. Com sua clara distinção dos limites da razão, o mundo-em-si, a realidade numênica tornou-se inalcançável para o acesso direto, mas passível de guiar o mundo prático pelos meios da razão.

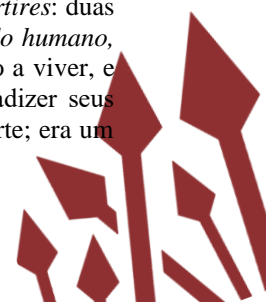
Nos dois últimos estágios: “O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada -, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la!”, ou seja, a desilusão com determinações fundadas em *bens* metafísicos nos leva ao estágio final, quando, por fim: “abolimos o ‘mundo verdadeiro’”, só nos restando o mundo aparente, o mundo sensível, que deixa de ser nomeado como o “outro”, mas passa a existir apenas como a realidade que se é. “Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!”.

Para Nietzsche, o motivador de tal “*decadence*”, essa passividade diante a vida da vida, viria ser a herança socrático-platônica-cristã, que criou e supervalorizou o outro mundo, compartilhadores de uma crença de que a vida não vale nada, uma condição, que segundo Nietzsche é o reflexo de uma sociedade doente em declínio de si, que afirma o objetivo da vida como pura passagem para um mundo estéril, repressor e disciplinado, que solicita a negação de *eu* para que não houvesse o sentimento de busca por afirmação neste mundo, que a sensibilidade toca.⁶

⁴ “Tento compreender de que idiosincrasia provém a equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem com si os instintos.” (Cf. Nietzsche, 2017, p. 16)

⁵ “*O valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz. [A todos que cogitaram ser juizes da vida] não teriam sido nem mesmo sábios?” (Cf. Nietzsche, 2017, p. 15)

⁶ Duas figuras que valem ser destacadas como alvos de Nietzsche nessa crítica são os *ascetas* e os *mártires*: duas classes de homens que buscam a morte de seus desejos em nome da virtude. Em *Humano, demasiado humano*, aforismos 73, Nietzsche vê o mártir como aquele que tem medo de afirmar a vida por si só, passando a viver, e morrer, em prol da ideia “de seu partido”, um homem “demasiado medroso e covarde para contradizer seus camaradas alguma vez [...] pois tremia mais diante da má opinião de seus colegas que adiante da morte; era um



3 NÊGO BISPO E O DESPREZO CRISTÃO DO REAL/NATUREZA

Antônio Bispo dos Santos, pensador quilombola piauiense, mais conhecido como Nêgo Bispo, em seu livro *Colonização, quilombos, modos e significados* (2015), nos aponta que as cosmovisões dos povos não se limitam as formas e figuras de culto, mas “constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (SANTOS, 2015, p. 38). Por ser, como o mesmo se define, integrante dos “povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo” concebe que tais esferas: cosmológica/religiosa e ecológica estão intrinsecamente interligadas, sendo, possível dizer que a forma como os deuses são constituídos e significados podem afetar e dialogar fortemente a maneira como nos relacionamos e extraímos a subsistência da natureza (SANTOS, 2015, p. 39).

Na obra são expostos cinco poemas do próprio Nego Bispo que antecedem a introdução e cada um dos quatro capítulos. O primeiro deles, que não possui título específico, como alguns outros, vai expor de forma bem consistente a visão que o autor possui acerca da discrepância entre a relação homem-natureza entre os “Politeísta Pluristas” e os “Monoteístas Monistas”. De acordo com o mesmo:

Extraímos os frutos das árvores. Expropriam as árvores dos frutos. Extraímos os animais da mata. Expropriam a mata dos animais. Extraímos os peixes dos rios. Expropriam os rios dos peixes. Extraímos a brisa do vento. Expropriam o vento da brisa. Extraímos o fogo do calor. Expropriam o calor do fogo. Extraímos a vida da terra. Expropriam a terra da vida. Politeístas! Pluristas! Circulares! Monoteístas! Monistas! Lineares! (SANTOS, 2015, p. 17)

Podemos dizer que as últimas décadas tem sido tempos felizes para o progressismo religioso-ambiental. “Depois de lidar com suicídio, homicídio e genocídio, nosso código moral cristão ocidental entrou em colapso: ele não pode lidar com biocídio” (GOTTLIEB, 2006, p. 77, tradução nossa). Falas como esta do eco-teólogo estadunidense Thomas Berry já demonstravam em 1988 a fertilidade do debate e da necessidade do alinhamento discursivo das grandes religiões mundiais com as agendas de preservação ambiental e conservação climática.

pobre espírito fraco”. Já no aforismo 76, ao dizer que “o asceta faz da virtude uma necessidade”, tendo o filósofo, ainda no aforismo 75 “Mal entendido sobre virtude”, demonstrado a imanência, a mutabilidade, a historicidade diste bem (virtude), assumir que asceta é aquele que faz da sua “virtude uma necessidade”. lembra, em convergência com o contexto nietzscheano, a busca pela universalidade de valores metafísicos pela mortificação do corpo, tendo, no ocidente, seu apogeu dogmático e impositivo na antiguidade tardia: o medievo. (Cf. NIETZSCHE, s/d, p. 86-87).



Para Roger Gottlieb, professor da *Worcester Polytechnic Institute*, o ambientalismo religioso “não é apenas o servo do ambientalismo secular, mas tem suas próprias contribuições distintas a dar ao movimento.” (GOTTLIEB, 2006, p. 78, tradução nossa). O mesmo aponta alguns exemplos como o caso de pescadores da ilha de Madagascar que praticavam a pesca com bombas, atividade esta que com o passar o tempo causaria danos irreversíveis ao meio ambiente, porém, “quando as autoridades islâmicas locais decidiram que a prática violava as injunções do Alcorão contra o desperdício da criação de Deus”, eles sessaram a prática. E no “Líbano ecologicamente devastado, as autoridades cristãs concordaram em proteger uma floresta sagrada para a perpetuidade quando o argumento foi apresentado a eles em termos religiosos, em vez de termos baseados em preocupações com a ‘biodiversidade’” (GOTTLIEB, 2006, p. 78, tradução nossa).

Apesar do otimismo de Gottlieb, o que o que vemos de forma mais ordinária são reinterpretações e argumentos que, como nos casos citados, funcionam por imposição de terceiros que por deterem poder aplicam o mesmo e usam o discurso religioso como legitimador da ação, e em segundo caso, a natureza nunca detém, ela mesma, finalidade em si. Há um certo consenso de que as religiões ocidentais, especialmente as do tronco judaico-cristã, ao criar um deus transcendente, fora do mundo, fazendo deste apenas um local de passagem da vida corpórea, que antecede a existência da vida verdadeira, e que foi feito essencialmente para o domínio e soberania do homem; forneceram perspectivas legitimadoras da exploração desregrada dos recursos naturais, ou percepções de vida/existências desvinculadas da necessidade basilar da harmonia e respeito da natureza. Independentemente da existência ou não de uma entidade superior, o que podemos dizer, em citação ao ativista ambiental e astrofísico Hubert Reeves, é que o homem “adora um Deus invisível e mata a natureza visível, sem perceber que a Natureza que ele mata é esse Deus invisível que ele adora”, seja por existir enquanto ente religioso, ou por simplesmente ser aquilo que torna a vida possível para que se aja adoração. O que devemos nos perguntar é: *como pode o homem criado por Deus, na terra de Deus, ser negligente a criação do próprio Deus, da qual é tão dependente?* Nego Bispo nos apresenta uma tese interessante que talvez responda, nas suas possibilidades, algumas das possibilidades da pergunta. Para o mesmo a resposta é mais óbvia do que supomos: “como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstrato.” (SANTOS, 2015, p. 38).

De acordo com Bispo, podemos perceber que as religiões que organizam suas linhas de raciocínio em uma estrutura na qual a *imanência* ocupa uma



dimensão fundamental para relação com o sagrado, costumam possuir concepções mais ecológicas pois reconhecem tais manifestações da natureza como a própria manifestação de seus deuses. Em 1977, Arne Naess, no seu trabalho “Spinoza and ecology”, através da concepção deus-natureza spinozista demonstrou como poderíamos realizar, possíveis, “conexões hipotéticas entre o pensamento spinozista e o ecológico” (NAESS, 1977, p. 45, tradução nossa). Considero esta menção interessante pois, como é sabido por todos, Spinoza, em 1656, foi excomungado de sua sinagoga e expulso da comunidade judaica, por suas ideias irem na contramão da ortodoxia judaico-cristã, não apenas pela recusa em “aceitar verdades ou mandamentos que não fossem compatíveis com sua própria consciência orientada pelas diretrizes da razão universal” mas também pelo julgamento dos outros supondo a existência de um ateísmo disfarçado pela sua filosofia em que *Deus sive natura*. (BENJAMIN, 2014, p. 8). Spinoza (2018) já nos apontava Deus não como um ser uniforme separado do mundo, mas sim como o próprio mundo. Como nos explica Benjamin (2014, p. 9):

No judaísmo e no cristianismo, Deus é um ser transcendente, de modo que o centro do mundo está fora dele mesmo e os verdadeiros valores são valores do além. Na aurora da Idade Moderna, gradativamente, isso começou a mudar. A mística alemã passou a buscar a divindade dentro do mundo. O nominalismo suprimiu a transcendentalidade dos conceitos. Renascimento e Reforma valorizaram a vida ativa. Em paralelo, a física e a astronomia deram grandes saltos. Spinoza coroou essa evolução ao propor expressamente a imanência de Deus, concebendo-o como inerente ao mundo. Deus era o próprio Universo, e suas leis eram as leis da natureza. O conhecimento da natureza era, por isso, conhecimento de Deus. Nas quatro equivalências fundamentais de Spinoza — Deus é natureza, Deus é verdade, Deus é virtude, Deus é amor —, a realidade adquire um estatuto divino, o que representa uma rejeição do judaísmo e do cristianismo muito mais profunda do que o ateísmo vulgar.

Como nos foi mostrado acerca das quatro equivalências fundamentais spinozistas, não seria equivocado dizer que podemos aproximar as compreensões de tais autores (Spinoza e Bispo) acerca da sacralidade da preservação ambiental. É o entendimento de que, se “Deus é natureza, Deus é verdade, Deus é virtude, Deus é amor”, logo, *natureza é verdade, natureza é virtude e natureza é amor*. Um dos pontos centrais para tal posicionamento perante estas boas práticas de relação homem-natureza, que vai de encontro ao pensamento de Bispo é a compreensão da insustentabilidade dos dualismos hierarquizantes entre o material e imaterial, “Ambos são aspectos completos de uma única realidade, e a perfeição os caracteriza. Em vista da tendência de ver o corpo [matéria] como algo inferior ao espírito, tanto os ecologistas quanto Spinoza se opõem à maioria das formas de



idealismo e espiritualismo” (NAESS, 1977, p. 47, tradução nossa). Porém, para Nêgo Bispo, os atributos de infinitude (onisciência, onipotência e onipresença), que por si só são universalidades, em sua busca pelo todo, torna a relação homem-sagrado distante da realidade próxima e presente, pois este Deus universalista e intangível em seu estado de onipresença, fica “único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos” (SANTOS, 2015, p. 38). Para o pensador quilombola, a principal diferença entre o deus europeu dos deuses dos povos contra-coloniais é que neste último caso, as deidades são “territorializadas”, ou seja, na cosmovisão euro-cristã,

segundo podemos interpretar em GENESIS, [os homens] foram desterritorializados ao ouvir do seu Deus que as ervas eram espinhosas e daninhas, que para se alimentarem tinham que comer do suor do próprio corpo, ou seja, transformar os elementos da natureza em produtos manufaturados e/ou sintéticos. Foi nesse exato momento que se configurou a desterritorialização e a desnaturalização do povo cristão monoteísta, fazendo com que esses só se sentissem autorizados pelo seu Deus a fazer uso dos produtos das suas artificialidades. Isso fez com que esse povo desterritorializado, antinatural, eternamente castigado e aterrorizado pelo seu Deus, sentisse a necessidade de se reterritorializar em um território sintético. Para tanto, se espriaram pelo mundo afora com o intuito de invadir os territórios dos povos pagãos politeístas e descaracterizá-los através dos processos de manufaturamento, para a satisfação das suas artificialidades. (SANTOS, 2015, p. 96)

397

Ainda em consonância com o poema já citado, de acordo com Bispo, os deuses dos “povos pagãos politeístas” através de sua representação nos fenômenos naturais o respeito se direciona a estes mesmos fenômenos, pois, por seus seguidores “verem as suas deusas e deuses nos elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo e outros elementos que formam o universo, apegam-se à pluralismos subjetivos e concretos” em contrapartida, se Deus está no infinito inalcançável apartado do mundo, o mundo que está ao nosso alcance não pode ser equiparado em grau de sacralidade com o além-mundo divino (SANTOS, 2015, p. 39). Dostoiévsky, filósofo russo outrora elencou a pergunta: *Se Deus não existe, tudo é permitido?* para evocar a inexistência de padrões morais inerentes a existência, porém, creio que possamos igualmente parafraseá-lo ao nos perguntarmos: Se Deus não existe na terra, nada é inerentemente condenável contra ela? Para Bispo é

essa estreita relação dos povos de lógica cosmovisiva politeísta com os elementos da natureza [...] sua relação respeitosa, orgânica e biointerativa com todos os elementos vitais, uma das principais chaves para compreensão de questões que interessam a todas e a todos. Pois sem a terra, a água o ar e o fogo não



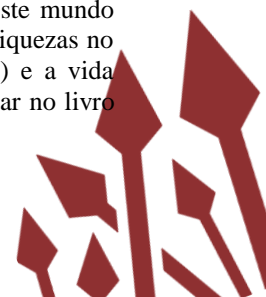
haverá condições sequer para pensarmos em outros meios. (SANTOS, 2015, p. 90)

4 CONCLUSÃO

Após o entendimento da sociedade cristã como pilar hegemônico para as influências da tradição e comportamento da sociedade, podemos analisar na relação corpo-ser como o mesmo está representado e interpretado na base desta tradição. Através de Nietzsche podemos observar a íntima semelhança retórica entre o dualismo na filosofia platônica e a cosmologia cristã. Percebe-se que ambas doutrinas racionalizam uma negação da realidade material e da vida na terra em prol de ideais metafísicos. No caso do platonismo o mundo sensível está subjulgado ao mundo das ideias e no cristianismo a vida na terra é apenas uma *vida inferior* em espera na verdadeira vida no plano metafísico-espiritual. De igual forma, podemos perceber que tal desprezo a realidade imanente pode ter efeitos na forma como as coletividades se relacionam com a natureza. Aqui Nêgo Bispo nos apresenta uma análise comparada entre a relação dos povos contra-coloniais de deuses territorializados e os povos euro-cristãos e seu deus transcendente, que de certa maneira possui semelhanças do pensamento tanto nietzschiano e spinozista. Para Bispo tais deuses desterritorializados trazem consigo uma visão ultramundanda, pois por considerar a vida material apenas uma efêmera passagem pra vida real, uma simples contingência para o absoluto, não trazem a devida sacralidade e respeito do mundo e da realidade imediata, e por possuírem um certo antropocentrismo por considerar-se como o ápice da criação divina não nutem o devido respeito e com os outros seres não humanos, o que pode acarretar em um determinado descuido ecológico. Deve-se portando deixar claro que nossa principal fonte de crítica aqui se encontra na prática religiosa daqueles que se intitulam religiosos e não em uma crítica direta os dogmas escritos pela religião euro-cristã.⁷

398

⁷ Não são poucos os momentos em que as escrituras sagradas da Bíblia (2015) em que o Deus hebreu se mostra como parte da natureza dando a mesma igual significância. A exemplos, o livro de Salmos (24:1-2) anuncia: “Do senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam. Porque ele a fundou sobre os mares e a firmou sobre os rios” (BIBLIA, 2015, p. 574). Tal declaração pode ser entendida, de acordo com a maioria das bíblias de estudos, como “[...] pelo fato de a terra e sua plenitude serem do Senhor, todos nós somos mordomos ou cuidadores. Devemos estar comprometidos a gerir este mundo e seus recursos de maneira adequada. Mas não devemos nos tornar devotos de qualquer coisa criada ou atuar como proprietários únicos, porque este mundo passará” (BIBLIA, 2015, p. 574-575). De igual forma podemos ver a valorização da vida acima das riquezas no livro de Matheus (10:29); a natureza enquanto obra de arte de Deus no livro de Salmos (104:24) e a vida enquanto preciosidade criada por Deus e que deve ser admirada pelo homem, como podemos observar no livro de Jó (12:7-10).



REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, César. Spinoza: um santo excomungado. In: BENJAMIN, César. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014. pp. 7-11.
- BÍBLIA de estudo cronológica aplicação pessoal. Trad. Degmar Ribas Júnior. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015.
- CUNHA, Silvia Regina Barros da. Platão e a alma. *O Que Nos Faz Pensar*, v. 24, n. 37, pP. 205-218, 2015. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/473>>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- GOTTLIEB, Roger S. Religion and Ecology. *Tikkun*, v. 19, n. 5, pp. 77-80, 2006. Disponível em: <<http://www.religionandnature.com/ern/pdf/Gottlieb--Tikkun.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- NAESS, Arne. Spinoza and Ecology. *Philosophia*, v. 7, n. 1, pp. 45-54, 1977. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/BF02379991>>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. e notas explicativas da simbólica nietzschiana de Mário Ferreira dos Santos. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção Textos Filosóficos)
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Antônio Carlos Braga. 3 ed. São Paulo: Editora Escada, s/d.
- PLATÃO. *A república*. Trad. e org. J. Guinsburg. Revisão comparada de Luiz Albert Machado Cabral. Notas de Daniel Rossi Nunes Lopes. Introdução de Maria Sylvia Carvalho Franco. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016. (Textos; 19)
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Apresentação de José Jorge de Carvalho. Posfácio de Maria Sueli Rodrigues Souza. Comentários de Álvaro Tukano, Casimiro Tukano, Antônio Gomes Barbosa e Tais Garone. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SILVA, Luiz Alberto Ruiz da; SANTOS, Maria de Lourdes dos; MEDEIROS, Marcia Maria de. O corpo na Idade Média: alguns apontamentos. *Revista NUPEM*, v. 9, n. 16, pp. 105-115, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.33871/nupem.v9i16.140>>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- SOUZA, Mauro Araujo de. *Alma em Nietzsche: a concepção de espírito para o filósofo alemão*. São Paulo: Leya, 2013.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- WEINBERG, Cybelle. Do ideal ascético ao ideal estético: a evolução histórica da Anorexia Nervosa. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 13, n. 2, pp. 224-237, 2010. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rlpf/v13n2/05.pdf>. Acesso em 28 dez. 2020.
- WOODHEAD, Linda. Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion. *Travail, Genre et Sociétés*, n. 1, pp. 33-54, 2012. Disponível em: <[Cairn.info/journal-travail-genre-et-societes-2012-1-page-33.htm](http:// Cairn.info/journal-travail-genre-et-societes-2012-1-page-33.htm)>. Acesso em: 28 dez. 2020.

