

NUMEN

Revista de estudos e pesquisa em religião

Dossiê Religião e Amor

2024.1

v. 27, n. 1, jan./jun. 2024, p. 01-311.

Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião da UFJF

ISSN 2236-6296



ISSN 2236-6296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 27, n. 1, jan./jun. 2024



Numen	Juiz de Fora	v. 27	n. 1	p. 01-311	Jan./Jun.	2024
-------	--------------	-------	------	-----------	-----------	------

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - MARTELOS - JUIZ DE FORA - MG
CEP 36036-900 TELEFAX (0xx32) 2102-3116 E-mail: ppgir.ich@ufjf.edu.br - www.ufjf.br/ppgir



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITORA

Girlene Alves da Silva

VICE-REITOR

Telmo Mota Ronzani

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
v. 27, n. 1 (jan./jun. 2024)
Juiz de Fora: PPCIR/UFJF
311 p.
Semestral
ISSN: 2236-6296

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Latindex
Sumários.org
Periódicos Capes
Ebsco
LivRe
Google Acadêmico

Esta revista obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitora: Girlene Alves da Silva

Vice-Reitor: Telmo Mota Ronzani

Pró-Reitora de Pós-graduação e Pesquisa: Priscila de Faria Pinto

Pró-Reitora de Cultura: Marcus Medeiros

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Fernando Perlatto

Chefe do Departamento de Ciência da Religião: Humberto Araujo Quaglio de Souza

Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião: André Sidnei Musskopf

NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL) - Departamento de Ciência da Religião/ICH - Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Diretor Responsável

Edson Fernando de Almeida

Coeditores

Frederico Pieper Pires

Felipe de Queiroz Souto

Conselho de Redação

Dilip Loundo

Faustino Luiz C. Teixeira

Frederico Pieper Pires

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Jimmy Sudário Cabral

Luís H. Dreher

Volney Berkenbrock

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)

Ary Pedro Oro (UFRGS)

Beatriz Domingues (UFJF)

Carlos A. Steil (UFRGS)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

Luís H. Dreher (UFJF)

Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)

Ivo Lesbaupin (UFRJ)

Leila Amaral Luz (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Martin N. Dreher (UNISINOS)

Otávio Velho (Museu Nacional)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Riolando Azzi (UFRJ)

Regina Novaes (UFRJ)

Walter Altmann (EST)

Wanda Deifelt (EST)

Revisão e Editoração

Edson Fernando de Almeida

Felipe de Queiroz Souto

SUMÁRIO

Editorial	7-8
Dossiê: <i>Religião e Amor: tradições e temas</i>	
Editorial do Dossiê: Religião e Amor: tradições e temas	9-11
Love (<i>pṛīti/sneha</i>) as Soteriology: Vedānta and the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” of the <i>Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad</i> Dilip Loundo	12-29
Rādhā: a Deusa do amor e o centro devocional do Vaiṣṇavismo bengali Romero Bittencourt e Carvalho	30-43
O amor <i>advaita</i> como caminho para o Diálogo Inter-Religioso na perspectiva de Raimon Panikkar Rita Macedo Grassi	44-69
O desejo (<i>eros</i>) pelo conhecimento em Platão Marcus Reis Pinheiro	70-78
A personagem feminina como ponte para a ascensão pela via do amor no conto Substância de João Guimarães Rosa Marcio Cappelli Alo Lopes Maria Luísa Magnani	79-99
O esplendor da caridade: reflexões religiosas sobre o amor nas Confissões de Santo Agostinho Elton Roney da Silva Carvalho Ana Beatriz de Andrade Borba Delgado	100-113

Amor (*'ishq*) e reprovação (*malāmat*) no *Sawaneh* de Ahmad Ghazālī
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
114-133

Amor, um vício disfarçado? Lendo *As Obras do Amor* como possível
resposta ao moralismo de La Rochefoucauld
Jonas Roos
Presley Henrique Martins
134-155

Sobre Amores e Amor (ensaios de diálogo com Julia Kristeva)
Maria Clara Lucchetti Bingemer
156-171

O amor entre o desejo e a culpa.
Uma reflexão ético-teológica sobre o sentido cristão do amor no contexto
das novas experiências amorosas contemporâneas
André Luiz Boccato de Almeida
Lúcia Eliza Ferreira Albuquerque
172-187

Magias, oferendas e feitiços: explorando as complexidades rituais e morais
dos 'trabalhos de amor' no contexto afro-religioso
Ava Cruz
188-207

Temática Livre

A Macaia invade a selva de pedra: os quintais produtivos da assistência e
sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista
Janaína Gonçalves Hasselmann
Roberta Barros Meira
Dione da Rocha Bandeira
208-229

Mitos trágicos, projéteis mágicos:
as narrativas míticas do deus Balder enquanto vestígios de um repertório
de magias ofensivas na Escandinávia Medieval

Victor Hugo Sampaio Alves
230-255

A prática espírita em meio à pandemia: estudos feitos a partir dos
praticantes espíritas da Sociedade Brasileira de Estudos Espíritas

Marco Arlindo Tavares
256-275

A origem do Movimento de Natal, do MEB e
da colusão do catolicismo com o marxismo

Renato Amado Peixoto
276-299

Quando logos implora por thumos: a tragédia da razão

Gérard Bensussan
300-311

EDITORIAL

Eis, pois, caríssimas leitoras e caríssimos leitores o novo número da Revista Numen, que traz em seu corpo o instigante dossiê ‘Religião e amor’, com a preciosa curadoria e edição do Prof. Jonas Roos. Além dos textos do dossiê, apresentados em editoria logo abaixo, estão elencados na sessão temática livre cinco artigos, um dos quais, a conferência do filósofo francês Gerard Besunsan, feita em homenagem à Professora Lore Hühn na Faculdade de Filosofia da Universidade de Freiburg.

Janaína Gonçalves Hasselman, Roberta Barros Meira e Dione da Rocha Bandeira, no artigo “A macaia invade a selva de pedra: os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista”, lançam luzes sobre as redes de solidariedade que se estabelecem em espaços outros que não a sede onde ocorrem os atos litúrgicos dos terreiros de umbanda. Destaca a importância de tais espaços como lugares para o cultivo de plantas, ervas e frutas – sendo verdadeiras macaias na selva de pedra, bem como lugares para circulação de saberes de membros e consultentes da umbanda.

Na sessão livre, no texto “Mitos trágicos, projetos mágicos: as narrativas míticas do deus Balder enquanto vestígios de um repertório de magias ofensivas na Escandinávia Medieval”, Victor Hugo Sampaio Alves argumenta que as narrativas mitológicas que descrevem o Deus Balder sendo morto por um azevinho constituem uma imagem minemônica a revelar uma crença em projeteis mágicos que podem causar danos e mesmo matar pessoas. Defende-se a hipótese de que o corpo, na Escandinávia medieval, era passível de ser penetrado por forças manipuladas magicamente.

No artigo ‘A prática espírita em meio à pandemia: estudos feitos a partir dos praticantes espíritas da Sociedade Brasileira de Estudos Espíritas, Marco Arlindo Tavares apresenta os resultados da pesquisa que empreendeu junto a um contingente de cento e cinquenta agentes mediúnicos do espiritismo com vistas a aferir a manutenção, pertinência e efeitos das práticas religiosas espíritas durante a período da pandemia do coronavírus.

Em ‘A origem do movimento de Natal, do MEB e da colusão do catolicismo com o marxismo’, Renato Amado Peixoto delinea a gênese do movimento de Natal e sua importante iniciativa de alcançar as massas católicas, propondo uma aproximação entre catolicismo e marxismo, constituindo-se, assim, uma espécie de movimento predecessor do MEB, Movimento de Educação de Base, da década de 1960.

O texto/artigo ‘Quando o logos implora por thumos: a tragédia da razão’, é a transcrição de uma conferência de Gerard Besussan, no qual o filósofo francês defende a hipótese de que o racionalismo dialético, com sua tendência ao otimismo moral e gnosiológico, opera precisamente como um movimento de refreamento do trágico na tragédia. Refreia o trágico da infelicidade e o trágico da morte pela pretensa vitória triunfante do *logos* sobre o *thumos*.

Como em outras empreitadas, vai aqui o meu agradecimento especial ao doutorando Felipe Souto pela inestimável contribuição na construção e entrega de mais esta edição da Revista Numen. Os próximos dois números da Revista estarão sob a editoria do Prof. Frederico Pieper a quem, de antemão, agradeço muitíssimo.

Uma boa leitura a todos e todas!

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Editor da Revista Numen

EDITORIAL DO DOSSIÊ

Religião e Amor: tradições e temas

A questão do amor é recorrente em diversas tradições religiosas, sob diferentes perspectivas, sentidos, imagens, conceitos etc. Se sua abordagem pode estar relacionada a várias outras temáticas, como ética, sexualidade, vida comunitária etc., o amor também pode ser pensado como ocupando um lugar de centralidade em certas religiões ou em suas abordagens. O presente *Dossiê* traz resultados de pesquisas sobre o tema do amor na religião em diferentes tradições, sob diversas perspectivas, mostrando tanto a antiguidade desta questão quanto seus aspectos marcadamente atuais.

O primeiro artigo, *Love (prīti/sneha) as Soteriology: Vedānta and the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, analisa o “Diálogo Yājñavalkya-Maitreyī”, presente no Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. O tema deste diálogo é o Amor e sua análise segue um viés comparativo a partir de duas escolas do Vedānta, a saber, o Advaita Vedānta (Não-Dualidade) e o Dvaita Vedānta (Dualidade). O artigo mostra que, a partir de diferentes noções, ambas as escolas apontam para uma fundamentalidade ontológica do amor na existência.

O segundo artigo, *Rādhā – a Deusa do amor e o centro devocional do Vaiṣṇavismo bengali*, apresenta o culto à Deusa Rādhārāṇī no Vaiṣṇavismo Gauḍīya a partir dos tratados do século XV sobre *bhakti-yoga*. O texto apresenta a centralidade de Rādhārāṇī em relação ao amor a Deus, como manifestação pessoal do amor divino, como Deusa suprema e primordial. Destaque é dado à relação entre *Rādhā* e *Kṛṣṇa*, de modo que o amor do casal divino se mostra como centro de toda manifestação espiritual.

Assim como nos artigos anteriores, o próximo também traz elementos do hinduísmo, mas agora enfocando a questão do diálogo Inter-Religioso: *O amor advaita como caminho para o Diálogo Inter-Religioso na perspectiva de Raimon Panikkar*. Situando Panikkar em seu contexto biográfico o texto constrói uma perspectiva de diálogo inter-religioso a partir da noção de “amor advaita”. O texto é performático no sentido de que não apenas constrói uma perspectiva de diálogo, mas o faz de maneira dialógica. O amor advaita é analisado, então, em relação ao cristianismo, na esteira da biografia de Panikkar. Disso segue-se uma análise do diálogo intra-religioso para que então o artigo alcance sua meta com o desenvolvimento do *amor advaita no diálogo inter-religioso*.

O próximo texto, *O desejo (eros) pelo conhecimento em Platão*, traz uma abordagem inovadora sobre Platão, centrada na noção de desejo (*eros*). O autor desenvolve a noção de uma *mística erótica* em Platão, explorando de modo produtivo certa tensão presente nesse termo, mostrando como o impulso erótico humano, marcadamente sensível, se constitui como motor do conhecimento inteligível. O artigo mostra então como a contemplação da natureza tipicamente filosófica é uma forma de

assemelhar-se a Deus, na virtude e na sabedoria, o que aponta para a filosofia não apenas como uma atividade operada pelo intelecto, mas como uma forma de vida total.

Em *A personagem feminina como ponte para a ascensão pela via do amor no conto Substância de João Guimarães Rosa*, entramos no contexto da tradição cristã, mas estabelecendo um diálogo tanto com a literatura brasileira quanto com Platão e o neoplatonismo. Ênfase será dada à importância da personagem Maria Exita como guia que conduz Sinésio em sua conversão até que o amor do casal se efetive num momento epifânico. A exposição de Maria Exita ganhará em clareza ao ser comparada com *Maria Santíssima* e com *Diotima*, a sacerdotisa d' *O Banquete*, de Platão.

O artigo *O esplendor da caridade: Reflexões religiosas sobre o amor nas Confissões de Santo Agostinho*, mostra o lugar central que o amor, no sentido de caridade, tem no pensamento de Agostinho. O esclarecimento dessa centralidade se estabelece no diálogo com ideias importantes como a busca pela verdade, a transformação do coração e a prática da caridade. No horizonte dessa reflexão é dado destaque à ordem do amor, ao estabelecimento de critérios e hierarquias em relação ao que deve ser amado, o que, para Agostinho, é o caminho para a verdadeira felicidade.

O próximo texto, *Amor, um vício disfarçado? Lendo As Obras do Amor como possível resposta ao moralismo de La Rochefoucauld*, procura dar atenção ao ceticismo em relação ao amor como pensado por La Rochefoucauld em suas *Reflexões ou Sentenças e Máximas Morais*. O artigo busca mostrar, então, que a argumentação cética pode ser respondida com consistência a partir de *As Obras do Amor*, de Kierkegaard. Essa possível resposta é pensada especialmente articulando os conceitos de amor, dever e próximo, como pensados pelo autor dinamarquês, que era bom conhecedor das críticas de La Rochefoucauld.

Em *Amor ('ishq) e reprovação (malāmat) no Sawaneh de Ahmad Ghazālī*, temos uma perspectiva do Islã a partir de um místico persa de orientação sunita. O pensamento de Ahmad Ghazālī é centrado na ideia de amor e o artigo analisa a ideia de reprovação relacionada ao amor. A autora mostra que tal conceito, que pode parecer contraditório em relação ao amor, a rigor aprofunda a vivência do amor. O artigo oferece uma tradução dos capítulos IV a VI do *Sawaneh* (سوانح), pequeno tratado escrito em torno a 1114, bem como comentários aos capítulos. Com o desenvolvimento da argumentação a autora procura indicar ainda a fonte da questão do amor na mística islâmica, no sentido de determinar se ela é algo próprio do Islã ou decorrente de influências de outras culturas.

Em *Sobre Amores e Amor: (ensaios de diálogo com Julia Kristeva)*, voltamos ao horizonte do Cristianismo, numa reflexão contemporânea. A autora do artigo analisa alguns textos de Julia Kristeva, entrelaçando-os com recortes biográficos da psicanalista búlgaro-francesa. O texto costura temas como mística, ateísmo, feminismo, a importância da figura de Maria para o Cristianismo na contemporaneidade, entre outros, tendo sempre o amor como eixo, e este pensando no horizonte da relação entre psicanálise e teologia.

O próximo artigo também é pensado a partir do Cristianismo contemporâneo: *O amor entre o desejo e a culpa. Uma reflexão ético-teológica sobre o sentido cristão do amor no contexto das novas experiências amorosas contemporâneas*. O texto apresenta o amor inicialmente em sua dimensão antropológica, articulando a culpa, o desejo e a realização do amor. Em seguida busca compreender o amor na perspectiva cristã, em diálogo com filia e ágape. Por fim o artigo procura estabelecer um diálogo entre o entendimento cristão de amor e as novas experiências amorosas, elaborando questionamentos que brotam de uma cultura em mudança de época, mostrando assim tanto a necessidade quanto a atualidade de novos entendimentos com relação ao amor.

Encerrando o dossiê somos trazidos para um contexto religioso mais especificamente brasileiro. Em *Magias, oferendas e feitiços: explorando as complexidades rituais e morais dos ‘trabalhos de amor’ no contexto afro-religioso*, a autora aborda as dinâmicas rituais e morais envolvidas naquilo que, como um termo guarda-chuva, é comumente chamado de “trabalho de amor”. O artigo analisa vários termos importantes dessa dinâmica a partir de duas grandes categorias: *os trabalhos de amore ter caminho*. O artigo enriquece a perspectiva desse fenômeno comum em nosso contexto ao mostrar a variedade de outros fenômenos envolvidos nessa temática e ao esclarecer conceitos importantes, muitas vezes na multiplicidade de seus sentidos.

A todos e todas uma boa leitura!

Prof. Dr. Jonas Roos
Editor do Dossiê

**Love (*prīti/sneha*) as Soteriology:
Vedānta and the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” of the
*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad***

Amor (*prīti/sneha*) como Soteriologia:
Vedānta e o “Diálogo Yājñavalkya-Maitreyī” do *Bṛhadāraṇyaka
Upaniṣad*

Dilip Loundo¹

ABSTRACT

The *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* stands high in the firmament of Indian philosophical-soteriological tradition. Besides its uncontroversial antiquity, going back to pre-buddhist times, the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* is considered by all schools of Vedānta one of the most important Upaniṣads. It embodies, as perhaps no other, the fundamental knowledge (*jñāna*) and devotional discipline (*bhakti*) that leads one to definitive Liberation (*mokṣa*) from ignorance (*avidyā*) and existential suffering (*duḥkha*). The objective of the present article is to analyse the fundamental contents of the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue”, which adorns section 2.4.1-14 of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, and whose main theme is Love (*prīti/sneha*). The analysis will follow a comparative approach, placing face-to-face the textual hermeneutics of two of the major schools of Vedānta, viz., Advaita Vedānta (Non-Duality) and Dvaita Vedānta (Duality) - often seen, in western circles, as mutually excluding philosophical streams.

Keywords: Vedānta. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Love.

RESUMO

O *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* ocupa um lugar elevado no firmamento da tradição filosófico-soteriológica indiana. Além de sua antiguidade incontroversa, que remonta aos tempos pré-budistas, o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* é considerado por todas as escolas do Vedānta um dos Upaniṣads mais importantes. Ele incorpora, como talvez nenhum outro, o conhecimento fundamental (*jñāna*) e a disciplina devocional (*bhakti*) que conduz à Libertação definitiva (*mokṣa*) da ignorância (*avidyā*) e do sofrimento existencial (*duḥkha*). O objetivo do presente artigo é analisar os conteúdos fundamentais do “Diálogo Yājñavalkya-Maitreyī”, que adorna a seção 2.4.1-14 do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, e cujo tema principal é o Amor (*prīti/sneha*). A análise seguirá um viés comparativo, colocando frente a frente as hermenêuticas textuais de duas das principais escolas do Vedānta, a saber, o Advaita Vedānta (Não-Dualidade) e o Dvaita Vedānta (Dualidade) - muitas vezes vistas, em círculos ocidentais, como correntes filosóficas mutuamente excludentes.

Palavras-chave: Vedānta. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Amor.

¹ Doutor em Filosofia Indiana pela Universidade de Mumbai (1992). Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: loundo@hotmail.com

I

The *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* stands high in the firmament of Indian philosophical-soteriological tradition. Besides its uncontroversial antiquity, going back to pre-buddhist times, the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* is considered by all schools of Vedānta one of the most important Upaniṣads². It embodies, as perhaps no other, the fundamental knowledge (*jñāna*) and devotional discipline (*bhakti*) that leads one to definitive Liberation (*mokṣa*) from ignorance (*avidyā*) and existential suffering (*duḥkha*).

The distinguishing mark of Vedānta tradition, in all its hermeneutical schools (*sampradāya*), “is the fundamental belief that everything in the universe has to be traced to an absolute principle which is the ultimate source and explanation, both logical and ontological, of all else. Nothing in the world is self-explained or self-explicable. Brahman [the absolute principle of the Upaniṣads] is the only self-explained reference of all.” (Sharma, 1986, p. 33) On the other hand, those same hermeneutical schools conceive differently the metaphysical dependence of the entire universe on Brahman. More specifically, the three major schools³ – Advaita Vedānta (Non-Duality), Viśiṣṭādvaita Vedānta (Qualified Non-Duality) and Dvaita Vedānta (Duality) – developed different conceptual systems dealing with the specific nature of the bonds that bind together the subjective consciousness (*ātman*⁴ and, more specifically, *jīvātman*) and the absolute principle of all reality (Brahman).

The school of Advaita Vedānta, whose major exponent is Śaṅkarācārya (7th AD), sustains an ultimate condition of *unicity* between *jīvātman* and Brahman. Described as a unity with no parts, Śaṅkarācārya’s unicity points to an ontological non-difference (*abheda*) between *jīvātman* and Brahman – the Supreme Consciousness (Ātman). In this context, one’s perceptual experience of a presumptive substantial duality/multiplicity (*dvaita/prapañca*) is deemed as an illusionary appearance (*māyā*). The school of Viśiṣṭādvaita Vedānta, whose major exponent is Rāmānujācārya (11th AD), sustains an ultimate condition of *unity* between *jīvātman* and Brahman. Described as a union of

² The Upaniṣads are an integral part of the sacred texts of Hinduism known as Vedas. According to tradition, the Vedas comprise a double division in terms of functionality, operability and teleology: *karmakāṇḍa*, “the section relating to action” comprising the texts of Brāhmaṇas; and *jñānakāṇḍa*, “the section relating to knowledge”, comprising the texts of the Upaniṣads. The first section relates to “religion” in the strict sense of a set of ritual practices and moral duties leading to the attainment of paradisiacal conditions *a posteriori*. The second section relates to “philosophy”, in the sense of a process of religious deepening, marked by reflective/devotional exercises of a reason committed to unveiling, here and now, the ultimate mystery of one’s existentiality. Hence, the Upaniṣads constitute the soteriological texts *par excellence* of Indian tradition. Accordingly, they are also known as *vedānta* (veda + anta [“end”]), i.e., the final, teleological, destination of the Vedas. The word *vedānta* also stands as a general designation of the various schools that carry out the teachings of the Upaniṣads.

³ Besides these, three other schools of Vedānta are also traditionally listed: (i) [Simultaneous] Duality and non-Duality (*dvaitādvaita*) of Nimbarkācārya (12th AD); (ii) Pure Non-Duality (*śuddhādvaita*) of Vallabhācārya (15th AD); and (iii) Inconceivable [simultaneous] Difference and Non-Difference (*acintyābheda*) of Caitanya Mahāprabhu (15th AD).

⁴ In this article, I will adopt the following convention with regard to the Sanskrit word *ātman*: (i) “*ātman*” stands for the individual self and therefore synonymous to *jīvātman*; and (ii) “Ātman” stands for the universal self.

intrinsic parts, Rāmānujācārya’s unity is conceived as a whole, analogous to the state of dependence between human “soul” and “body”: Brahman personified as the absolute God Viṣṇu⁵ is the (supreme) “soul” of all beings (Ātman) and the (plurality of) *jīvātman*s are the “body”⁶. Finally, the school of Dvaita Vedānta, whose major exponent is Madhvācārya (13th AD), supports a *duality* between *jīvātman* and Brahman. Described as a union of distinct entities, Madhvācārya’s duality points to the existence of a plurality of ontologically distinct *jīvātman*s⁷, which are, at the same time, totally dependent on Brahman, personified as the absolute God Viṣṇu/Nārāyaṇa, the Supreme Consciousness (Ātman).⁸

The *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* constitutes, precisely, a privileged textual sample to show converging and diverging aspects of the various soteriological paths of Vedānta (*sādhana*), all of them leading to an ultimate experience of union or togetherness (*sāyujya*).⁹ If divergent aspects stand out prominently in their distinct hermeneutics of major instructive “great sentences” (*mahāvākyas*), such as “I am Brahman” (*aham brahmasmi*) (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1965, 1.4.10, p. 100), converging aspects stand out equally prominently in their equally distinct hermeneutics of the so-called “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue”, which adorns section 2.4.1-14 (reiterated in 4.5.1-15) of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1965, 2.4.1-14, p. 243-259).

II

The main theme of the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” is organically interwoven with the following section, known as “Madhu Vidyā” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1965, 2.4.1-19, p. 263-280), which deals with the ontological condition of mutual interdependence of all beings, and their ultimate foundationality in the absolute

⁵ The personification of Brahman is the main feature of all theistic currents of Hinduism. Besides Viṣṇu, the absolute personification of the followers of Vaiṣṇavism, such as Rāmānujācārya and Madhvācārya, we could also mention Śiva, the absolute personification of the followers of Śaivism; and Śakti, the absolute (feminine) personification of the followers of Śaktism.

⁶ Besides individual sentient selves (*jīvātman*s or *cit*), Rāmānujācārya also lists insentient matter (*acit*) as the other component of the “body” of God Viṣṇu (*iśvara*).

⁷ Besides individual sentient selves (*jīvātman*s or *cit*), Madhvācārya also lists insentient matter (*acit*) as the other categorical component of the plurality of beings totally dependent on God Viṣṇu (*iśvara*).

⁸ “Duality” is, philosophically, more used to refer to two (or more) ontologically distinct and independent principles. I shall call it “substantive duality”. In this sense, Madhvācārya can’t be certainly classified as “dualist”, for the distinct *cit* and *acit* realities are conceived as totally dependent on Viṣṇu. As Sharma notes, neither “duality” nor its Sanskrit equivalent *dvaita*, in their primary sense, are “commensurate with the highest metaphysical ideology of Madhva’s thought, which consists in the acceptance of One Independent Transcendent-cum-Immanent Being as the source and explanation of all finite existence.” (Sharma, 1986, p. 32).

⁹ The word could be generally translated as “union” (*sāyujya/sayuja*), though its specific form varies according to the different doctrines of the three main schools. In Advaita, see Śaṅkarācārya’s *Saundaryalaharī*: “[one attains] the condition of union/united (*sāyujya*) with [Supreme] Giriśa [Brahman]” (*giriśasāyujyapadavim*) (Śaṅkarācārya, 1937, 12, p. 72). In Dvaita, see Madhvācārya’s *Brahmasūtrabhāṣya* (4.4.19): “after merging with it, [one attains] the condition of union (*sayuja*) with the Supreme Self [Viṣṇu]” (*sayujyah paramātmānam pravīśya*) (Madhvācārya in Sharma, 1986, p. 466).

Brahman. The organicity between the two sections is by all means highly appropriate. In fact, it is not enough for beings to be mutually interdependent and that such interdependence finds shelter in Brahman as their foundation and absolute principle. They should equally find therein their fundamental purpose and meaning, existentially experienced as a lasting state of immunity from suffering (*duḥkha*) and positive enjoyment of happiness in this world (*ānanda*), in the companionship of all other beings.

Such a state of definitive well-being, as well as the means that lead to it, is precisely what the *upaniṣadic* tradition terms as Love (*pṛīti/sneha*) and more specifically, as Love for the essentiality of the self, to be pursued by means of alternative paths that combine, in different weights, the disciplines of knowledge (*jñāna*) and devotion (*bhakti*): (i) the realisation of one’s ultimate non-difference from the absolute Brahman (Advaita); (ii) the realisation of one’s being an intrinsic and absolutely dependent part of the absolute and grace-giver Viṣṇu (Viśiṣṭādvaita); or (iii) the realisation of one’s being a distinct entity, totally dependent on the absolute Viṣṇu’s will and grace (Dvaita). In short, love stands as a major common feature of the main Vedānta schools’ soteriological paths.¹⁰

To analyse the fundamental contents of the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” and, at the same time, highlight the common aspects that percolate the various hermeneutical shades of Vedānta tradition, I chose to undertake a comparative exercise placing face-to-face the textual interpretations of Advaita Vedānta (Non-Duality) and Dvaita Vedānta (Duality) - often seen, in western circles, as mutually excluding philosophical streams. The “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” is generally viewed in both schools as a crucial and decisive narrative, with significant impact on their doctrines (*siddhānta*). In my analysis, I will restrict myself to the commentaries (*bhāṣya*) of Śaṅkarācārya and Madhvācārya – equally known as *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya* –, the main representatives of Advaita and Dvaita, respectively. My critical appreciation will endeavour to highlight what I perceive as (i) converging procedural and teleological aspects, on the one hand; and (ii) divergent topical aspects, on the other. My whole exercise is based on three main assumptions.

The first assumption is that Śaṅkarācārya’s and Madhvācārya’s discourses are, above all, an instruction (*upadeśa*). Their doctrines (*siddhānta*), instead of discursive metaphysics in the western sense of the term, point to an ontology that transcends all linguistic formulations: the first (Advaita) on account of a condition of non-objectificability and attributeless of Brahman, the sole reality (*advīṭya*); and the second (Dvaita) on account of a condition of infinite attributefulness of a ruling theological entity, Viṣṇu, the Supreme God, on which a plurality of beings totally depend (*adhīnatva*). As *upadeśas*, Śaṅkarācārya’s and Madhvācārya’s discourses are, eventually, to be judge by their efficacy in leading one to achieve his/her intended goal, viz., the definitive Liberation (*mokṣa*) from suffering (*duḥkha*) and its ultimate cause, ignorance (*avidyā*). I tend, therefore, to contextually relativize their doctrinal

¹⁰ Advaita’s path consists mainly of knowledge (*jñāna*), having devotion (*bhakti*) as supporting role; while Viśiṣṭādvaita’s and Dvaita’s paths consist mainly of devotion (*bhakti*), having knowledge (*jñāna*) as supporting role.

differences: they are, above all, two legitimate narrative systems that may be equally effective, if understood as contextual pedagogical tools, suiting distinct times and spaces, distinct psychological profiles of eligible seekers (*adhikāriṇs*), or even distinct stages of a specific path (*sādhana*).¹¹

The second assumption is that despite doctrinal differences, Śaṅkarācārya’s and Madhvācārya’s discourses are both affirmative about the possibility of attaining Liberation (*mokṣa*) while living, here and now, lending those discourses a verifiable means to validate them. Concepts like “one who is liberated while living” (*jīvanmukta*) of Advaita, and “one who has a direct vision [of the absolute Viṣṇu]” (*aparokṣajñānin*) of Dvaita bear testimony to that possibility and are considered a distinctive characteristic of Hindu soteriological thinking, in comparison to western Christian modern dominant discourse of an otherworldly salvation. I’m aware of the fact that the equivalence between *jīvanmukti* and *aparokṣajñāna* demands further explanations, in view of the complexities of both the postulations. B. N. K. Sharma has convincingly shown the sheer appropriateness and adequacy of their equivalence and juxtaposition. (Sharma, 1986, p. 465)¹²

And the third assumption is that, notwithstanding argumentative differences, both Śaṅkarācārya and Madhvācārya agree to the principle the Vedas conform a unity of purpose (*samanvaya*)¹³, which could be described as the pursuance of a *religious* or *spiritual* way of life, in contrast to a *mundane* one. This principle of unity lends foundation to their understanding of the logical *sequentiality* of the whole Vedas, comprising Brāhmaṇas and Upaniṣads, in a gradual and ascending realisation of the two major existential goals of life: *dharma* - the initial stage comprising the performance of sacrificial rituals (*yajña*) and other moral duties - and *mokṣa* – the ultimate stage of Liberation from ignorance through knowledge (*jñāna*) or/and devotion (*bhakti*), and the realisation of happiness or bliss (*ānanda*). For Śaṅkarācārya, the initial state, also called “the path of action” (*pravṛttimārga*), ensures mental purification, whereas the ultimate stage, also called “the path of non-action” (*nivṛttimārga*), comprises primarily the disciplines of knowledge (*jñāna*) and ancillary the disciplines of devotion (*bhakti*) and meditation (*upāsanā*), and entirely deconstructs the self’s presumptive substantiality, leading one to the realisation of one’s ultimate condition of non-difference from the absolute Brahman, the Supreme Non-dual Self (Ātman). (Śaṅkarācārya, 1982, 1.1, pp. 1-2)¹⁴ For Madhvācārya, on the other hand, the entire Vedas constitute a gradual revelation of Viṣṇu, the absolute Supreme God, on which every other being depends upon. The initial state (*dharma*) ensures the performance of acts of submission towards to minor deities (or Viṣṇu himself) in contexts of self-interested actions, i.e., actions that involve the subjective-egocentric expectancy of

¹¹ In this sense the word *upadeśa* is practically synonymous to *upāya* (“expedient means [of instruction]”).

¹² See also Daniel Sheridan’s essay “Direct Knowledge of God and Living Liberation in the Religious Thought of Madhva [Madhvācārya]” (1996, p. 91-105).

¹³ The main source of this principle is the *Brahmasūtra* of Bādarāyaṇa, one of the foundational texts of all schools of Vedānta: “[The inquiry on Brahman] is based on the fact that [Brahman] is the main subject-matter [of all scriptures]” (*tattu samanvayāt*). (Bādarāyaṇa, 1956, 1.1.4, p. 21).

¹⁴ “The two stages/paths of the religion of the Vedas, viz., the stage/path of [ritual-moral] action and the stage/path of [total] renunciation” are what sustains the order of the universe.” (*dvevidho hi vedokto dhamaḥ pravṛttilakṣaṇo nivṛttilakṣaṇśca jagataḥ sthītikāraṇam*) (Śaṅkarācārya, 1982, 1.1, pp. 1-2).

retribution; whereas the ultimate stage (*mokṣa*), comprising primarily of disciplines of devotion (*bhakti*) and ancillary of disciplines of knowledge (*jñāna*) and meditation (*upāsanā*), leads one to the direct vision of (*aparokṣajñāna/aparokṣadṛṣṭi*) and union with Viṣṇu (*sāyujya*), the Supreme God, the Supreme Self, the immanent internal ruler (*antaryāmin*) permeating all beings, and upon whom one’s existence entirely depends.¹⁵

III

With these three basic assumptions in mind – viz., (i) doctrinal discourses as instruction (*upadeśa*); (ii) the possibility of attaining Liberation (*mokṣa*) while living, here and now; (iii) and the principle of unity of purpose (*samanvaya*) of the Vedas -, I initiate my analysis of the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* with paragraph 1.4.5 - a synthesis of the fundamental pedagogy of Love. After announcing his earnest desire to follow the path of renunciation (*saṃnyāsa*) and the ultimate pursuance of *mokṣa*, philosopher Yājñavalkya addresses his wife and philosopher Maitreyī with the following words:

Verily, not for the sake of the husband, my dear, is [the husband] loved, but he is loved for the sake of the Self (Ātman/Brahman). Verily, not for the sake of the wife, my dear, is [the wife] loved, but she is loved for the sake of the Self (Ātman). Verily, not for the sake of the sons, my dear, are [the sons] loved, but they are loved for the sake of the Self (Ātman). Verily, not for the sake of wealth, my dear, is [wealth] loved, but it is loved for the sake of the Self (Ātman). Verily, not for the sake of the *brāhmaṇas*¹⁶, my dear, are [the *brāhmaṇas*] loved, but they are loved for the sake of the Self (Ātman). Verily, not for the sake of the *kṣatriyas*¹⁷, my dear, are [the *kṣatriyas*] loved, but they are loved for the sake of the Self (Ātman). Verily, not for the sake of the worlds, my dear, are [the worlds] loved, but they are loved for the sake of the Self (Ātman). Verily, not for the sake of the gods, my dear, are [the gods] loved, but they are loved for the sake of the Self (Ātman). Verily, not for the sake of the beings, my dear, are [the beings] loved, but they are loved for the sake of the Self (Ātman). Verily, not for the sake of all this [universe], my dear, is [all this universe] loved, but it is loved for the sake of the Self (Ātman). The Self, my dear Maitreyī, should be realised-should be heard of, reflected ·On and meditated upon. By the realisation of the Self, my dear, through hearing (*śravaṇa*), thinking

¹⁵ “Hari [Viṣṇu] is the most supreme; and this world is capable of moving or understanding command. That Hari is indeed most independent. He is the ocean (repository) of all pervasive, imperishable infinite and eternally good qualities. Such is the saying of the Vedas as well as the teaching of Vyāsa.” (*sarvottamo hariridam tu tadājñāyaiva cettum kṣamam sa tu hariḥ paramasvatantraḥ / pūṇāvyaḥ gaṇita nityaguṇāṃavo asau ityeva vedavacanāni paroktayasca*) (Madhvācārya, 1941, 129).

¹⁶ Representative of the priesthood/scholarly class.

¹⁷ Representative of the ruling political class.

(*matī/manana*) and meditation (*vijñāna/nididhyāsana*), all this is known.¹⁸ (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1910, 2.4.5, p. 302-303).

This extraordinary passage presents, in a nutshell, one of the greatest teachings of the entire literature of the Upaniṣads. Following Śaṅkarācārya’s and Madhvācārya’s initial remarks, the passage solemnly declares the specific soteriological instruction (*upadeśa*) that constitutes the major goal of the Upaniṣads. For Śaṅkarācārya, the Upaniṣads propound “detachment (*vairāgya*) as a means to immortality” (*amṛtatvasādhanaṃ vairāgyam*) (Śaṅkarācārya, 1910, 2.4.5, p. 303). This basically involves one’s renunciation to the presumptive substantial character of objects of desire (*kāma*) in view of what constitutes, in essence, their real Being and, therefore, the real content of one’s Love - the absolute Brahman, the supreme and non-dual Self of all (*Ātmapṛīti*). For Madhvācārya, on the other hand, the Upaniṣads exhorts one to realise the ontological condition of total dependence (*adhīnatva*) of one’s wishes (*kāma*) upon the absolute Viṣṇu’s will (*icchā*).¹⁹ Here, mundane wishes are ultimately prompted by Viṣṇu’s will and, as a consequence, Viṣṇu becomes himself the ultimate goal of all desires, the ultimate object of Love (*Viṣṇusneha*).

What really stands as a remarkable feature of both the masters (*ācārya*)’ interpretations is the specific nature of the “detachment” (*vairāgya*)/“realisation of dependence” (*adhīnatva*) the Upaniṣads purportedly exhort one to. At no moment, the commentators disqualify the empirical objects²⁰ of one’s desires. The list of those objects is overwhelmingly comprehensive, right from the closest to the furthest, as regards one’s expectation of joyful interaction. From wife and children to material wealth, from the worlds of the present and the future to devotion towards (minor) gods - the totality of the one’s perceived reality comprising the objects of one’s interested actions in this world (*kāma/artha*) and in the next (*svarga*) is paraded before us in a dramatic fashion. At no moment, the ultimate legitimacy of desire is questioned, at no moment the

¹⁸ *na vā are patyuh kāmāya patih priyo bhavati, ātmanastu kāmāya patih priyo bhavati / na vā are jāyāyai kāmāya jāyā priyā bhavati, ātmanastu kāmāya jāyā priyā bhavati / na vā are pūtrāṇaṃ kāmāya putrāḥ priyā bhavanti, ātmanastu kāmāya putrāḥ priyā bhavanti / na vā are vittasya kāmāya vittaṃ priyaṃ bhavati, ātmanastu kāmāya vittaṃ priyaṃ bhavati / na vā are brahmaṇaḥ kāmāya brahma priyaṃ bhavati, ātmanastu kāmāya brahma priyaṃ bhavati / na vā are kṣtrasya kāmāya kṣatram priyaṃ bhavati, ātmanastu kāmāya kṣatram priyaṃ bhavati / na vā are lokānāṃ kāmāya lokāḥ priyā bhavanti, ātmanastu kāmāya lokāḥ priyā bhavanti / na vā are devānāṃ kāmāya devāḥ priyā bhavanti, ātmanastu kāmāya devāḥ priyā bhavanti / na vā are bhūtānāṃ kāmāya bhūtāni priyāni bhavanti, ātmanastu kāmāya bhūtāni priyāni bhavanti / na vā are sarvasya kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavati, ātmanastu kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavati / ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyī, ātmano vā are darśanena śravaṇena matyū vijñānenedaṃ sarvaṃ viditam.* (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1910, 2.4.5, p. 302-3).

¹⁹ “One who considers someone else as Brahman, the Supreme Self (*ātman*), and who ignores one’s dependence on the Supreme Lord [Viṣṇu] (*bhagavadadhīnatvena*), taking shelter in other locations other than [Viṣṇu], he, verily, goes to obscurity beyond these worlds. (*anyatrātmano brahma veda tadanāśritvena sthānāntare ca veda paraded parato lokalokasyāndhe tamasī*). (Madhvācārya, 2012, 2.4.5, p. 123).

²⁰ The expression “empirical objects” should be understood differently in Advaita and Dvaita philosophies. In Advaita, where Brahman is ultimately non-objectifiable (*aviśeya*), objectness (*viśeyatva*) is synonymous to empiricity (*laukikatva*), and therefore all objects are empirical. In Dvaita, where Viṣṇu is a distinct reality, empirical objects should be distinguished from Viṣṇu as a meta-empirical object (*alaukika*).

suppression of desire is enjoined, at no moment, an escape from one’s interaction with the objects is propounded.

If empirical objects *per se* are not the target, the only left alternative is the nature of one’s relationship with them, the nature of their ultimate existential teleology, i.e., the sense in which they are deemed to be relevant entities in one’s life. A revision of sorts, entailing a shift in one’s attitude towards empirical objects, could be classified under the category of *re-signification of reality*: “detachment” (*vairāgya*)/“realisation of dependence” (*adhīnatva*) enjoined by the Upaniṣads, far from involving one’s renunciation of empirical objects (both worldly and otherworldly), points instead to one’s renunciation to an erroneous way of understanding their nature (*svarūpa*): in the case of Advaita, presumptively distinct and autarchic entities are now realised as ultimately and essentially non-different (*abheda*) from the absolute Brahman; whereas in the case of Dvaita, real distinct entities, presumptively autarchic, are now realised as ontologically dependent on the absolute Viṣṇu.

In short, for both Śāṅkarācārya and Madhvācārya, what is at stake in Yājñavalkya’s fundamental instruction is an invitation for one to cognitively *re-signify* (perceived) reality *in toto* and re-instate, from the extended canvas of all-pervading Brahman/Viṣṇu, the ultimate meaning of one’s intimate relationship with all beings as Love (*pṛīti/sneha*). Their common stand is an abiding commitment to affirm rather than to deny the world, through means of disciplines that eliminate one’s subjective adherence to phantasies that make one see things differently from what they actually are, just like in one’s recurrent experience of illusion. The fundamental passage of “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue”, cited above, ends with an important exhortation for one to pursue the soteriological methodology of *vicāra* (dialogical meditative thinking), which unfolds itself in form of three basic disciplines, viz., (i) *śravaṇa*, i.e., hearing the master’s teachings; (ii) *manana* or thinking dialogically about the contents of those teachings; and (iii) *nididhyāsana* or reiterative thinking (Śāṅkarācārya)/reiterative devotion (Madhvācārya). If in Śāṅkarācārya’s negative path²¹, any of the three disciplines may lead to the realisation of the non-dual Brahman; in Madhvācārya’s positive path²², the discipline of *nididhyāsana* stands high as the culminating stage of one’s direct vision of the absolute Viṣṇu.

In a schematic way, we could summarize as follows the common *diagnostical*, *therapeutical* and *teleological* dimensions of Śāṅkarācārya’s and Madhvācārya’s *vedāntic* soteriologies:

(i) [*diagnosis*] Empirical objects in general are not what the self thinks them to be, i.e., independent realities, ready to be capture and privately owned. This misperception is based on the concomitant false assumption of an independent self, whose aim is to control and manipulate them. This is the subjectivist aspect of desire (*kāma*) to be renounced, constitutive of the error (*mithyā*) about the self (*jīvātman*) and the world (*jagat*).

²¹ See ahead.

²² See ahead.

(ii) [*therapy*] Empirical objects and the self are, ultimately, dependent on a higher reality, an absolute principle which constitutes their Supreme Self (Ātman): in the case of Advaita, the absolute Brahman, a non-dual and non-theistic reality, from which all objective appearances are essentially non-different; and in the case of Dvaita, the absolute Viṣṇu, a Supreme Being, on which all other distinct beings totally depend. This is the real and transcendental aspect of desire (*icchā*) to be realised, constitutive of the truth (*satya*) about the self (*jīvātman*) and the world (*jagat*).

(iii) [*teleology*] Love for empirical objects is, ultimately, Love for the Supreme Self, be it the non-dual and non-theistic Brahman (*Brahmaprīti/Ātmaprīti*) or the theistic Viṣṇu (*Viṣṇusneha/Ātmansneha*). In other words, Love for the Supreme Self is true Love for all empirical objects sheltered in the latter.

IV

The three propositions above represent a synthesis of the common features of Śaṅkarācārya’s and Madhvācārya’s commentaries, as well as their respective soteriological paths. On the other hand, those communalities co-exist with clear divergent topical aspects, which reflect their distinct doctrines (*siddhāntas*), understood as instructional narratives (*upadeśa*) adjusted to specific pedagogical contexts. Accordingly, I would term Śaṅkarācārya’s hermeneutical variant a *negative path*, as it fundamentally consists of a rational process (*vicāra*) of strict error elimination (*nivartakatva*), after which nothing positive needs to be done for the absolute Brahman, the sole reality, to shine forth. In other words, Śaṅkarācārya’s cognitive process of detachment is the sole activity to be undertaken. On the other hand, I would term Madhvācārya’s hermeneutical variant a *positive path*, as it combines a similar rational process of error elimination leading a positive knowledge about Viṣṇu, followed by a positive final mystical journey of devotional contemplation (*aparokṣajñāna*) and union with (*sāyujya*) the absolute Viṣṇu, an event that depends fundamentally on a concomitant transcendent act of grace (*prasāda*) by the latter. In other words, Madhvācārya’s cognitive process of detachment is to be followed by a positive “attachment” towards an extraordinary being (the absolute God Viṣṇu), a transcendent-immanent entity. Let us see how those differences transpire in both commentators’ narratives.

Śaṅkarācārya initiates his comments with seemingly disqualifying remarks towards the worldly and otherworldly objects of desire, exhorting one to develop *vairāgya* or renunciatory detachment towards them. At the same time, he postulates that the ultimate goal of all one’s feelings towards empirical objects is nothing but the Love for the absolute Brahman, the non-dual Self.²³ Understandably, he is reacting to

²³ “In order to exhort one into renunciation, [Yājñavalkya’s words] aim at creating in one a sentiment of detachment towards the wife, husband, children, etc.. (...) It’s a well-known fact that the Supreme Self (Ātman/Brahman) alone is dear, not any other thing.” (*jāyāpatiputrādibhyo virāgamutpādayati tatsamnyāsya (...) tasmāt lokaprasiddhametat ātmaiva priyaḥ nānyaḥ*). (Śaṅkarācārya, 1910, p. 303-304).

Maitreyī’s anxiety, born out of her strong suspicion about the impossibility of overcoming suffering and attaining ever-lasting bliss and immortality (*amṛtatva*), through the acquisition of empirical objects of desire. In Śaṅkarācārya’s view, Maitreyī perfectly matches Yājñavalkya’s disposition to renounced worldly dealings, marked by one’s relationship with the objects based on self-interest and manipulative ownership. They are both ready to embark on a definitive search for self-knowledge, with the fundamental question in mind: what is actually needed for one to achieve immortality (*amṛtatva*)?²⁴ What follows are Yājñavalkya’s words of instruction that fit adequately a common condition of “renunciation” (*saṃnyāsin*).

Sliding along the flow of the narrative, Śaṅkarācārya’s hermeneutics takes a turn to unveil the real content of one’s required detachment: instead of the objects themselves, what actually has to be renounced to, are the recurrent errors that mar one’s perception about them. In doing so, he prompts a re-visitation of one’s mundane experience, exhorting one to realize the wider ontological canvas that conditions the phenomenological appearance of the self (*jīvātman*) and other empirical objects. Instead of discrete and independent, they are both revealed as insubstantial entities, essentially grounded and ultimately non-different (*abheda*) from the non-dual (*advaita*) absolute Brahman. In line with his interpretation of the “great sentence” (*mahāvākya*) “I am Brahma” (*aham brahmāsmi*) (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1910, 1.4.10, p. 121), that occurs in the preceding chapter of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Śaṅkarācārya exhorts one to undertake a cognitive re-signification (*jñāna*) of one’s quotidian experiences and realize the organic articulation that prevails therein, between one’s desire for worldly and otherworldly empirical objects (*kāma*) and one’s amorous instinctual impulse (*pṛīti*) towards the absolute Brahman, the foundational consciousness of all (*Ātman*): the former is ancillary (*gauṇa*) to the latter (*mukhya*), in the sense that the former is effectively meaningful as long as it ultimately leads to the realization of the latter.²⁵ Therefore, more than just a circumstantial aspiration, Love for the Supreme Self/Brahman (*Ātmapṛīti/Brahmapṛīti*), even when forgotten or neglected, represents an ever-present condition underscoring one’s desirability towards empirical objects. Once the latter’s insubstantiality is realized, immediately ceases one’s intercourse with them as privatized ownership. In other words, Love for Ātman/Brahman is compassionate love for all insubstantial appearances, on account of a final recognition of the ultimate non-difference between subject and object, the self and the others.

Śaṅkarācārya’s comments on a cryptical and decisive passage at the end of the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” is unequivocal about his stand in support of the principle according to which one’s embracing Brahman is tantamount to one’s embracing the world. In 2.4.12, Yājñavalkya declares, to Maitreyī’s disbelief and

²⁴ “Then, Maitreyī said: ‘What shall I do with that which will not make me immortal? Tell me, Sir, of that alone which you know (as the only means of immortality)?’ (*sā hovāca maitreyī yenāham nāmṛtā syā kimaham tena kuryāa yadeva bhagavānveda tadeva me bruhīti*) (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1910, 2.4.3, p. 300).

²⁵ “Therefore, one’s love for the objects is secondary, because they contribute to the Love for the Supreme Self (*Ātmapṛīti*). And one’s love for the Supreme Self alone is primary.” (*tasmāt ātmapṛītisā dhanatvāt gauṇī anyatra pṛītiḥ ātmanyeva mukyā*) (Śaṅkarācārya, 1910, 2.4.5, p. 304)

dismay, that, “when attaining [Liberation (*mokṣa*)], one’s condition of consciousness is absent” (*na pretya saṁjñā astī*). (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1910, 2.4.12, p. 314). A few sentences before, however, Yājñavalkya had evoked the analogy of a lump of salt (equivalent to Brahman) spreading over the multiplicity of water drops (equivalent to the world) - all of them tasting inevitably salty -, in order to suggest one’s experience of Brahman realization. The plain awareness of the salt (Brahman), present everywhere, is described by Yājñavalkya as a condition of “pure consciousness” (*vijñāna*). How, then, to reconcile a condition of “absence of consciousness” with a condition of “pure consciousness”?

In his comments, Śaṅkarācārya rejects any possibility of interpreting Yājñavalkya’s statement as either implying a state of absolute absence of consciousness or a state of contentless consciousness – generally associated with deep sleep (*suṣupti*). He states, unequivocally, that Yājñavalkya’s intention is to deny “objective consciousness” in Liberation (*mokṣa*), which, instead of a condition of formless or contentless consciousness, involves the absence of objective consciousness made up of reified/substantial identifications, i.e., made up of ontologically “separate identities” (*paricchinna sat*). He says: “In such a state, one has no longer objective consciousness. (*nāsti viśeṣasaṁjñā*) (...) No more is there such particular consciousness as ‘I so and so am the son of so and so; this is my land and wealth; I am happy or miserable’.” (Śaṅkarācārya, 1910, 2.4.12, p. 317)²⁶ Therefore, in Śaṅkarācārya’s view, Yājñavalkya does not reject consciousness *per se*. On the contrary, while rejecting the ontological reification of each and every specific content of consciousness, he exalts a state of pure consciousness (*vijñāna*), i.e., a state where consciousness is always free from attachments to whatever content/form it may take.

This is the contextual background to understand Yājñavalkya’s final remarks in 2.4.14, usually misinterpreted again as propounding Liberation as a state of sheer “unconsciousness”, or a state of non-perception.²⁷ He says: “When there is duality (*dvaita*), as it were, one smells something, one sees something, one hears something, one speaks something, one thinks something, one knows something. But when to the knower of Brahman everything has become the Supreme Self (*Ātman*), then what should one smell, and through what, what should one see, and through what, what should one hear, and through what, what should one speak, and through what, what should one think, and through what, what should one know, and through what?” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1910, 2.4.14, p. 319). Śaṅkarācārya’s hermeneutics is twofold: (i) the self’s non-perception of other entities; (ii) and the self’s non-perception of Brahman. Firstly, he interprets Yājñavalkya rejection of duality (*dvaita*) as rejection of “substantive duality” - where things are conceived as existing ontologically different and independent one from another. Accordingly, the state of non-perception refers only to the non-perception of something substantially different from the self, and not an absolute non-

²⁶ *nāsti viśeṣasaṁjñeti ahamasau amuṣya putraḥ mamedam kṣatram dhanam sukhī duḥkhīti*. (Śaṅkarācārya, 1910, 2.4.12, p. 317).

²⁷ This passage and Śaṅkarācārya’s interpretation is often misunderstood as propounding a state of non-awareness of world, wherein the latter is seen as an illusion (*māyā*), this being the ontological condition of *advaita*. But, in fact, what really stands as illusion or *māyā* for Śaṅkarācārya is not the world *per se*, but the recurrent error of conceiving it as substantial multiplicity.

perception. Secondly, there is, in fact, in regard to Brahman, an absolute sense of non-perception. However, all we have here is a non-perception that enables all perceptions. As the unifying platform of all acts of consciousness, bringing co-existentially subjects and objects, Brahman can never be itself an object of perception. Accordingly, the non-perception of Brahman ratifies the positive character of all acts of perception, ensuring reality to the world. Paraphrasing the concluding statement of the *upaniṣadic* section, Śaṅkarācārya states: “Therefore, through what instrument should one know the knower owing to which *this universe is known (idam sarvam vijānāti)?*”. (Śaṅkarācārya, 1910, 2.4.12, p. 322)²⁸

In the middle of his arguments, commenting on the unifying goal of all analogies employed in the *upaniṣadic* section (2.4.7-11), suggesting the unity of all things in Brahman, Śaṅkarācārya declares what I consider to be the definitive clarification of principle stated above – “embracing Brahman is tantamount to embracing the world”. He states: “if a thing cannot be perceived apart from something else, the latter is the essence of the former”. (Śaṅkarācārya, 1910, 2.4.7, p. 306)²⁹ or, in other words, the latter (Brahman) *is non-different* from the former (world). One’s recurrent attitude of substantializing/reifying the world of insubstantial entities, otherwise described as the error of the objectification of Brahman, is, therefore, the main eliminative target of Advaita Vedānta’s rational methodology of meditative thinking (*vicāra*). Its three disciplines – hearing (*śravaṇa*), thinking (*manana*) and reiterative thinking (*nididhyāsana*) - are conceived by Śaṅkarācārya as consisting of the same process of error elimination, this being all that is required for the metalinguistic truth of the non-dual Brahman/Ātman to shine forth and pacify, once for all, each and every existential desire.

V

The framework of Madhvācārya’s commentary is significantly different from Śaṅkarācārya’s. On account of a pluralist ontology where the self (*jīvātman*), (inanimate) matter (*acit*) and the Supreme Self (Brahman/Viṣṇu) conform the categorical triad of ontological reality, a cognitive-filled process of error elimination – the ignorant forgetfulness of one’s ontological dependence on Viṣṇu – is not enough for one to achieve Liberation (*mokṣa*). Different from Advaita where the error of reifying the absolute non-dual reality, Brahman, is never productive of real results – just like the integrity of the rope is never affected during the illusionary perception of a snake³⁰-, the ignorance to be dispelled in the case of Dvaita leaves behind real and positive marks,

²⁸ *tasmāt yena idam sarvam vijānāti tam vijñātāram tena karaṇena.* (Śaṅkarācārya, 1910, 2.4.12, p. 322)

²⁹ *yatsvrupavyatirekena agrahanam yasya, tasya tadatmanam eva loke dr̥stam.* (Śaṅkarācārya, 1910, 2.4.7, p. 306).

³⁰ A standard analogy used in Vedānta philosophy to highlight the ignorance of conceiving the absolute Brahman/Viṣṇu as an object (Advaita) or as an empirical object (Dvaita). It evokes a situation of one’s mistaking a twisted rope for a snake, in view of defective light conditions. As a consequence of this positive ignorance (*avidyā*), one undergoes suffering. Advaita resorts to this analogy to specially highlight its doctrinal peculiarities: the fact that Reality as such (rope) is never affected by the self’s illusion (snake), and that the self is actually never apart from the Reality.

viz., a real distancing and shattered relationship between the self and Viṣṇu, the Supreme Self, upon which the former entirely depends. As such, the cognitive process (*jñāna*) should be followed by the self's active disposition to render service (*sevā*) and devotion (*bhakti*) to Viṣṇu, so as to be worth of the latter's compassion and grace (*prasāda*), and finally achieve direct contemplative encounter (*aparokṣajñāna*) and mystical union with him (*sāyujya*).

Right from the beginning, Madhvācārya's commentary is firmly committed to reveal Viṣṇu as the ultimate destination of all worldly and otherworldly Love, by stressing repeatedly on the total dependence (*adhīnatva*) of all beings upon him, notwithstanding the latter's distinct ontological existence. The Supreme Self (Ātman) that stands behind as the implicit and higher goal of all human desires is, therefore, none other but the absolute Viṣṇu: “Ātman [Brahman] is [the Supreme God] Viṣṇu” (*Ātman Nārāyaṇaḥ* [Viṣṇu]). (Madhvācārya, 2012, 2.4.5, p. 122). As a consequence, one's renunciatory detachment from empirical objects is not conceived as an absolute detachment, in view of the latter's status as distinct ontological entities. What actually one has to relinquish in one's desire, is the presumptive thinking that it (desire) exists as an absolute determination of the self, and that it is directed towards objects of independent existence. Accordingly, one's act of recognizing the absolute dependence of the self upon Viṣṇu, entrusts those desires with full meaning, as they stand legitimized as being prompted by Viṣṇu's will. The immanent presence of Viṣṇu as the inner ruler (*antaryāmin*) and Supreme Self (Ātman) of all entities, and, in particular, his special role of inner prompter of one's desires, implies Viṣṇu's willingness to be loved through one's love to all empirical objects. In other words, one's subjective attachment to empirical objects is ratified as real and effective, as long as it stands resignified as one's ontological disposition towards Viṣṇu, the meta-empirical absolute Being.

In short, while stressing on the ontological difference between empirical objects and the absolute Viṣṇu, the controller and protector of all beings (*antaryāmin*), Madhvācārya's commentary establishes an organic and indissociable link between one's desire for the former – i.e., worldly and otherworldly objects - and the fundamental love for Viṣṇu. The argument is doublefold. First, the immanent presence of Viṣṇu in all beings is what actually attracts one towards the objects. Second, one's attraction towards the objects (*kāma*) is only possible on account of Viṣṇu's major will (*icchā*). In other words, Viṣṇu's will prompting one's desires is essentially a means of his own self-revelation as the Supreme Self (Ātman).³¹ On the other hand, one's forgetfulness of this condition is the root-cause of one's failure to fully satisfy one's desires, as it restricts one's attraction to privately conceived objects, i.e., objects of my desire alone, instead of objects of Viṣṇu's will as well. In short, to re-signify desire is, for Madhvācārya, to bring it under the umbrella of Viṣṇu's will, by developing a higher Love for Viṣṇu

³¹ “The husband does not become dear to his wife by his choice, but as desired by Viṣṇu alone he becomes dear to his wife. (...) Since [Viṣṇu] is the primary objective of all [desires], the importance of the desire for the Supreme Lord [Viṣṇu] is highlighted. (*patirjāyāpriyo naiva svecchayā tu bhaviṣyati / viṣṇoricchābalenaiva syam ca svapriyobhavet* (...)) *prādhānyādīdam sarvam viditam sarvakāraṇtvācca sarvapṛādhānyam bhagvataḥ*). (Madhvācārya, 2012, 2.4.13-4 & 2.4.5, p. 126 & 123).

(*Viṣṇusneha*)³², which is itself the culmination of one’s devotion (*bhakti*) towards him. Instead of prompting dislike or indifference towards empirical objects, this supreme Love for Viṣṇu grants one fully knowledge about them, and renders one’s interaction with them an experience of joy, compassion, and brotherhood³³.

Towards the end of his commentary and as a response to Yājñavalkya’s cryptical and enigmatic words stating, on the one hand, the “absence of consciousness” (*na samjñāsti*) and, on the other, the condition of “pure consciousness” (*vijñāna*) in Liberation (*mokṣa*) (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1910, 2.4.12, p. 314), Madhvācārya takes quite a different stand *vis-à-vis* Śaṅkarācārya. If the latter looks at the analogy of the salt (dissolved in each and every drop of water) as an indicative pointer to the ultimate non-difference between the salt (Brahman) and the various drops of water (world), Madhvācārya looks at the same analogy as an indicative pointer to the absolute dependence (*adhīnatva*) of the various drops (world) to the salt (Viṣṇu), within an ontological framework of their being two distinct entities. To reconcile, under this ontological framework, the state of pure consciousness, on the one hand, with that of absence of consciousness, on the other, Madhvācārya states initially that one’s condition of pure consciousness in Liberation (*mokṣa*) is unquestionably a state of full awareness of each and every thing, in equal terms to that of Viṣṇu himself, and as such, incompatible with a state of negative ignorance (non-knowledge), i.e., a state bereft of sense perception.³⁴ The “absence of consciousness”, which is co-extensive with such fundamental state of “pure consciousness”, has therefore to properly qualified. Madhvācārya defines it as the absence of a (self-conceived) autonomous consciousness, which means, affirmatively, the plain awareness of one’s absolute dependence upon Viṣṇu or, in his own words, the plain awareness of “being similar [in knowledge and bliss] to Brahman [Viṣṇu], without, however, having dominion over the worlds (*adhipatya*)” (Madhvācārya, 2012, 2.4.13-4, p. 126)³⁵.

In short, according to Madhvācārya, the (liberated) self has knowledge and bliss but no dominium or, in other words, he/she has knowledge and bliss in midst of an absolute dependence (*adhīnatva*) upon the grace-giver (*prasāda*) Viṣṇu. This is the contextual background to understand Yājñavalkya’s final remarks in 2.4.14, usually misinterpreted, as noted above, as propounding Liberation as a state of sheer “unconsciousness”, or a state of non-perception. If Yājñavalkya’s rejection of “substantive duality” (*dvaita*) is perfectly compatible with Madhvācārya’s “duality with

³² This is described by Madhvācārya with the following words: “Devotion is defined as the highest Love (*sneha*), preceded by a profound awareness of the [Viṣṇu’s] majesty”. (*māhātmyajñānapūrvastu sudṛḍhaḥ sarvato’dhikāḥ sneho bhaktirīti proktaḥ*). (Madhvācārya, 1941, 1.85).

³³ “Being fundamentally enlightened by the knowledge granted by Hari [Viṣṇu], one becomes wise of everything. (...) Therefore, all the liberated ones (*mukta*) would ever be under the protection (*vaśa*) of Viṣṇu, enjoying all the desired wishes” (*prādhānyena harerjñānāt sarvam viditavad bhavet [...] tasmāt viṣṇorvaśe sarve yathestham upabhogināḥ*). (Madhvācārya, 2012, 2.4.13-4, p. 126-7).

³⁴ “If there be no consciousness of the liberated one about smell and the rest, and also the mutual [awareness] of the supreme Lord’s own *form*, or of one’s own form, then who would desire such deliverance in ignorance? (*yadi muktasya vijñānam gandhādiviṣaye na cet tathaiva bhagavadrūpe svarūpe parasparam evamajñānarūpam tām mukti ko nāma vānchatī?*)”. (Madhvācārya, 2012, 2.4.13-4, p. 127).

³⁵ *sarve te brahmaṇastulyā adhipatyam na caiva hi*. (Madhvācārya, 2012, 2.4.13-4, p. 126).

absolute dependence”, the specific nuances of such compatibility are to be construed in accordance with concept of “absolute dependence” (*adhīnatva*) (of the self and matter upon Viṣṇu). On the one hand, Yājñavalkya’s rejection of “one smelling/seeing/hearing/speaking/thinking/knowing something”. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1910, 2.4.12, p. 314) would be qualified as a pertinent rejection of “one smelling/seeing/hearing/speaking/thinking/knowing something (wrongly) conceived as independent, i.e., as existing independently of Viṣṇu”; and, on the other, when all beings are realised as totally dependent on Viṣṇu, there could be, as stated by Yājñavalkya, no perception of anything, in the sense of “anything (wrongly) conceived as independent, i.e., as existing independently of Viṣṇu”.

Madhvācārya’s *positive path*, as I termed above, posits a synergy between the cognitive recognition (*jñāna*) of Viṣṇu’s as the Self of all (Ātman) and the concomitant and decisive mystical path of devotion (*bhakti*), leading to the final re-union through Viṣṇu’s grace. Different from Śaṅkarācārya’s position, the disciplines prescribed in the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1910, 2.4.5, p. 302-3) as constitutive of the soteriological path known as *vicāra* (dialogical meditative thinking), are considered by Madhvācārya as operationally distinct, particular in regard to hearing (*śravaṇa*) and thinking (*manana*), on the one hand, and reiterative devotion (*nididhyāsana*), on the other: the first two are subsidiary, inasmuch as they ensure the intellectual exercise leading one to a positive knowledge about Viṣṇu; the last one (*nididhyāsana*) follows suit with a process of profound devotional meditation (*bhakti*), leading to one’s direct experience of Viṣṇu (*aparokṣajñāna*), wherein the self finally shares Viṣṇu’s infinite attributes. (Sharma, 1986, p. 400-1).

VI

Our critical exercise, bringing face-to-face Śaṅkarācārya and Madhvācārya’s comments on the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” of *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2.4.5), sought to highlight, on the one hand, Advaita and Dvaita schools of Vedānta’s common stand on the unity of purpose of Vedic tradition as a whole and, above all, their common ultimate commitment to frame their distinct soteriological methodologies (*sādhana*) as effective variants of a pedagogy of Love (*pṛīti/sneha*). Their common exhortation (i) to one’s renunciation/detachment from the objects of the world and, concomitantly, (ii) to one’s amorous focus on an absolute principle (Brahman/Viṣṇu) which is the ultimate source/explanation, both logical and ontological, of everything else, is fundamentally committed to bring us closer to those same objects, by eliminating one’s misconceptions about them and ascertaining their true meaning. This amounts to a re-signification of one’s worldly interactions and relationships and the development of a sense of Love, filled with responsibility and compassion, as the definitive means to overcome suffering (*duḥkha*).

Much has been said about Love as an impossible teleology of Advaita Vedānta, on account of its positing a non-dual Reality, the absolute Brahman. On the other hand, much also has been said about the frail and precarious condition of Love in Dvaita Vedānta, on account of its positing two entities ontologically distinct – Brahman as

Viṣṇu and the self (*jīvātman*). To understand the fallacy of both contentions, one has to bear in mind the contextual character that shapes Indian religious-philosophical tradition and its various soteriological paths. The uniqueness of a particular school lies in its adequacy to specific times, spaces and psychological profiles of seekers. What is seen as primary to one, may be secondary to another, and vice-versa. The claim of truthfulness by a particular school is not ultimately motivated by the desire to refute other schools, but by the need to persuade potential seekers about the contextual efficacy of its method.

Accordingly, Śaṅkarācārya’s stress on radical non-duality (*advaita*) and Madhvācārya’s stress on radical duality (*dvaita*) could both be accepted as contextually legitimate. Śaṅkarācārya’s position lays emphasis on the need to eliminate one’s deep rooted tendency to generate objective reifications of Brahman, the constitutive principle of all reality. However, far from a declaration of non-existence, Śaṅkarācārya’s declaration of the unsubstantiality of the world (*avastutva*) represents, instead, a reiteration of its very existence as essentially anchored in Brahman or, in his terminology, as ultimately non-different from (the non-dual) Brahman. In other words, Śaṅkarācārya’s critique does not target the appearance of duality as such, but what we may call “substantial duality” and its false assumption of things as existing ontologically independently from one another. On the other hand, assuming Madhvācārya’s duality as effectively non-substantial, in view of the ontological absolute dependence (*adhīnatva*) of empirical entities upon Viṣṇu, Śaṅkarācārya’s critical description of the former’s unique postulation of dependence – a sort of non-dual scent imbedded in duality – could be framed as follows: “if a thing [*jīvātman*] cannot be perceived apart from something else [Viṣṇu], the latter is the essence (*Ātman*) of the former” (Śaṅkarācārya, 1910, 2.4.7, p. 306) or, more specifically, the latter is non-different (*abheda*) from the former.

Considering the above, I can’t see any fundamental contradiction in Śaṅkarācārya’s positing Love for Ātman (*Ātmaprīti*) as the fundamental condition of Liberation (*mokṣa*). While classifying one’s subjectivistic desire for empirical objects as secondary (*gauṇa*) and one’s spontaneous love for Ātman as primary (*mūkhyā*), Śaṅkarācārya is neither positing different categories of (substantive) entities, nor declaring the (secondary) objects of desire as illusions. What he really means is that the Love for Ātman is the ontological platform of one’s love for worldly and otherworldly objects. In other words, the Love for Ātman not only affirms but also purifies one’s desire for empirical objects, by revealing their ever-present communion with the self. This is known as “true love”, i.e., a genuine love for all manifest entities (*maītri*), which constitutes an essential mark of a liberated self (*jīvanmukta*).

On the other hand, the contextual legitimacy of Madhvācārya’s duality (*dvaita*) is derived from the need to prevent the postulation of an ontological principle of unity marred by what could be termed as “the trap of the one”, whereby non-duality is wrongly conceived as one single (objective) reality that renders the plurality of one’s worldly and otherworldly experience as non-existent or illusory. This implies a doctrinal emphasis on a pluralist ontology, which includes empirical entities - including the multiple selves – and a meta-empirical supreme principle, Viṣṇu, whose absoluteness

is characterised by its being, at once, the inner controller (*antaryāmin*) and the personified transcendent and immanent principle upon whom all other beings entirely depend (*ādhipatya*). On the other hand, considering Śaṅkarācārya’s non-duality (*advaita*) as effectively free from “the trap of the one” and its assumption of a non-existent or illusionary world, Madhvācārya’s critical description of the former’s unique postulation of non-duality – a sort of dual scent imbedded in non-duality – could be framed as follows: the postulation of an ultimate “non-difference” (*abheda*) between empirical objects and the meta-empirical and meta-objective absolute Brahman is indicative of an absolute dependence of the former upon the latter, represented by Viṣṇu’s sovereign will.

Considering the above, I can’t see any fundamental contradiction in Madhvācārya’s positing Love for Viṣṇu (*Viṣṇusneha*) as the fundamental condition of Liberation (*mokṣa*). If his positing of an ontological distinction between the self and Viṣṇu could, *prima facie*, render the former’s re-union with latter a frail and precarious condition, his major additional postulation of the self’s ontological condition of absolute dependence upon Viṣṇu, made effective through the latter’s attribute of inner controller of all (*antaryāmin*), renders that same re-union, to be achieved through profound devotion (*bhakti*), a definitive and vital resumption of the self’s fundamental original condition, viz., his/her experience of direct vision of the absolute Viṣṇu (*aparokṣajñāna*) and of brotherhood with other empirical entities. In other words, one’s Love for Viṣṇu is the source itself of one’s purified love, devotion and compassion, for all empirical entities.

VII

Love (*pṛīti/sneha*) stands as paramount in both Śaṅkarācārya’s and Madhvācārya’s commentaries on the “Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue” of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. This fully conforms, in my opinion, to the meaning of “true love”, present in several religious, philosophical, literary and artistic traditions, eastern as well as western³⁶. Notwithstanding modern western emphasis on a subjective disposition, within the larger framework of a pluralistic ontology of individualism, true Love has been widely conceived, over the centuries, as involving both individual distinctions as well as an ontological platform of fundamental unity of all things. In other words, if on the one hand a “soft” (unsubstantial/dependent) duality of intervening terms is a requisite, true love, as a sustainable condition, demands an ever-present platform of unity. Love is, therefore, both a means and the natural destiny of all things. Again, being a natural and spontaneous disposition of all things, it demands ultimately no (subjective) reasons to flourish: it dawns from one’s spontaneity of being (*svataḥ*). In other words, one’s subjective reasons to love are not themselves the productive cause of Love, but a favoring factor for one to fulfill one’s nature and destiny.

³⁶ See, for example, Plato’s *Symposium* (1989) on the theme of Love (*eros*).

In short, the notions of “non-difference” (*abheda*) and “non-duality” (*advaita*) of Advaita Vedānta and the notions of “absolute dependence” (*adhīnatva*) and “inner controller” (*antaryāmin*) of Dvaita Vedānta are the doctrinal marks of each school that point to the ontological fundamentality of Love (*prīti/sneha*) in one’s existence. They are the backbone of a soteriological path leading to the ontological re-union of all things: Brahman as the essence of all insubstantial beings; and Viṣṇu as the Supreme Ruler of all substantial beings. Their pedagogy of love, meant to initiate beings into a supreme form of Love, described as Love for Brahman [Ātman] and Love for Viṣṇu [Ātman], respectively, constitutes, essentially, a means of perfecting one’s Love for all beings. In other words, spirituality stands as the essence itself of one’s mundanity.

Bibliography

BĀDARĀYANA. *Brahmasūtra*. In ŚAṆKARĀCĀRYA *Brahmasūtrabhāṣya*. (Sanskrit original and English translation by Gambhirananda). Kolkata: Advaita Ashram, 1956.

BRHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD. (Sanskrit original and English translation by Madhavananda). In ŚAṆKARĀCĀRYA. *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. Kolkata: Advaita Ashram, 1965.

MADHVĀCĀRYA. *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. (Sanskrit original and English translation by Nagesh Sonde). Mumbai: Nagesh Sonde Publication, 2012.

MADHVĀCĀRYA. *Mahabhārata Tātparya Nirṇaya*. (Sanskrit original and English translation by Gururajah Rao). 1941.

< mahabharata-resources.org/mbntntrans/chapter_1_gururajahrao.pdf >

PLATO. *Symposium*. (English translation by Alexander Nehamas & Paul Woodruff). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989. ŚAṆKARĀCĀRYA. *Bhagavadgītābhāṣya*. (Sanskrit original). Chennai: Samata Books, 1982.

ŚAṆKARĀCĀRYA. *Saundaryalaharī*. (Sanskrit original and English translation by Pandir Sastri). Chennai: Theosophical Publishing House, 1937.

< ia801503.us.archive.org/32/items/in.ernet.dli.2015.21838/2015.21838.Saundaryalahari.pdf >

ŚAṆKARĀCĀRYA. *The Works of Śaṅkarācārya*. Vol 8: *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. (Sanskrit original). Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1910.

SHARMA, B. N. K. *Philosophy Of Sri Madhvācārya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

Enviado em 13/05/2024
Aprovado em 22/07/2024

Rādhā: a Deusa do amor e o centro devocional do Vaiṣṇavismo bengali

Rādhā:
The Goddess of love and devotional heart of Bengali Vaiṣṇavism

Romero Bittencourt e Carvalho¹

RESUMO

Neste artigo, apresento o culto à Deusa Rādhārāṇī como algo proeminente no Vaiṣṇavismo Gauḍīya, a partir dos tratados do século XV sobre *bhakti-yoga*, o teísmo devocional hindu. Antes desta literatura de *bhakti*, Rādhārāṇī já era mencionada em livros sagrados do Vaiṣṇavismo hindu e já possuía um culto na linha Vaiṣṇava do mestre Nimbārka Ācārya. Porém, o seu papel como Divindade Suprema ficaria mais evidente após este período chamado de Renascimento de Bhakti, com algumas outras escolas filosóficas enfatizando Rādhā como a Realidade Última. Apresentaremos um histórico do culto e uma análise sobre os principais aspectos atribuídos a Rādhārāṇī, apresentada como a epítome de todo o amor possível por Deus e tida como a própria manifestação pessoal do amor divino, Deusa Suprema e primordial. Teremos como base principal os textos sagrados da tradição e comentários de teólogos, mestres e estudiosos.

Palavras-chave: Hinduísmo. Vaishnavismo. Bhakti. Radharani. Krishna.

ABSTRACT

In this paper, I present the cult of the Goddess Rādhārāṇī as something prominent in Gauḍīya Vaiṣṇavism, starting from the 15th century books of *bhakti-yoga*, Hindu devotional theism. Before this *bhakti* literature, Rādhārāṇī was already mentioned in sacred books of Hindu Vaiṣṇavism and already had a cult in the Vaiṣṇava line of master Nimbārka Ācārya. However, her role as the Supreme Deity became more prominent after the period called Bhakti Renaissance, with some other philosophical sects emphasizing Rādhā as the Ultimate Reality. We will present the history of the cult and an analysis of the main aspects attributed to Rādhārāṇī, presenting her as an epitome of all possible love for God and considered the very personal manifestation of divine love, the Supreme and primordial Goddess. We will use as our main base the sacred texts of the tradition and comments from theologians, masters and scholars.

Keywords: Hinduism. Vaishnavism. Bhakti. Radharani. Krishna.

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: srikrsnamurti@gmail.com

Introdução

Entre as várias tradições e práticas ancoradas na literatura védica² que constituem o que chamamos hoje de Hinduísmo³, uma das mais difundidas e antigas é o Vaiṣṇavismo, que apresenta ricas teologias e hermenêuticas sobre o Divino e as possibilidades de relacionamento com Ele. Em seu teísmo devocional, o Vaiṣṇavismo é definido por Chari como:

[...] um sistema monoteísta que se baseia na teoria de que Viṣṇu é a Realidade última, a Deidade suprema (*paratattva*) e idêntico ao Brahman das Upaniṣads. Ele acredita que a adoração exclusiva e devotada de Viṣṇu levará à obtenção da meta espiritual mais elevada. E também enfatiza a observância de uma forma de vida ética e religiosa com o propósito da realização de Viṣṇu (Srinivasa Chari, 2005, p. xxxvi).

Como em outras tradições do Hinduísmo⁴, o Vaiṣṇavismo possui suas *sampradāyas* – escolas filosóficas e teológicas – que apresentam conclusões razoavelmente distintas em relação a algumas escrituras sagradas. Entre estas escolas, temos a Vaiṣṇava Gauḍīya, que recebe este nome por ser proveniente da Gauḍadeśa – Bengala. Estabelecida por Caitanya Mahāprabhu⁵ (1486-1534), historicamente ela se

² Chamaremos de “literatura védica” tanto os Vedas originais e suas derivações (Śruti) e os Smṛtis (Dharma Śāstras, *śaḍ-darśanas*, Purānas, Itihāsas).

³ É sempre relevante destacar a complexidade do termo ‘hindu’ para se referir às tradições que são agrupadas neste conceito. O teólogo Raimon Pannikar (2005, p. 36) destaca essa diversidade: “Outro caráter do hinduísmo que salta imediatamente aos olhos é a multiplicidade mais variada e ainda contraditória de caminhos, seitas e confissões, além de sua pluralidade de escolas doutrinárias; por isso pode-se dizer que ele é um ramalhete de religiões e não *uma* religião”. Gavin Flood (2004, p. 26) define “hindu” como um estrangeirismo: “O termo ‘hindu’ surge inicialmente no contexto da geografia persa para designar os povos que viviam além do rio Indo (em sânscrito: *sindhu*). Nos textos árabes, Al-Hind é um termo que se refere aos habitantes do que é hoje a Índia moderna. Já o termo ‘hindu’ ou ‘hindoo’, era utilizado pelos britânicos no fim do século XVIII para se referir aos povos do ‘Indostão’, região noroeste da Índia. Com o passar do tempo, o termo hindu passou a ser utilizado para denominar um indiano que não fosse muçulmano, *sikh*, jainista ou cristão, abarcando assim uma série de crenças e práticas religiosas. O sufixo ‘-ismo’ foi acrescentado à palavra hindu por volta de 1830 para designar a cultura e religião dos brâmanes de castas elevadas, no intuito de diferenciá-las das demais religiões. Em pouco tempo, o termo foi apropriado pelos indianos, visando à consolidação de uma identidade nacional que resistisse ao colonialismo. Desde o século XVI, entretanto, o termo ‘hindu’ vinha sendo utilizado como oposição ao termo *yavana* ou muçulmano em textos sânscritos e bengalis de caráter hagiográfico”.

⁴ De maneira bem resumida, podemos dizer que o hinduísmo tradicional pode ser dividido de forma simples em quatro grandes tradições, Vaiṣṇavas, Śaivas, Śāktas e Smārtas, que aceitam como autoridade escritural tanto o Śruti quanto os Smṛtis, mas apresentam práticas espirituais, hermenêuticas e conclusões filosóficas totalmente distintas, variando de um monismo ateu a um teísmo devocional monoteísta, passando por politeísmo e panteísmo.

⁵ Sobre Caitanya Mahāprabhu, o teólogo, poeta e editor da revista jesuíta “America”, John Moffitt, escreveu: “Se tivermos de escolher um homem na história religiosa indiana que melhor representa o espírito puro de auto entrega devocional, eu escolheria o santo *vaiṣṇava* Caitanya, cujo nome inteiro era Kṛṣṇa Caitanya, ou ‘Consciência de Kṛṣṇa’. De todos os santos na história escrita, no Oriente ou Ocidente, ele me parece como o exemplo supremo de uma alma carregada pela maré de amor extático por Deus. Esse homem extraordinário, que pertence a um período rico que tem início no fim do século XIV, representa a culminação das escolas devocionais que cresceram em volta de Kṛṣṇa [...] em sua natureza, Caitanya deleitava-se intensamente. Afirma-se que, como São Francisco de Assis, ele tinha um poder

associa com a escola filosófica Vaiṣṇava do mestre “Mādhva e recebe, desse modo, o nome de Mādhva-Gauḍīya Sampradāya. Mas devido a certas divergências filosóficas com o Madhvismo, deve ser considerada uma escola independente” (Valera, 2015, p. 28). Nesta tradição Vaiṣṇava da Bengala, um dos conceitos-chave é o entendimento de Kṛṣṇa como o aspecto pessoal supremo, íntimo e original do Divino, a “Personalidade Suprema da Divindade”, que se manifesta ainda em várias encarnações divinas como aspectos de Viṣṇu.

A escola filosófica do Vaiṣṇavismo Gauḍīya de Caitanya Mahāprabhu foi a responsável, inclusive, por fazer uma profunda sistematização do processo de *bhakti-yoga*, o *yoga* da devoção. O caminho (*mārga*) da devoção não era uma novidade neste período histórico do século XIV, mas ele foi teorizado e ganhou metodologia e literatura próprias pelos discípulos de Caitanya Mahāprabhu⁶, conhecidos como os Seis Gosvāmīs⁷, e outros santos e teólogos proeminentes. Na sistematização de *bhakti*, Rūpa Gosvāmī, um dos seis *gosvāmīs*, definiu em seu *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* (3.1-5), com base nos clássicos *Nāṭyaśāstra* e *Bhāgavata Purāṇa*, as cinco possibilidades de relacionamento com Kṛṣṇa: neutralidade, servidão, amizade, amor parental e amor conjugal (Valera, 2015, p. 87). Estas cinco possibilidades são chamadas de *rasa*. Entre elas, o “amor conjugal”, ou *mādhurya-rasa*, seria a mais íntima, mística e profunda, já que é a relação que as *gopīs* (vaqueiras) exibem com Krishna na região de Vṛndāvana e, em especial, Rādhārāṇī, a suprema *gopī*. Este cume devocional amoroso é chamado de *Prema-bhakti*.

A palavra sânscrita *bhakti* vem da raiz verbal *bhaj* (servir, honrar, reverenciar, amar, adorar), e emerge no clássico *Bhagavad-gītā* como a grande meta. No Vaiṣṇavismo Gauḍīya, como pontua Lúcio Valera (2005), *bhakti* não é só um caminho para a salvação, para libertação espiritual da matéria (*mokṣa*), mas é objetivo final em si. A salvação vem como um subproduto no desenvolvimento de *bhakti*, o que deixa o Vaiṣṇavismo Gauḍīya distante de boa parte dos demais sistemas filosóficos do Hinduísmo. “Por esse motivo, a própria devoção é a meta da devoção, porque o amor se preenche no sentimento final do próprio amor. Assim o Vaiṣṇavismo Gauḍīya não é uma filosofia de salvação, mas uma filosofia de amor” (Valera, 2015, p. 86). Valera baseia este conceito em Rūpa Gosvāmī, que chega a desprezar *mokṣa*, referindo-se ao termo como *mumukṣā piśāḍ*, a “bruxa da libertação”. Desta forma, o teólogo evidencia em sua conclusão que *mokṣa* não deve ser a meta final do devoto, podendo, inclusive, enfeitiçá-lo como uma “bruxa”. Afinal, pode-se atingir a libertação em outros

milagroso sobre os animais selvagens. Sua vida na cidade de Purī é a história de um homem em um estado de intoxicação espiritual praticamente contínua. Discursos iluminantes, contemplação profunda, humores de comunhão amorosa com Deus, eram ocorrências diárias (Moffitt apud Valera, 2015, p. 54-55).

⁶ Apesar de ser o criador da filosofia *dvaita-advaita* (dual e não-dual) de *Acintya-Bheda-abheda-tattva*, Caitanya Mahāprabhu é tido como o autor formal apenas dos oito versos do *Śikṣāṣṭakam*, deixando a tarefa de compilar literatura e comentários para os seus seguidores. Em sua filosofia *Acintya-Bheda-abheda-tattva*, Caitanya Mahāprabhu apresenta que as entidades vivas – as almas – são qualitativamente iguais à Divindade Suprema e quantitativamente distintas, sendo, dessa maneira, simultaneamente e de forma inconcebível, iguais e diferentes de Deus. Assim, as almas possuem as características divinas, mas jamais serão a fonte. São infinitesimais, não infinitas.

⁷ Śrī Rūpa Gosvāmī, Śrī Sanātana Gosvāmī, Śrī Bhaṭṭa Raghunātha, Śrī Jīva Gosvāmī, Śrī Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmī e Śrī Rādhārāṇī dāsa Gosvāmī.

processos espirituais que não têm como meta um relacionamento amoroso íntimo com o Divino (*Prema-bhakti*). Porém, o *bhakta vaiṣṇava gauḍīya* quer como meta última um amor (*prema*) altruísta pelo Supremo em sua forma pessoal (Kerr; Carvalho. 2022, p. 98).

Esta manifestação pessoal de Deus na teologia Vaiṣṇava Gauḍīya só é completa quando estão juntos a *śakti* (energia divina) e a *śaktimān* (fonte da energia divina). A *śakti* é personificada nas consortes das manifestações divinas masculinas (*śaktimān*). Assim, temos os casais Rādhā e Kṛṣṇa, Lakṣmī e Viṣṇu, Sītā e Rāma, sempre adorados juntos (Prabhupada, 1987). Rādhā e Kṛṣṇa são Um, “iguais em identidade”, mas se separam eternamente para desfrutar de aventuras amorosas conjugais (Swami, 2005). Rādhārāṇī é o amor interno, a energia de Kṛṣṇa, que é o energético, a fonte desta energia. Mas não há como existir o fogo sem o seu calor, e, portanto, não há Kṛṣṇa sem Rādhā. O nome Rādhā tem como origem a palavra *aradhana*, que pode ser traduzido como alguém que só pensa em servir, adorar, oferecer respeito e amar (Swami, 2005).

As possíveis origens do culto a Rādhārāṇī

Antes da literatura medieval de *bhakti*, especialmente da escola filosófica Vaiṣṇava Gauḍīya, Rādhā já era mencionada em outros livros mais antigos, como o Padma Purāṇa e o Nārada Pañcarātra. Apesar da dificuldade em datar os livros sagrados hindus, é possível afirmar que uma das mais antigas referências a Rādhārāṇī está no livro de poesias Gāthā Saptaśatī, datado do século II, onde Ela é explicitamente mencionada com Kṛṣṇa⁸. Apesar das tradições Vaiṣṇavas considerarem que a maioria dos Purāṇas é anterior a este período, isso encontra resistência de alguns historiadores, que tendem a datar o Padma Purāṇa, por exemplo, entre o século IV e XV da Era Atual.

É também anterior o culto a Rādhārāṇī na linha Vaiṣṇava de Nimbārka Ācārya, que foi um dos maiores difusores da adoração a Rādhā e Kṛṣṇa como as Divindades Supremas. Os seguidores de Nimbārka Ācārya, que formam uma das principais *sampradāyas* Vaiṣṇavas⁹, costumam datar a vida de seu mestre em séculos ou até milênios AEC, mas os historiadores apontam para o século XII. Apesar de ter nascido numa família de *brāhmaṇas* no Sul da Índia, Nimbārka viveu a maior parte de sua vida em Mathurā, local onde o Vaiṣṇavismo aponta como o de nascimento de Kṛṣṇa.

Curiosamente, o Bhāgavata Purāṇa¹⁰, texto central no Vaiṣṇavismo Gauḍīya, que o considera o ponto máximo de toda a literatura védica, não faz nenhuma menção explícita a Rādhārāṇī, que aparece no texto de forma criptografada, escondida em

⁸ O verso diz: “Ó Kṛṣṇa, com o sopro de sua boca, retirando a poeira do rosto de Rādhā, você tira as glórias das outras vaqueiras”.

⁹ Considerada uma das principais linhas Vaiṣṇavas, é chamada de Kumāra Sampradāya, Hamsa Sampradāya, Sanakādi Sampradāya ou apenas Nimbarka Sampradāya. Também apresenta, como a linha de Caitanya Mahāprabhu, uma filosofia *dvaita-advaita* do Vedānta.

¹⁰ Também chamado reverencialmente de Śrīmad-Bhāgavatam, é considerado pelos Vaiṣṇavas Gauḍīyas um comentário do *Vedānta-sūtra* feito pelo próprio sábio Vyasa.

palavras como “*ārādhitaḥ*”¹¹, ou sem a alusão explícita ao seu nome, sendo chamada por “aquela *gopī*”. A tradição justifica essa supressão argumentando que Ela é o mais elevado segredo escritural e mesmo no Bhāgavata Purāṇa só pode ser revelada a partir do serviço em devoção ou, em outras palavras, pela prática do *bhakti-yoga*.

Já o Brahma-vaivarta Purāṇa não apresenta nenhuma resistência em se referir diretamente a Rādhā e Kṛṣṇa e suas atividades íntimas de amor. Considerado um dos 18 Maha-purāṇas – ou Purāṇas principais – pelos Vaiṣṇavas, apesar de não ter a mesma popularidade e influência do Bhāgavata Purāṇa, o Brahma-vaivarta embasa muito da cultura popular de devoção ao Casal Supremo, inspirando peças teatrais e espetáculos de dança. Nele, Rādhā é apresentada como a Deusa Suprema, origem de toda a natureza e essência das demais deusas. O texto ainda traz uma aproximação das deusas com as mulheres, dizendo que todos os seres femininos surgem do “feminino divino” e que, desta maneira, os insultos a uma mulher são como uma ofensa à divina Rādhā. O derradeiro capítulo do livro apresenta várias histórias de amor e sedução de Rādhā e Kṛṣṇa, bem como o faz de forma poética o Gītā Govinda.

O Gītā Govinda e o erotismo transcendental

Um marco histórico no culto a Rādhārāṇī é o popular poema do santo Jayadeva Gosvāmī, intitulado Gītā Govinda, que data do Século XII. Influenciado por Nimbārka Ācārya, o poema estabelece um papel central para as atividades amorosas de Rādhā e Kṛṣṇa, com imenso destaque para Rādhārāṇī. O texto, que chegou a ser banido por invasores adeptos de religiões abraâmicas por seu conteúdo erótico, desempenhou (e desempenha) um grande papel na teologia de Rādhā e Kṛṣṇa. Nos versos sobre união, separação e reencontro dos amantes, na expressão de amor e saudade de Rādhā por Kṛṣṇa, o devoto também se vê representado. A todo encontro secreto entre as Divindades, seguirá a separação ao amanhecer e esta ansiedade gerada é um dos pontos centrais do caminho de *bhakti-yoga* no Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Como comenta o poeta Rogério Duarte, que fez sua tradução do Gītā Govinda em português:

Por que uma aparentemente singela estória de Amor, sentimental e erótica, constituiria um texto sagrado, reverenciado pelos grandes Gurus e devotos renunciados do culto Vaishnava? [...] Radha, o aspecto feminino da Divindade Suprema, era, num certo sentido, a própria razão de ser de Krishna, impossibilitado de, na solidão, desfrutar da sua própria doçura. Ele se expande na forma de Radha para dar fim ao infinito pesar de não poder sequer compreender, quanto menos amar a si mesmo, como acontece no mito de Narciso. Por mais que fosse belo

11 Este é o verso 10.30.28 do Bhāgavata Purāṇa. Em sânscrito, com grifo nosso: *anayārādhito nūnaṁ / bhagavān harīr īśvaraḥ / yan no vihāya govindaḥ / pṛīto yām anayad rahaḥ*. Em português, a partir da tradução em inglês de Swami Prabhupada (1995): “Certamente esta *gopī* em particular adorou perfeitamente a todo-poderosa Personalidade de Deus, Govinda, já que Ele estava tão satisfeito com Ela que abandonou o resto de nós e a levou para um lugar isolado”. O verso sugere que esta *gopī* (vaqueira) é Rādhā, o que Prabhupada faz questão de confirmar em seu comentário ao verso, citando o mestre de *bhakti* Śrīla Viśvanātha Cakravartī.

e divino, somente o Amor de Radha poderia realizá-lo na sua plenitude. Krishna chega quase a invejar esse Amor de sua Amada. [...] Radha termina como vencedora, colocando o Amante, A Suprema Personalidade de Deus, sob seus pés. A devoção de Radha demonstra também a superioridade do Amor a todas as regras morais e religiosas (Duarte, 2011, p. 17).

Duarte comenta sobre as regras morais e religiosas porque, na mitologia, Rādhā é uma mulher casada, que deixa seu marido para os encontros secretos com Kṛṣṇa, dominando-O com o seu amor. Este encontro é a aspiração máxima do devoto *vaiṣṇava*, como discorre Gavin Flood:

O foco central do Gaudiya Vaishnavismo é o amor entre Radha e Krishna, um amor que possui um conteúdo altamente erótico, ainda que se trate de um erotismo de caráter transcendente, e não mundano. Com efeito, para os Gaudiya Vaishnavas, a libertação é a experiência constante e extática, num corpo espiritual aprimorado, dos jogos de amor divino (lila) entre Radha e Krishna (Flood, 2014, p. 188-187).

O Gītā Govinda apresenta de forma poética “as nuances emocionais do relacionamento amoroso transcendental de Govinda com a sua eterna namorada” (Duarte, 2011, p. 16), narrados em 24 canções, antecidas por prelúdios. Para entendermos um pouco sobre estas nuances e a riqueza teológica do poema¹², faremos um breve estudo de sua estrutura básica, trazendo alguns trechos que ilustram o conteúdo do livro na tradução de Rogério Duarte.

Há versos que antecipam o encontro (2.19): “A sedutora flauta em suas mãos / Repousa sob olhares acanhados / O suor do amor escorre no seu corpo / E tem no rosto um riso encabulado / Brincando nesta floresta / Entre paisagens tão belas / Sinto o sabor do desejo” (Duarte, 2011, p. 58). Outros trazem a angústia de Kṛṣṇa com o desaparecimento de Rādhā, que ficou triste ao vê-Lo com outras vaqueiras (3.9): “Por que não Me perdoa agora, doce Radha / Nunca mais a deixarei! / Devolva-Me a sua presença / Que o fogo do Amor me queima / Meus desejos luxuriosos / Fizeram Radha sofrer” (Duarte, 2011, p. 61). E, nessa ausência, o triunfo de Rādhā (3.13-15):

Afiadas setas saem dos arcos dos seus olhos / Que podem trespassar meu tênue coração / Pode açoitar-Me até morrer sua negra trança / Frágil Radha, os seus lábios cintilantes / Têm o poder de provocar loucos delírios. / Como podem seus seios, macios hemisférios / Gerar tanto transtorno na minha existência? Suas vibrantes reações aos meus mimosos toques, / Os movimentos oscilantes dos seus olhos, / O suave fluxo das palavras sussurradas, / O hálito perfumado em seus lábios de

¹² Rogério Duarte faz um paralelismo do Gītā Govinda com a obra de São João da Cruz, comparando o seu poema “Noche Oscura” com o sentimento de Rādhā quando sai de sua casa escondida à procura de Kṛṣṇa na floresta de Vṛndāvana. No “Cântico Espiritual”, Duarte encontra semelhanças com a dor da separação de Rādhārāṇī por seu Amado. Porém, Duarte entende que “na tradição católica, espiritualidade implicava em repressão da libido, o que impôs limites à alegoria de Juan de Yepes, enquanto que Jayadeva diviniza a sexualidade, exaltando o erotismo transcendental de Radha-Madhava” (Duarte, 2011, p. 25).

lótus / E o néctar da sua boca da cor do morango. / Mesmo distante do que busca o meu desejo / Minha mente se fixa nele como em transe / E sua ausência é uma chaga cada vez mais funda. / Suas sobranceiras encurvadas são seus arcos / Os lobos das orelhas são suas cordas tesas / E seus olhares dardejantes são suas flechas / Porque estarão em posição de ataque as armas / Da vitoriosa Deusa viva do Amor / Se o mundo inteiro foi por ela derrotado? (Duarte, 2011, p. 62-63).

Se ambos estão sofrendo pela separação e Kṛṣṇa se lamenta por Seu comportamento errático, as amigas de Rādhā informam que a lamentação da Deusa é incomparável. Ela tem febre, Ela ofega, grita, estremece, tomba e desmaia. Kṛṣṇa A espera, tocando Sua flauta e antecipando o encontro conjugal nos mínimos detalhes. Apesar de urgente, o encontro demora, pois Jayadeva Gosvāmī deixa o êxtase desta união divina para o final. Dúvidas passam pela cabeça de Rādhā, que acredita que Kṛṣṇa já está encantado por outra (s) mulher (es) e por isso se atrasa. A rivalidade entre grupos de vaqueiras fica evidente no poema, que traz as amigas e as que desejam com inveja o posto de Rādhā. Mas quando Kṛṣṇa finalmente A encontra, Ele implora por seu perdão e amor (10.3-4):

Se ainda tens raiva de mim, adorável Radha, / Fere-me com as flechadas de tuas garras afiadas, / Aprisiona-me em teus braços e morde-me com teus dentes! / Faze o que achares que vai te dar mais contentamento. / Radha! És minha eterna paixão! / Desiste deste orgulho falso / O amor me queima o coração / Brinda-me o vinho dos teus lábios. / Tu és o meu ornamento e és também a minha essência. / Tu és a joia valiosa no oceano da existência. / Sê sempre dócil comigo, não me deseje o mal. / Humildemente meu coração suplica tua bondade [...] (Duarte, 2011, p. 97-98).

O encontro dos amantes é delicado, com uma Rādhā encorajada pelas amigas, cortejada por Kṛṣṇa, mas ainda titubeante. Porém, quando finalmente cede, Rādhā controla o seu amado, deixando a Personalidade Suprema da Divindade submisso (13.10-11):

Exibindo o vigor da sua paixão / Quando do Amor a guerra deflagrou / Ela desencadeou um forte ataque / Estando em dominante posição / Saindo-se vencedora sobre o amante. / Os seus quadris estavam sossegados / Seus braços a ramagens semelhantes / Estavam frouxamente relaxados, / E sua respiração estava arfante / Mas seus olhos estavam bem fechados. / Porque é que o impulso de viril arrojo / Tomam mulheres ao fazer amor? / Quando ele estava lasso após o amor / Radha querendo que ele a ornamentasse / Falou com liberdade ao seu amante / Segura já do seu poder sobre ele (Duarte, 2011, p. 113).

Este encontro amoroso de extrema intimidade com o Divino, expresso no poema de Jayadeva Gosvāmī, é considerado a epítome de *bhakti*, a mais elevada possibilidade mística (*prema-bhakti*), e por isso o seu estudo e recitação encontra posições distintas entre as escolas Vaiṣṇavas. Em algumas, o Gītā Govinda é amplamente lido, estudado, encenado, retratado em pinturas e esculturas. Em outras, há um cuidado em preservá-lo, recomendando sua leitura e estudo apenas em níveis mais avançados do processo

de *bhakti-yoga*, para que o estudante não corra o risco de entendê-lo como um mero poema erótico e não como o mais sublime encontro transcendental com o Supremo. Porém, em nenhum caso o texto é desconsiderado ou tratado como algo menor.

A intimidade do Casal Divino em outros textos clássicos

Apesar de não mencioná-la diretamente, o Bhāgavata Purāṇa também é rico em descrever as aventuras amorosas entre Rādhā e Kṛṣṇa, a dedicação das *gopīs* em se entregar ao Seu Amado e o sentimento de abnegação que elas compartilham. No décimo canto da obra, os versos 10.31.1-19 são conhecidos como Gopī Gītā, pois trazem um louvor (*gītā*) das vaqueiras (*gopīs*) a Kṛṣṇa. Entre os versos, a entrega incondicional pode ser facilmente percebida em versos como: “Ó mestre dos corações, nós somos Tuas princesas servas; ó amado que satisfaz todos os desejos, não nos mate pela separação dos raios dos Teus olhos divinos, que são mais lindos do que as pétalas de um belo lótus num claro lago de outono, e que já nos atingiram. Esta é a única arma que pode nos machucar” (10.31.2). No Gopī Gītā, as vaqueiras chegam a praguejar o piscar dos olhos, pois geram um milésimo de segundo onde não podem ver Kṛṣṇa. Como Rādhā é a mais elevada entre as *gopīs*, o Gopī Gītā passa a ser também uma exaltação ao seu sentimento.

Poetas como Vidyāpati e Caṇḍīdāsa também expressaram estes êxtases amorosos de Rādhā e Kṛṣṇa, e Rūpa Gosvāmī escreveu peças teatrais¹³ baseadas nas relações de Kṛṣṇa com Rādhā e as *gopīs*. Já outras tradições, como a Rādhā Vallābha Sampradāya, fundada por Hith Harivaṃśa Mahāprabhu (1473-1552), enfatiza Rādhā como a Realidade Última, superior a Kṛṣṇa em todos os aspectos. Este culto integralmente centrado em Rādhā é presente quase que exclusivamente na cidade sagrada de Vṛndāvana, ponto central da devoção a Rādhā e Kṛṣṇa, e tem com principal literatura o Hita-Caurāsī, um conjunto de 84 versos em glorificação a Rādhārāṇī e seus enlances amorosos com Kṛṣṇa, escrito pelo mestre fundador. O livro começa com o verso “Tudo o que Meu Amado faz Me agrada, e tudo o que Me agrada, Meu Amado faz”. Boa parte dos versos se diverte com a tentativa aparentemente inútil do Casal de esconder pela manhã o que fizeram durante a noite:

Ó jovem donzela, hoje teu rosto está cheio de felicidade, anunciando a alegria da tua união com o Amado / Tua fala é preguiçosa, Tuas bochechas estão avermelhadas e rubros são Teus dois olhos cansados e sonolentos / Tua adorável *tilaka* é apenas um traço e flores espalhadas caem de Teu cabelo, que parece não ter sido adornado de forma alguma / Ó Generosa, abundante tesouro de misericórdia, quando Tu ofereces Teus lábios [a Kṛṣṇa], Tu não reténs nada de Tua essência! / Ó Tímida, por que Tu escondes a roupa que misturaste à do Teu amante? Tu dominaste e instruístes Shyam em centenas de jogos amorosos. / A guirlanda do Teu peito está murcha e o fecho do Teu cinto de guizos

¹³ *Vidagdha-mādhava* e *Lalita-mādhava*.

está frouxo; Hith Harivaṃśa elogia quem dorme na casa das vinhas!
(Hita-Caurāsī, 4-2-8).

Outro foco de devoção popular a **Rādhā** é a vila de Barsana, também chamada **Varṣāṇā**, tida como o local onde a Deusa passou a sua infância. Filha de Vṛṣabhānu, rei da pequena cidade, descreve-se que **Rādhā** foi encontrada pelo pai flutuando em um lótus refulgente no rio Yamuna. Em outras versões, Vṛṣabhānu a encontrou enquanto trabalhava arando a terra. A menina foi levada para casa e criada por ele e sua esposa **Kīrtidā**, mas não abria os olhos. Em sua mitologia, **Rādhā** é nove meses mais velha que **Kṛṣṇa** em sua descida à Terra e só abriu os olhos quando o pequeno bebê **Kṛṣṇa** apareceu diante Dela. Curiosamente, o Casal nunca se casou de fato, permanecendo sempre como amantes. Em uma das histórias, ao ser questionado sobre isso, **Kṛṣṇa** diz que casamento é a união de duas almas e **Rādhā** e Ele são apenas uma alma (Pauwels, 2008).

Radharani como centro devocional do Vaiṣṇavismo bengali

Se o Vaiṣṇavismo bengali tem no desenvolvimento de um relacionamento amoroso com **Kṛṣṇa** um objetivo e *prema-bhakti* como a meta suprema, **Rādhārāṇī** naturalmente se torna o exemplo máximo. Assim, Ela é apresentada como o pináculo de todo o amor possível por **Kṛṣṇa**, tida como a própria manifestação pessoal do amor divino (*mahābhāva*). Simultaneamente, **Rādhā** é o lado feminino de Deus, Deusa primordial, a *hlādinī-śakti*, origem das demais *śaktis* (deusas, neste contexto). Como expressa o mestre *vaiṣṇava* **Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī** em seu *Caitanya-caritāmṛta*, uma das principais hagiografias de **Caitanya Mahāprabhu**:

O Senhor **Kṛṣṇa** encanta o mundo, mas **Śrī Rādhā** encanta até mesmo **Kṛṣṇa**. Assim, Ela é a Deusa Suprema de tudo. Os dois não são diferentes, como evidenciam as escrituras reveladas. E, ao mesmo tempo, são unos, assim como o almíscar e sua essência são inseparáveis, ou como o fogo e seu calor não são diferentes. Enfim, **Rādhā** e **Kṛṣṇa** são um, embora tenham aceitado duas formas para desfrutarem de um relacionamento” (*Caitanya-caritamṛta, Adī-līla* 4.95-98).

Neste ponto, o Vaiṣṇavismo de **Caitanya Mahāprabhu** apresenta um detalhe ainda mais intrigante em relação à Deusa. **Mahāprabhu** é aceito pelos seus seguidores como uma manifestação de **Kṛṣṇa** que vem disfarçada de devoto para ensinar sobre devoção em todos os seus estágios. Porém, o maior dos devotos é **Rādhārāṇī**, então **Mahāprabhu** é entendido como uma manifestação divina que combina o Casal Supremo em um só corpo. É **Kṛṣṇa**, mas com o estado de espírito de **Rādhā**. Por isso, **Mahāprabhu** tem a pele dourada, como **Rādhā** – não negra, como **Kṛṣṇa** – e está, em seu terço final de vida, constantemente em um profundo sentimento de separação por Deus, apresentando diversos sintomas de êxtase espiritual, que são inclusive compilados por **Rūpa Gosvāmī**. Como explica **Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī**:

Os assuntos amorosos de Śrī Rādhā e Kṛṣṇa são manifestações transcendentais da potência interna de prazer do Senhor. Embora Rādhā e Kṛṣṇa sejam um em Sua identidade, anteriormente Eles Se separaram. Agora, essas duas identidades transcendentais se uniram novamente, na forma de Śrī Kṛṣṇa Caitanya. Eu me curvo diante Dele, que se manifestou com o sentimento e a aparência de Śrīmatī Rādhārāṇī, embora Ele seja o próprio Kṛṣṇa (*Caitanya-caritamṛta, Adī-līla* 1.5).

Como comentamos, Mahāprabhu é tido como o autor formal apenas de oito versos, conhecidos como *Śikṣāṣṭakam*, que faz uma escalada didática da consciência do praticante de *bhakti* rumo ao amor puro por Deus (*prema-bhakti*). Dessa forma, nos últimos três versos, o estado de espírito de Rādhārāṇī emerge de forma esotérica:

Ó meu Senhor, quando meus olhos se decorarão de lágrimas de amor, fluindo constantemente ao cantar Teu santo nome? Quando minha voz se embargará, e quando os pelos de meu corpo se arrepiarão com a recitação do Teu nome? Ó Govinda! Sentindo Tua separação, estou considerando um instante como um grande milênio. Lágrimas fluem de meus olhos como torrentes de chuva, e sinto que o mundo está vazio com Tua ausência. Que Kṛṣṇa abrace com firmeza esta criada, a qual está caída a Seus pés de lótus, ou que Ele pise em Mim ou despedace o Meu coração evitando estar presente diante de Mim. Ele é um libertino, afinal, e pode fazer o que bem entender. Entretanto, Ele sempre será o único Senhor adorável de Meu coração, incondicionalmente (*Śikṣāṣṭakam*, 6-8).

Os versos, sobretudo o sétimo, são imbuídos do sentimento de saudade, que na tradição de *bhakti* é chamado de *vipralambha*¹⁴, e fazem eco ao conteúdo do Gītā Govinda. Já o derradeiro verso é o ápice de uma entrega incondicional, que não se importa sequer com a reciprocidade. Neste estado de amor puro (*prema*), Kṛṣṇa se torna a vida, a alma e o tesouro mais valioso do devoto, e as trocas amorosas entre Ele e seus *bhaktas* florescem. Em seu comentário ao oitavo verso do *Śikṣāṣṭakam* (2012, p. 127), o teólogo e poeta vaiṣṇava Bhaktivinoda Ṭhākura conclui:

Os oito versos do *Śikṣāṣṭakam* são preeminentemente significativos. O Senhor Kṛṣṇa desejou saber: “Quão grandioso é o amor transcendental de Śrīmatī Rādhārāṇī por Mim, sendo Ela Minha potência espiritual interna (*svarūpa-śakti*)? Como unicamente Ela desfruta por completo de Minhas qualidades através de tal amor? Como é a ilimitada felicidade que Ela experimenta quando prova profundamente a doçura de Meu amor por Ela?” Ansiando pelas respostas a estas três questões, o Supremo Senhor Śrī Kṛṣṇa revelou Sua forma eterna como Śrī Caitanya

¹⁴ “Sentindo separação de Krishna, o Senhor Caitanya Se atirava no mar. Às vezes, Ele saía de Seu quarto às horas mortas e desaparecia. Ninguém conseguia saber aonde Ele tinha ido, mas, durante todo esse tempo, Ele buscava Krishna. Deste modo, não é que devemos desfrutar das trocas amorosas de Krishna e Radha como espectadores em uma demonstração esportiva. Devemos sentir separação Deles. Quanto mais sentirmos separação, mais devemos compreender que estamos avançando” (Prabhupada apud Swami, 2005, p. 23).

Mahāprabhu, a personificação da magnanimidade (*audārya*) em sua plenitude.

Também discorrendo sobre o *Śikṣāṣṭakam* (2012, p. 132), o mestre Bhaktisiddhānta Sarasvatī, filho de Bhaktivinoda, complementa dizendo que neste estado avançado de consciência em *bhakti-yoga*, satisfazer os desejos de Kṛṣṇa são a única religião. Liberta no amor, esta alma espiritual passa a habitar o “parque de diversões eterno do Senhor Kṛṣṇa, onde todos os desejos Dele são atendidos. Então a alma espiritual se torna uma assistente feminina de uma *gopī* e serve Kṛṣṇa em sua identidade espiritual original”.

Ao comentar uma canção sobre Rādhārāṇī (Rādhika-stava) composta por Rūpa Gosvāmī, o mestre A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, fundador da ISKCON – Sociedade Internacional Para a Consciência de Krishna, primeira instituição Vaiṣṇava Gauḍīya no Ocidente, comenta numa palestra dada em Montreal, no dia 30 de agosto de 1968¹⁵, que todos estão tentando amar Kṛṣṇa, que está tentando amar Rādhārāṇī, e isso mostra a Sua grandeza. Porém, também alerta que a teologia de Rādhā e Kṛṣṇa só pode ser perfeitamente compreendida quando o *bhakta* já se encontra em um nível muito avançado de consciência espiritual.

Vários são os textos que glorificam Rādhārāṇī colocando-a como igual ou até superior a Kṛṣṇa¹⁶. O indólogo Stephen Knapp argumenta que “Sem Radha, não há sentido para Krishna e, sem Krishna, não há sentido para Radha. Por causa disso, na tradição Vaishnava, sempre se oferece respeito primeiramente à energia interna do Senhor na forma de Radha. [...] assim, são referidos como Radha-Krishna” (Knapp, 2019, p. 188), lembrando do importante papel que Rādhārāṇī desempenha como mediadora da relação com Kṛṣṇa. Uma parte central da tradição Vaiṣṇava Gauḍīya é a meditação mântica, com destaque para o famoso Mahā-mantra Hare Kṛṣṇa, um dos epicentros desta liturgia diária.

Radha é conhecida como mãe Hara, que, no vocativo dentro do mantra, se torna Hare. Ao cantar Hare Krishna, portanto, estamos nos dirigindo primeiramente à potência interna do Senhor e solicitando a Radha que bondosamente nos ocupe a serviço do Senhor Krishna. [...] É por meio de Radha que o sujeito obtém mais facilmente Krishna (Knapp, 2019, p. 189).

Desta forma, Rādhārāṇī se torna o centro devocional de todo o Vaiṣṇavismo Gauḍīya, seja como objeto final da devoção, modelo de amor ou mediadora. O mestre de *bhakti* Chandramukha Swami (2005, p. 19), o primeiro a escrever um livro integralmente dedicado a Rādhārāṇī em português, evidencia esta característica de mediadora explicando que: “se nos aproximarmos de Krishna através da misericórdia de Radharani, poderemos facilmente alcançá-Lo, pois, se conseguirmos atrair a

¹⁵ Disponível em <https://voltaaosupremo.com/artigos/artigos/o-advento-de-srimati-radharani/>. Acesso no dia 17 de janeiro de 2024.

¹⁶ “A Deusa Transcendental Śrīmatī Rādhārāṇī é a contraparte direta do Senhor Sri Kṛṣṇa. Ela é figura central para todas as deusas da fortuna. Ela possui toda atratividade para atrair a toda-atrativa Personalidade de Deus. Ela é a potência interna primordial do Senhor” (Brihad-Gautamiya-tantra).

misericórdia de Radharani e Ela nos recomendar para Krishna, Ele irá certamente nos aceitar, por mais caído, insignificante e desqualificado que possamos ser”.

Se a teologia não bastasse, como comenta Kripal (1998), na devoção popular, os devotos e devotas tendem a inclinar a balança de poder em direção a Rādhā¹⁷, consorte e também a conquistadora de Kṛṣṇa. Como o mestre Prabhodānanda Sarasvatī expressa poeticamente: “Atingido pelas flechas do olhar de soslaio de Śrīmatī Rādhikā, o filho do rei de Vraja perde a consciência externa. Sua flauta cai de Sua mão, Sua pena de pavão está torta e Sua vestimenta amarela está desordenada. Quando poderei prestar serviço a Śrīmatī Rādhikā com a mais elevada devoção?” (Rādhā-rasa-sudhā-nidhi, 39). **Rādhā se consolida como objeto de amor e devoção.**

Conclusão

Stephen Rosen comenta que:

Vaishnavas veem a Deusa Suprema como Radha ou Lakshmi, as consortes de Krishna e Vishnu, respectivamente. Sita, também, uma manifestação da Suprema deidade feminina. Por isso, o Vaishnavismo vê a si mesmo como não sexista, com um tratamento equitativo entre as formas masculinas e femininas da Divindade. Em algumas tradições Vaishnavas, na verdade, o divino feminino é mais exaltado que sua contraparte masculina. Neste sentido, o Vaishnavismo frequentemente se considera uma forma de Shaktismo no qual os poderes femininos ‘superiores’ recebem o que lhes é devido (Rosen, 2006, p. 163, tradução nossa)¹⁸.

A exaltação do lado feminino da divindade¹⁹ destacada por Rosen é facilmente verificável nos textos sagrados e comentários de mestres e teólogos da tradição. Rādhārāṇī representa um ideal de amor e abnegação buscado por homens e mulheres *vaiṣṇavas*, sendo cultuada em templos de Rādhā-Kṛṣṇa em todo o mundo.

Curiosamente, Rādhārāṇī, que no hinduísmo popular **é frequentemente apresentada como a “deusa do amor”**, não ostenta uma insígnia particular facilmente

17 Como comenta Narayana Goswami Maharaja (2009, p.52): “O amor e a afeição de Śrīmatī Rādhikā são superiores aos de Śrī Kṛṣṇa. Embora Śrīla Bilvamaigala Ṭhākura indique que Kṛṣṇa é superior a Rādhikā, aqueles na linhagem de Śrīla Rūpa Gosvāmī, Śrīla Raghunātha dāsa Gosvāmī e Śrīla Prabhodānanda Sarasvatī desejam que Rādhikā seja sempre vitoriosa sobre Kṛṣṇa – e isso realmente acontece dessa maneira”.

¹⁸ “Vaishnavas view the ultimate Goddess as Radha or Lakshmi, the consorts of Krishna and Vishnu, respectively. Sita, too, is a manifestation of the Supreme feminine deity. Thus, Vaishnavism sees itself as nonsexist, with equitable treatment of male and female form of Godhead. In some Vaishnava traditions, in fact, the feminine divine is exalted above her male counterpart. In this sense, Vaishnavism often views itself as a form of Shaktism in which “higher” feminine powers are given their due”.

¹⁹ Ainda que isso não implique necessariamente numa posição social igualitária das mulheres em muitas destas *sampradāyas*. E ainda são muito poucos os tratados teológicos escritos por mulheres *vaiṣṇavas*. Esta é uma válida discussão, que, infelizmente, não pode ser desenvolvida adequadamente no curto espaço do artigo.

identificável como outras deusas hindus. Por exemplo, Lakṣmī, a deusa da fortuna e esposa de Viṣṇu, possui como insígnias básicas o pote de ouro, moedas e flores de lótus. Sarasvatī, a deusa da sabedoria e das artes, consorte de Brahma, é sempre representada com as escrituras védicas, o instrumento de cordas conhecido como *vinā* e o rosário (*japa-mala*). A poderosa deusa Kālī é facilmente identificável pelo colar de crânios, a saia de braços decepados e a língua pra fora da boca. Todas as deusas possuem suas insígnias que as distinguem. Rādhārāṇī não carrega uma flauta ou uma pena de pavão, como Kṛṣṇa, mas pode ser identificada por estar ao lado Dele. A sua insígnia é a presença do próprio Kṛṣṇa ao seu lado direito. Teologicamente, isso simboliza o domínio amoroso Dela sobre Ele. Assim, Ela raramente é retratada sozinha, pois quase que invariavelmente ostenta a sua impossível separação de Kṛṣṇa como trunfo maior. Desta forma, para a tradição Vaiṣṇava Gauḍīya, o amor de Rādhārāṇī e o romance entre o Casal Divino são o centro de toda a manifestação espiritual. Como colocado na boca do próprio Kṛṣṇa por Kṛṣṇadāsa Kavirāja, “o amor de Rādhārāṇī é meu *guru*, e Eu sou Seu discípulo” (Caitanya-caritamṛta Adi-lila 4.124).

Referências

BHAGAVATA-PURANA – Texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPADA, 1995.

CARVALHO, Romero Bittencourt e. **Dharma e Libertação.** Correlações entre o conceito de Dharma na Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya e Libertação na Teologia Latino-americana. Dissertação de mestrado apresentada na PUC-MG, sob orientação do Dr. Roberlei Panasiewicz. Belo Horizonte, 2020.

CHARI, S. M. **The philosophy of the Bhagavad gita:** A Study based on the evaluation of the commentaries of Śankara, Ramanuja and Madhva. Foreword by M.Srivatsankacharya. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2005.

DUARTE, Rogério. **O Gitagovinda de Jayadeva.** A cantiga do Negro Amor. Salvador, RDG, 2011.

FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao Hinduísmo.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

KERR, Ana Carolina; CARVALHO, Romero Bittencourt e. O fenômeno místico do sankīrtana enquanto singularidade da experiência religiosa de bhakti-yoga. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 18, n. 2, p. p. 83–107, 2022. DOI: 10.34019/2237-6151.2021.v18.36071. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/36071>. Acesso em: 19 out. 2023.

KNAPP, Stephen. **O coração do Hinduísmo:** o caminho oriental para a liberdade, o autoconhecimento e a iluminação. Pindamonhangaba: Coletivo Editorial, 2019.

KRIPAL, Jeffrey J. (1998). "Review of Devī: Goddesses of India". *Journal of the American Academy of Religion*. **66** (1): 176–179.

MAHAPRABHU, Caitanya. **Sri Sri Siksastaka**. São Paulo: Sankirtana Books, 2012.

MAHAPRABHU, Harivansa. **Sri Hit Charasi**. 84 songs of Sri Harivansh Mahaprabhu. Tradução para o inglês de Charles White e Rupert Snell. Disponível em <https://sriharivansh.wordpress.com/sri-hit-chaurasi-84-songs-of-sri-harivansh-mahaprabhu/>. Acesso em: 21 jan. 2024.

MAHARAJA, Narayana Goswami. **Pinnacle of devotion**. Kolkota: Gaudiya Vedanta Publications, 2009.

ROSEN, Steven J. **Essential Hinduism**. Westport: Prager Publishers, 2006.

PANNIKAR, Raimon. **Espiritualidad hindu: Sanatana dharma**. Barcelona: Kairós, 2005.

PAUWELS, Heidi R.M. **The Goddess as role model**. Sita and Radha in scripture and on screen. Oxford: Oxford University Press, 2008.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **Srimad Bhagavatam**. 19 Volumes, São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1995.

SRI CAITANYA-CARITAMRTA – Texto em bengali com tradução para o inglês de PRABHUPADA, 1987.

SWAMI, Chandramukha. **Quem é a mocinha que está com Krishna?** Teresópolis: Vraja Produções, 2005.

VALERA, Lucio. **Mística devocional (Bhakti) como experiência estética (Rasa): Um estudo do Bhakti-rasamrta-sindhu de Rupa Goswami**. Tese de doutorado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Dilip Loundo. Juiz de Fora, 2015.

*Enviado em 22/02/2024
Aprovado em 22/07/2024*

O amor *advaita* como caminho para o Diálogo Inter-Religioso na perspectiva de Raimon Panikkar

Advaitic love as a way towards Interreligious Dialogue in Raimon Panikkar's perspective

Rita Macedo Grassi¹

RESUMO

Raimon Panikkar (1918-2010) foi um dos principais expoentes do diálogo inter-religioso. Este artigo procura investigar de que forma a perspectiva *advaita* do Hinduísmo está inserida no pensamento de Panikkar, como o que ele denomina de “amor *advaita*” e, assim, se constitui como caminho de construção do diálogo inter-religioso. Para tal, contextualizamos o *advaita* e a sua aplicação pelo autor em sua teoria da *visão cosmoteândrica*, baseada na Trindade cristã, em seu conceito de *Cristofania* e na sua compreensão da Teologia do Pluralismo Religioso, através de uma “atitude pluralista”. Identificamos, então, o *advaita* em sua teoria de *diálogo intra-religioso*, como o encontro do outro em si mesmo através do “amor *advaita*”, em uma peregrinação que acontece na interioridade do ser humano, paralelamente ao diálogo inter-religioso. Trata-se de uma pesquisa teórica, em perspectiva metodológica crítico-analítica, tendo em vista a sua aplicação no diálogo inter-religioso, embasada na bibliografia de Panikkar.

Palavras-chave: Raimon Panikkar. Diálogo inter-religioso. *Advaita*. Hinduísmo. Cristianismo.

ABSTRACT

Raimon Panikkar (1918-2010) was one of the main exponents of the interreligious dialogue. This article investigates how the Hinduism's *advaitic* perspective is present in Panikkar's thought, as what he calls “*advaitic* love” and, therefore, constitutes a way of building the interreligious dialogue. For such, we contextualize the *advaita* and its use by the author in his theory of a *cosmotheandric vision*, based in the Christian Trinity, in his concept of Christophany, and in his understanding of the Religious Pluralism Theology, through a “pluralistic attitude”. We identify, then, the *advaita* in his theory of the intra-religious dialogue, encountering the other in oneself through the “*advaitic* love”, in a pilgrimage that takes place in the human being's interiority, parallel to the interreligious dialogue. This is theoretical research, through a critical-analytical methodological perspective, in view of its application in the interreligious dialogue, based in Panikkar's bibliography.

Keywords: Raimon Panikkar. Interreligious Dialogue. *Advaita*. Hinduism. Christianity.

¹ Doutoranda em Ciências da Religião na École Pratique des Hautes Études - EPHE, na Paris Sciences et Lettres (PSL) em co-tutela com a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: ritagrassi2010@gmail.com

Introdução

Nascido num lar hindu-cristão, Raimon Panikkar (1918-2010), percorreu o caminho do catolicismo desde a infância, por influência de sua mãe catalã e católica; mas sempre em contato com o hinduísmo e sua tradição, através de seu pai, que era indiano e hindu. Em 1946, foi ordenado sacerdote pela Igreja Católica, em Roma e, em 1954, fez sua primeira viagem para a Índia em missão apostólica. Lá, pôde vivenciar profundamente os ensinamentos védicos tanto de forma acadêmica quanto mística. Viveu um período entre a Europa, os Estados Unidos e a Índia, onde levava uma vida monástica, mas repleta de encontros enriquecedores, sendo o principal deles com o sacerdote beneditino francês, Henri Le Saux (1910-1973). Posteriormente, mergulhou profundamente no budismo e viveu como secular, embora não tenha abandonado o sacerdócio, durante anos de sua vida.

Ainda não muito conhecido no Brasil e com pouquíssimos escritos traduzidos para o português (apenas três livros publicados em Portugal e dois livros publicados no Brasil, dos cerca de cinquenta livros escritos por ele, fora artigos e teses), entendemos ser importante contribuir para a divulgação de sua obra e para uma maior inclusão do seu pensamento nos debates acerca do diálogo inter-religioso em nosso país. Ele que, nas palavras de Faustino Teixeira:

Foi um pioneiro na abertura dialogal, abrindo pistas inovadoras na reflexão sobre o tema. Sua contribuição não se resume ao campo teórico, mas também ao exercício vital de hospitalidade, doação e entrega ao Mistério que habita no solo sagrado do outro (Teixeira, 2010, p.363).

A obra de Raimon Panikkar, constrói importantes teorias para o diálogo inter-religioso (em especial, é claro, entre a tradição cristã e o hinduísmo), tendo como pano de fundo o *advaita*², ou a-dualismo, visto pelo autor através de uma perspectiva diferente da proposta pelas duas escolas de Vedanta *Advaita* mais conhecidas da Índia, a de Śrī Śaṅkara³ (788AEC) e a de Rāmānuja (1017-1137).

O autor apropriou-se do conceito (embora não o reconheça como tal) sem, no entanto, seguir a linha de Śaṅkara, como era o caso de Henri Le Saux. De acordo com Pérez Prieto, a partir de um estudo do filósofo e teólogo jesuíta, Francis D'Sá, “apesar da influência que Śaṅkara tem em Panikkar [...], suas concepções não coincidem. Sempre entendi que o *advaita* de Śaṅkara cai ao final em um monismo que Panikkar rechaça claramente” (Prieto, 2008).

² Do sânscrito, traduzida literalmente significa "não dois" ou “não dual”; em português, pronuncia-se adueita.

³ Segundo a professora Glória Arieira, os comentários de Śaṅkara sobre as Upaniṣad, a Bhagavadgītā e o Brahmaśūtra “permitiram que o povo tivesse acesso ao Vedanta, que se interessasse por seu estudo, compreendesse seu significado profundo e vivesse o conhecimento. Enfim, ele devolveu o Vedanta ao povo”. (Arieira In: Śaṅkarācārya, 2007). Para Panikkar, essa escola “considera a si mesma como o cume de todas as religiões e filosofias” (Panikkar, 2001, p. 18).

A visão de Panikkar estaria mais próxima da

[...] escola *visistadvaita* de Ramanuja, que reorientou parcialmente a doutrina *advaita*, elaborando um “não-dualismo qualificado” ou mitigado, que busca integrar nele a realidade pessoal do Absoluto para dar lugar à *bhakti*, o sentimento religioso do amor, que Sankara menosprezava: Deus é a alma das almas e da natureza, essas são diferentes dele, mas não estão separadas de Deus, sua união é *advaita* (Prieto, 2008, tradução nossa).⁴

Está mais ligado, portanto, a uma visão que enxerga as polaridades e suas diversidades, mas reconhece sua intrínseca conexão, reconhece o véu (*maya*), que as faz parecer separadas. Em seu livro *Panikkar, una biografía* (2014), Bielawski concorda, em parte, com a opinião de Prieto, embora não o cite, e afirma que a “divergência principal” entre Panikkar e Le Saux está:

[...] em seu modo de entender o *advaita*. [...] Considero que a compreensão do *advaita* por parte de Le Saux está mais próxima da de Śaṅkara, porque nela desaparece toda distinção [...], enquanto, no caso de Panikkar, o *advaita* não significa a eliminação dos polos, mas a sua conjugação harmônica, sua compenetração e sua mútua fecundação (Bielawski, 2014, p. 280, tradução nossa).⁵

A inter-relacionalidade dos “polos” seria, portanto, fundamental para o pensamento panikkariano, ao invés de enxergar a realidade como um bloco monolítico. O próprio Panikkar diz: “me atrai Rāmānuja e admiro Śaṅkara; me encontro próximo [...] a uma leitura adualista da *Bhagavad-gītā* e das *Upaniṣad*” (Panikkar, 2015, p. 376). A compreensão de Bielawski (2014) é de que “Panikkar criou e viveu o seu próprio *advaita*: o *advaita* panikkariano”, no sentido de que o autor faz sua própria leitura.

É justamente por diferenciar o *advaita* tanto do monismo, quanto do dualismo, que Panikkar afirma tão veementemente em vários de seus escritos que a palavra *advaita* não possa ser traduzida como não-dualidade. Pois, quando se está no âmbito do princípio da não-contradição, ao afirmar que “*advaita* é ‘não-dualismo’ e, ao mesmo tempo, se declara não-monismo, então *advaita* é pura contradição” (Panikkar, 2013, p. 216). E esse teria sido um erro no qual incorreram muitos tradutores, pois “a única saída dialética é simplesmente o monismo”. Neste sentido, não seria possível interpretar o *advaita* dialeticamente, pois não pode ser “reduzido a um conceito” (Panikkar, 2013,

⁴ [...] la escuela *visistadvaita* de Ramanuja, que reorientó parcialmente la doctrina *advaita*, elaborando un ‘no-dualismo cualificado’ o mitigado, que busca integrar en él la realidad personal del Absoluto para dar cabida a la *bhakti*, el sentimiento religioso del amor, que menospreciaba Śaṅkara: Dios es el alma de las almas y de la naturaleza, éstas son diversas de él, pero no están separadas de Dios, su unión es *advaita*. Para o teólogo e filósofo católico e alemão, Bernhard Nitsche, Śaṅkara e Ramanuja são “os teóricos máximos do hinduísmo” e sua importância para a “teologia cristã atual” é comparável à de Platão e Aristóteles “em seu tempo” (Prieto, 2008).

⁵ [...] en su modo de entender el *advaita*. [...] Considero que la comprensión del *advaita* por parte de Le Saux es más cercana a la de Śaṅkara, porque en ella desaparece toda distinción [...], mientras que en el caso de Panikkar el *advaita* no significa la eliminación de los polos sino su conjugación armónica, su compenetración y su mutua fecundación.

p. 217). É algo que requer a experiência, que vai além dos sentidos e da razão, sem, no entanto, excluí-los.

O autor chama a atenção para uma tendência a “ocidentalizar” conceitos “orientais”, com uma ideia de que um sistema de pensamento seria superior ao outro; e que o parâmetro ocidental de pensamento utilizado para a compreensão do *advaita* por diversos intérpretes, teria sido o do “*reductio ad unum* ou primazia do Um”. Ressalta, no entanto, que tal postulado, apesar de racionalmente inteligível, “não é a única intuição da humanidade” (Panikkar, 2013, p. 49).

Segundo ele:

[...] a mente hindu não descansa até encontrar a relacionalidade em todas as coisas – sem negar que este não seja um traço do espírito humano. Para encontrar esta harmonia há que buscá-la na identidade de cada coisa, não em sua igualdade com os demais. E para encontrar a identidade há que mergulhar na interioridade [...] (Panikkar, 2005, tradução nossa)⁶.

Tal mergulho é feito pelo autor, a partir da perspectiva *advaita*, que foi por ele experimentada desde os tempos de infância, quando “seu pai cantava e explicava a *Bhagavad-gītā*, envolvendo-o numa não-confessional atmosfera hindu”; e, ao mesmo tempo “nas dimensões da fé cristã” de sua mãe, que o permitia viver este diálogo interno de forma experiencial e mística (Teixeira, 2012). E é, dessa forma, que ele considera que deve ocorrer o encontro entre as religiões; sem, necessariamente, renunciar ao “particularismo da própria religiosidade” (Teixeira, 2012). Em sua célebre frase: “parti cristão, me descobri hindu e retornei budista, sem jamais ter deixado de ser cristão”, deixa claro que viveu a experiência mística que tanto defende; aventurou-se e correu o risco, abrindo-se ao outro; e, conhecendo outras religiões, aprofundou-se ainda mais no conhecimento da sua própria religião e da sua espiritualidade, no que ele chama de diálogo intra-religioso (Panikkar, 1999).

Raimon Panikkar desenvolveu importantes conceitos ao longo de sua obra e podemos identificar não só uma influência, mas uma referência clara à tradição hindu e, mais propriamente, à perspectiva *advaita*, tantas vezes mencionada por ele e que identificamos como uma espécie de fio condutor ou de fator explicativo para muitas de suas teorias. Portanto, neste artigo, esclareceremos o sentido da perspectiva *advaita* na obra de Panikkar, para o qual não se trata de um conceito, mas de uma “intuição”. Em suas palavras:

Quando se experimenta que *Deus está em tudo, que tudo está em Deus* e que, contudo, *Deus não é nada do que é*, então se está próximo da realização, de uma autêntica experiência advaita que, como toda

⁶ [...] la mente hindu no descansa hasta encontrar la relacionalidad en todas las cosas – sin negar que éste no sea también un rasgo del espíritu humano. Para encontrar esta armonía hay que buscarla en la identidad de cada cosa, no en su igualdad con los demás. Y para encontrar la identidad hay que bucear en la interioridad.

verdadeira experiência, não pode ser comunicada nem expressa por meio de conceitos (Panikkar, 2011, tradução nossa)⁷.

A adualidade seria, portanto, um “equivalente homeomórfico”⁸ da harmonia, cuja experiência deve se dar através do “terceiro olho”, que une tanto os sentidos físicos quanto os intelectuais. Essa é uma forma mística oriental de enxergar a realidade através de uma intuição que parte do ser integral, não-dissociado. Os dois olhos se unem no centro, entre as sobrancelhas, formando uma só visão, interna e integrada. No momento em que as polaridades se encontram, se integram, há uma espécie de ‘vazio’, também conhecido no budismo como *śūnyatā*. Distingue-se da visão ocidental de vazio como algo negativo, melancólico; trata-se “daquilo que ‘permanece’ uma vez que tenhamos nos esvaziado de nossos pensamentos, representações, da própria mente, dos nossos egos”, de uma sensação de que se está no seu devido lugar, no Todo, na Realidade (Panikkar, 2013, p. 202). Esse momento, que pode ser chamado de meditação, de contemplação, de observação e que, neste caso, Panikkar prefere chamar de intuição; seria necessário para se compreender a adualidade e enxergar a realidade em sua totalidade, ou seja, enxergar o Todo nas partes que o constituem.⁹

A forma como a perspectiva do “amor *advaita*” está inserida na obra do teólogo e filósofo Raimon Panikkar (1918-2010) e constitui em recurso para a sua concepção do diálogo inter-religioso é o tema principal deste artigo. Para isso, foi feita uma pesquisa teórica, através de uma perspectiva metodológica crítico-analítica, embasadas, principalmente, na bibliografia de Panikkar.

Neste artigo, temos a intenção de refazer este trajeto que começa na Índia hindu, volta para o ocidente, transformando-se em experiência amorosa; encontra-se com o cristianismo; até chegar ao diálogo inter-religioso, que deve estar acompanhado pelo diálogo intra-religioso, em “relação *advaita*”.

A grande pista está no mistério do *advaita*, presente no recinto mais íntimo seja do Hinduísmo, seja do Cristianismo. É na dimensão de profundidade que essas duas tradições podem encontrar a ‘não-dualidade’ que as preside. E isto vale também para o diálogo com as outras religiões (Teixeira, 2012).

Primeiro, trataremos brevemente do sentido do “amor *advaita*” na perspectiva de Panikkar, que está diretamente relacionada ao *advaita* (a-dualismo) do hinduísmo, - o qual, como vimos, ele define como uma “intuição” e não como conceito.

⁷ Cuando se ha experimentado que *Dios está en todo*, que *todo está en Dios* y que sin embargo *Dios no es nada de lo que es*, entonces se está cerca de la realización, de la auténtica experiencia advaita que, como toda verdadera experiencia, no puede ser comunicada ni expresada por medio de conceptos.

⁸ Termo utilizado na geometria para “designar um sistema de equivalências na topologia geométrica. Trata-se, neste caso, de uma espécie de analogia da terceira ordem. Tendo em vista que cada cultura guarda seus critérios de verdade, de beleza e de bondade, o que importa é ultrapassar o colonialismo cultural.” (Panikkar, 2012, 45).

⁹ Ver Grassi, 2019.

Num segundo momento, mostraremos de que forma Panikkar transpõe essa intuição para o contexto cristão como forma de analisar a experiência da Trindade cristã e o que ele chama de cristofania e de conceber a sua visão de pluralismo religioso.

Por fim, veremos de que maneira o autor considera que o diálogo inter-religioso deva ocorrer, a partir dessa experiência do “amor *advaita*” supramencionado, e da condição de estar acompanhado, também, do que ele entende por diálogo intra-religioso.

1. O amor *advaita*

Para a compreensão do que significa o *advaita* na obra de Panikkar, faz-se necessário uma breve introdução das origens do que se entende hoje por hinduísmo, bem como, das principais obras dessa tradição. No entanto, não seria possível neste momento abarcar a imensidão de textos, interpretações e de mensagens contidas na tradição hindu e, muito menos, de todas as derivações posteriores. Optamos, portanto, por um recorte que nos auxilie na compreensão do tema e da interpretação dada por Panikkar.

Cabe aqui uma ressalva feita por Mircea Eliade quanto à cronologia dos textos dentro do hinduísmo: “em geral, todo tratado filosófico indiano apresenta concepções anteriores à data da sua redação, e quase sempre muito antigas. Quando, num texto filosófico, se encontra uma interpretação nova, isso não quer dizer que ela não tenha sido considerada antes” (Eliade, 1979, p. 62). O autor assinala, também, que a palavra “filosofia” não possui um termo correspondente em sânscrito, o termo mais próximo seria *darśana*, ou seja, “ponto de vista”. Daí se infere, também, a importância da hermenêutica dentro da tradição hindu, portanto estamos sempre falando de um lugar limitado pela nossa compreensão.

As origens do hinduísmo não são muito precisas, pois não há um fundador específico ou nem mesmo uma fundação. Panikkar (2017b) afirma que a tradição teve início no encontro entre o que se entende por invasão ariana, de idioma indo-europeu, com a população indígena original. Segundo ele, a civilização do Vale do Indo (ou Hindu), no Norte da Índia, teria sido “uma das bases” da tradição¹⁰ (Panikkar, 2005). Os estudos mostram que essa civilização tinha “grande semelhança com a cultura mesopotâmica” e viveu, aproximadamente, em 2.000 antes da era atual.

O hinduísmo também teria suas origens na cultura dravídica, que estaria mais relacionada com a “cultura mediterrânea” e, hoje, situada no sul da Índia. Mas, que teria entrado pelo Norte, através do Irã. Para Panikkar, o “ritual de adoração e louvor”, conhecido como *pūjā*, e a *yoga*, “seria a herança dravídica no hinduísmo” (Panikkar, 2005). O autor não descarta, no entanto, as influências da cultura ariana nas origens da tradição.

¹⁰ Daí a origem do termo “hinduísmo”.

O primeiro resultado oral (e depois escrito) desse encontro intercultural foi o que chamamos de Vedas, ou seja, todo o corpo da literatura Védica. É cantado, falado, e agora também escrito no antigo idioma Indo-Ariano conhecido como Védico; o Védico é anterior ao Sânscrito literário, que foi formalizado pelo gramático Panini por volta de meados do primeiro milênio a.C. (Panikkar, 2017b, p. xli-xlii, tradução nossa)¹¹.

Mircea Eliade também afirma uma origem indo-europeia somada a uma “simbiose” com a população autóctone; o que vai se confirmar, inclusive, no idioma sânscrito, que possui fonemas e vocabulários “não-arianos”. Esse autor demonstra uma série de coincidências entre a cultura indo-europeia e a cultura védica, tais como: a prática da agricultura, a economia pastoril, a própria estruturação da sociedade (a qual pode ter dado origem ao sistema de castas indiano) e, é claro, conceitos e mitos religiosos muito próximos aos que foram posteriormente proclamados através dos Vedas. Segundo ele, “[...] a unidade religiosa e cultural da Índia foi resultado de uma longa série de sínteses, realizada sob o signo dos poetas-filósofos e dos ritualistas da época védica” (Eliade, 1978, p. 24). Em suma, é essa conjunção de elementos das culturas originárias e da população ariana que vai dar origem aos *Vedas*.

Os *Vedas* trazem mensagens que foram primeiramente transmitidas oralmente e, posteriormente, com o auxílio de transcrições, subdivididas em quatro grandes coleções (*Rg-Veda*, *Sāmā-veda*, *Yajur-veda* e *Atharva-veda*), escritas entre os anos 2000 e 500 antes da era atual, sendo as mais antigas “entre 1500 e 1200” até a última, em torno do ano 600 antes da era atual (Panikkar, 2017b).¹² Cada um desses volumes contém livros, que transmitem conhecimentos através de “hinos, ritos sacrificais, interpretações alegóricas e tratados doutrinários” (Panikkar, 2005), totalizando dezoito mil livros. Essas mensagens receberam o nome de *śruti*, “que não significa ‘o escrito,’ mas ‘o ouvido’, a Palavra escutada, ouvida e cristalizada na ‘audição’ transmitida fielmente [...] e que se continua escutando” (Panikkar, 2005). A tradução literal da palavra *śruti* seria orelha, mas nos *Vedas* ela surge como uma Revelação, propriamente dita. Este conhecimento é uma “revelação” interna, para a qual é preciso se estar preparado, pois não se trata apenas de compreendê-la racionalmente, mas de experimentá-la, de vivenciá-la através da fé.

Qual seria essa “revelação” transmitida pela *śruti*? Esta resposta será encontrada de forma mais clara e direta nas *Upaniṣad*¹³ - obras que surgiram posteriormente, as quais possuem uma importância fundamental para a constituição e a evolução da tradição hindu e de várias de suas vertentes -, através de importantes ensinamentos (mahavakya), como: “Tu és Aquele” (*Tat tvaṁ asi*) e “Eu sou Brahman” (*Aham*

¹¹ The first oral (and latter written) result of this cross-cultural encounter was what we call the Vedas, that is, the entire body of Vedic literature. It is chanted, spoken, and now also written in the old Indo-Aryan language known as Vedic; Vedic is ancestral to the literary Sanskrit, which was formalized by the grammarian Panini around the middle of the first Millennium BC.

¹² Os hinos contidos nestes volumes também são conhecidos como *Samhita* (Panikkar, 2017b).

¹³ Segundo Eliade, “as intuições centrais dos Upanixades já se encontram, de uma forma não-sistemática, nos Vedas” (Eliade, 1978, p. 71). Uma diferença-chave seria a introdução do conhecimento não-esotérico dos ritos sacrificais, mas no sentido de gnose, como “valor soteriológico”.

Brahman) e, também, pela equação *ātmanbrahman*. Em outras palavras, a revelação é a necessidade do reconhecimento pelo ser humano do princípio divino que o habita. Segundo Panikkar (2005):

Não se trata, porém, de um mero conhecimento conceitual, mas de uma verdadeira fé experimental, e de uma certa intuição que reconhece vitalmente a equação aludida, e que se dá conta de que meu ‘eu’ mais profundo não é o meu *ego*, mas Deus, e que não pode ser outra coisa senão Ele (Panikkar, 2005, tradução nossa)¹⁴.

A “fé experimental”, a qual ele se refere, está longe de ser apenas uma crença em um Deus que virá nos salvar, mas apresenta-se como uma experiência ontológica que nos faz compreender que já somos aquilo que conhecemos. O caminho apresentado por uma das principais obras da cultura védica, de mais de vinte séculos - a *Bhagavad-gītā* -, para se chegar a essa compreensão é o *yoga*, que pode ser definido como “união com Deus” e que se subdivide em três linhas: *karma-yoga* (ação), *jñāna-yoga* (conhecimento) e *bhakti-yoga* (amor devocional). Esse caminho deve ser transmitido por um *guru* (mestre espiritual) e, quando praticado de forma consistente pelo devoto, poderá levá-lo a iluminação, em outras palavras, à realização do *ātmanbrahman*.

A intuição *advaita* se daria, portanto, na harmonia entre estes três caminhos mencionados na *Gītā* e fora de qualquer discurso dialético racional em torno da compreensão do que se entende por Mistério transcendente. Trata-se da compreensão de que os polos da realidade, assim como os caminhos, estão intrinsecamente relacionados, um não exclui o outro, ao contrário, um depende do outro para existir. *Advaita* é, resumidamente, a relação entre todos os elementos que constituem a realidade.

Uma das passagens do *Rg-veda*, diz:

3. A escuridão estava lá, tudo envolvido pela escuridão, e tudo era Água indiscriminada. Então aquilo que estava Oculto pelo Vazio, aquele Um, emergindo, agitando-se, através do poder do Ardor, veio a ser.
 4. No início o Amor surgiu, o qual era o germe celular primário da mente. Os Videntes, buscando em seus corações com sabedoria, descobriram a conexão do Ser no Não-Ser. [...]
- (RVX.129 *apud* Panikkar, 2017b, p. 8-9, tradução nossa)¹⁵.

¹⁴ No se trata, sin embargo, de un mero conocimiento conceptual, sino de una verdadera fe experimental, y de una cierta intuición que reconoce vitalmente la ecuación aludida, y que se da cuenta de que mi ‘yo’ más profundo no es mi ego sino Dios, y que no puede ser otra cosa que Él.

¹⁵ 3. Darkness was there, all wrapped around by darkness, and all was Water indiscriminate. Then that which was Hidden by the Void, that One, emerging, stirring, through power of Ardor, came to be. 4. In the beginning Love arose, which was the primal germ cell of the ind. The Seers, searching in their hearts with wisdom, discovered the connection of Being in Non-Being. [...].

No original, este verso contém a palavra *kāma*, a qual Panikkar traduziu como Amor, mas que normalmente se traduz por Desejo. Nos comentários de sua tradução, no entanto, ele diz que: "o desejo, o amor e o fervor, foram as forças dinâmicas que trouxeram a realidade a um processo temporal de originar algo de algo. [...] O processo [...] é de concentração, de condensação, de uma emergência pelo poder do amor." Ele acrescenta, no entanto, que:

Esse amor não pode ser um desejo por "algo" que não existe, ou mesmo um desejo que sai de um Ser inexistente. É essa mesma concentração que origina o Eu que vai ser e ter esse amor. O amor primordial [...] é o ato constitutivo pelo qual a existência passa a existir. Sem amor não há ser, mas o amor não acontece sem ardor ou *tapas*. É o fervor, *tapas*, que faz o ser ser; eles não são separáveis. A relação entre *kama*, desejo e amor, por um lado, e *tapas*, ardor e calor, por outro, é uma das leis cósmicas que ligam o Ser e todo o reino dos seres (Panikkar, 2017b, p. 8, tradução nossa)¹⁶.

Podemos dizer que este seria o caminho da devoção, do amor (*bhakti-yoga*), o “aspecto mais popular e mais difundido do hinduísmo” (Panikkar, 2005). Trata-se de um encontro amoroso, de uma experiência, com o que se entende por Deus ou Divindade. No caso da *Cītā*, trata-se mesmo de um teísmo, de uma personalização do Absoluto, na presença de Kṛṣṇa, a personificação do deus Viṣṇu. Mas, isso não exclui a possibilidade de uma experiência a-dual (*advaita*), do encontro do Ser e do Não-Ser, conforme o verso do *Ṛg-veda*. É, porém, uma imersão e constante conexão com a Deidade (*īṣṭa-devatā*)¹⁷, no seu sentido mais puro e plenamente entregue.

Para Panikkar (2005), esse amor que se dá entre o ser humano e a Divindade, também ocorre, e pode ter origem, na esfera do puramente humano. É um amor belo e sem distinção entre masculino e feminino, um amor que transcende as contradições, as dualidades e, por que não, as religiões. E é dentro dessa inspiração amorosa que entra o conceito de *advaita* (ou a-dualidade). Não há necessidade de se escolher um dos caminhos, eles se complementam e se integram. Deve haver uma harmonia entre eles.

[...] os três caminhos são em verdade três sendas que conduzem a outros tantos cumes que, sem confundir-se, são para seus caminhantes as cimas supremas que permitem gozar do horizonte comum dos vales e planícies da realidade. [...] A unicidade não é a unidade. [...] A introdução à experiência da unicidade enquanto incomparabilidade é a experiência do amor, inseparável da beleza. [...] Mas, para descobrir a unicidade no sentido do único, de cada cume, em nosso exemplo, há que amá-la. O amor exclui a comparação. A comparação é obra do intelecto e não do

¹⁶ This love cannot be a desire toward ‘something’ that does not exist, or even a desire coming out of a nonexistent Being. It is that very concentration that originates the Self that is going to be and have that love. Primordial love [...] is the constitutive act by which existence comes into being. Without love there is no being, but love does not happen without ardor or *tapas*. It is fervor, *tapas*, that makes the being be; they are not separable. The relation between *kama*, desire and love, on the one hand, and *tapas*, ardor and heat, on the other, is one of the cosmic laws linking Being and the whole realm of beings.

¹⁷ “[...] símbolo concreto da Divindade infinita” (Panikkar, 2015).

amor. [...] É o amor o que mostra a unicidade sem por isso ser cego à diversidade (Panikkar, 2005, tradução nossa)¹⁸.

Encontrar a beleza na unicidade, sem precisar com isso deixar de reconhecer a diversidade; agir em prol da harmonia, sem deixar de enxergar os diferentes elementos que compõem a ordem cósmica, seriam então atitudes amorosas inspiradas pelo *advaita* upanixádico.

Pérez Prieto (2008) diz que Panikkar, assim como “grandes místicos de todas as religiões”, alcançou uma união harmônica entre amor e conhecimento, através do *advaita*. No entanto, ele teria conseguido “o que parecia impossível”: unir “o caminho da religião como devoção amorosa (bhakti) ao caminho da religião como conhecimento (jñana)”. Isto se deu, segundo o biógrafo do autor, devido à sua visão trinitária, conforme veremos.

Panikkar define o amor como “[...] a tendência centrífuga do nosso ser que nos empurra à transcendência, ao outro, ao tu, assim como o conhecimento é o movimento complementar do nosso ser, que nos atrai à imanência, à assimilação, à compreensão” (Panikkar, 2015, p. 321). Fica clara a importância da relação entre os polos, na harmonia experimentada através da “intuição *advaita*”, ao invés da separação em individualidades ou da redução à unidade; o que nos leva à compreensão do Todo da realidade. “O Todo não é uma coisa ou um objeto do pensamento. É, na verdade, o horizonte sobre o qual nós experimentamos a Totalidade de toda coisa concreta. É aquilo que nos permite relacionar tudo com tudo, sem violentar as coisas relacionadas” (Panikkar, 2013, p. 29).¹⁹

Essa plenitude, no entanto, não é individual, ela inclui diretamente o outro com o qual se está em relação constante e no qual enxerga-se a si mesmo, como na fórmula upanixádica “*tat tvam asi*” (“tu és aquele”), princípio fundamental para o que se poderia nomear de “mística *advaita*” ou de “amor *advaita*”, definida da seguinte forma por Panikkar:

A contemplação nos faz entrar em contato direto com a realidade. Entra-se em um êxtase, onde já não existe separação letal entre o objeto e o sujeito. Ama teu próximo como a ti mesmo, não como a outro a quem devas fazer tudo o que querias para ti. Se não descobres o ‘a ti mesmo’ no outro, evidentemente não chegaste à contemplação, porque

¹⁸ [...] los tres caminos son en rigor tres sendas que conducen a otras tantas cúspides que, sin confundirse, son para sus caminantes las cimas supremas que permiten gozar del horizonte común de los valles y planicies de la realidad. [...] La unicidad no es la unidad. [...] La introducción a la experiencia de la unicidad en cuanto incomparabilidad es la experiencia del amor, inseparable de la belleza. [...] Pero para descubrir la unicidad, en el sentido de lo único, de cada cumbre, em nuestro ejemplo, hay que amar(la). El amor excluye la comparación. La comparación es obra del intelecto y no del amor. [...] Es el amor el que descubre la unicidad sin por ello ser ciego a la diversidad.

¹⁹ Ver Grassi, 2019.

ainda estás na dicotomia, no dualismo do um e do outro (Panikkar, 2015, p. 175, tradução nossa)²⁰.

Para o pensamento hindu, essa descoberta do outro em “si mesmo” pressupõe a ideia de enxergar o outro também como a Divindade, o Absoluto, que está presente em todos os seres e que está, também presente, em relação adualista, na realidade que é experimentada através da contemplação. A pessoa que realiza essa descoberta é chamada de *advaitin*, alguém que

se estabeleceu nesse Eu – no Absoluto, que podemos dizer que se conhece e ama a Si mesmo – reconhece e ama as faíscas do Ser que flutuam, transbordando do nada pelo que ‘são’: ‘partes’ ou ‘objetos’ (ainda que seja um uso impróprio das palavras) do conhecimento e amor divinos. Ele conhece e ama as ‘coisas’ da mesma maneira que Deus as conhece e as ama (para usar termos teístas), em um único ato com o qual ele se conhece e ama a Si mesmo e no qual Ele associa todos aqueles que chamamos seres presentes sobre a terra, seja qual seja a natureza que possuam. O *advaitin* não somente vê todas as coisas no Um, mas possui uma percepção de todas as coisas como não duais e, portanto, que não constituem uma espécie de segundo frente ao único Um: ‘um sem segundo’, pois nenhum *dvanda*, nenhum par, nenhuma dualidade podem ser definitivos. Ele ama tudo do mesmo modo que o Amor único e universal. Enquanto alcance e intensidade, o verdadeiro *advaitin* ama como ama o Absoluto (Panikkar, 2001, p. 16, tradução nossa)²¹.

O amor *advaita* seria, então, essa consciência de que, ao reconhecer a presença do Absoluto em si, o mesmo amor que teria gerado e concebido todas as coisas e seres humanos também estaria ali presente. Dessa forma, o amor deixa de ser um sentimento separado, ele simplesmente é essa essência que permeia a realidade, agora vista como adual. Nessa concepção, o amor não está separado de nada, ele simplesmente é o oceano que conecta e habita tudo e todos.

É uma experiência, portanto, integral das dimensões que compõem a realidade, assim como a “intuição *advaita*”. É uma forma de enxergar a realidade que ultrapassa o esquema de pensar dialético, sem, no entanto, excluir a razão e os sentidos como

²⁰ La contemplación nos hace entrar en contacto directo con la realidad. Se entra en un éxtasis en el que ya no existe la separación letal entre objeto y sujeto. Ama a tu prójimo como a ti mismo, no como a otro a quien debas hacer todo lo que querrías para ti. Si no descubres el ‘a ti mismo’ en el otro, evidentemente no has llegado a la contemplación, porque, todavía, estás en la dicotomia, en el dualismo de lo uno y lo otro.

²¹ se ha establecido en ese Yo –en el Absoluto, que podemos decir que se conoce y ama a Sí mismo– reconoce y ama las chispas de Ser que flotan rebosando de la nada por lo que ‘son’: ‘partes’ u ‘objetos’ (aunque éste sea un uso impropio de las palabras) del conocimiento y amor divinos. Él conoce y ama las ‘cosas’ de la misma manera en que Dios las conoce y las ama (por usar términos teístas), en un único acto con el cual Él se conoce y ama a Sí mismo y en el cual Él asocia todos aquellos que nosotros llamamos seres presentes sobre la tierra, sea cual sea la naturaleza que posean. El *advaitin* no sólo ve todas las cosas en el Uno sino que posee una percepción de toda cosa como no dual y por tanto que no constituye una especie de segundo frente al solo y único Uno: ‘un solo sin segundo’ puesto que ningún *dvanda*, ninguna pareja, ninguna dualidad puede ser última. Él ama todo del mismo modo que el Amor único y universal. En cuanto alcance e intensidad el verdadero *advaitin* ama como ama el Absoluto.

caminhos de conhecimento. Trata-se de uma experiência da Totalidade, sem excluir ou hierarquizar nenhum de seus aspectos ou dimensões, mas integrando-os. Essa experiência requer uma “nova inocência”, uma “consciência pura”, que leva o ser humano a descobrir, através do amor, o outro (ser humano e Divino) em si mesmo e em todos os seres que constituem o Todo. É uma “visão holística” que ocorre no lugar de experiência do Vazio, mas que pode ser expresso através da palavra que provém do silêncio. Panikkar propõe, então, que essa experiência adualista seja “recuperada”, pois é um “conhecimento simbólico”, que tem levado

[...] praticamente todas as tradições a ver o mundo como o Corpo de Deus, a descobrir no universo a imagem do Divino, a dizer que os céus cantam a glória do Criador, a experimentar a natureza do Buda em tudo e a apreciar a Presença de Deus em todas as criaturas. Isso não é nem conhecimento conceitual, nem completa alucinação. É conhecimento real de outro tipo (Panikkar, 2013, p. 281, tradução nossa)²².

É o conhecimento associado ao amor, em relação *advaita*. Panikkar, também, irá chamar esse tipo de conhecimento de “visão cosmoteândrica”; uma visão que enxerga a “estrutura trinitária” da realidade, expressa na equação Deus-Homem-Cosmos. Tal visão seria, segundo ele, primordial para os nossos tempos e para a compreensão do que ele entende por Trindade, cristologia e pluralismo religioso.

2. O amor *advaita* no cristianismo²³

A trajetória religiosa de Panikkar tem início na Igreja católica, inclusive tendo sido membro da Opus Dei, durante aproximadamente 25 anos. Portanto, sua reflexão sobre a Trindade é anterior à sua vivência espiritual na Índia e ao seu contato com a concepção *advaita*, o que não quer dizer que não tenha se modificado e amadurecido ao longo dos anos. Pelo contrário, tal contato o fez ter uma visão “mais plena e radical da Trindade”, segundo Prieto (2008), - citando também Ewert H. Cousins e Francis X. D’Sá (estudiosos da obra *panikkariana*) - tornando-se assim, uma base fundamental para o pensamento do autor.

Não é nossa intenção aqui adentrar profundamente nas origens teológicas do que, segundo Pikaza, “foi e segue sendo, com a Encarnação (da qual não pode separar-se), o momento chave da identidade cristã” - a Trindade -, muito menos em todos os desdobramentos, hermenêuticas e, até conflitos que existiram, e ainda existem, em torno desse símbolo cristão (Pikaza In: Prieto, 2008). Apontaremos, em linhas gerais, a compreensão de Panikkar e de que forma a mesma o leva a enxergar a realidade como trinitária, composta pelos elementos: Deus-Humano-Cosmos.

²² [...] practically all traditions to see the world as the Body of God, to discover in the universe the image of the Divine, to say that the heavens sing the glory of the Creator, to experience the Buddha nature in everything and to enjoy the Presence of God in every creature. This is neither conceptual knowledge nor sheer hallucination. It is real knowledge of another type.

²³ Ver Grassi; Panasiewicz, 2020.

Para Panikkar (2011) o evento trinitário foi e é altamente “injustiçado” ao longo da história do cristianismo, tendo sido substituído por um monoteísmo absolutista que, ao seu ver, tem raízes políticas e é devedor do judaísmo e do Primeiro Testamento. Em sua concepção, a Trindade é uma forma universal de se chegar à compreensão de uma “Totalidade”, de algo que nos ultrapassa, que seria a busca de todo ser humano e não estaria restrita aos cristãos. Prieto (2008) ressalta que, em suas conversas com o autor catalão, ele afirmava que sua compreensão da Trindade não tinha como objetivo “negar o monoteísmo”, mas “conceber a Deus realmente em sua originalidade cristã: o Pai-Filho-Espírito do monoteísmo trinitário. Coisa que não ocorre, insiste nosso autor, com o monoteísmo judaico-abraâmico e com o islamismo” (Prieto, 2008). A preocupação de Panikkar seria em devolver aos cristãos a noção de um “Deus Trinitário”, que teria ficado muito “abstrata”, devido à “prevalência do Deus do monoteísmo” (Prieto, 2008).

A Trindade teria sido renegada ao segundo plano, por razões políticas, o que acabou por fazer com que fosse, de uma certa forma, mal interpretada por uma visão monoteísta, por um lado, e triteísta, por outro. Em sua concepção, a Trindade está presente na própria estrutura da realidade, além de uma simples representação de um Deus transcendente e imanente, e de uma visão monoteísta ou triteísta.

Em linhas gerais, na obra de Panikkar, o *advaita* como recurso para a compreensão da Trindade mostra que o Pai e o Filho não são entes distintos e, ao mesmo tempo, não são apenas um; e que o Espírito os une e distingue ao mesmo tempo, é o vínculo de unidade, ou seja, o “amor *advaita*”. Um amor que perpassa todos os âmbitos do Ser, representado pela Trindade, e que se relaciona com a unidade a-dual que está no centro do encontro com a “revelação” ou, como preferem alguns, da iluminação ou da salvação. Um amor que é divino, mas que pode ser trazido para a esfera do humano, pois é o *ātmanbrahman* (Deus-Homem) quem ama e é amado. Em sua visão: “se Deus, o Pai, é o Eu supremo que chama – gera – o Filho como seu Tu, que O manifesta e que O reflete, então o Espírito não é somente o Amor personificado do Pai e o dom de si mesmo do Filho, mas a não dualidade (*advaita*) do Pai e do Filho” (Panikkar, 2001, p.18). Em outro momento, o autor vai dizer que o Espírito é o amor que flui entre o Pai e o Filho.

Para Panikkar, a relação entre as Pessoas da Trindade é a base constitutiva de toda a realidade e, a partir dela, desenvolverá sua “visão cosmoteândrica”, uma forma intuitiva de enxergar a realidade do mundo atual, sem fragmentações, que capacita as pessoas a compreenderem que são cocriadoras da própria realidade e a realizarem uma comunhão entre o divino e a matéria. Para tal, ele propõe uma trindade formada pelos elementos Deus-Humano-Mundo ou Deus-Humano-Cosmos, como constituintes da realidade propriamente dita. Essas três dimensões estão, segundo ele, em relação pericóretica ou *advaita*, são “inter-independentes”. O símbolo que representaria a síntese dessa visão cosmoteândrica seria Cristo, a plenitude do *humanum*.

A partir desse princípio de “interindependência” ou de “relacionalidade radical”, o Espírito teria como função mostrar que: “se o Pai e o Filho não são dois, muito menos são um” (Panikkar, 2011). Então, a visão trinitária seria um “equivalente homeomórfico”

do *advaita*, podendo ser estendida a outras compreensões religiosas e filosóficas sobre a realidade, sem ser uma exclusividade cristã.

A visão cosmoteândrica nasce, segundo Panikkar (2015), de uma necessidade do mundo atual de enxergar a realidade por inteiro e colocar em prática a visão trinitária tendo como base uma perspectiva onde os seres humanos, o mundo e a divindade estejam relacionados de forma pericorética e “inter-independente”, em “uma ordem ontológica”. As crises atuais relativas ao meio-ambiente, à ética, às crenças, às desigualdades sociais e à migração (para citar apenas algumas) demandam uma atitude enérgica que, para o autor catalão, devem ir além do plano puramente prático-material (do ativismo ecológico ou das “soluções tecnológicas”, por exemplo), que tratariam “apenas dos sintomas” e deve-se constituir em uma “mudança radical”, espécie de *metanoia* coletiva – ou de uma “nova inocência” - que una os seres humanos em torno de um objetivo comum.

Trata-se de uma visão de mundo que une o espírito e a matéria, o sagrado e o profano (ou o mundano), mais uma vez, de forma a-dual. Onde o ser humano está intrinsecamente relacionado e conectado com o universo, com o cosmos e com a natureza de forma integral e que descobre sua “salvação” nessa relação. Salvar-nos e salvar a terra passa a ser uma só “aventura”.

O autor catalão, no entanto, apesar de buscar universalizar a Trindade para uma perspectiva mais pluralista e de propensão para o diálogo inter-religioso, coloca a figura de Cristo como sendo o símbolo que melhor traduz sua “espiritualidade cosmoteândrica”. Segundo Prieto, no epílogo de sua obra em alemão, escrita a quatro mãos com o teólogo israelense Pinchas Lapide (1922-1997), *Meinen wir denselben Gott? Ein Streit-gesprach* (1994), Panikkar diz que:

Um Deus cuja natureza é pura relação. Depois que a *relatio relationis* já havia sido sobrepasada por mim e a *relatio* passou a representar a verdadeira ‘Natureza’ de Deus, pouco a pouco foi-se-me iluminando a estrutura trinitária fundamental da realidade. Tudo é relação [...]. A relação inclui Deus, o mundo, o homem também. Foi o modelo trinitário cristão, que eu aprofundi e desenvolvi, que me proporcionou a visão cosmoteândrica [...]. Toda a Realidade é esta Trindade do divino, do cósmico e do humano [...]. [Ainda que] não haja uma mistura entre o humano, o cósmico e o divino, tampouco podem ser separados entre si. Esta espiritualidade cosmoteândrica é a que tento viver e, para mim, Cristo é o símbolo (Panikkar *apud* Prieto, 2008, tradução nossa, grifo nosso).²⁴

²⁴ Un Dios cuya naturaleza es pura relación Después de que la *relatio relationis* ya había quedado sobrepasada por mí y la *relatio* pasó a representar la verdadera «Naturaleza» de Dios, poco a poco se me fue iluminando la estructura trinitaria fundamental de la realidad. Todo es relación [...] La relación incluye a Dios, al mundo y al hombre también. Ha sido el modelo trinitario cristiano, que yo profundicé y desarrollé, el que me ha proporcionado la visión cosmoteândrica [...] Toda la Realidad es esta Trinidad de lo divino, lo cósmico y lo humano [...] [Aunque] no hay una mezcla entre lo humano, lo cósmico y lo divino, tampoco pueden ser separados entre sí. Esta espiritualidad cosmoteândrica es la que intento vivir y, para mí, Cristo es el símbolo.

Cristo seria, portanto, a síntese da “Trindade radical”, o ápice de sua compreensão trinitária, o ponto de interseção, ou a própria relação adualista existente entre as três dimensões da realidade. Num certo sentido, poder-se-ia dizer que a função de Cristo, enquanto síntese dessa relação, seria equivalente ao próprio princípio da adualidade.

O próprio acontecimento cristão representa um desafio tanto ao monismo como (sic) ao dualismo. Os principais dogmas do cristianismo são não-dualistas: Cristo não é somente Deus, nem somente ser humano [...]. Nem o monoteísmo nem o dualismo são compatíveis com a concepção ortodoxa e tradicional da encarnação. Também a Trindade é um desafio tanto ao monismo como (sic) ao dualismo (Panikkar, 2007, p. 113).

Cristo, enquanto uma manifestação do que o autor chama de “Trindade radical”, representaria uma “unidade não-dualista entre o divino e o humano”, que seria, segundo ele, o “mistério teândrico do Oriente”. Entendemos que Panikkar refira-se ao conceito visto anteriormente de *ātmanbrahman*, que fala de “dar-se conta” de uma essência divina que nos habita e nos transcende. Portanto, “o ser humano, também, constitui uma unidade não-dualista entre o espírito e o corpo” (Panikkar, 2016, p. 274). Acrescenta, no entanto, que “Cristo permanece o símbolo central. Cristo é um, e não a união dos ‘três elementos’”, ou seja, “[...] (o ‘divino’, o ‘humano’, e o ‘material’) estão juntos sem confusão ou separação”. (Panikkar, 2016, p. 274).

Para ilustrar sua tese cristológica, ou melhor, cristofânica, Panikkar utiliza algumas passagens do Segundo Testamento, entre elas a afirmação atribuída a Jesus no Evangelho de São João: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10:30). Na concepção do autor, essa fala resume a relação teândrica e adualista trinitária entre o Filho e o Pai, no Espírito Santo, mas que se estende à toda a humanidade, também verdadeiros filhos e filhas do Pai/Mãe (*Abba, Patēr*) e não seus “filhos adotivos” (Panikkar, 2016).²⁵ É, por isso,

uma das experiências humanas mais centrais: *ser um ícone divino único da realidade; constitutivamente unido à Fonte de tudo, um microcosmo que espelha todo o macrocosmo*. Em uma palavra, Eu sou um com o Pai, infinito, além de toda comparação, e nunca substituível (Panikkar, 2016, p. 219, grifo nosso, tradução nossa)²⁶.

Estar consciente - não apenas com a razão, mas também através da experiência e da intuição -, dessa união com a divindade e de que se é, assim como Jesus Cristo, uma “encarnação”, ou uma síntese das três dimensões constitutivas da realidade, seria então a plenitude do humano. Em outras palavras, essa consciência, seria a própria

²⁵ Para Panikkar (2016), a palavra ‘Abba’ utilizada por Jesus não significa somente o Pai, mas também a Mãe, pois além da dimensão da “fonte, do poder e da pessoa”, também implica “proteção” e “amor”. Ver Panikkar, 2016, p. 204. Para maior aprofundamento sobre os humanos não serem “filhos adotivos” de Deus, ver Panikkar, 2016, p. 196.

²⁶ one of the most central of all human experiences: being a unique divine icon of reality; constitutively united with the Source of everything, a microcosm that mirrors the entire macrocosm. In a word, I am one with the Father, infinite, beyond all comparison and never interchangeable.

“salvação” buscada pelo cristão (Panikkar, 2016). Em seu livro, *The Intrareligious Dialogue* (1999), Panikkar diz:

Nosso destino é nos tornarmos Deus, para alcançarmos a outra margem, onde habita a divindade, por meio da transformação que requer um novo nascimento para entrarmos no reino dos céus... O Homem é mais que o Homem; quando ele quer ser meramente Homem, ele degenera em uma fera. Ele está destinado a coisas maiores (Panikkar, 1999, p. 124, tradução nossa)²⁷.

A afirmação de que o “destino” dos seres humanos seja tornar-se Deus, é vista pelo autor como algo possível ainda em vida, através de uma *metanoia*, e não em uma perspectiva escatológica, ou em uma vida após a morte, como pensam algumas tradições. Apesar de soar polêmica, acreditamos que essa passagem e toda a concepção cristofânica de Panikkar, estejam diretamente conectados com os princípios védicos upanixádicos de *ātmanbrahman* e, conseqüentemente, de *mokṣa* - a libertação da ignorância e o dar-se conta de que a essência do ser (*ātma*) é ilimitada e infinita, em relação *advaita* com *Brahman*, descrito pelas *Upaniṣad*, como a fonte de tudo o que há, sempre existente, consciente e pleno (*Sat-cit-ānanda*).

O autor também irá relacionar a sentença “Eu e o Pai somos um” (Jo 10:30) com a mensagem upanixádica “*Tat tvan asi*” (Tu és isto!). Uma entrada do seu diário de 1995, em Taverdet (lugar onde viveu os últimos dias de sua vida), diz o seguinte:

Esta manhã fiz uma caminhada antes do amanhecer, com um céu sem nuvens, com a lua presente e os Pirineus nevados; uma verdadeira experiência divina. O que perturba a experiência é muitas vezes o pensamento causal: buscar a Primeira Causa *por trás*, ou ainda pior, *além*. Torno-me mais e mais humano se sinto mais e mais amor humano? Certamente singular, mas também plural. Cada amor é único, ainda que as diferenças não possam ser apagadas. E nesta manhã tenho de confessar que sei, entendo, creio e experiencio que “Eu e o Pai somos um” (Jn 10,30) – junto com, é claro, o “*Abba, Pater*”, ambos equivalentes ao “*tat tvam asi*”! (Panikkar, 2018, p.202-203).²⁸

Ou seja, a realização de que a divindade está em si, é uma consigo e com todos os outros seres humanos com quem se está em relação. Essa será uma importante chave de entendimento para o diálogo inter-religioso na obra de Panikkar, que está inserida no paradigma pluralista da Teologia do Pluralismo Religioso.

²⁷ Our destiny is to become God, to reach the other shore where divinity dwells by means of the transformation that requires a new birth in order to enter the kingdom of heaven... [...] Man is more than Man; when he wants to be merely Man he degenerates into a beast. He is destined for higher things.

²⁸ This morning, a walk before Sunrise in a cloudless sky with the moon presiding and the snow-clad Pyrenees; it was truly a ‘divine’ experience. What blurs experience all too often is causal thinking: looking for a First Cause behind or, even worse, beyond. Am I becoming more and more human When I feel more and more love? Certainly singular, but also plural. Each love is unique – although the differences cannot be blotted out. And this morning I had to confess that I know, understand, believe, experience that “I and the Father are One” (Jn 10:30) – together of course with the “*Abba, Pater*”, both equivalent to the “*tat tvan asi*”!

No entanto, ele se diferencia de outros teólogos e teólogas pluralistas ao também utilizar o conceito védico do *advaita* para fundamentar sua visão de pluralismo, que se traduz em adotar uma “atitude pluralista”, que vá além do reconhecimento da pluralidade ou de uma unidade entre as religiões. Um pluralismo que nasce da necessidade, no mundo atual, de uma “compreensão real” do outro em uma atitude que requer “amor, toque humano e diálogo”; e que “aceita os aspectos irreconciliáveis das religiões sem estar cego para os aspectos comuns”, reconhecendo que uma total compreensão inteligível da realidade não é factível (Panikkar, 1990).

3. O diálogo intra-religioso: “o outro em mim”

Chegamos, então, a um ponto crucial que é o do diálogo intra-religioso, o reconhecimento de que o outro não é, apenas, um estrangeiro, alguém externo a mim e à minha tradição com quem tenho que me relacionar. Mas, como uma entidade que possui a mesma essência, que tem suas próprias autocompreensões dessa essência e, que de alguma forma também está presente em mim. Segundo Bartholo Jr., para Panikkar, “a autenticidade do encontro é defrontar-me com um outro-que-podia-ser-eu, buscando a compreensão amorosa de sua alteridade-em-mim, como uma possível compreensão de mim mesmo” (Bartholo Jr. In: Teixeira, 1993, p. 131).

Steil irá confirmar que essa visão, dentro do campo pluralista do diálogo inter-religioso - que tem como função “superar os abismos de mútua ignorância e mal-entendidos entre os grupos religiosos” -, deve ser “a condição necessária para o diálogo”, ou seja, “[...] uma atitude relacional, capaz de romper com uma visão do outro que o toma como uma abstração ou uma configuração psíquica” (Steil In: Teixeira, 1993, p. 26).

O reconhecimento do outro como uma alteridade e não como objeto será, então, uma prerrogativa para que o diálogo aconteça dentro das premissas de comunhão e abertura. Para tal, trataremos de como Panikkar pensa essa alteridade, de que forma essa relação se transforma em uma “fecundação mútua” entre os participantes do diálogo e até que ponto em que se chega ao reconhecimento do outro em si mesmo, através da intuição ou, do que ele irá chamar de “amor *advaita*”.

“Conhecer o outro, como conhece-te a ti mesmo”, nos remete, obviamente, à passagem do Evangelho de Mateus, “Amarás ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22, 39). Dentro do universo *panikkariano*, faz todo o sentido quando recordamos sua insistência de que não se deve separar o conhecimento do amor, o “conhecimento amoroso”, que pressupõe que “nos tornamos aquilo que conhecemos”²⁹ (Panikkar, 2013). Para Prieto e Rueda, aí estaria a chave para compreender a passagem do Evangelho, ou seja, “(‘amai ao próximo’) como seu próprio eu e não como outro eu” (Prieto; Rueda, 2016, p. 43).

²⁹ Ver Grassi, 2019.

É preciso ter abertura para enxergar o outro como a própria “revelação”, como alguém que tem algo para ensinar e, também, para aprender. Como um peregrino ou peregrina, que está apenas seguindo um caminho diferente. Segundo Panasiewicz, no diálogo inter-religioso, “abertura para escutar e disposição para falar articulam-se rumo ao encontro da Verdade e do Amor” (Panasiewicz, 1999, p. 64). Trata-se de uma troca entre compreensões diferentes quanto ao “caminho da salvação”, às “verdades salvíficas”; portanto, é sempre válida a escuta, pois talvez o outro caminho tenha um atalho que possa ser útil e vice-versa. O objetivo é um só, com nomes diferentes e rotas diferentes para se chegar a ele

Caminhar pelo caminho do outro, pode nos ensinar algo sobre nosso próprio caminho e vice-versa. Mas, para isso, é preciso “humildade” para dar ao outro caminho o seu verdadeiro valor de legitimidade.

Reconhecer esse valor no outro, segundo Panikkar,

[...] requer uma confiança mútua em uma realidade superior a si mesmo e ao outro – uma realidade que é nós mesmos e, ao mesmo tempo, está diante de nós, e que vai nos levar a encontrar a luz juntos. Sempre com o risco de mudar para o outro ou que o outro se junte a você; o resultado mais frequente, no entanto, é o que eu gosto de qualificar de “fecundação mútua” (Panikkar, 2012, p. 150, tradução nossa)³⁰.

Portanto, quando há abertura para reconhecer que o outro é uma alteridade, que está presente também em nós e que tem algo a ensinar sobre nós mesmos e a aprender com nossas autocompreensões, o diálogo passa a ser um encontro com o Si-mesmo em uma relação de amor *advaita*.

4. O amor advaita no diálogo inter-religioso

Para Panikkar, o diálogo intra-religioso é um “ato religioso” que acontece dentro do próprio ser, em sua busca pela verdade salvífica, e que aceita ouvir e ser ensinado pelos outros, sem uma atitude de propriedade religiosa, mas de profunda abertura. Tal ato, requer uma constante atualização através do diálogo inter-religioso, ou seja, do encontro com o outro.

Mas, de que forma o *advaita* irá influenciar esse pensamento do autor? Através da compreensão de que “você não é o outro, nem o outro é você”, mas é preciso descobrir o “outro” em si mesmo, em um lugar de encontro que é a própria essência, o próprio divino que os transcende e os habita. Segundo Panikkar, “eu não sou o outro, o outro não sou eu, mas estamos juntos porque todos compartilhamos da palavra,

³⁰ [...] il implique une mutuelle confiance en une réalité supérieure à soi-même et à l'autre – une réalité qui est nous nous-mêmes et en même temps se tient face à nous, et qui va nous mener à trouver la lumière ensemble. Toujours avec ce risque de passer à l'autre ou que l'autre vous rejoigne ; le plus souvent pourtant le résultat est ce que j'aime à qualifier de “fécondation mutuelle”.

como diz o Rg Veda (I, 164, 37). Nós *somos* em diálogo” (Panikkar, 1999, p.xix). A essência do ser humano é a relação, portanto, o próprio diálogo.

A busca pela verdade essencial, pelas respostas às questões fundamentais, pressupõe um “lugar” comum, um destino de chegada, que já está presente no aqui e agora. Trata-se de um “Si-mesmo”, que perpassa a todos os seres humanos e, portanto, as tradições. Esse “Si-mesmo”, na visão de Panikkar (2011), nada mais é do que o *ātman*, a essência divina que, para o hinduísmo, habita o ser humano e está presente em toda a realidade. Poder-se-ia, também, chamá-la de “Ser, destino, realidade, mistério...”. (Panikkar, 1999, p. xix).

O fato é que, segundo o autor, “a experiência do *ātman* não consiste em pensar que ‘eu’ sou o centro do universo, mas em realizar a experiência de que o centro do universo é meu verdadeiro Si-mesmo interior”, que é diferente do meu ego (*ahaṃkāra*) (Panikkar, 2011). Mas, essa “experiência do *ātman*” requer o que Panikkar considera a base do diálogo, tal qual o concebe, um “ato de amor”. Tal ato será descrito por ele da seguinte forma:

[...] tenho tanto amor pela verdade e pela justiça que sinto a necessidade de que você me ajude a aprofundá-los – e isso mesmo que não conheça suas posições antes de ter entrado em diálogo com você. Terei, então, uma atitude de espera e de esperança. É justamente essa atitude que gera o amor (Panikkar, 2012, p. 172, tradução nossa)³¹.

Trata-se, portanto, não de um amor egóico, que trata o outro como um objeto, de prazer, de beleza, etc.; mas, do amor que surge da abertura e da confiança de que o outro compartilha do mesmo Si-mesmo, da mesma essência, da mesma *realidade*, no sentido *panikkariano*. Esse tipo de amor,

[...] então, converte-se em natureza divina e, portanto, infinita, amor que tudo compreende; já não se é um indivíduo separado do resto, já não mais eu e o outro ou dualismo, mas eu e o outro como nós, *advaita*, uma relação. O problema não é tanto dissolver o ego, [...] mas deixar-se penetrar pela graça, realizar o *ātman* que há em nós (brevemente, converter-se em Deus, ou seja, Deus em nós, morrendo assim para o nosso ego, superando nossa individualidade) (Panikkar; Carrara, 2018, p. 136, tradução nossa)³².

É um amor de essência para essência, poder-se-ia dizer que opera no mesmo campo da fé, como algo constitutivo do humano. “Amor *advaita*”, um tipo de amor

³¹ [...] j’ai tellement d’amour pour la vérité et pour la justice que j’éprouve le besoin que vous m’aidiez à les approfondir – et cela bien que je ne connaisse pas vos positions avant que d’être entré en dialogue avec vous. J’aurais alors une attitude d’attente et d’espérance. C’est justement cette attitude qu’engendre l’amour.

³² [...] entonces se convierte en naturaleza divina y, por lo tanto, infinita, amor que todo lo comprende; ya no se es más un individuo separado del resto, ya no más yo y el otro o dualismo, sino yo y el otro como nodos, *advaita*, una relación. El problema no es tanto disolver el ego, [...] cuanto dejarse penetrar por la gracia, realizar el *ātman* que hay en nosotros (brevemente, convertirse en Dios, o sea, Dios en nosotros, muriendo así a nuestro ego, superando nuestra individualidad).

que reconhece no outro o próprio “amor divino”. Também pode-se chamá-lo de “amor universal”, ou seja, do tipo que não pode estar contido em um ego, pois pertence à “natureza divina”, ao Todo (Panikkar, 2001).

Em linguagem cristã, seria o amor de Deus que se expressa através do ser humano. Esse seria o amor, segundo o autor, de que falava Jesus Cristo. “Amar ao próximo como a ti mesmo” pressupõe, em primeiro lugar, amar a Deus e a si mesmo. No entanto, ele diz que:

[...] não posso amá-lo como a *mim mesmo* a menos que me encontre em um plano mais elevado que possa nos conter a ambos; a menos que ame Deus. Deus é o único ponto no qual minha identidade e a do meu próximo coincidem e, por isso, é o único lugar que me permite amá-lo tal como ele ama seu si-mesmo, sem tentar de forma alguma moldá-lo às minhas exigências.

Por essa mesma razão, não posso amar Deus se não amo o meu próximo, porque Deus é aquela transcendência do meu "eu" que me põe em contato com o próximo (Panikkar, 2017a, p. 109-110, tradução nossa)³³.

Deus seria, então, a própria relação, o que liga um ser humano ao outro, o vínculo de união, a essência fundamental. É, através Dele, - ou Dela, da divindade, do Mistério, da Realidade, do Todo - que tudo se conecta com tudo, dentro da visão cosmoteândrica *panikkariana*. E a melhor forma, segundo ele, de se entrar em contato com essa realidade amorosa é através da contemplação, que “nos faz entrar em contato direto com a realidade. [...] Se não descobres o ‘a ti mesmo’ no outro, evidentemente não chegaste à contemplação, porque ainda estás na dicotomia, no dualismo do um e do outro” (Panikkar, 2015, p. 175). É preciso um momento de silêncio, o momento de acessar a essência, aquilo que está além da razão e dos sentidos, mas que não os exclui.

A descoberta do “ti mesmo” é, portanto, a base do diálogo intra-religioso, não é possível encontrar-me no outro e ao outro em mim, se esse “mergulho” não é feito. Nesse mergulho, o ser humano descobre sua essência, o seu “Eu Verdadeiro”, segundo Amaladoss; o que o levaria a “uma total perda do egoísmo superficial ou da identidade egoica (ahamkara), o que também se pode perceber como uma total entrega de amor ao Outro” (Amaladoss, 1995, p. 112).

Esse encontro do Eu Verdadeiro seria a realização do princípio hindu de *atmanbrahman*, ou seja, quando a essência divina do ser humano e a própria divindade se unem. Aí, estaria, o que Panikkar entende por salvação. Em suas palavras, em diálogo com Milena Carrara, essa “espiritualidade” seria:

³³ [...] no lo puedo amar como a *mí mismo* a menos que ame a Dios. Dios es el único punto en el que mi identidad y la de mi prójimo coinciden, y por eso es el único lugar que me permite amarlo tal como él ama su sí-mismo, sin intentar para nada adecuarlo a mis exigencias. Por esta misma razón no puedo amar a Dios si no amo a mi prójimo, porque Dios es aquella transcendencia de mi “yo” que me pone en contacto con el prójimo.

‘[...] amar o divino no cosmos (no criado e nas criaturas e, portanto, reconhecê-lo em si mesmo) sem limitá-lo a isso; reconhecer o Pai no Filho, o *brahman* no *ātman*, em sua realização atual (*advaita*), graças ao Espírito, fazendo sua experiência em nós mesmos, ícones da Realidade (Trindade). Para mim, esse é o sentido da vida e de toda relação verdadeiramente humana’ (Panikkar; Carrara, 2018, p. 70, tradução nossa)³⁴.

Portanto, é também o sentido do diálogo. O encontro com o outro através do amor pela “sua relação ôntica com Deus” (Panikkar, 2001, p. 18). Ou seja, o que leva os seres humanos a converterem-se em “espelhos de Amor”, uns para os outros (Panikkar; Carrara, 2018, p. 131). Seria esse, para Panikkar o sentido da existência e, por que não, do diálogo inter-religioso; tendo em vista que se trata de um encontro de autocompreensões, de traduções, de caminhos que tem em comum a “busca salvífica”. Uma busca necessária no mundo de hoje, onde esses caminhos se cruzam e as pessoas peregrinas se esbarram o tempo todo, e são muitas vezes obrigadas a essa acolhida ou a “invadir” o caminho do outro. Descobrir “o outro em si mesmo” tornou-se uma prerrogativa não só para o diálogo inter-religioso, mas para “transformar o universo, ou, dito de forma cristã, colaborar no novo céu e na nova terra” (Panikkar, 2011).

Para Panikkar, portanto, tem de haver uma *metanoia* na humanidade para que haja uma transformação real das relações humanas em nosso planeta e a base dessas relações deve ser o diálogo. E, sendo a religiosidade constitutiva do ser humano, ao seu ver, o diálogo inter-religioso é “indispensável” para essa transformação. Mas, para que ele tenha a profundidade necessária para que a *metanoia* aconteça, precisa estar acompanhado do diálogo intra-religioso. Pois,

enquanto não estabelecermos um diálogo intra-religioso, o diálogo entre as religiões corre o risco de ser somente uma abordagem diplomática, política, a iniciativa de um poder que busca encontrar a paz – e isso é bom – mas é incapaz de ir ao coração da questão. [...] Qual é a diferença, então, de uma conferência dentro das Nações Unidas (Panikkar, 2012, p. 167, tradução nossa)?³⁵

Os diálogos inter e intra religiosos têm, portanto, a função, na perspectiva teológica de contribuir para a “fecundação mútua” das religiões, para auxiliá-las a aprofundar suas autocompreensões e a estabelecer um ambiente harmônico para com as outras tradições. E, na perspectiva ética, têm o papel de auxiliar as pessoas cidadãos do mundo em sua peregrinação (individual e coletiva) em busca do sentido da vida e a enxergarem-se a si próprias como cocriadoras da realidade que está diante delas.

³⁴ ‘[...] amar lo divino en el cosmos (en lo creado y en las criaturas y, por lo tanto, reconocerlo en uno mismo) sin limitarlo a eso; reconocer al Padre en el Hijo, al *brahman* en el *ātman*, en su realización actual (*advaita*), gracias al Espíritu, haciendo su experiencia en nosotros mismos, iconos de la Realidad (Trinidad). Para mi, este es el sentido de la vida y de toda relación verdaderamente humana’

³⁵ Tant qu’on n’aura pas établi un dialogue intrareligieux, le dialogue entre les religions risque de n’être qu’une démarche diplomatique, politique, l’initiative d’un pouvoir qui Cherche à trouver la paix – et c’est bien – mais est incapable d’aller jusqu’au cœur de la question. [...] Quelle différence, alors, avec une conférence dans le cadre des Nations Unies ?

Essa ideia foi desenvolvida pelo autor, partindo-se do princípio de que a religiosidade humana é um aspecto antropológico, ou seja, constitutivo do ser humano, que busca salvar-se tendo a religião como principal caminho, mas não único. Em sua visão, os seres humanos são peregrinos em busca de uma "verdade salvífica" que, para Panikkar, os faz descobrir "o outro em si mesmo", através do que ele chama de "amor *advaita*".

Essa dimensão religiosa do ser humano estaria relacionada à sua visão cosmoteândrica, pois "religa" o ser humano não somente a uma divindade, mas às três dimensões, que segundo ele compõem a totalidade: Deus-Humano-Cosmos. Nesse sentido, poder-se-ia dizer, que a religiosidade é o próprio "vínculo", aquilo que conecta as três dimensões da realidade, a partir do ser humano, que é um "ser itinerante", rumo à "realização".

O encontro religioso, para Panikkar, é um encontro que se dá ao conectarmos nossa essência "religiosa", através de uma peregrinação que é, a um só tempo: externa, ou seja, ir ao encontro do outro, da outra tradição para conhecer e se aprofundar em uma outra linguagem; e interna, ir "ao centro de si mesmo" e mergulhar em sua própria essência, revisitando sua própria tradição. Não é, portanto, a forma, mas a essência do que está sendo dito, da mensagem salvífica que está sendo transmitida, através dos dogmas e doutrinas de determinada religião, que podem de fato levar o ser humano a atingir sua meta.

Essa vivência pressupõe uma fé na salvação e no caminho que escolheram para chegar a ela. Essa fé é, para o autor, distinta da crença, não depende de uma instituição religiosa, ela é, também, parte constitutiva do ser humano. Já a crença está relacionada ao intelecto, a um objeto específico, aos símbolos da fé, aos dogmas e doutrinas. A fé não tem objeto, ela é inerente à subjetividade humana.

O diálogo, portanto, deve ter como base a fé, essência comum a todos e, para isso, requer-se um "mergulho na própria tradição", com o objetivo de distinguir a fé da crença e identificar as similaridades e diferenças entre a sua tradição e a do outro. É preciso esse aprofundamento em sua própria essência, que os liga a todos os outros seres humanos, em sua fé, para depois o ser humano partir para o nível da crença. Os diálogos intra e inter-religiosos se complementando em relação pericorética, ou seja, *advaita*. Dessa forma, há uma "fecundação mútua" entre os participantes do diálogo e um profundo reconhecimento de sua própria tradição.

O outro passa, então, a ser fonte de inspiração e autoconhecimento. E o ser humano passa a encontrá-lo em si mesmo, descobrindo pontos em comum e, também riqueza nas diferenças. O reconhecimento do outro como uma alteridade, alguém que também está presente em "si mesmo", em relação *advaita*, será, então, uma prerrogativa para que esse tipo de diálogo aconteça.

Trata-se de uma visão de que "eu" e "o outro" não estamos, em realidade, separados. A separação é, apenas, aparente. Estamos intrinsecamente relacionados, pois compartilhamos da mesma essência e estamos na mesma busca. Dessa forma, vimos que o diálogo passa a ser um encontro com o si-mesmo em uma relação de amor *advaita*.

Ou seja, o *advaita* se constitui em caminho para o diálogo, através dessa relação amorosa.

Concluimos que, essa experiência, está relacionada ao princípio hinduísta do *ātmanbrahman*, que seria a realização da essência divina que habita todos os seres humanos com a própria divindade, ou dimensão espiritual. Portanto, a própria síntese da visão cosmoteândrica de Panikkar. O encontro entre as dimensões cósmica, material e divina em “si mesmo”.

Essa experiência amorosa *advaita*, seria para o autor, também uma forma de compreender a mensagem cristã, que diz “Amai ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22:39), onde o amor pelo próximo passa pelo encontro dele em si mesmo, através do amor que provém de Deus.

É, nesta atmosfera amorosa, que articula o encontro do amor transcendente com o imanente, na qual Panikkar acredita que o diálogo inter-religioso deva acontecer. Um diálogo que deve ser realizado entre pessoas e não entre doutrinas. Dialógico e não, apenas, dialético. Que enxerga cada participante como uma síntese do Todo, em uma visão que não separa e nem tudo mistura em uma unidade amorfa. Ou seja, enxerga a beleza da unicidade, sem eliminar as diversidades.

Considerações Finais

Trabalhar o diálogo inter-religioso, inserido no contexto proposto por Panikkar, diz sobre o relacionar-se com o outro em uma atitude de humildade, hospitalidade e escuta. Nas palavras de Panikkar: “o objetivo proposto não é chegar à completa unanimidade, ou misturar todas as religiões, mas sobretudo, comunicação, simpatia, amor, complementaridade polar” (Panikkar *apud* Teixeira, 2012).

Panikkar considera o diálogo “indispensável em todas as esferas da vida”, principalmente no mundo atual, onde impera a lógica do individualismo. Ele defende que o diálogo inter-religioso deve ir “além do nível doutrinário” e acontecer no nível de profundidade dos seus integrantes, de forma a “remover máscaras” e provocar uma mudança interna (Panikkar, 1999). Deve ser um “diálogo de várias vozes” e que promova uma “interpenetração recíproca” entre as religiões (Teixeira, 2012). O diálogo inter-religioso deve estar, portanto, acompanhado de um diálogo intra-religioso, um diálogo que pressupõe um ato religioso que acontece dentro do próprio ser em sua busca pela verdade salvífica capacitando-o a ouvir e a ser ensinado pelos outros sem uma atitude de propriedade religiosa. Requer uma profunda abertura com a compreensão adualista de que “você não é o outro, nem o outro é você”, no entanto é preciso descobrir o “outro” em si mesmo para contribuir com a realização pessoal e a “fecundação mútua” das tradições humanas. Tal experiência requer, no entanto, o “amor *advaita*” supramencionado.

Fica a dúvida de quanto tais preceitos tornam cada vez mais difícil, para não dizer impossível, dentro dos padrões da humanidade que temos presenciado nos dias

de hoje, o diálogo que Panikkar propõe. Mas, ao mesmo tempo, entendemos que se trata mais de um exercício do que de uma prerrogativa inflexível. Afinal, tal exercício nos parece ser um pressuposto existencial fundamental, independente do diálogo em si. É algo essencial para a humanidade em seu caminhar.

A partir disso, entendemos que a contribuição que este pensamento possa oferecer para a sociedade, – tendo em vista o contexto histórico-político que vivemos no âmbito tanto da religião, quanto do indivíduo, que carecem de tolerância e respeito – seja o de trazer um novo olhar e uma nova atitude para o outro diferente. Uma atitude mais acolhedora e amorosa. Uma atitude que enxerga a beleza na diversidade. Tal contexto, marcado pelo avanço de ideais fundamentalistas, fanatismos religiosos e, também, políticos; e, principalmente, pelas guerras, exige de nós uma reflexão aprofundada sobre possíveis soluções e construções dialogais.

Referências

AMALADOSS, Michael. **Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1995. (Coleção caminhos de diálogo).

BARTHOLO JR., Roberto S. Da linguagem dos pássaros sobre o encontro das religiões feito diálogo. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 123-139. (Coleção caminhos de diálogo).

BIELAWSKI, Maciej; PIGEM, Jordi (trad.). **Panikkar: una biografia**. Barcelona: Fragmenta, 2014.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Tomo I. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Tomo II. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

GRASSI, Rita. O conhecimento amoroso advaita: uma experiência mística em Raimon Panikkar. **Interações**. Belo Horizonte: v.14, n.26, p.414-431, jul./dez. 2019. Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18959>>. Acesso em: 29 fev. 2024.

GRASSI, Rita; PANASIEWICZ, Roberlei. “Cristofania na Realidade Cosmoteândrica: cristologia de Raimon Panikkar e implicações para o Diálogo Inter-religioso e Intercultural”. **Pistis e Praxis**, Curitiba, PUC-PR, v. 12, p. 92-116, jan./abr. 2020. Disponível em: < <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/25858/24195>>, Acesso em: 29 fev. 2024.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso**. Belo Horizonte: C/ Arte, 1999.

PANIKKAR, Raimon. The pluralism of truth. **World Faiths Insight**. Califórnia, n. 26, 1990, p. 7-16. Disponível em: <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/panikkarpluralism.pdf>>. Acesso em: 29 fev. 2024.

PANIKKAR, Raimon. **The intrareligious dialogue**. New Jersey: Paulist Press, 1999.

PANIKKAR, Raimon. Amor y no-dualidad. **Revista Sufí**. Madri, n. 1, 2001, p. 14-18. Disponível em: <http://www.nematollahi.org/revistasufi/articulos/Amor_y_no_dualidad.pdf>. Acesso em: 29 fev. 2024.

PANIKKAR, Raimon. **Espiritualidad hindú**. Barcelona: Kairós, 2005. [E-Book].

PANIKKAR, Raimon. **Visión trinitária y cosmoteándrica: dios-hombre-cosmos**. Milão: Jaca Book, 2011. [E-Book].

PANIKKAR, Raimon. Entre Dieu et le cosmos: une vision non dualiste de la réalité. Paris: Albin Michel, 2012. (Entretiens avec Gewndoline Jarcyk).

PANIKKAR, Raimon. **The rhythm of being: the Gifford lectures**. New York: Orbis, 2013.

PANIKKAR, Raimon. **I. Mística y espiritualidad: 1. Mística, plenitud de vida**. Barcelona: Herder, 2015. [Obras completas].

PANIKKAR, Raimon. **Christianity: a christophany**. New York: Orbis, 2016. v. III.2. [Opera Omnia].

PANIKKAR, Raimon. **VI. Culturas y religiones en diálogo: 2. Diálogo intercultural e interreligioso**. Barcelona: Herder, 2017a. [Obras completas].

PANIKKAR, Raimon. **Hinduism: The Vedic experience: Mantramanjari**. New York: Orbis, 2017b. v. IV.1. [Opera Omnia].

PANIKKAR, Raimon. **The Water of the Drop**. Delhi: ISPCK, 2018.

PANIKKAR, Raimon; CARRARA, Milena. **Peregrinación al Kailasa: y al centro de uno mismo**. Barcelona: Luciérnaga, 2018.

PÉREZ PRIETO, Victorino. **Dios, Hombre, Mundo: la trinidad en Raimon Panikkar**. Barcelona: Herder, 2008. [E-Book].

PÉREZ PRIETO, Victorino; RUEDA, José Luis Meza. **Diccionario Panikkariano**. Barcelona: Herder, 2016.

STEIL, Carlos Alberto. O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 23-33. (Coleção caminhos de diálogo).

TEIXEIRA, Faustino. Raimon Panikkar: a arriscada aventura no solo sagrado do outro. **Perspectiva Teológica**, v. 42, n. 118, set/dez 2010, pp. 363-380. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/938/0>. Acesso em 29 fev. 2024.

TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores do diálogo**: itinerários inter-religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Percursos e Moradas). [E-Book].

Enviado em 29/02/2024
Aprovado em 22/07/2024

O desejo (*eros*) pelo conhecimento em Platão

Desire for Knowledge (Eros) in Plato

Marcus Reis Pinheiro¹

RESUMO

Neste ensaio, gostaria de aproximar estes dois âmbitos dos textos platônicos, tanto sua filosofia erótica que tem relações com o mundo concreto de desejo e paixão, quanto esse anseio pelo espiritual, pelo divino, pelo conhecimento puro, pelas coisas em si mesmas. Para tanto, quero descrever alguns elementos dos diálogos *Fedro* e *Banquete* mas também alguns do *Teeteto*. Em um primeiro momento, quero trabalhar um pouco a ideia de uma mística erótica platônica. Esta expressão, mística erótica, contém dois termos que podem parecer antitéticos, já que a mística seria o encontro do humano com o divino e a erótica retrata elementos corporais, sensuais, em geral tratando do encontro do humano com outro humano. No entanto, há já uma tradição longa de utilização de termos eróticos na descrição do que seria propriamente o encontro místico e Platão é um capítulo importante desta forma de descrever a mística. Depois, em um segundo momento, pretendo explorar um trecho do diálogo o *Teeteto* para indicar como a contemplação da natureza tipicamente filosófica é uma forma de assemelhar-se a deus, tornando-se uma pessoa virtuosa e sábia. Assim, busco apresentar como o desejo pelo conhecimento em Platão remete a uma vitalidade total do humano, fazendo da filosofia não apenas uma investigação abstrata operada pelo intelecto, mas uma forma de vida total.

Palavras-chave: Platão. *Eros*. desejo pelo conhecimento. *Teeteto*. *Banquete*.

ABSTRACT

In this essay, I would like to draw closer the two realms of Platonic texts, both its erotic philosophy that relates to the concrete world of desire and passion, and the yearning for the spiritual, the divine, pure knowledge of things in themselves. To do so, I want to describe some elements from the dialogues *Phaedrus* and *Symposium*, but also some from *Theaetetus*. In a first moment, I want to delve into the idea of a Platonic erotic mysticism. This expression, erotic mysticism, contains two terms that may seem antithetical, as mysticism is the encounter of the human with the divine, and eroticism depicts bodily, sensual elements, generally dealing with the encounter of the human with another human. However, there is already a long tradition of using erotic terms to describe the mystical encounter, and Plato is an important chapter in this way of describing mysticism. Then, in a second moment, I intend to explore a passage from the dialogue *Theaetetus* to indicate how the contemplation of nature, typically philosophical, is a way of resembling the divine, becoming a virtuous and wise person. Thus, I seek to present how the desire for knowledge

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio (2004). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: neoplatonismo@gmail.com

in Plato refers to a total vitality of the human, making philosophy not only an abstract investigation operated by the intellect but a way of life in its entirety.

Keywords: Plato. *Eros*. Desire of Knowledge. *Theatetus*. *Symposium*.

Introdução

Os textos de Platão são apaixonados, são textos cheios de cores, de vivacidade, de conflitos, encontros e desencontros, de relatos pessoais e intensas divagações abstratas, de descrições circunstanciais e voos panorâmicos pelas questões mais intelectuais possíveis. Tudo neles aponta para *eros*. É bem verdade que suas elucubrações sobre *eros*, o desejo erótico, se concentram especialmente em dois diálogos, o *Fedro* e o *Banquete* (ou *Simposio*), mas praticamente todos os diálogos nos remetem para situações concretas da vida cotidiana em que o desejo se apresenta. Mesmo em suas digressões racionais mais obscuras, como em trechos do *Parmênides*, do *Sofista* ou do *Timeu*, há trechos vivazes que emolduram as incursões racionais. Todas as partes cênicas e dramáticas dos diálogos nos remetem ao concreto da vida, aos anseios verdadeiros de homens feitos de carne e osso.

Apesar de haver evidentemente essa importância do concreto nos trechos dramáticos de seus textos, Platão é o arauto da transcendência. Ninguém pode negar que Platão foi lido na história do ocidente como a pedra angular do mundo transcendente, como aquele que fundamenta que nossa origem verdadeira está no espírito, naquilo que só pode ser alcançado pela alma, pela inteligência. Pelos sentidos corporais, só alcançamos uma tênue sombra daquilo que verdadeiramente resplandece no mundo inteligível, as formas perfeitas, paradigmas para tudo o que reside em nosso mundo sensível. Neste sentido, temos uma aparente contradição nos textos platônicos, pois ao mesmo tempo em que ele, em seu estilo, nos apresenta sempre um mundo concreto, situações específicas e particulares, suas elucubrações e questionamentos filosóficos nos remetem para a fundamentação do mundo transcendente e abstrato. Poderíamos dizer que em Platão há presente de modo muito explícito um anseio radical e concreto pelo mundo do espírito, pelo que a alma intelectual pode alcançar por meio de suas divagações abstratas.

Temos, assim, este duplo aspecto em Platão: se por um lado, seus textos nos convidam a olhar para cima, para o que transcende o mundo sensível – para o divino em geral – por outro lado, há um colorido sensível, uma importância do erótico e do concreto que também é inegável. Platão conjuga o pendor pelo divino e erotismo carnal. Neste sentido, podemos dizer que em Platão temos uma mística erótica, isto é, um anseio pelo divino calcado solidamente em nosso impulso sexual.

Neste ensaio, gostaria de aproximar estes dois âmbitos dos textos platônicos, tanto sua filosofia erótica que tem relações com o mundo concreto de desejo e paixão, quanto esse anseio pelo espiritual, pelo divino, pelo conhecimento sem aspectos sensíveis. Para tanto, quero descrever alguns elementos dos diálogos *Fedro* e *Banquete* mas também alguns do *Teeteto*. Em um primeiro momento, quero trabalhar um pouco a ideia de uma mística erótica platônica. Esta expressão, mística erótica, contém dois

termos que podem parecer antitéticos, já que a mística seria o encontro do humano com o divino e a erótica retrata elementos corporais, sensuais, em geral tratando do encontro do humano com outro humano. No entanto, há já uma tradição longa de utilização de termos eróticos na descrição do que seria propriamente o encontro místico e Platão é um capítulo importante desta forma de descrever a mística. Depois, em um segundo momento, pretendo explorar um trecho do diálogo o *Teeteto* para indicar como a contemplação da natureza tipicamente filosófica é uma forma de assemelhar-se a deus, tornando-se uma pessoa virtuosa e sábia. Assim, busco apresentar como o desejo pelo conhecimento em Platão remete a uma vitalidade total do humano, fazendo da filosofia não apenas uma investigação abstrata operada pelo intelecto, mas uma forma de vida total.

Mística erótica no *Banquete* e no *Fedro*.

Sobre a mística em Platão, há poucos trabalhos na literatura especializada, e pode-se constatar de forma geral que há uma postura refratária à ideia de um Platão místico². Mas o ponto que interessa aqui é que Platão foi inegavelmente lido desta forma, como um místico, e este ensaio busca apresentar quais seriam os elementos textuais que o levaram a ser assim considerado, elementos estes especialmente imbuídos da erótica típica da contemplação das formas.

É notório que Platão, em alguns de seus diálogos, apresenta um erotismo fundamental para o conhecimento das ideias. Platão talvez seja o primeiro autor no mundo grego antigo (salvo Empédocles, se se faz uma transposição da *philia*, própria de sua filosofia, para *eros*) a dar um destaque fundamental para o princípio erótico em seu sistema filosófico. Porém, um dos aspectos que causa estranheza ao se constatar essa primazia do princípio erótico, é também ser o mesmo Platão, em algumas de suas formulações mais clássicas, aquele que vai construir uma separação bem radical do mundo sensível e do mundo inteligível³. Especialmente ao se levar em conta o modo como ele é lido pela história da filosofia, Platão é um dos autores fundamentais para a distinção entre sensível e inteligível, mas também é, ao mesmo tempo, aquele que insere de modo inegável o impulso erótico humano, marcadamente sensível, como motor do conhecimento inteligível.

Vale ressaltar que exatamente nos diálogos em que Platão mais claramente sublinha a distinção entre sensível e inteligível, encontramos a tal centralidade do

² Grande parte da literatura especializada sobre Platão tem a tendência de apresentá-lo como um filósofo racionalista, destacando a perspicácia de seus argumentos e a precisão de seus conceitos. Exemplos típicos são os trabalhos de Gregory Vlastos (1994) e Terence Irwin (1995). Ver também o *Cambridge Companion to Plato*, organizado por Richard Kraut (1992), em sua maioria com comentadores de uma abordagem analítica de Platão. Alguns artigos que vão contra a corrente, neste sentido, são o de Rhodes (2001) e o de Seeskin (1976).

³ Talvez a passagem mais emblemática na história da filosofia seja a alegoria da caverna, no início do livro VII da *República*. Mas as imagens do sol como o Bem e da linha dividida no final do livro VI se conjugam muito bem para descrever o quanto o conhecimento platônico faz uma distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

erótico como motor para se alcançar o inteligível, como no *Fedro* e no *Simpósio*. Não seria mais natural encontrarmos em Platão uma negação radical do princípio erótico e até mesmo da metáfora erótica para descrever a compreensão eminentemente racional dos objetos inteligíveis? Para melhor compreender a função de *eros* na filosofia platônica, devemos ressaltar os diálogos *Fedro*⁴ e *Simpósio* tanto do ponto de vista (1) dos elementos dramáticos/cênicos, e (2) dos elementos vinculados às religiões de mistério, quanto (3) dos elementos argumentativos e epistemológicos. Estes três elementos configuram o que podemos chamar de uma mística cognitiva e erótica. Obviamente, no presente artigo, não podemos nos aprofundar, mas podemos indicar, em um sobrevoo, alguns traços destes três aspectos nesses textos de Platão.

Em primeiro lugar, vale ressaltar que Platão tanto elogia o *eros* por meio de argumentos racionais quanto utiliza elementos retóricos que convidam seus leitores a participar de uma atmosfera toda imbuída de erotismo. Não temos argumentos puramente racionais que fundamentam a primazia do *eros* para a busca das formas inteligíveis, mas temos diálogos encharcados de cenas dramáticas⁵ claramente eróticas. No *Fedro* e no *Simpósio*, há elementos dramáticos e cênicos muito importantes que não podem ser desprezados na construção do pensamento platônico. Tais elementos como que convidam o leitor a adentrar uma ambiência sensual e sedutora que quer instaurar uma predisposição também erótica no leitor. Assim, por exemplo, Sócrates está no *Simpósio* com roupas bonitas, saído do banho e calçando sandálias (174a). É bem sabido que Sócrates sempre andava descalço e não era lá muito zeloso de sua aparência.

Além destes elementos dramáticos e cênicos, Platão nestes dois diálogos utiliza elementos típicos dos mistérios gregos, em particular dos de Dionísio e de Eleusis. Todo *Simpósio* apresenta elementos claramente dionisíacos, que convocam o leitor para experiências de tremor báquico, de mania, de estados alterados de consciência, em que o sujeito se sente como que fora de si (*ekstasis*). A própria escada erótica (210a) de Diotima (sacerdotisa de Eleusis ou de Dionísio) pode ser comparada aos efeitos dos discursos de Sócrates sobre seu apaixonado, Alcibiades (215a-b). Isso fundamentaria um paralelo estreito entre o movimento ascensional erótico típico do discurso de Sócrates (Diotima) e as características típicas da experiência dionisíaca dos cortejos báquicos. Também no *Fedro*, há elementos decisivos que nos remetem aos mistérios. É fato notório que se pode encontrar no *Fedro* um elogio da loucura divina (244d), sendo talvez este tema um dos melhores para se descrever uma possível mística erótica em Platão. A própria filosofia é definida como um tipo de loucura erótica divina, fundamentando um movimento erótico com repercussões corpóreas claras para a descrição da experiência da verdade inteligível. São de grande força erótica as passagens em que Sócrates descreve as asas renascendo na alma dos amantes a partir de seus colóquios filosóficos. Interessante observar como o nascimento de asas na alma é descrito com aspectos eminentemente corpóreos (255b-256b). Assim, em um segundo

⁴ Temos alguns trabalhos importantes sobre o *Fedro* e o *Simpósio*, ver especialmente Hackforth (1953), White (1993), Ferrari (1990), Burger (1980), Scheffiel (2206).

⁵ Sobre a importância dos elementos ditos literários para a correta compreensão da filosofia de Platão, temos uma bibliografia já extensa. Ver especialmente, Griswold (1988) e Press (2000), ver também Halperin (1992).

nível de descrições dos elementos eróticos e místicos em Platão, teremos também as características dos mistérios gregos utilizadas nestes dois diálogos.

Por fim, uma breve descrição dos elementos eróticos e místicos que poderiam ser chamados de argumentativos e epistemológicos nestes dois diálogos. Platão apresenta nas passagens em que trata de uma possível teoria das ideias uma divisão clara entre dois mundos, um sensível e outro inteligível. Há diversos argumentos para se provar a necessidade do mundo inteligível, argumentos baseados na necessidade de uma certeza racional do conhecimento típico da *episteme* platônica. Mas as características eróticas e místicas são claramente sublinhadas nos diálogos mencionados exatamente nas passagens mais argumentativas de seu texto. No *Simposio*, por exemplo, o trecho em que é descrito de modo mais racional possível o que seria propriamente uma ideia, se encontra no auge da descrição do que seria o objeto desejado por excelência. Estou me referindo ao trecho que vai de 210a até 212c, também chamado de Escada Erótica da Diotima. Neste trecho, todos os componentes das ideias são minuciosamente descritos e a ideia de Belo, fonte e objeto máximo do *eros* humano é descrito tanto como objeto erótico e objeto epistemológico⁶. O mesmo acontece no *Fedro*, na viagem celeste que os deuses realizam periodicamente para se nutrir da contemplação das ideias (246e-247e).

O impulso pela busca do belo e o correlato prazer ao se possuir ou se aproximar do belo são elementos centrais da epistemologia nestes diálogos, e a descrição desse conhecimento como algum tipo de encontro com a divindade não é menos marcante. As características do belo em si, como são apresentadas no *Simpósio*, são aquelas mesmas dos objetos cognoscíveis por excelência, semelhantes às das Formas nos diálogos *República*, *Fedro* ou *Fédon*, por exemplo. Há claros elementos que indicam que os aspectos eróticos do ser humano estão estreitamente associados aos aspectos cognoscíveis, e estes, por sua vez, estão intimamente vinculados à comunhão com o divino. Vale ressaltar que o que Platão chama de divino não está relacionado, pelo menos no que tange às ideias, a uma pessoa divina, na forma de um deus específico, mas que o divino, neste caso, é composto por um conjunto de realidades superiores, as formas ou ideias, realidades que se prestam a serem conhecidas de modo especial. Não se pode negar, nestes dois diálogos pelo menos (pois isso não seria universal em Platão), algum tipo de separação ontológica entre a esfera do mundo sensível e aquela do inteligível, sendo valorizada a aproximação epistêmica do inteligível e um abandono progressivo do sensível. Mesmo assim, o mundo sensível nos apresenta objetos com características de cópias e sombras do inteligível, que vem a ser aquilo que realmente amamos. Platão sublinha claramente que aquilo que se ama não pode se esgotar nos objetos sensíveis, isto é, aqueles que podemos acariciar com as mãos, com o olhar, o paladar ou com o olfato. No entanto, não há uma negação explícita destes objetos nem muito menos dos meios pelos quais se ama o mundo sensível. O ponto de inflexão no platonismo se encontra na fundamentação deste amor carnal no amor espiritual, e há uma continuidade retórica entre a descrição do tipo de amor perante os dois mundos. Todo o linguajar platônico para descrever a apreensão epistemológica das ideias é

⁶ Ver por exemplo o capítulo 9, sobre o *Eros* nos diálogos platônicos, do livro do Charles Kahn (1996), que defende que todas as características intelectuais centrais do que seja a ideia já se encontram nesta descrição aqui citada.

marcadamente erótico, utilizando o linguajar do amor pelos objetos sensíveis para descrever o amor pelos objetos inteligíveis.

O *Teeteto* e o desejo pelo conhecimento

Ainda sobre a mística platônica, vale nos voltarmos para o diálogo *Teeteto*. Na antiguidade, Platão era conhecido por ser alguém cujo assunto principal era o assemelhar-se a Deus, vide o *Diálogo com Trifão*, de Justino Martir, em que toda a filosofia de Platão é pensada como o estudo do que seja Deus e a tentativa de assemelhar-se a deus. O *Teeteto* é o diálogo platônico em que isto é explícito, no trecho chamado de “divagação” (172c-177c). O *Teeteto* como um todo é um diálogo voltado para a questão do que seja o conhecimento (*episteme*), mas neste trecho, os personagens se permitem divagar sobre a natureza peculiar do filósofo em relação aos demais homens da cidade. Eles podem se permitir tais divagações pois são donos do próprio tempo, isto é, eles têm o ócio apropriado para aprofundar as investigações filosóficas.

O termo para ócio em grego é muito especial nos diálogos platônicos, *scholē* (172c), e ele é uma marca daqueles que são livres para se dedicarem ao pensamento por ele mesmo, não escravos de necessidades alheias à filosofia. Esse é o termo (*scholē*) que forma nossa palavra escola e é uma marca dos homens livres que podem se dedicar ao conhecimento por si mesmo, sem uma utilidade imediata que constanja a investigação. Vale ressaltar que eles investigam sobre o ócio apropriado ao filósofo exercendo essa mesma liberdade de não estarem premidos por uma finalidade rígida e externa a sua investigação. Assim, há uma repercussão dramática do assunto tratado sobre o modo como os personagens se comportam no diálogo: ao mesmo tempo em que eles discutem sobre a liberdade dos filósofos divagarem sobre o que bem quiserem, eles mesmos saem do assunto principal (*episteme*) e divagam sobre a natureza do filósofo.

O objetivo principal da filosofia de Platão, como ali é descrito, é assemelhar-se a Deus (*homoiosis toi theoi*), e isto quer dizer ser uma pessoa virtuosa a partir da contemplação da *physis*. Esta contemplação, no modo como é descrita neste diálogo, é composta por exercícios espirituais que incorporam as dimensões amplas do tempo e do espaço típico da *physis*. De acordo com Pierre Hadot (1995, p. 247), esses exercícios podem ser chamados de exercício do ponto de vista de Sírius, pois se praticava olhar para o nosso mundo levando em consideração o tempo e o espaço a partir da estrela Sírius. Os filósofos, que possuem seu próprio tempo, não são escravos de temas externos aos seus próprios anseios, que são ditados por aquilo que interessa propriamente ao que está sendo discutido. Assim, o que é investigado não está subordinado a necessidades externas à própria investigação teórica e os filósofos podem olhar qualquer problema que lhes sobrevém de modo amplo, subindo até alturas em que o próprio problema é visto por um outro ponto de vista – aquele mais próximo dos de seus interesses – que contempla as realidades a partir de um tempo e espaço extremamente amplo. O interesse dos filósofos não é agradar a um público alheio, como aos jurados de um tribunal, nem é exigido que se resolva esta ou aquela questão particular, mas, possuindo seu próprio tempo, ele pode se deixar levar pelo seu anseio pela verdade em

si mesma. Sócrates aponta que em vez de tentar dizer se tal ato é justo ou injusto, buscando responder às exigências de um processo jurídico, os filósofos se deixam levar para a pergunta do que seria o justo em si mesmo, o próprio justo (175c *autês dikaiosýnes*). Como ele diz, “[...] elevar-se acima da pergunta “Ele é um rei feliz?” ou, por outro lado, “ele tem uma grande fortuna?”, para a investigação do que seja a realeza ou para o que seja a felicidade da humanidade [...]”

Me preocupo aqui especialmente em não utilizar o termo abstrato para os interesses típicos filosóficos. Primeiro, por Platão não utilizar nenhum termo correlato em grego e segundo porque os termos *autós* e *eidos*, em si e ideia, não remeterem propriamente a uma operação de abstração, uma operação de retirar do mundo sensível conceitos abstratos que só existiriam em pensamento. A busca pelo *autós* é a busca do fundamento de tudo que é sensível e este fundamento de alguma forma se encontra nas próprias coisas, apesar de serem diferentes delas mesmas.

Platão nos dá dois exemplos deste processo de incorporação da espacialidade e da temporalidade da *physis*. Os homens se gabam de antepassados nobres, como se alguém na sua linhagem ascendente fosse tão importante quanto Aquiles ou Ulisses. Mas o filósofo, acostumado com uma amplidão muito maior de linhagem biológica, sabe que os nossos antepassados foram tantos, mas tantos, que existiram miríades de mendigos e reis e que, deste ponto de vista, não se pode se gabar nem se menosprezar de sua ascendência. Também, em relação a posses de terras e a admiração que muitos sentem em relação a estes ou aquele dono de vastas dimensões de terras, o filósofo não as sente. O filósofo, acostumado com dimensões gigantescas como o tamanho da terra toda, ou as distâncias entre os planetas, não considera ser de grande admiração um dono de terras.

Vale ressaltar que o filósofo que tem sua mente voltada para assuntos filosóficos por vezes pode se confundir com assuntos terrenos, pois apenas o seu corpo está aqui na cidade, sua alma vagueia por temas muito mais amplos e fundamentais. Essa oposição entre a presença do corpo na terra e a divagação da alma pelos céus é bem representada pela história de Tales de Mileto relatada por Sócrates (174a). Certa vez, Tales andava pela praia contemplando as estrelas e o céu, cai em um buraco que estava a sua frente. Uma mulher que o observava o critica, pois, querendo entender o que se passa no céu, não consegue distinguir o que se passa a sua frente. Sócrates diz que o mesmo acontece com todos os filósofos, pois eles se dedicam a estudar os fundamentos das coisas e perde o interesse pelo mundo a sua volta, podendo passar um papel ridículo por não conhecer as coisas triviais do dia a dia.

É necessário compreender melhor essa história, pois ela pode ser interpretada apenas como uma negação dos assuntos cotidianos, o que poderia acarretar uma divisão do sujeito que filosofa entre uma mente voltada para os assuntos cognoscíveis e um corpo apegado ao sensível. Mas o ponto para o qual quero chamar atenção aqui é sobre a necessidade de convocar a totalidade do ser humano para se promover a busca do conhecimento. Todo o seu corpo, todas suas emoções e, obviamente, todo seu intelecto está voltado para a busca desejante do conhecimento. Conhecer as estrelas, seus significados e seus movimentos, é um ato total, global, que implica e consome a

força total do humano que investiga. Assim, essa queda no passo de Tales não remete a uma divisão psíquica em que a parte sensível humana fica alijada e somente a parte intelectual é que é desenvolvida. É necessário notar que Tales está utilizando os olhos para ver as estrelas, e caminha pelo chão talvez procurando um melhor lugar para visualizá-las. Assim, Tales cai no buraco pois a vida dele toda está em jogo, tudo está implicado ali, pois se trata de uma atividade erótica no sentido que o desejo dele primordial está envolvido na busca pelo conhecimento. Não estou negando que haja um desprezo pelo mundo do dia a dia, e uma correlata valorização do conhecimento inteligível, mas estou dizendo que esse processo é um processo vital, é uma vida que está sendo moldada ali. O conhecimento inteligível é uma forma de vida, isso é o que faz com que ele seja ainda uma atitude erótica no sentido de seguir um desejo potente e profundo da vida humana. É neste sentido também que a filosofia é vista como um *assemelhar-se a Deus*, pois se trata de um modo de vida total que confere virtude a partir da busca do conhecimento das coisas em si.

Com isso, pode-se ver de que modo complexo Platão nos apresenta uma fundamentação do conhecimento filosófico em uma mística erótica. Ao mesmo tempo que há uma valorização do mundo inteligível e da inteligência como função psíquica para acessar esse mundo, Platão também sublinha um erotismo, um desejo totalizante do humano que busca esse conhecimento inteligível.

Referências

BURGER, R. **Plato's Phaedrus: A defense of a Philosophic Art of Writing**. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1980.

FERRARI, G. R. F. **Listening to the Cicades**. New York: Cambridge University Press, [1987] 1990.

GRISWOLD, Charles. (ed.) **Platonic writings, Platonic Readings**. New York: Routledge, 1988.

HACKFORTH, R. **Plato's Phaedrus. Translation, introduction and commentary**. Cambridge: Cambridge University Press, [1953].

HADOT, P. **Philosophy as a way of life**. Malden: Blackwell Publishing, 1995.

HALPERIN, D. 'Plato and the Erotics of Narrativity', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., 93–129, 1992.

JUSTIN MARTYR. **Dialogue with Trypho**. Washington: The Catholic University of American Press, 2003.

KAHN, C. **Plato and the Socratic Dialogue**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PLATÃO. **Oeuvres Complète**. 14 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1920-1964.

PLATÃO. **Oeuvres Complètes**. Trad. e notas L. Robin, com a colaboração de J. Moreau, 2 vols., Paris, Pleiade, 1940-1942.

PLATÃO. The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, [1921] 1991.

PLATÃO. **Phèdre**. Texto estabelecido, tradução, introdução e notas por Leon Robin, Paris: Les Belles Lettres, 1947.

PLATÃO. **Paedrus**. Texto estabelecido e anotado por Harvey Yunis. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

PRESS, Gerald. **Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity**. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

SHEFFIELD, F. C. C. **Plato's Symposium: the ethics of desire**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

WHITE, D. A. **Rethoric and Reality in Plato's Pheadrus**. Albany: State University of New York Press, 1993.

Enviado em 08/04/2024
Aprovado em 29/07/2024

A personagem feminina como ponte para a ascensão pela via do amor no conto *Substância* de João Guimarães Rosa

The female character as a bridge to ascension along the path of love in the short story *Substância* by João Guimarães Rosa

Marcio Cappelli Alo Lopes¹
Maria Luísa Magnani²

RESUMO

A proposta deste artigo é abordar o desenvolvimento da mística a partir do conto *Substância* de João Guimarães Rosa, em que a presença da figura feminina se faz essencial para o movimento de ascensão do casal. Tendo esse objetivo em vista, buscaremos empreender uma leitura atenta e cuidadosa do conto, de modo a escutar a mística que ele dá a ver. Procurando preservar a singularidade da obra e cientes do texto como uma alteridade, buscaremos notar como o desenvolvimento da mística repousa no amor nutrido pelo casal. Nesse movimento, a personagem Maria Exita se faz relevante como guia que conduz Sionésio em sua conversão até que o amor entre o casal os eleva ao encontro da unidade cósmica num momento epifânico. Ao final, apresentaremos um paralelo do papel desempenhado pela personagem rosiana em sintonia com duas personagens da tradição ocidental: a Maria Santíssima do cristianismo e a sacerdotisa Diotima no diálogo *O Banquete* de Platão.

Palavras-chave: mística. personagem feminina. ascensão. amor. Guimarães Rosa.

ABSTRACT

The purpose of this article is to address the development of mysticism based on the short story *Substância* by João Guimarães Rosa, in which the presence of the female figure is essential for the couple's upward movement. With this objective in mind, we seek to focus on an attentive and careful reading of the story, in order to listen to the mysticism that allows itself to resonate. Preserving the authenticity of the work and aware of the text as an otherness, we will seek to note how the development of the mysticism rests on the love nurtured by the couple. In this movement, the character Maria Exita becomes relevant as a guide who leads Sionésio in his conversion until the love between the couple elevates them to the encounter of cosmic unity in an epiphanic moment. At the end we present a parallel of the role played by the Rosean character in tune with two characters from the Western tradition: the Holy Mary of Christianity and the priestess Diotima in the dialogue *The Banquet* by Plato.

Keywords: mysticism. female character. rise. love. Guimarães Rosa.

¹ Doutor em Teologia pela PUC-Rio (2017). Professor do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: marcio.lopes@puc-campinas.edu.br

² Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. E-mail: mluisamagnani@gmail.com

Introdução

Tomando o conto *Substância* de João Guimarães Rosa como base, buscaremos pensar como, nele, comparece a sombra do que poderíamos chamar de mística. É importante ressaltar, uma vez que se trata de uma pesquisa de cunho bibliográfico, que a leitura atenta e cuidadosa do conto rosiano se faz essencial, pois nossa finalidade é captar a mística que se manifesta em sua singularidade. Esse método, em tese, nos previne de adotar uma leitura tendenciosa. Sendo assim, embora trabalhemos buscando a mística no conto, não desejaríamos fazer deslizar a hermenêutica para a imposição de uma chave de leitura mística (Losso, 2019), mas, sim, de tentar realizar uma leitura – um corpo a corpo – que permita perceber como o próprio texto nos fornece certos indícios da mística rosiana.

Caminharemos num passo-a-passo em três principais estágios, que juntos nos auxiliam na interpretação do conto. Primeiramente, a partir da fortuna crítica de Rosa, buscaremos retratar como, em *Primeiras Estórias*, há uma discussão metafísica. Num segundo momento, nos propomos a apresentar as características da personagem principal, Maria Exita, no que se refere à ambiguidade da sua identidade e, em decorrência disso, a dúvida causada em Sionésio. Posteriormente, cientes de que o texto literário se encontra num conjunto de redes de heranças culturais, buscaremos as influências religiosas presentes no conto. Junto a elas tentaremos encontrar também o as evidências de um viés filosófico platônico.

Desa forma, após o contato com essa “constelação” de elementos presente conto, prosseguiremos, finalizando a abordagem do desenvolvimento do amor como caminho de ascensão do casal protagonista. Rosa parece descrever o processo de purificação que desemboca numa unidade cósmica. Nesse último momento, nos esforçaremos para enfatizar a presença da figura feminina, Maria Exita, cujo papel nos remete inclusive ao da sacerdotisa Diótima no diálogo *O Banquete*, de Platão.

Metafísica e transcendência em primeiras estórias

Abordar a mística na literatura suscita desafios que podem contribuir, de um lado, para os estudos literários e, de outro, para o campo das ciências da religião. Antes de qualquer coisa, nesse caso específico, vale ressaltar as palavras do próprio autor sobre o livro *Primeiras Estórias*, onde está coligido o conto que abordaremos:

Vi que já notou a dificuldade dele. É que, sendo pequeno, de estórias tão curtas, exige uma tradução muito meticulosamente afinada, [...] Muito mais que uma coleção de estórias rústicas, o ‘Primeiras Estórias’ é, ou pretende ser, um manual de metafísica e uma série de poemas modernos. Quase cada palavra, nele, assume pluralidade de direções e sentidos, tem uma dinâmica espiritual, filosófica, disfarçada. (Rosa, 1996 [1963]).

No testemunho acima, em carta direcionada ao tradutor francês de sua obra, vemos a proposta de Rosa para que o conjunto de narrativas que compõem *Primeiras*

Estórias seja tratado no campo da metafísica. João Adolfo Hansen comentando tal aspecto, em diálogo com Benedito Nunes, ressalta que a literatura rosiana funciona como ficção da filosofia (Hansen, 2013, p.24); ou seja, Hansen nota como, através do trabalho de Rosa com a linguagem, o escritor opera conceitos filosóficos nas suas narrativas numa espécie de dramatização da filosofia.

A ênfase de Rosa a respeito do valor metafísico-religioso nos contos é reforçado pelo próprio escritor em outra carta, mas agora direcionada ao tradutor italiano. Nela, Rosa esboça os elementos que conduzem sua escrita e, ao mesmo tempo, parece fazer uma apreciação crítica de sua obra, como lemos a seguir:

Por isto mesmo, como apreço de essência e acentuação, assim gostaria de considerá-los: a) cenário e realidade sertaneja: 1 ponto ; b)*enredo : 2 pontos* ; c) poesia : 3 pontos ; d) valor metafísico-religioso : 4 pontos. (Rosa, [1963] 2003, p. 90-91).

Os dois conjuntos de afirmações apresentam certas linhas de força do procedimento de composição da obra rosiana e, entre elas, especialmente o valor do aspecto metafísico. É interessante notar que Rosa atribui elevada importância ao elemento metafísico-religioso dentro de sua escala, sem desconsiderar a realidade concreta, ou seja, o cenário sertanejo. No entanto, o mais importante é perceber que isso não acontece sem uma depuração da linguagem. Por meio de seu trabalho com a língua, o escritor, como um artesão, desconfina as palavras, numa cadência distinta do uso corriqueiro (Rosa, 1983, p. 81), incidindo luz às possibilidades do idioma (Nunes, 2013).

A linguagem aparece aqui como o veículo que amarra as dimensões do universo rosiano. Assim como assinala Walnice Nogueira Galvão: “a ligação entre linguagem e espaço, portanto, aparece como necessária e suficiente, dado que ela busca integrar o espaço onde se passam as peripécias do romance, e esse espaço é o sertão.” (Galvão, 2002, p. 348). Em diálogo com a pesquisadora, Nunes (2013) enfatiza na obra de Rosa a passagem do sertão físico ao metafísico num movimento ascendente sem se afastar da realidade sertaneja. Acerca desse aspecto, Rosa afirma: “levo o sertão dentro de mim e o mundo no qual vivo é também o sertão. Estes são os paradoxos incompreensíveis, dos quais o segredo da vida irrompe como um rio descendo das montanhas” (Rosa, 1983, p. 85). O sertão de Guimarães Rosa é então compreendido pelos críticos como um microcosmo (Coutinho, 1983), um organismo vivo a partir do qual o simbólico emerge do real (Candido, 1983).

Segundo Antonio Candido (1983), a observação de Rosa diante do sertão e a descrição deste espaço, bem como a formação dos personagens, faz com que o escritor se enverede ao mesmo tempo na psicologia do rústico e num movimento em busca do sentido último das coisas. Com isso, a obra de Rosa adquire um valor estético profundo, inserindo o leitor na sondagem do humano a partir de temas comuns que alimentam a arte (Candido, 1983).

Suzi Sperber (1976), ao estudar as obras de Rosa, enfatiza que o aspecto transcendente é ainda mais destacado nos contos de *Primeiras Estórias*. Segundo

Sperber, isso se manifesta em três fatores principais: na ambientação dos contos, na descrição dos personagens e nos núcleos temáticos das histórias. Em diálogo com os estudos de Benedito Nunes e Antonio Candido, Sperber (1976) salienta que o texto rosiano, ao detalhar a realidade sertaneja, inspira diversas sensações que nos recordam de uma outra realidade concebida para além desta. Tais temas poderiam remeter, inclusive, à teoria platônica das ideias, algo que Nunes buscou sublinhar em seus estudos em torno a Rosa.

Ao se referir ao platonismo de Rosa, Sperber argumenta acerca da passagem de *Grande sertão: veredas* à *Primeiras Estórias*:

O Belo já não é mais buscado. Já faz parte do cosmos. O mundo, aliás, é antes declaradamente de irrealidade que de realidade. A vida é encarada como prisão: é a própria caverna. Como o mundo já é belo, e o belo ficcional foi encontrado na crescente força poética da linguagem, o que é buscado é algo além de si, sugerido pelo mundo. O mundo apresenta os reflexos deste além. Reconhecendo-se os reflexos, o salto é possível: é a epifanicidade. No caso desta intertextualidade, seus reflexos são temáticos, não estilísticos. E a busca já não é nem sequer ética, senão metafísica: o texto platônico, da adaptação à busca do estético, passou à busca do ético, misturada com o metafísico, passando, no caso de *Primeiras Estórias*, a funcionar com o seu sentido primordial, que era o metafísico. (Sperber, 1976, p. 76).

Vemos que algo diferente aparece em *Primeiras Estórias*. Por exemplo, enquanto Riobaldo passa por uma reflexão ética sobre o bem e o mal, que posteriormente o leva a discussões metafísicas sobre a existência dessas entidades ou não, em *Primeiras Estórias*, há uma diluição da fronteira entre o físico e o metafísico:

Em *Primeiras Estórias*, porém, o mundo – e o relato, sobretudo, remetem com tamanha força para a transcendência, que as personagens não se reconhecem “homens humanos” como Riobaldo. A distância entre o mundo e a transcendência, através da epifanicidade, diminui. A sacralização do mundo de *Primeiras Estórias*, permanece; é até mesmo intensificada. Como, porém a personagem é menos humana, a distância entre o aquém e o além diminui. Era isto que Platão havia previsto idealmente para o mundo? (Sperber, 1976, p. 79).

Diante disso, Sperber reconhece que em *Primeiras Estórias*, no geral, a ambientação dos contos já se encontra no campo transcendente, uma vez que o cosmo é sacralizado, assim como os personagens já estão mais do “lado de lá” do que aqui. Por isso, a pesquisadora argumenta que a distância entre os mundos, mundo sensível e inteligível, como queria Platão, diminui. A seguir, veremos a manifestação dessas ideias no conto *Substância*, especialmente com o recurso à noção de mística, calcada no desenvolvimento dos personagens presentes no mundo mais próximo do transcendente.

A dualidade na identidade de Maria Exita

Logo no início do conto, somos apresentados à realidade por um narrador onisciente em terceira pessoa, que também se mostra como uma presença constante, acompanhando tanto os fatos atuais da Fazenda quanto evocando o passado das personagens. Sendo assim, o narrador de Rosa cria uma atmosfera convidativa que aproxima o leitor da realidade.

Num primeiro momento, o leitor é situado no núcleo que impulsiona a estória, isto é, no embate entre as duas faces opostas que parecem vigorar em Maria Exita. Como sabemos, Sionésio é o dono de uma célebre Fazenda de mandioca que contrata Maria Exita para o penoso trabalho de quebrar o polvilho. Dentro dessa atmosfera e ainda na primeira página, já percebemos a dualidade que apontamos:

Chamava-se Maria Exita. Datava de maio, ou de quando? Pensava ele em maio, talvez porque o mês mor – de orvalho, da Virgem, de claridades no campo. Pares se casavam, arrumavam-se festas; numa, ali, a notara: ela, flor.

Não lembrava a menina, feiosinha, magra, historiada de desgraças, trazida, havia muito, para servir na Fazenda. Sem se dar ideia, a surpresa se via formada. Se, às vezes, por assombro, uma moça assim se embelezava, também podia ter sido no tanto-e-tanto. Só que a ele, Sionésio, faltavam folga e espírito para reparar em transformações.

Saíra da festa em começo, dada mal sua presença; pois a vida não lhe deixava cortar pelo sono: era um espreguiçar-se ao adormecer, para poupar tempo no despertar. Para a azáfama – de farinha e polvilho. (Rosa, 2001, p. 205-206).

Essa descrição na abertura do conto nos introduz no conflito concentrado na figura de Sionésio. Algo que nos chama a atenção na leitura do trecho é a passagem repentina da descrição de Maria Exita ser logo substituída pelo dever do trabalho. A presença da moça desconcerta o modo habitual, rotineiro, com que Sionésio estava acostumado. Na passagem acima, podemos perceber que o personagem ainda não se sentia atraído pela moça, ou pelo menos ainda não estava consciente do sentimento que começaria a germinar. A gratificação que o trato com o produto lhe oferecia, ainda que meramente material, era suficiente para Sionésio. Isso porque o ofício de agricultor ocupava o primeiro lugar em sua vida; não apenas o primeiro, mas parece que para Sionésio não havia outra perspectiva que não fosse o trabalho. Focado nas demandas que a fazenda impunha, a relação de Sionésio com seu trabalho era estritamente rigorosa, visando manter a ordem e a produção do polvilho. Não havia sequer outra centelha, uma outra inspiração que avivasse seu ofício senão o lucro. A austeridade é até o momento o único valor para ele.

Também nesse ínterim, as relações de Sionésio com seus próximos são apenas aquelas impostas pelo trabalho. Não há uma conexão, um companheirismo para além das fronteiras da Fazenda. Isso fica claro na passagem acima e em outra um pouco mais adiante, quando Sionésio é convidado para uma festividade e, apesar de estar rodeado de conhecidos, permanece calado num canto sozinho. Inclusive, vimos acima que, mesmo num momento que deveria ser de lazer e descontração, Sionésio não desvincula

o pensamento dos afazeres, sempre programando antecipadamente a rotina do dia seguinte, tal era o domínio que o trabalho exercia sobre todos os âmbitos de sua vida: profissional, pessoal e social.

Nesse sentido, embora inicialmente Sionésio dedique um restrito tempo para pensar em Maria Exita, a lembrança da moça logo é substituída pelas preocupações referentes ao trabalho. Aliás, usamos a palavra dedicar, mas não parece uma ação proposital do personagem, ou seja, os pensamentos direcionados à Maria Exita, aos seus sentimentos, sobrevêm à mente de Sionésio como um lampejo, e sobrevivem ali até que sejam novamente interrompidos pelo serviço. Nesse movimento, o personagem retoma novamente o passo regular de sua vida.

A relação de Sionésio com o trabalho e, conseqüentemente, com o dinheiro, é agora interpelada pela admiração que ele sente por Maria Exita. Sionésio devota seus pensamentos e sentimentos também à moça agora. No entanto, na medida em que Sionésio começa a despertar para o amor que nutria por Maria Exita, uma nova dualidade passa a inquietá-lo, afinal, a própria imagem da personagem é repleta de contradições. A dicotomia presente na figura de Maria Exita se dá entre o bem e o mal, ou também, em outras palavras, entre o belo e o mal (o sujo, como descrito). Essas duas forças parecem competir pela soberania na personagem. Essa dualidade é expressa no próprio nome da moça: Maria Exita. Vejamos agora como ela se manifesta.

Um dos pontos marcantes na obra de Rosa, enfatizado também pelos seus estudiosos, é a sonoridade que sua escrita carrega. Segundo Paulo Rónai (2021), no prefácio ao livro *Primeiras Estórias*, o trabalho de Rosa com os fonemas confirma, na nomeação dos personagens, a sua identidade, a trajetória de cada um. Desse modo, observamos que Maria Exita exprime uma dualidade não apenas pela sua identidade, mas inclusive através da escolha lexical utilizada por Rosa para a composição do nome da personagem.

Trata-se de um nome composto, “Maria” e “Exita”, e cada uma das partes nos entrega um significado oposto ao outro. “Maria” nos remete à Virgem Santíssima – figura presente na tradição católica. Já “Exita” possui uma interessante aparência. Formada pelo mesmo radical da palavra “êxito”, como nos diz Castro (1993), ela aponta para o próspero desenlace que Maria Exita e Sionésio alcançam juntos. Por outro lado, o comentador mostra que “Exita” soa como hesitação, uma dúvida que paira sobre a imagem da moça nos pensamentos de Sionésio. Dessa forma, o nome “Maria Exita” expressa a dualidade. Qual a verdadeira identidade de Maria Exita? Trata-se novamente de um debate entre essência e aparência agora sob uma nova roupagem.

Aprofundando nesses termos, o nome “Maria” transmite a ideia de pureza, enlevada pela santidade. Tanto é assim que, absorto pelos seus pensamentos, Sionésio cogita que a moça haveria de ter nascido em maio: mês das noivas como culturalmente aceito pela tradição popular brasileira, mas também mês dedicado à consagração à Maria Santíssima em que, no calendário litúrgico, a Igreja celebra em dias específicos devoções aos títulos Marianos, como Nossa Senhora de Fátima, por exemplo, em 13 de maio.

A pureza de Maria Exita é ainda realçada pela constante aura que parece abraçá-la. Essa aura é destacada pelo escritor por meio de adjetivos que remetem à elevação espiritual. No entanto, é interessante notar que a personagem se faz humilde no cotidiano de seu trabalho, na quebra do polvilho.

Teve dó dela – pobrinha flor. Indagou – “Que serviço você dá?” – e era a tola questão. Ela não se vexou. Só o mal-e-mal, o boquinãoabrir, o sorriso devagar. Não se perturbava. Também para um pasmar-nos, com ela acontecesse diferente: nem enrugava o rosto, nem espremia ou negava os olhos, mas oferecidos bem abertos – olhos desses, de outra luminosidade. Não parecia padecer, antes tirar segurança e folguedo, do triste, sinistro polvilho, portentoso, mais a maldade do sol. E a beleza. Tão linda, clara, certa – de avivada carnação e airosa – uma ilhazinha, moça feita em cachoeira. Viu que, sem querer, lhe fazia cortesia. (Rosa, 2011, p. 207-208).

E ainda:

Mas no embaraço de inconstante horas – às esperanças velhas e desanimações novas – de entre momentos. Passava por lá, sem paz de vê-la, tinha um modo mordido de a admirar, mais ou menos de longe. Ela, no seu assento raso, quando não de pé, trabalhando a mãos de ambas. Seria o polvilho – a ardente espécie singular, secura límpida, material arenoso – a massa daquele objeto. Ou, o que vinha ainda molhado, friável, macio, grudando-se em seus belos braços, branqueando-os até para cima dos cotovelos. Mas que, toda-a-vida, de solsim brilhava: os raios reflexos, que os olhos de Sionésio não podiam suportar, machucados, tanto valesse olhar para o céu e encarar o próprio sol. (Rosa, 2001, p. 209-210).

Podemos ver com essas passagens que Maria Exita, enquanto empregada da fazenda, realizava o árduo ofício de quebrar os blocos de polvilho. A suave ternura que Sionésio admira na moça se contrapõe ao seu duro trabalho de quebrar à mão o polvilho. Chama atenção a serenidade da personagem que, em momento nenhum, se queixa ou sucumbe às dificuldades, assim como a sua correspondente na tradição católica que, tendo seu Filho crucificado, permanece de pé diante da Cruz. Em comparação, a personagem rosiana aceita seu ofício apesar das adversidades. Em silêncio cumpre sua missão, não de modo resignado, mas visando atender a vontade de seu chefe.

Como dissemos anteriormente, o ato de quebrar o polvilho contribui para a construção da imagem de Maria Exita, isso porque, trabalhando sob a luz incessante do sol que tudo abrange, quebrando os duros blocos de polvilho, a personagem é envolta por uma atmosfera clara e reluzente que se aperfeiçoa em sua pessoa. Nesse sentido, os elementos que constituem a cena colaboram para evidenciar a aura de santidade da personagem: os “pozinhos” do polvilho sendo amassados pelas suas frágeis mãos, alguns deles permanecendo no ar em torno a ela e ainda: a moça sendo iluminada pela luz do astro rei. De modo similar, na tradição judaico-cristã, a Virgem Maria possui sua imagem

associada à lua; astro que não possui luz própria, sendo dependente de Deus, “a luz do mundo” para lhe conceder a graça.

Nesse movimento em que o cenário contribui para a criação dos personagens em Guimarães Rosa, como exposto a partir de Maria Exita, o crítico João Adolfo Hansen (2012) observa que, tomando o espaço do sertão e cada uma das coisas ali existentes, a partir dos diferentes graus de existência que cada uma possui, umas mais definidas e outras menos, Rosa compõe, a partir desse contraste, um fundo indefinido que ao mesmo tempo contrasta com a luminosidade evocada:

A irradiação espontânea de suas almas nas formas luminosas contrasta vividamente com a indefinição do fundo, fazendo-as agregar-se surdamente no movimento do seu devir como se fossem derivadas de uma Forma apenas sugerida. No espaço do mato, cada um dos graus de existência das coisas figuradas nas imagens se move na sua cooperação simpática ou antipática com os outros graus de todas as outras coisas. (Hansen, 2012, p. 129).

Prevalece assim em Rosa uma releitura do platonismo segundo o viés de Plotino (Hansen, 2012), em que comparece “a força de uma imaginação produtiva, não simplesmente reprodutora, que sempre alude ao que Rosa chamava de suprassenso, o ‘quem’ das coisas, o mel do maravilhoso” (Hansen, 2013, p. 30). Assim também em Guimarães Rosa, a forma, ou o “quem das coisas”, o que há de mais primordial, permanece velado no mistério da narrativa, como algo indefinido. No entanto, a sequência desses resíduos deformados nos enunciados compõe para o leitor os conceitos como imagem da alma das coisas (Hansen, 2012).

Como acontece exemplarmente em contos de *Primeiras Estórias*, como (...) “Substância”, o movimento do fundo também anima os personagens na iluminação súbita de sua intuição, independente de seu entendimento e de sua elaboração racional da experiência do discurso. (Hansen, 2012, p. 129).

Ainda para ajudar na caracterização da personagem, Rosa enfatiza o branco. O branco característico do polvilho, sendo este, por sua vez, vinculado ao trabalho de Maria Exita, se une à personagem, ou seja, o branco remetendo à própria moça, numa combinação que denota sua pureza e sua elevação espiritual, realçada pela benevolência que a inspira. Vemos na citação a seguir uma espécie de descrição analítica da cor branca, sendo avidamente realçada de início como parte do cenário até convergir com Maria Exita:

Sim, na roça o polvilho se faz a coisa alva: mais que o algodão, a garça, a roupa na corda. Do ralo às gamelas, da masseira às bacias, uma polpa se repassa, para assentar, no fundo da água e leite, azulosa - o amido - puro, limpo, feito surpresa. Chamava-se Maria Exita. (Rosa, 2001, p. 205).

A descrição da cor branca, sempre e sempre mais intensa, caracteriza a ambientação onde Maria Exita se encontra. Da mesma forma, o leitor é imerso nessa

atmosfera pura, clara, e logo em seguida é apresentado à personagem Maria Exita. Nesse sentido, há uma continuidade dessas características na figura de Maria Exita, afinal, esses mesmos adjetivos são também referentes a ela, principalmente à pureza e luminosidade que florescem nela, como vemos em passagens como: “A Maria Exita. Sabia, hoje: a alma do jeito e ser, dela, diversa dos outros” (Rosa, 2001, p. 208) e em “olhos desses, de outra luminosidade” (Rosa, 2001, p. 207). Portanto, o branco nos remete à pureza, à qual a alma da personagem parece pertencer. Nesse sentido, seguindo na linha de Plotino, “dramatizado” por Rosa, parece que há uma conjugação do divino presente nos personagens, aqui em Maria Exita, com o divino que há no universo.

Essas referências associadas ao nome “Maria” fornecem uma moldura da personagem, ou pelo menos nos revelam uma face de Maria Exita, uma vez que o segundo nome dá lugar a suposições contrárias que afligem Sionésio. Mas, afinal, a pureza de Maria Exita se contrapõe a quê especificamente? Se Exita sugere hesitação, então, o que é este algo que interpela o primeiro nome da empregada e gera dúvida em Sionésio?

Sabemos que Sionésio contrata Maria Exita como empregada de sua Fazenda, lhe entregando o serviço de quebrar à mão o polvilho. Logo no momento que a personagem é introduzida no novo ambiente de trabalho, a piedade diante da situação da moça atinge Sionésio:

Maria Exita. Trouxera-a, por piedade, pela ponta da mão, receosa de que o patrão nem os outros a aceitasse, a velha Nhatinga, peneireira. Porque, contra a menos feliz, a sorte sarapintara de preto portais e portas: a mãe, leviana, desaparecida de casa; um irmão, perverso, na cadeia, por atos de morte; o outro, igual feroz, foragido, ao acaso de nenhuma parte; o pai, razoável bom-homem, delatado com lepra, e prosseguido, decerto para sempre, para um lazarento. (Rosa, 2001, p. 206).

Podemos ver, assim, a genealogia de Maria Exita, cuja família aparece marcada pela má sorte, como se possuísse uma macha escura que marca cada um dos membros no nascimento. Podemos entender essa mancha como os males, aos quais a família dela está sujeita: o mal físico (lepra) que atinge o pai, o mal moral que os irmãos praticaram aos outros e agora sofrem presos ou exilados e, por fim, a mãe que abandona sua responsabilidade. Toda a família de Maria Exita parece estar condicionada às más-aventuranças. Estaria também a jovem moça determinada ao passado “sujo” da família? Essa dúvida aflige Sionésio, que mantém reservas quanto à genuinidade de Maria Exita.

Sabemos que ele ainda se encontra permeado de dúvidas quanto à dupla identidade que Maria Exita guarda. Dessa forma, indagando sobre os sentimentos que a moça poderia despertar nos rapazes, assim como despertará nele, Sionésio segue mostrando que essas incertezas que pairavam sobre ele também eram as mesmas que os outros pretendentes de Maria Exita temiam. Ou seja, qualquer um que conhecesse sua história, via a bela moça apenas sob essa ótica:

Porém, o que ouviu, aquietava-o. Ainda que em graça para amores, tão formosa, ela parava a cobro de qualquer deles, de más ou melhores

tenções. Resguardavam a seus graves de sangue. Temiam a herança da lepra, do pai, ou a falta de juízo da mãe, de levados fogos. Temiam algum dos assassinos, os irmãos, que inesperado de a toda hora sobrevir, vigiando por sua virtude. Acautelavam-se. Assim, ela estava salva. (Rosa, 2001, p. 209).

A dúvida na qual Sionésio se via envolvido também se volta para as demais pessoas que conheciam a moça. Estaria Maria Exita fadada às desgraças da família – a “pureza” manifestada em oposição à mancha da família? Se anteriormente dissemos que Maria Exita se assemelhava à Virgem Santíssima pela pureza que resplandece em ambas, agora, ela parece estar sob a mesma mancha da família. De modo que a personagem de Rosa se assemelha à Eva, uma vez que sob ambas recai a mancha do pecado, que aflige os descendentes da família. Ora, Eva também é uma figura da mesma tradição em que Maria Santíssima se encontra, dessa forma, é razoável que dúvidas apareçam na mente de Sionésio, afinal ambas as faces de Maria Exita, expressadas na dicotomia entre as figuras da tradição cristã, dentro de um horizonte mais comum são antagônicas. A moça com nome santo, remetendo à pureza, estaria também machada pela herança da família? Os pensamentos que ecoam ao seu redor voltados ao preconceito com a genética da moça atormentam Sionésio, que se vê repetidamente num redemoinho de dúvidas:

Mas, de repente, ele se estremeceu daquelas ouvidas palavras. De um susto vindo do fundo: e a dúvida. Seria ela igual à mãe? – surpreendeu-se mais. Se a beleza dela – a frutice, da pele, tão fresca, viçosa – se fosse por um tempo, mas depois condenada a engrossar e se escamar, aos tortos e roxos, da desgraça da doença? – o horror daquilo o sacudia. Mesmo, sem querer, entregou os olhos ao polvilho, que ofuscava, na laje, na vez do sol. Ainda que por instante, achava ali um poder, contemplado, de grandeza, dilatado repousa, que desmanchava em branco os reboliços do pensamento da gente, atormentantes. (Rosa, 2001, p. 211).

Nessa passagem, já ao final do conto, notamos que a dúvida ainda persiste em Sionésio, mas não mais domina seus pensamentos. A dicotomia presente em Maria Exita deixa de ser assombrosa. Sionésio, voltando o olhar para a jovem moça quebrando o polvilho, envolvida por uma atmosfera branca, retorna à pureza despertada pela bela jovem. O passado “sujo” da família é “desmanchado”, para usar a palavra própria escolhida por Rosa. Isto é, a pureza, a santidade de Maria Exita des-mancha, (apaga a macha) de seu passado, de modo que a moça não está predestinada à má-sorte que acometeu seus antepassados.

É interessante notar que, na tradição católica, a Virgem Santíssima é também invocada como “a nova Eva”, ou seja, segundo essa compreensão que tarda desde o período da filosofia patrística, os padres identificaram Maria, a “Mãe do Salvador”, como a “nova Eva” devido à sua obediência de fé, evidenciada pelo seu consentimento à vontade do Senhor: “Eis a escrava do Senhor. Faça-se em mim segundo a tua palavra” (Lc 1, 38). Essa humilde afirmação confirma a postura obediente, dócil e submissa de Maria Santíssima a partir de seu “sim” dado ao seu Senhor. Ora, também Maria Exita se

entrega totalmente à vontade de seu chefe Sionésio, executando o penoso trabalho sem se queixar. A personagem de Rosa aceita sem nenhum alarde as penas de seu serviço:

Perguntara à Nhatinga, pela sua protegida. – Ela parte o polvilho nas lajes...” – a velha resumira. Mas e até hoje num serviço desses? Ao menos agora, a mudassem! – “Ela é que quer, diz que gosta. E é mesmo, com efeito...” A Nhatinga sussurrava. (...) Ela (Maria Exita) estava em frente da mesa de pedra; àquela hora, sentada no banquinho rasteiro, esperava que trouxessem outros passados, duros blocos de polvilho. Alvíssimo, era horrível aquilo. Atormentava, torturava: os olhos da pessoa tendo que ficar miudinho fechados, feito os de um tatu, ante a implacável alvura, o sol em cima. O dia inteiro, o ar parava levantando, aos tremeluzentes, a gente se perdendo por um negrume no horizonte, para temperar a intensidade brilhante, branca; e tudo cerradamente igual. Teve dó dela – pobrinha flor. Indagou: - “Que serviço você dá?” – e era a tola questão. Ela não se vexou. Só o mal-e-mal, o boquinhãoabrir, o sorriso devagar. Não se perturbava. Também para um pasmar-nos, com ela acontece diferente: nem enrugava o rosto, nem espremia ou negava os olhos, mas oferecidos bem abertos – olhos desses de outra luminosidade. (Rosa, 2013, p. 207).

Ao invés de Maria Exita lamentar o trabalho que lhe fora atribuído, ou se adiantar em protestar contra seu chefe Sionésio, a moça, firme na sua obediência, mantém a serenidade e o equilíbrio, características essas que novamente contrastam com o cenário rude desencadeado pelo serviço também penoso. A obediência de Maria Exita se identifica com a entrega plena da Virgem Maria. Diferentemente de Eva, que peca pela desobediência à ordem de Deus, optando por comer do fruto proibido no Jardim do Éden, Maria Exita não opta por uma postura indevida, que poderia levá-la à soberba – pelo contrário, ela inclusive parece alegrar-se com seu serviço como vimos na passagem do conto acima.

Recordemos de Maria como “a Nova Eva” em comparação com a personagem de Rosa, uma vez que tanto Maria, a Mãe de Jesus Cristo, como Maria Exita vêm de uma linhagem carregada pelo pecado: no caso da figura cristã, o pecado como herança da humanidade devido à atitude de Adão e Eva, e Maria Exita pelo passado “sujo” que afligia os demais membros da família. No entanto, ambas as personagens estão isentas do pecado. Nesse sentido, também podemos conceber Maria Exita como uma “nova Eva”.

Como diz Santo Irineu, “obedecendo, se fez causa de salvação tanto para si como para o gênero humano”. Do mesmo modo, não poucos antigos Padres dizem como ele: “o nó da desobediência de Eva foi desfeito pela obediência de Maria; o que a virgem Eva ligou pela incredulidade, a virgem Maria desligou pela fé”. Comparando Maria com Eva, chamam Maria de “mãe dos vivos” e com frequência afirma: “veio a morte por Eva e a vida por Maria”. (Catecismo da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000, p. 139; CIC 726).

Uma vez que vimos a construção da imagem de Maria Exita atravessada pela dualidade Eva *versus* Maria Santíssima em acordo com a doutrina católica, e o projeto

em que ambas estavam envolvidas, cabe-nos mostrar a atuação da personagem rosiana na vida de Sionésio. Enquanto a Virgem Maria desempenha o papel de mediadora para se cumprir o projeto salvífico de Deus no discurso cristão de extração católica, Maria Exita desempenha uma função especial na conversão de Sionésio, uma transformação de um modo de vida.

A conversão de Sionésio

No que diz respeito à conversão, temos que a presença de Maria Exita transforma Sionésio e a relação dele com o trabalho. Percebemos ao longo do conto um amadurecimento de Sionésio, não apenas em relação aos seus sentimentos por Maria Exita, como também, em paralelo, à depuração de seu modo de vida anterior. De acordo com Pierre Hadot (2014), o termo conversão significa etimologicamente um “giro”, como uma “mudança de direção”, algo como um redirecionamento sob uma nova orientação. É com base nesse sentido que seguimos nossa exposição acerca da conversão de Sionésio, apresentando seus desdobramentos.

Devemos nos lembrar, como já abordamos acima, que Sionésio possuía uma relação com a gestão da Fazenda. Preso aos bens materiais e à satisfação que lhe proporcionavam, Sionésio não vivia além do trabalho; todos seus pensamentos eram mapeados pelo rigor, pela estratégia e pelo lucro. Inclusive em momentos de lazer, o dono do negócio é incapaz de se desassociar do trabalho que lhe ocupa a mente. Sendo assim, todo o modo de ser do personagem é fatalmente condenado às estruturas de trabalho. Não há tempo ocioso que permita a Sionésio contemplar a beleza de Maria Exita, ou seus modos gentis e benevolentes. Divagar sobre seus sentimentos pela moça era inútil, não lhe traria fruto algum para a promoção da Fazenda. É o que vemos num trecho adiante:

Sem embargo de que, ele, a queria, para si, sempre por sempre. E, ela, havia de gostar dele, também, tão certamente.
(...)

As muitas semanas castigavam-no, amiúde nem conseguia dormir, o que era ele mesmo contra ele mesmo, consumo de paixão, romance feito. De repente, na madrugada, animava-se a vigiar os ameaços de chuva, erguia-se aos brados, acordando a todos: -‘Apanhar polvilho! Apanhar polvilho!...’ (Rosa, 2001, p. 209-210).

Dúvidas ameaçavam Sionésio: a satisfação que seu ofício gerava *versus* o agradável sentimento por Maria Exita duelam pela permanência em sua mente. Concomitantemente, ainda nesse momento, a imagem da moça expressava uma dupla identidade, confundindo Sionésio. Tão logo os pensamentos sobre a jovem avançam em sua mente, Sionésio é imediatamente tomado pelas exigências do trabalho: apressadamente levanta-se para recolher o polvilho da chuva que ameaçava cair sobre a Fazenda. Ora, as obrigações do trabalho rompem com a divagar do pensamento. Ao comentar sobre os personagens de Rosa, a crítica literária Nelli Novaes Coelho (2002) nos diz:

[...] a personagem de Rosa é um homem ‘organicamente integrado no universo, e vórtice (redemoinho) em que confluem forças contraditórias’. Essa personagem passa por uma crise existencial profunda, ou por uma sucessão delas, que a faz rever o seu ser e estar no mundo e, ao mesmo tempo, confrontar-se com o universo concreto, com aquilo que lhe é externo. (Oliveira, 2002, *apud* Vicentini, Ferreira, Deramio, 2017, p. 40).

Nesse comentário de Coelho, recolhido por Clenir Bellezi Oliveira, percebemos que Sionésio se insere nessa categoria de personagens rosianos. Acompanhando a travessia de Sionésio (para utilizar uma palavra cara a Guimarães Rosa), vemos a transformação interna que a vinda de Maria Exita fomenta no personagem. Isto é, as dúvidas que já o incomodavam são um sinal de que algo novo surgia e precisava ser reordenado para um novo sentido. A angústia de Sionésio é o princípio de sua mudança. A partir do momento que ele se vê confrontado com um novo sentimento que lhe apresenta um novo modo de ser, isto quebra sua estrutura sólida.

A dicotomia que aflige nosso personagem, perturba seu modo de ser anterior, estático e até então intransponível. Aqui é interessante notar como a rigidez de Sionésio se assemelha ao bloco do polvilho. O polvilho é utilizado por Rosa como uma representação da mudança que aguarda Sionésio ao final da estória.

A insistente referência à alvura do polvilho e a dificuldade de extraí-lo metaforizam o processo de depuração a que se deve submeter o sentimento, para fortalecê-lo. Para conseguir um produto da melhor qualidade, era necessário malhar a tapioca nas lajes de uma pedra. (Castro, 1993, *apud* Vicentini, Ferreira, Deramio, 2017, p. 40).

É nesse sentido que o sentimento de Sionésio precisa ser purificado para alcançar Maria Exita. A resistência a seus preconceitos em relação ao passado “sujo” da família de sua amada, bem como a insistente entrega ao trabalho são dois pontos diferentes que endurecem o modo de ser de Sionésio. Da mesma forma que o polvilho para se tornar puro e claro passa por um processo que requer tempo e esforço, também Sionésio precisa romper com seu modo de vida anterior e tornar-se um novo homem:

Plantava à vasta os alqueires de mandioca, que, ali, aliás, outro cultivo não vingava; chamava e pagava braços; espantava, no dia a dia, o povo. Nem por nada teria adiantado atenção a uma criaturinha, a qual. (Rosa, 2001, p. 206).

Em oposição temos:

Sem ela, de que valia a atirada trabalhadeira, ou o sobreesforço, crescer os produtos, aumentar as terras? Vê-la, quando em quando. A ela – a única Maria no mundo. Nenhuma outras mulheres, mais, no repousado; nenhuma outra noiva, na distância. (Rosa, 2001, p. 210).

Nesse sentido, Maria Exita provoca uma guinada no pensamento de Sionésio. A conversão do personagem não está isolada da mediação dela. O amor nutrido por Maria Exita, em sintonia com sua beleza, transforma a visão de Sionésio. Sobre o papel

do amor em Guimarães Rosa, Hansen, ao comentar os trabalhos de Benedito Nunes, reconhece a ficcionalização da filosofia neoplatônica, especificamente de recorte plotiniano, na vivência dos personagens:

Assim, por exemplo, quando se evidencia a centralidade da tópica do amor em Rosa, demonstra que o amor não é só um tema, uma tópica, mas a força de união que ordena todos os seres e as ações dos personagens e dos narradores de seus textos. (...) Assim, só posso lembrar rapidamente o modo fundamental como Nunes demonstra que em seus textos o amor é aquela *virtus unitiva* tratada por exemplo por Plotino e retomada cristãmente como metafísica da luz pelo Pseudo-Dionísio e por Dante. (Hansen, 2013, p. 31-32).

Seguindo na linha do neoplatonismo de Plotino dramatizado na literatura de Rosa, temos então o amor como uma força que harmoniza, que ordena o cosmos, atuando no interior do ser humano. Dessa forma, antes de sua conversão, Sionésio tinha rompido com a ordem do universo, ao depositar seus desejos e interesses em coisas vãs, passageiras. No entanto, como vemos na *Éneida* III de Plotino, o amor (Eros) é capaz de reordenar o indivíduo, reorientando a disposição da alma:

Eros neste cosmo, ocupando-se também ele dos matrimônios e tanto se ocupa também ele mesmo do desejo, daquele superior, quanto é o que comove também as almas dos jovens, convertendo a alma [ao desejo] a que ele está coordenado, quanto ela está naturalmente disposta a ir à memória daquelas coisas. Pois toda alma aspira ao bem, mesmo a que está misturada e que se tornou de alguém; uma vez que ela mesma é em sequência daquela e a partir daquela. (Plotino, 2021, p. 134).

É dessa forma que o amor nutrido por Maria Exita transforma a relação de Sionésio com seu trabalho, convertendo-o a uma nova vida. Novamente, trazendo os estudos de Pierre Hadot (2014) sobre a filosofia na antiguidade, podemos perceber que uma das compreensões de conversão nesse período se referia também a um renascimento, em que a dualidade fidelidade-ruptura marca a consciência a partir do surgimento do cristianismo, distinguindo a tradição ocidental.

Sionésio parece trazer em si esse desejo de que Plotino fala ao se valer da teoria platônica n' *O Banquete* – texto no qual Eros é filho de Penia (pobreza) e Poros (abundância). Dessa forma, para Plotino, Eros gera na alma o movimento para o bem.

Mas é através desse sentimento humano que se converte a alma àquele sublime, porque “toda alma aspira ao bem, mesma aquela que está misturada e que se tornou de alguém”. Então a alma em sua totalidade tem o eros total, assim cada alma individual, enquanto parte daquela tem o seu eros parcial; e esse eros infunde o desejo em cada alma segundo sua natureza, cada um, inclusive os animais, tendo-o como dâimon o que lhes coube em vida. (Plotino, 2021, p. 120).

Nesse sentido, segundo Plotino, toda a alma individual aspira ao bem por ser parte do Uno; ou seja, o emanatismo de Plotino qualifica as realidades através de hipóstases. A primeira realidade, do Ser (Uno, eterno e imutável), dá origem a todas as

outras (alma e mundo material) pelo processo de emancipação, de modo que a relação entre elas se dá por meio da participação. Sendo assim, ainda segundo Plotino, todas as almas possuem infundidas em si parte do eros sublime, tal como um eros parcial, que, por ser parte da realidade primeira, guarda em si uma centelha do divino, o que inspira o movimento de retorno à origem, ou seja, de contemplação e harmonia com o cosmos.

Assim, não seria um exagero afirmar que, em alguns momentos, vemos Sionésio tomado pela admiração diante da beleza de Maria Exita. Beleza essa, inclusive, de uma outra luminosidade (Rosa, 2001), como algo de outro mundo; uma beleza que parece vir de realidades além da experimentada. Desse modo, Maria Exita nutre parte dessa beleza “outra” que atrai Sionésio. Esse movimento de atração é a própria atividade do amor.

Direcionado ao que lhe falta, Sionésio, cuja vida até então estava em função do apego ao material, questões administrativas e econômicas da Fazenda, é des-concertado pela vinda de Maria Exita. O personagem percebe que pouco ou quase nada vale o trabalho na Fazenda se não estiver acompanhado pela moça:

Assim; mas era também o exato, grande, o repentino amor — o acima. Sionésio olhou mais, sem fechar o rosto aplicou o coração, abriu bem os olhos. Sorriu para trás. Maria Exita. Socorria-a a linda claridade. Ela — ela! Ele veio para junto. Estendeu também as mãos para o polvilho — solar e estranho: o ato de quebrá-lo era gostoso, parecia um brinquedo de menino. (Rosa, 2001, p. 211).

Agora, na companhia da moça, Sionésio não mais vê o trabalho como um mero ofício, mas com a simplicidade da criança. Isto é, quando Guimarães Rosa coloca a expressão “brinquedo de menino”, demonstra a leveza com que Sionésio passa a ver seu ofício, algo divertido e leve apesar do esforço que ainda exigia. É nesse momento que Maria Exita vem em seu auxílio. A luz que irradia de Maria Exita encontra abrigo no coração de Sionésio. O que antes era fechado e rígido, é desfeito e purificado sob nova forma. Novamente lembrando a tradição cristã, temos: “Eu lhes darei um coração novo e porei um espírito novo no interior de vocês. Tirarei de vocês o coração de pedra e, em troca, darei um coração de carne” (Ez 36, 26-28). O coração de pedra do personagem purifica-se no amor. Maria Exita vem em seu socorro, como uma figura salvadora que atua na conversão do personagem.

Na filosofia de Plotino, a conversão é chamada de catarse, isto é, como um processo de purificação em que a alma deve despojar-se de suas paixões, desejos desordenados, de modo que pela simplicidade seja capaz de reorientar existência, visando unir-se ao Uno.

Não há coisas inúteis nem essas absolutamente o são para o ordenamento em conjunto e completude do inteiro; pois como alguns são destruídos, a razão do todo aproveita os que foram destruídos para a gênese de outros – pois nada de modo algum evita ser retomado por essa razão – assim passando mal o corpo e enfraquecendo-se a alma que sofre tais males, o que foi reaproveitado devido a doenças e vício é submetido a outra série e outra ordem. Pois ele faz que estejam

despertos, desperta inteligência e compreensão, ao ordenar em contrário aos maus caminhos, e faz compreender que virtude é tal que bem em confronto com males, dentre os que os maus têm. (Plotino, 2021, p. 46).

Nesse intuito, Plotino acrescenta que a renúncia, ou seja, a quebra de valores e paixões, são reaproveitadas como meio para dar à luz uma nova vida. Vemos que Sionésio passa por esse mesmo movimento, exemplificado pela atividade de quebrar o polvilho. Seja para purificar seu modo de vida anterior, se despojando de suas paixões ligadas ao trabalho, como também se livrando das falsas opiniões que moldavam sua visão de Maria Exita.

A imagem da moça não é mais permeada de dúvidas. As contradições desaparecem e dão à Maria Exita beleza e pureza livres de preconceitos. Nesse jogo entre claro e escuro, entre a divindade de Maria Exita em oposição ao seu passado, o caminho de conversão de Sionésio também é trilhado. Ela se dá na dualidade luz *versus* sombra, aspecto que, como já apontado por Hansen, reflete a teologia mística de Pseudo-Dionísio Aeropagita, outro neoplatônico:

Rezemos para encontrarmo-nos também nessa treva superluminosa, para ver através da cegueira e da ignorância, e para conhecer o princípio superior à visão e ao conhecimento, justo porque não vemos e não conhecemos. Louvaremos o princípio superexistente de maneira supernatural, removendo todas as coisas: do mesmo modo pelo qual aqueles que modelam uma bela estátua aplainam-lhe os impedimentos que poderiam obnubilar a pura visão de sua arcana beleza, sendo capazes de mostrá-la plenamente, mediante a remoção. (Aeropagita, 2021, p. 29).

Dessa forma, vemos o desenvolvimento da mística rosiana em consonância com o pensamento do livro base da tradição mística ocidental. Era preciso que Sionésio passasse pelo processo de despojamento de suas antigas ambições materiais e preconceitos que impediam uma aproximação com Maria Exita e, conseqüentemente, a própria ordenação do personagem com o cosmo estava rompida. Uma vez removidos esses obstáculos e, ao mesmo tempo, atraído pelo belo luzente em Maria Exita, Sionésio é capaz de reorientar sua alma em direção ao bem maior.

O caminho trilhado por Sionésio é o do amor. É o amor nutrido por ambos a terra segura por onde o personagem purifica-se. São seus sentimentos por Maria Exita que o inspiram a uma elevação espiritual, é o amor que o “puxa” em direção ao transcendente. Esse amor desperta Sionésio para o caminho de ascensão, purificando-o de seu modo de vida anterior, de seus pré-conceitos, de sua atitude fechada. É essencial que Sionésio se despoje das inclinações que impedem seu progresso. Por isso, conforme suas convicções são quebradas, elas são deixadas pelo caminho. Elas continuam fazendo parte de seu progresso espiritual como despojamento, pois todos os estágios são relevantes, ainda que no último se dê o ápice. A partir do momento em que seus sentimentos se revelam para si, Sionésio vê em Maria Exita um novo horizonte de possibilidade: atar sua vida à da moça, desde que seja o desejo de ambos.

Personagem feminina como ponte para ascensão

Nesse movimento, a presença de Maria Exita se faz essencial, uma vez que sem ela Sionésio seguiria com o curso regular de sua vida. Nesse sentido, propomos neste tópico uma aproximação de Maria Exita com outras personagens da tradição filosófica, de modo a mapear as possíveis influências culturais de Rosa na construção do papel de Maria Exita.

Já enfatizamos anteriormente a semelhança da personagem rosiana com a Virgem Maria da tradição cristã ocidental. Seu papel de mediadora entre o ser humano e o transcendente e o meio pelo qual os homens são conduzidos de volta a Deus através de Jesus nos recordam do auxílio de Maria Exita em conduzir Sionésio à elevação espiritual pela via do amor. É neste preciso ponto que surge uma semelhança entre a personagem de Rosa com outra figura relevante da tradição filosófica platônica: a de Diotima em diálogo com Sócrates.

Na obra *O Banquete*, Platão retrata o diálogo de seu mestre Sócrates com a sacerdotisa Diotima de Mantineia. A temática discutida é o amor, e nela Diotima é afirmada como a mulher que versa Sócrates nessa arte. Em diversas passagens da narrativa, vemos Sócrates afirmando que deve seus conhecimentos à sacerdotisa que se dispôs a compartilhar com ele, como por exemplo: “(...) passando ao discurso que ouvi de uma mulher de Mantineia, Diotima, que era sábia tanto nessa matéria quanto em muitas outras; (...). Ora também aprendi com ela lições da arte erótica (...).” (Platão, 2012, p. 58).

Da mesma forma que Sionésio é iniciado no amor a partir da chegada de Maria Exita, também Sócrates alcança o conhecimento dessa realidade e, conseqüentemente, a contemplação do Belo ouvindo as sábias palavras da sacerdotisa Diotima. Em ambos os casos, o homem é orientado no crescimento espiritual pela mediação de uma figura feminina.

Sabemos que, na obra platônica, o amor é acompanhado pela beleza. Isto é, de acordo com Platão, o amor é uma das vias possíveis de ascensão visando alcançar o Belo juntamente com a sabedoria: “A sabedoria diz respeito às mais belas e mais nobres entre as coisas; ora, Eros é o amor direcionado para aquilo que é belo e nobre; a conclusão é que Eros tem que ser filósofo, ficando assim entre o sábio e o ignorante,” (Platão, 2012, p. 63). Nesse sentido, o amor, ou seja, Eros, aponta para o belo, como um servo gentil e humilde, conduzindo os indivíduos à contemplação da beleza una.

Sionésio e Maria Exita trilham esse caminho, mas antes de se dar a união do casal, o personagem precisa passar por um processo de despojamento, se desfazendo daquilo que antes trazia uma satisfação parcial e incompleta até que, com Maria Exita, surge um novo sentido para sua vida.

Quando Sionésio se desfaz de tudo que o prendia ao material, ele escolhe por seus sentimentos a favor de Maria Exita, se desapossando de qualquer contradição ou dúvida. A aura luminosa que resplandece na figura da personagem o inspira a ir em sua direção e transformar seu modo de ser. Maria Exita atua como um farol, guiando

Sionésio para o caminho de realização. Nesse sentido, a personagem se faz uma figura central para esse processo de ascensão, como uma ponte entre o personagem e o transcendente. Isto se evidencia também pela própria caracterização da personagem, sempre descrita envolta a uma luz que reflete sua pureza, como já comentamos previamente. Portanto, Maria Exita guia o processo de ascensão de Sionésio pela via do amor, no qual ela participa como mediadora inicialmente; depois, com a união do casal, ambos vão juntos ao encontro da unidade cósmica:

Sionésio e Maria Exita – a meio-olhos, perante o refulgir, o todo branco. Acontecia o não-fato, o não-tempo, silêncio em sua imaginação. Só um-e-outra, um em-si-juntos, o viver em ponto sem parar, coraçõemente: pensamento, pensamor. Alvor. Avançavam, parados, dentro da luz, como se fosse no dia de Todos os pássaros. (Rosa, 2001, p. 212).

O amor de Sionésio pela jovem moça ultrapassa a realidade cotidiana, à qual ele estava habituado. Dessa forma, a elevação do casal é permeada pela luminosidade que ambos adentram. Essa cena descrita por Rosa se assemelha à sugestão de Plotino, caso fosse possível retornar ao uno ainda nessa vida. Vejamos: “então, se essa vida retornasse ao uno, se fosse possível, em conjunto tanto o tempo que aqui é na vida, quanto o céu, que não tem essa vida, estariam pausados.” (Plotino, 2021, p. 255). Sendo assim, avançar em direção ao uno, pausaria o tempo, como colocado por Rosa em “avançavam, parados”.

E isso é assim. A contemplação elevando-se da natureza para alma e desde essa para inteligência, sempre as contemplações vindo a ser mais familiares unificando-se com os que contemplam, porque na alma zelosa o que está reconhecido vai em igualdade com o que subjaz nela, enquanto isso se apressa para inteligência, nisso é claro que ambas as coisas já são uma só, não por familiaridade, como na alma que é a melhor, mas por essência e por ser o mesmo o ser e o pensar. (Plotino, 2021, p. 279).

Nesse sentido, uma vez que a filosofia de Plotino parte da noção de participação no todo, evidenciada pelo processo emanatista, então, a alma que contempla o objeto de seu desejo, aquilo que lhe falta, o bem e o belo, torna-se similar ao objeto contemplado. Nessa fusão entre o amante e o objeto de sua devoção, tudo se harmoniza numa unidade. O mesmo ocorre com os personagens de *Substância*, Maria Exita e Sionésio, que, com seu amor alinhado à ordem dos cosmos, caminham juntos para a origem. A crítica literária Clenir Bellezi de Oliveira comenta sobre essa passagem de Rosa:

[...] os apaixonados, tocados pelo encantamento do amor, funcionam como agentes epifânicos, como portadores de iluminações, pois conseguem manter contato com o transcendente, com aquilo que a razão e o materialismo não explicam. (Oliveira, 2002, apud Vicentini, Ferreira, Deramio, 2017, p. 43).

A fusão dos sentimentos do casal é evidenciada por Guimarães Rosa na passagem acima por seus neologismos como “coraçõemente” e “pensamor”. Nesta composição,

o autor arquiteta essa nova dimensão alcançada pelo casal. O neologismo evocado pelo autor aponta para isso:

O advérbio cordialmente, já gasto, até burocratizado, não podia satisfazer ao tom lírico desejado pelo autor. Criou então essa fórmula insólita em que o substantivo-radical é preservado na sua inteireza [...] “coraçõamente ficou mais concreto, direto, quente e imediato que cordialmente” [...]. (Martins, 2001, *apud* Vicentini, Ferreira, Deramio, 2017).

Palavras cotidianas já desgastadas pelo uso não seriam suficientes para expressar a mística vivenciada por Maria Exita e Sionésio. Ambos avançam, juntos, em direção à unidade cósmica, numa epifania, que pode ser dita numa reinvenção vocabular. Outro detalhe é que a claridade se faz presente na cena, agora com uma luz que abraça os dois amantes. Inaugura-se uma harmonia entre o casal, e do casal com a natureza. Guimarães Rosa dá uma nova roupagem ao “felizes para sempre” com “avançavam parados”, ou seja, a permanência dessa sensação de união perpétua; a alegria que se prolonga pela eternidade. Diante da experiência do inefável vivenciada pelos personagens da narrativa, estamos de acordo com Hansen quando afirma que Rosa consegue descrevê-la construindo a linguagem artesanalmente pelo sentido primeiro do *poién* grego. Isso significa que a representação das coisas reativa significações que ressoam algo secreto sussurrando em meio as palavras de Rosa. Algo com o “quem das coisas”, “o mel do maravilhoso”.

Conclusão

Portanto, diante do exposto, podemos notar como em *Substância* o pensamento de Rosa se desvela, conjugando diferentes tradições: filosóficas e místicas. Suzi Sperber (1976), ao notar essas diferentes manifestações, afirma que, ao invés de sobrecarregar a obra, confinando-a a esta ou aquela teoria, na verdade, Rosa traz uma dinamicidade, como buscamos retratar neste estudo. A influência da doutrina cristã harmonizada com o neoplatonismo de Plotino, com traços permanentes da teoria de Platão, constitui uma espécie de mística heterodoxa, realçando a originalidade do pensamento rosiano.

Nesse sentido, realçamos que a figura de Maria Exita, antes taxada pelo passado “sujo” da família, ocupa um lugar central como mediadora. Aos poucos, deixa de ser vista de modo heterogênea, com uma identidade dupla, e dá lugar a um modo puro e imaculado.

Essa elevação em que Maria Exita se encontra contribui para o processo de conversão de Sionésio. É essa dualidade presente no conto, retratada no jogo entre luz e sombra, que impulsiona Sionésio à conversão, à catarse no léxico de Plotino. Dessa forma, uma vez que todas as coisas derivam do uno e participam dele, a beleza que Maria Exita reluz é parte do belo sublime. Atraído pelo bem e pelo belo, Sionésio inicia sua jornada de conversão. Desse modo, se a identidade de Maria Exita revela-se livre da mancha que acometia a família, é justamente devido à purificação de Sionésio, uma

vez que agora seus olhos estão limpos do pré-conceito que vigorava. Tendo isso em vista, percebemos que a presença de Maria Exita é central para a conversão do personagem, transformando seu modo de ser meramente material rumo à felicidade. Essa felicidade é voltada justamente ao amor que ele nutre por Maria Exita, de modo que ele passa a olhar para as coisas do alto.

Portanto, podemos concluir que Maria Exita atua como uma guia que conduz o processo de conversão de Sionésio. O casal declara seu amor recíproco. O amor agora impera, levando-os ao encontro da unidade cósmica, num estágio de perfeita harmonia com o todo. Essa ascensão não se daria sem a figura essencial de Maria Exita, cuja aura bela e luminosa inspira toda essa mudança de Sionésio, conduzindo-o rumo ao absoluto. Assim, a personagem atua como uma mediadora desse processo de ascensão.

Referências

Aeropagita, Pseudo-Dionísio. **Teologia mística**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2021

BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Tradução de Ivo Stornilo; Euclides Martins Balncin. 2ª edição. São Paulo: edições paulinas, 1990.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Edição típica Vaticana, Loyola, 2000.

GALVÃO, Walnice Nogueira. O mago do verbo. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 343-351, mar. 2002. Semestral. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/12412>. Acesso em: 30 out. 2023.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014.

HANSEN, João Adolfo. Benedito Nunes, leitor de Guimarães Rosa. In: PINHEIRO, Victor Sales (org.). **A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Difel, 2013. p. 23-34.

HANSEN, João Adolfo. Guimarães Rosa e a crítica literária: forma literária e crítica da lógica racionalista em Guimarães Rosa, *Letras de hoje*, Porto Alegre, v.47, n.2, p.120-130, abr./jun. 2012. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/11308>. Acesso em 06 jul. 2024.

LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. Atar-se ao mastro para ouvir o canto místico da sereia rosiana. **Ihu - On-Line**, São Leopoldo, v. 1, n. 538, p. 47-55, 05 ago. 2019. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao538.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2023.

NUNES, Benedito. O amor na obra de Guimarães Rosa. In: **A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Difel, 2013. p. 37-77.

PLATÃO. **O Banquete**. São Paulo: Edipro, 2012.

PLOTINO. **Enéada III**. João Pessoa: Ideia, 2021.

“Primeiras Estórias” é, ou pretende ser, um manual de metafísica. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 30 jun. 1996. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/6/30/mais!/10.html>

RÓNAI, Paulo. Os vastos espaços. In: ROSA, Guimarães. **Primeiras Estórias**. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 14-48.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras Estórias**. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, João Guimarães; BIZZARI, Edoardo. **João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Eduardo Bizzari**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

SPERBER, Suzi Frankl. **Caos e Cosmos: leituras de Guimarães Rosa**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1976.

VICENTINI, Gabriel; FERREIRA, Laura Helena Rossetti; DERAMIO, Luís Carlos Garcia. Substância - João Guimarães Rosa: análise. **Revista Eletrônica de Educação e Ciência**, Avaré, v. 7, n. 2, p. 37-46. 2017.

Enviado em 29/02/2024
Aprovado em 16/08/2024

O esplendor da caridade: reflexões religiosas sobre o amor nas *Confissões* de Santo Agostinho

The splendor of charity: Religious reflections on love in the Confessions of Saint Augustine

Elton Roney da Silva Carvalho¹
Ana Beatriz de Andrade Borba Delgado²

RESUMO

Este artigo apresenta a filosofia agostiniana do amor, em que a caridade é destacada como a mais elevada manifestação do amor, orientando os demais afetos humanos. O estudo concentrou-se na obra *Confissões* de Santo Agostinho, conhecido como o *Santo Doutor do Amor*, abordando o tema do amor e das virtudes, além de contribuir para os estudos sobre a religiosidade humana. O texto enfatiza a busca pela verdade, a transformação do coração e a prática da caridade como expressões autênticas do amor, ressaltando que a formação de um caráter virtuoso conduz à felicidade. Os resultados demonstram que, para Santo Agostinho, a ordem do amor é fundamental para a prática genuína da caridade, que ele considera o objetivo final da formação religiosa, reverberando no amor a Deus e ao próximo.

Palavras-chave: Filosofia Agostiniana. Amor. Caridade. Ordo Amoris. Santo Agostinho.

ABSTRACT

This article presents Augustine's philosophy of love, where charity is highlighted as the highest manifestation of love, guiding other human affections. The study focused on the work *Confessions* by Saint Augustine, known as the "Doctor of Love," addressing the themes of love and virtues, and contributing to studies on human religiosity. The text emphasizes the pursuit of truth, the transformation of the heart, and the practice of charity as authentic expressions of love, highlighting that the formation of a virtuous character leads to happiness. The findings demonstrate that, for Saint Augustine, the order of love is fundamental to the genuine practice of charity, which he considers the ultimate goal of religious formation, resonating in the love of God and neighbor.

Keywords: Augustinian Philosophy. Love. Charity. Ordo Amoris. Saint Augustine.

¹ Doutorando em Ciências das Religiões pela UFPB. E-mail: eltonsilvacarvalho@hotmail.com

² Mestranda em Ciências das Religiões pela UFPB. E-mail: anabeatriz.acad@gmail.com

Introdução

A filosofia agostiniana, conhecida como a filosofia do amor, fundamenta-se nos pensamentos de Agostinho de Hipona, por vezes referido como o *Santo Doutor do Amor*. Nascido na África em 354, ele dedicou sua vida a uma busca fervorosa pela verdade, culminando em sua ordenação como bispo de Hipona, uma antiga cidade romana situada na costa norte da África. Ele, à frente de seu tempo, introduziu o conceito de uma filosofia na primeira pessoa, uma abordagem inovadora que nenhum filósofo da antiguidade havia explorado (Matthews, 2007, p. 7). Santo Agostinho propôs que o primeiro critério de certeza fosse o *eu*; contudo, foi além, afirmando que o *eu*, embora ciente de sua própria existência, não é o fundamento de si mesmo. Isso revela a necessidade de um Ser Transcendente, identificado por Santo Agostinho como Deus. Em sua filosofia, Deus é a base ontológica que sustenta toda a existência.

Com efeito, ao contrário de Descartes, o Santo de Hipona não concebe o *eu* como um conceito lógico abstrato, mas como uma narrativa biográfica, um *eu* que vive uma história. Em sua obra *Confissões*, Santo Agostinho narra sua trajetória de forma profundamente pessoal e autobiográfica, destacando a importância dos eventos de sua vida na compreensão de que ele não é o autor de sua própria existência. Essa reflexão conduz à ideia de que existe algo maior do que ele, que o criou e o impele a existir, a se mover e, principalmente, a amar.

Nesse contexto, ao investigar questões como a identidade, a origem e o destino do ser humano, a filosofia agostiniana ressalta que as respostas emergem do coração; é por meio do amor que se encontra o verdadeiro significado. O amor, presente em diversas tradições ao redor do mundo, leva as pessoas a se dedicarem a um objeto de afeição, incluindo o cultivo do amor-próprio. No entanto, definir o amor é uma tarefa complexa, pois demanda um grau de abstração; não é possível tocá-lo ou atribuir-lhe uma forma concreta. Apesar dessa dificuldade, as pessoas persistem em afirmar que amam, mesmo quando a definição precisa do amor permanece elusiva. O fato incontestável é que a capacidade de amar é uma realidade intrínseca à experiência humana.

Destarte, Santo Agostinho não apenas consagrou o coração como o *locus* do amor, mas também elucidou a complexidade da natureza desse amor, situado na relação indivisível entre o homem e Deus. Sua reflexão sobre o amor fundamenta-se em experiências, utilizando uma abordagem dialógica guiada pela sabedoria revelada de Deus.

Para o *Santo Doutor do Amor*, a bondade humana não se resume apenas ao reconhecimento do bem, mas à capacidade de amar aquilo que merece ser amado, guiando-se por esse amor como uma *bússola* volitiva. Nesse sentido, Santo Agostinho distingue duas formas de amor: a "*caritas*" (caridade), que direciona para o bem supremo, o próprio Deus, e um segundo tipo de amor, voltado para os bens terrenos, "*concupiscentia*" (concupiscência), termo que se refere ao amor centrado nos desejos mundanos e nos prazeres temporais, considerado inferior à caridade, que é dirigida a Deus.

Assim, a proposta agostiniana de amar a si mesmo e ao próximo está intrinsecamente ligada ao amor em Deus, reconhecendo-o como o critério supremo de verdade, bondade e beleza. Segundo a filosofia agostiniana, o verdadeiro amor reside no coração do homem feliz, cuja origem é eternamente ligada a Deus. Amar a Deus acima de todas as coisas constitui a essência do verdadeiro amor, que serve como o alicerce para a vontade e a escolha do objeto digno de afeição.

Existe, portanto, uma correlação intrínseca entre o amor a Deus e o amor ao próximo, caracterizada por uma dependência mútua e indissociável. O amor pelo próximo é uma expressão do amor a Deus, e, por sua vez, o amor a Deus é evidenciado pelo amor ao próximo. Esse princípio é fundamental para o cumprimento da Lei dos Profetas, refletindo a essência dos mandamentos e estabelecendo-se como o núcleo da tradição cristã, altamente valorizada na Teologia e na Filosofia de Santo Agostinho. No entanto, é importante observar que, embora exista uma correlação entre esses dois aspectos do amor, pode-se estabelecer uma ordem de prioridade: o amor a Deus deve ser considerado superior a todas as coisas, pois dele frui todo o amor.

Este trabalho tem como propósito apresentar a caridade como a forma mais virtuosa e elevada de amor, capaz de ordenar e hierarquizar outros tipos de amor. Para atingir os objetivos propostos, adotamos uma abordagem centrada em uma revisão dos escritos de Santo Agostinho, com especial atenção às suas reflexões sobre a caridade e o amor, conforme expresso em suas *Confissões*.

Inicialmente, apresentamos o *ordo amoris* (ordem do amor) na filosofia agostiniana, enfatizando que a priorização do *amor ad Deum* (amor a Deus) constitui o alicerce essencial para o amor ao próximo. Neste contexto, a *caritas* (caridade) é compreendida como a plenitude do amor, que se manifesta na prática de amar aquilo que deve ser amado.

Em seguida, a análise se aprofunda na desordem do amor, elucidando suas implicações na consciência e, por conseguinte, nos relacionamentos interpessoais. Após isso, exploramos o *splendor caritatis* (esplendor da caridade), refletindo sobre o cultivo das virtudes, com referência à interpretação tomasiana, que impacta não apenas o indivíduo, mas toda a comunidade. Destacando a natureza transformadora da caridade, que promove uma mudança na vivência das virtudes.

Na conclusão, sintetizamos as principais reflexões apresentadas, ressaltando a importância da caridade para a formação de um caráter íntegro e discutindo a relevância contemporânea desses princípios.

1. *Ordo Amoris*

Em seus escritos autobiográficos em forma de confissões a Deus, Santo Agostinho narra sua vida desde a infância até sua conversão ao cristianismo. As *Confissões* não apenas refletem sobre eventos específicos da vida do autor, mas também utiliza a introspecção para abordar questões filosóficas e teológicas profundas. Considerada uma

das primeiras autobiografias da história, é amplamente admirada por sua sinceridade e profundidade. O bispo conduz o leitor a sondar a sua própria alma, revelando a inquietude de seu coração e sua incessante busca por repouso. Ele manifesta um impulso por algo que, embora desconhecido para ele na época, clamava pela dedicação de seu amor.

Para Santo Agostinho, o amor é uma potência que ordena e hierarquiza outros afetos, revelando-se como o epicentro do coração humano. O coração, nesse sentido, estabelece a orientação mais visceral dos anseios do ser, funcionando como a potência da vontade da alma. Uma das frases mais conhecidas do *Santo Doutor do Amor*, "Tu mesmo que incitas ao deleite no teu louvor, porque nos fizeste para ti, e nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em ti descanso" (*Confissões*, I, p. 2), reflete a condição humana inquieta e incessantemente em busca do Amado, até encontrar seu verdadeiro repouso.

Na filosofia agostiniana, o *ordo amoris* refere-se à ordem do amor, a qual estabelece que o ser humano deve amar as coisas conforme sua importância intrínseca, criando uma hierarquia com o amor a Deus como o principal. Considera que a ordem correta do amor é o caminho para alcançar a plenitude genuína; ao direcionar nosso coração prioritariamente a Deus, encontramos a verdadeira satisfação. Em síntese, para Santo Agostinho, a felicidade consiste em amar a Deus acima de tudo, conforme os termos designados por Deus, ou seja, organizando as prioridades de forma que Deus ocupe o lugar mais elevado, seguido por seres conscientes, seres vivos e, por último, os objetos da criação divina.

Os corpos tendem, por seu peso, para o lugar que lhes é próprio; mas um peso não tende só para baixo; tende para o lugar que lhe é próprio. O fogo sobe, a pedra cai. Cada um é movido por seu peso, e tende para seu justo lugar. O óleo, lançado à água, flutua; a água, lançada ao óleo, afunda. Ambos são impelidos por seu peso a procurarem o lugar que lhes é próprio. As coisas que não estão em seu lugar se agitam; mas quando o encontram, repousam. Meu peso é meu amor; para onde quer que eu vá, é ele quem me leva. Teu dom nos inflama e nos eleva; ardemos e partimos. Subimos os degraus do coração e cantamos o cântico gradual. É o teu fogo, o teu fogo benfazejo que nos consome e nos eleva, enquanto subimos para a paz de Jerusalém celeste. (Agostinho, *Confissões*, IX, 2007, p. 147).

A analogia entre a gravidade e o coração é esclarecedora no pensamento agostiniano: o coração representa a câmara existencial do amor, que orienta o ser humano de forma semelhante à maneira como a gravidade influencia os corpos materiais. Assim como a gravidade exerce uma força universal, o amor age como a força que direciona o ser humano em busca do repouso beatífico da felicidade.

Para o bispo de Hipona, os desejos direcionam o homem na sua busca por um propósito mais elevado (Smith, 2017, p. 45). Desde o início da vida, o amor se manifesta na ambição por objetos materiais e na busca pelo conforto proporcionado pelos cuidados maternos. No entanto, Agostinho observa que, ao longo do tempo, essa busca frequentemente resulta em frustração e insatisfação, uma vez que os prazeres

temporários e os bens perecíveis não conseguem satisfazer plenamente o anseio profundo da alma.

Segundo a perspectiva agostiniana, é necessário redirecionar esse desejo para Deus, reconhecendo que apenas um Ser Transcendente pode proporcionar uma satisfação verdadeira e duradoura para o anseio humano. Essa reorientação do desejo permite que o coração encontre um repouso genuíno e duradouro, superando as limitações e insatisfações associadas aos prazeres efêmeros e às posses transitórias. Ao alinhar o amor e o desejo com Deus, o ser humano alcança uma plenitude para além do material.

2. *Caritas*: amar o que deve ser amado

Através de sua escrita, Santo Agostinho manifesta um anseio genuíno e insaciável por compreensão, percebendo em Deus a substância última e o fundamento da consciência e da verdade. Para ele, alcançar essa compreensão plena exige uma reorientação da potência volitiva da alma, direcionando-a para o Divino. Assim, não apenas apresenta suas concepções filosóficas e teológicas, mas também oferece um retrato vívido de sua experiência espiritual.

Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém me chamastes com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brillhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, a plenos pulmões, suspirando por Vós. Eu vos saboreei, e agora tenho fome e sede de Vós. Vós me tocastes e ardi no desejo da vossa paz. (Agostinho, *Confissões*, XXVII, 2007, p. 104).

O arrependimento de Santo Agostinho revela-se em sua busca tardia pela compreensão da verdade. Assim, ele reflete sobre o tempo perdido na busca por prazeres efêmeros, enquanto a beleza eterna e atemporal de Deus sempre esteve presente. O reconhecimento da surdez espiritual e a resposta por meio de uma "voz tão forte" simbolizam a convocação que desperta a sua consciência e dissipa a cegueira, assim como um perfume que cativa e atrai. O bispo Agostinho frequentemente estabelece conexões entre suas experiências sensoriais e a dimensão da alma, como exemplificado pela sensação do perfume divino "a plenos pulmões". Isso expressa a presença profunda e intensa de Deus e a realização do que ele ansiava.

Assim, da "escuridão para a luz", o filósofo descreve um coração que agora ama verdadeiramente aquilo que merece ser amado. O que antes estava desordenado encontra um alinhamento harmonioso, trazendo verdadeira felicidade. Nesse estado, a alma, a substância racional capaz de governar o corpo de maneira adequada, encontra repouso. Essa transformação é viabilizada pela fé concedida por Deus, que proporciona a visão e a compreensão correta da realidade.

A alma, agora feliz, é aquela que apreende a verdade das coisas criadas, conferindo significado e desenvolvendo-se na caridade, isto é, no pleno exercício do amor. Para Santo Agostinho, aqueles que carecem dessa orientação interna, resultante da união da mente e do coração, enfrentam dificuldades para tomar decisões conscientes e frequentemente são dominados por impulsos desordenados. Apenas quando Deus, através da fé buscada, possibilita tal reconhecimento, é que é possível perceber a própria surdez e cegueira. Portanto, no contexto da tradição filosófico-teológica agostiniana, é comum que os indivíduos cultivem afetos por aquilo que não merece verdadeira devoção. Suas almas permanecem vazias e desprovidas de plenitude, pois priorizam amores desordenados que não conduzem a uma consciência plena da realidade criada.

As almas sedentas de ti, que aparecem a teu olhos separadas do mar com outra finalidade, tu as regas com um orvalho vivo, misterioso e doce, para que a terra produza seu fruto. E a terra o produz; ao teu comando, ó Senhor que és seu Deus, nossa alma germina obras de misericórdia, de acordo com sua condição: ela ama o próximo e vai em auxílio de suas necessidades materiais. Carrega em si a semente da compaixão, por uma semelhança de natureza, porque é o sentimento de nossa fraqueza que nos leva a compadecer as misérias dos que são necessitados, a socorre-los, como desejaríamos que nos socorressem se tivéssemos as mesmas necessidades. E não se trata só de dar apoio fácil, como ervas nascidas de sementes, mas de proteção enérgica, vigorosa como a árvore que carrega frutos, símbolos das obras que arrebatam à mão do poderoso a vítima da injustiça, dando-lhe um abrigo à sombra protetora de um julgamento justo. (Agostinho, *Confissões*, XVII, 2007, p. 150).

Na obra *Confissões*, o homem verdadeiramente capaz de amar, possui uma alma regada por um "orvalho vivo, misterioso e doce", uma metáfora para a ação divina que vivifica e fortalece sua essência. Essa nutrição espiritual capacita a alma a produzir frutos de misericórdia, que são uma resposta à orientação de Deus. Nessa perspectiva, a caridade vai além de um mero gesto superficial; é uma resposta enraizada no coração. Ela se manifesta como uma predisposição para a compaixão, oriunda do reconhecimento da fragilidade compartilhada da natureza humana.

A compreensão da verdade e da justiça, na tradição filosófico-teológica de Santo Agostinho, serve como o fundamento da caridade. Essa virtude leva o indivíduo a sentir compaixão pelas misérias alheias, emergindo de uma consciência que discerne o bem e de um coração ordenado, como ensinado pelo *Santo Doutor do Amor*. O reconhecimento da presença do mal no mundo realça a caridade como uma virtude intrinsecamente ligada à consciência do bem e à ordem interior da alma. A vulnerabilidade humana, inerente à nossa condição existencial, aproxima as pessoas ao revelar uma humanidade compartilhada, o que é fundamental para a caridade genuína.

Esse olhar atento para o próximo permite compreender que suas necessidades são tão essenciais quanto as próprias, refletindo a busca universal pela felicidade. Na visão agostiniana, a caridade não se limita a um gesto superficial, mas é uma expressão do amor que, ao ser vivida, promove tanto a paz quanto a justiça social.

Ouçõ e considero todas essas teorias, mas não quero discutir por questões de palavras, o que não serve para nada, senão para a confusão dos ouvintes. Pelo contrário, a lei é boa para a edificação se dela se faz uso legítimo, porque sua finalidade é a caridade que nasce de um coração puro, de uma boa consciência e de uma fé não fingida. Nosso Mestre sabe quais dos dois preceitos em que resumiu toda a lei e os profetas. A mim, que observo com zelo tais preceitos, ó meu Deus, luz de meus olhos na escuridão, que me importa que possa encontrar sentidos diferentes para essas palavras, se todos são verdadeiros? Que me interessa, digo eu, que outros compreendam o texto de Moisés de modo diferente do meu? Nós todos que o lemos procuramos indagar e compreender o pensamento do autor. E como o julgamos verídico, não ousamos admitir que ele pusesse dizer o que sabemos ou o que consideramos falso. Assim, nos esforços que fazemos para compreender, na Escritura Sagrada, a ideia que o escritor quis transmitir, onde está o mal se o leitor interpreta o sentido que tu, Luz de todas as inteligências sinceras, lhe fazes parecer verdadeiro, embora talvez não tenha sido este o pensamento do autor? E considerando que ele, pensando de outra maneira, só pensou verdades? (Agostinho, *Confissões*, XVIII, 2007, p. 136).

Portanto, a caridade cumpre o mandamento central da Lei dos Profetas, destacando-se como a expressão mais elevada do amor a Deus e ao próximo. Um coração devidamente ordenado manifesta-se por meio da prática da caridade, que é impulsionada por uma boa consciência e pela fé sincera na interpretação da Lei.

De acordo com o bispo Agostinho, essa é a única forma de amor que, quando corretamente exercida, não permite abusos, sendo uma força transformadora que promove o bem. Por outro lado, qualquer tipo de amor que não observe o *ordo amoris* é desordenado e, portanto, falso. Desviar-se dessa ordem resulta em um amor inautêntico (Silva, Figueiredo, 2021, p. 20).

3. A desordem do Amor

Em Santo Agostinho, vemos as coisas que devem ser *utilizadas* e coisas que devem ser *fruídas* (Agostinho, 2002, p. 34). Quando utilizamos uma coisa, não amamos essa coisa, mas, desejamos algo maior que está além dela. Quando *fruimos*, amamos a coisa pelo que ela é, ela se torna o objeto de nosso amor. No ato da desordem do amor está o tratamento do próximo como coisa. A desordem está no ato de utilizar o outro como trampolim para meus próprios objetivos egoístas. Se meu amor não está na ordem devida, utilizarei do próximo como recurso para a realização de meus objetivos, que ultrapassam o fim de amar o próximo. Estou observando além dele. Se desejo afeto e uso o próximo como “coisa que promove afeto”, o próximo deixa de ser meu fim de amar, passando a ser coisa e não mais fim de meu amor. “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. Ao uso ilícito cabe, com maior prioridade, o nome de excesso ou abuso” (Agostinho, 2002, p. 34).

Entretanto, ao *fruir* em algo, também podemos perder nossa orientação ao amor de Deus. Santo Agostinho compara nossa jornada na terra com peregrinos que estão a caminho de sua pátria, e podemos nos enganar em *suavidades* – espécies de ilusões. Essa enganosa *suavidade* pode nos alienar de nossa pátria, na qual teremos felicidade verdadeira.

Chegaremos a essa pátria se usarmos os bens terrenos de maneira correta. Isso acontece quando não *fruimos* nelas. Nesse sentido, há de se atentar que, para Santo Agostinho, podemos amar de forma ordenada nosso próximo, mas nosso amor real deve estar em direção a Deus, assim, amaremos a Deus e também ao nosso próximo em uma ordem correta.

Ora, esse verbo é concebido por amor. Pelo amor das criaturas, ou do Criador, ou seja, da natureza mutável ou da verdade imutável. Portanto, é concebido ou pela concupiscência ou pela caridade. Não se quer dizer, por aí, que a criatura não deva ser amada. Apenas que se esse amor for dirigido ao Criador não será concupiscência, mas caridade. Haverá concupiscência ao se amar a criatura pela criatura. Nesse caso não se aproveitará em nada ao que dela fizer uso, pois a criatura antes corrompe a quem dela goza (Agostinho, 1994, p. 181).

Portanto, observa-se que Santo Agostinho enfatiza a ordem do amor como um princípio fundamental para o desenvolvimento de uma virtude que orienta adequadamente o ato de amar, com o objetivo supremo de alcançar a caridade em Deus. Em suas *Confissões*, o bispo revela que a priorização excessiva do ego e a obsessão por si mesmo, desconsiderando os outros, o mundo e até mesmo a própria essência, são marcas da natureza caída do homem. Esse vício, que perturba a harmonia interna, obscurece a verdadeira compreensão da realidade e conduz à desordem do amor.

Outrossim, a ausência de amor pelo próximo é um reflexo da falta de amor a Deus. Este entendimento sublinha a necessidade de ir além de gestos superficiais de caridade e buscar uma entrega genuína pelo bem do outro. A verdadeira manifestação do amor ao próximo não apenas evidencia o amor dedicado a Deus, mas também reflete o amor por si mesmo, pois a forma como se ama o próximo revela a profundidade do amor que se tem. Assim, a incessante busca por uma imagem idealizada de si mesmo simboliza a tragédia da desordem do amor-próprio, resultando na alienação da verdadeira felicidade. Esta só pode ser alcançada por meio de um amor orientado para Deus, que, conseqüentemente, se estende ao amor pelo próximo. Este alinhamento do amor segundo a ordem divina não apenas restaura a harmonia interior, mas também proporciona uma compreensão mais autêntica e plena da realidade, permitindo a verdadeira realização e felicidade.

4. *Splendor Caritatis*

Santo Agostinho direciona toda a potência humana para o amor de Deus. Para ele, este é o fim da Criação. A jornada dos homens é a sua aproximação a Deus; um retorno à sua pátria, como supracitado. Esse retorno é de natureza, pois, se o homem — e todas

as coisas — foram criados por Deus, nosso destino é retornar ao Criador. É um ato de potência natural retornarmos à nossa essência criadora. Para o bispo de Hipona, o fato de Deus ter criado todas as coisas mediante Sua Luz já é um ato de plena bondade criadora.

Tu as criaste, não por ter necessidade delas, nem para aumentar tua felicidade, mas levado pela plenitude de tua bondade, comunicando-lhes uma forma. Na tua perfeição, desagrada-te sua imperfeição; tu as aperfeiçoas para que elas te agradem, e não, com isso, aperfeiçoar a ti mesmo. (Agostinho, *Confissões*, IV, 2007, p. 145).

O amor de Deus, ou *splendor caritatis* (esplendor da caridade), revela-se na própria manifestação divina através da Criação, no aperfeiçoamento e na realização plena da vida, bem como no repouso da alma em Deus. A busca incessante pela verdade, como descrito por Santo Agostinho, reflete o desejo divino que permeia toda a narrativa de suas *Confissões*. O bispo perscruta o amor de Deus, que se revela em plena caridade de amar e sustentar Sua criação.

Percorri com os sentidos, como pude, o mundo exterior. Observei a vida de meu corpo e os meus próprios sentidos. Depois adentrei nas profundezas da memória em seus múltiplos domínios, tão maravilhosamente repletos de inúmeras riquezas; observei tudo isso, estupefato. Sem teu auxílio nada poderia distinguir, mas reconheci que nada disto eras tu. Em nenhuma dessas coisas que percorro consultando-te, não encontro lugar seguro para minha alma senão em ti; só em ti se reúnem meus pensamentos esparsos, sem que nada meu se aparte de ti. Às vezes, me fazes conhecer uma extraordinária plenitude de vida interior, de inefável doçura que, se chegasse à contemplação, não seria certamente compatível com esta vida. (Agostinho, *Confissões*, XL, 2007, p. 112).

Os sentidos e os sentimentos fazem parte desta busca. O amor de Deus, realizado plenamente na caridade, ordena o amor e conduz a plena felicidade. O mundo interior é ordenado nas emoções e nas ações de amor e de caridade; sendo esta um amor com propósito e *fruindo* de Deus e em Deus. Dessa maneira, há a ordem do amor na medida em que o mundo interior é reestruturado e conduzido ao amor das coisas, do próximo e do próprio Deus.

A tendência natural do ser criado é confrontada com o peso dos desejos egoístas e impulsionado pelo amor verdadeiro que é encontrado no Ser Transcendente. Santo Agostinho, desenvolve a ideia de um peso ser conduzido ao seu lugar específico, ao seu lugar “que lhe é próprio” (Agostinho, 2007, p. 147). O repouso é nosso lugar. O “peso” que nos conduz é o amor de Deus, uma caridade suprema.

As virtudes, adquiridas pelo aprimoramento das faculdades cognitivas e de um ordenamento do amor, desafiam a corrupção do coração, que é a raiz de onde o pensamento surge e é direcionado. Cultivar as virtudes, como a *Sapientia* (sabedoria) e *Prudentia* (prudência), contribui para uma compreensão das necessidades do próximo e, portanto, guia a prática da caridade com discernimento.

A caridade, nesse contexto, torna-se a expressão mais elevada do amor ao próximo, no ponto que encontra o seu esplendor, permeando tanto as ações quanto as intenções, e reflete a integração harmoniosa entre a cognição e as disposições do coração. Ao cultivar virtudes, o homem não apenas aprimora suas capacidades formativas, mas também molda seu caráter de maneira a refletir a caridade. A caridade, como a mais sublime virtude, é a expressão máxima do cultivo virtuoso.

Destaca-se que a caridade se concretiza na prática da vida cotidiana do indivíduo religioso. Para que a caridade se manifeste adequadamente na prática religiosa, é necessário que haja relações sociais entre os indivíduos. A caridade, em seu esplendor, que é direcionada a Deus, deve também se refletir nas atividades diárias das práticas religiosas.

Dessa forma, compreende-se que a prática da ordem do Amor, conforme preconizado por Santo Agostinho, se concretiza em uma relação mútua de amor entre Deus e o homem, bem como entre o homem e o seu próximo. Essa prática não deve ser um meio egoísta para fins pessoais, mas uma expressão de amor genuíno, relevante e significativo para as interações do homem com o homem.

As práticas religiosas se manifestam nas dimensões do rito religioso, ou seja, as celebrações são realizadas em um contexto sagrado e especial. Esse contexto configura uma prática religiosa voltada para a preparação e edificação espiritual, proporcionando ao indivíduo a orientação necessária para viver uma vida de amor a Deus e ao próximo.

O núcleo da doutrina — do ensino religioso — é uma formação integral do indivíduo, que o conduz a uma *práxis* cotidiana alicerçada no amor a Deus acima de tudo, e que se reflete no contexto interno do indivíduo. O esplendor da caridade, em sua dimensão de amor a Deus, se manifesta após o processo de edificação e ensino, na celebração religiosa, e se perpetua na dimensão social do indivíduo religioso.

Com efeito, não haverá caridade sem a aproximação do indivíduo a Deus e a manifestação desse amor na vida coletiva do *Homo Religiosus*, conforme destacado por Mircea Eliade em sua obra *O Sagrado e o Profano* (Eliade, 1992). Isto é, o *Homo Religiosus* carrega a semente *numinosa*, a busca por Deus como vimos em Santo Agostinho, e essa busca se manifesta no encontro com o sagrado, que rapidamente se dissipa se não houver uma prática religiosa transformadora.

O supremo repouso se revela, então, como a manifestação prática do amor ao próximo, como um legado do sagrado emanado na sociedade, através da atuação do homem de fé em sua vida cotidiana — sempre irradiando amor ao próximo. Chegamos, desta maneira, a um estado no qual o “repouso da alma”, em Santo Agostinho, se entende como uma obra de atuação. Em suma, pode ser visto em uma dimensão de aparente paradoxo, pois se estou em repouso, não posso atuar. No entanto, é possível compreender que nosso repouso ao encontrar a verdade nos move em direção a uma ordem de amor que nos leva ao esplendor da caridade. A verdadeira atuação religiosa de amor e virtude surge dessa compreensão.

A virtude, portanto, é a chave para uma atuação sagrada, sacramentada e nobre. Atuar com virtude após repousar na verdade é a própria ordenação do amor no reconhecimento de Deus. Trata-se de um ciclo eterno de repouso e manifestação de amor.

Então também repousarás em nós, como hoje opera em nós; e o repouso de que gozaremos será teu, como as obras que fazemos são tuas. Mas tu, Senhor, sempre estás ativo e sempre estás em repouso. Tu não vês o tempo, não ages no tempo nem repousas no tempo; todavia, concede-nos que vejamos no tempo, fazes o próprio tempo e o repouso além do tempo. (Agostinho, *Confissões*, XXXVII, 2007, p. 160).

Destarte, o repouso da alma em Deus, de forma plena, é um estado futuro. Entretanto, a manifestação do *numinoso* prepara para a *caritas*. O homem religioso é afetado pelo tempo, enquanto Deus não é afetado por ele. Assim, a consolidação da plenitude da caridade ocorre no repouso pleno, pois é o encontro com o próprio Deus. Todavia, Deus não está limitado pelo tempo e já atua no presente. De forma que, apesar de limitados pelo tempo, os indivíduos despertam quando encontram a verdade e as virtudes que estão *fruindo* de Deus, iniciando um ciclo de repouso e atuação de caridade com o próximo. As obras realizadas, neste contexto, são de Deus. Essas obras são praticadas no tempo, em uma ação de amor ao próximo. O bispo Agostinho estabelece que o fim de toda Lei é a caridade. Seguindo esse sentido, entende-se que o objetivo da vida de um religioso, é a prática da caridade, que se manifesta na busca pela verdade.

Nessa diversidade de opiniões verdadeiras, que da própria verdade brote a concórdia! Que nosso Deus tenha compaixão de nós, para que usemos legitimamente da lei segundo o preceito que tem por fim a caridade pura. Por isso, se me perguntarem qual dessas opiniões foi a de teu servo Moisés, eu não seria coerente com minhas confissões se não te confessasse que o ignoro. Sei, contudo, que essas opiniões são verdadeiras, a não meras interpretações materialistas, sobre as quais já disse tudo o que pensava. São como meninos esperançosos aqueles que não temem as palavras do teu Livro, tão profundas em sua humildade, tão eloqüentes em sua concisão. Mas nós todos que, eu o declaro, distinguimos e dizemos a verdade sobre tais palavras, amemo-nos uns aos outros; e amemos igualmente a ti, nosso Deus, fonte da Verdade, pois temos sede, não de fantasias, mas da própria Verdade. Honremos a teu servo, que nos legou tua Escritura, cheio de teu espírito, e estejamos certos que, ao escrever as palavras que lhe revelaste, ele teve em mira as revelações mais salientes da verdade e seus frutos proveitosos. (Agostinho, *Confissões*, XXX, 2007, p. 142).

Levando em consideração a interpretação tomasiana, observa-se um amplo debate sobre a definição de virtude em Santo Agostinho. No livro *As Virtudes Morais* (Aquino, 2019, p. 25), Santo Tomás de Aquino explora detalhadamente a questão. Um aspecto singular de sua análise é a concepção da virtude como uma boa qualidade da mente, que promove uma vida reta e impede o mau uso das ações, sendo Deus quem age em nós de forma transcendente. Embora haja profundidade suficiente para além do nosso

foco, é importante ressaltar que, para Aquino, o ato da virtude é um promotor da caridade.

A virtude, como formadora do ser humano que busca agradar a Deus dentro da ordem do amor, é uma potência da caridade. Embora o debate filosófico sobre se a virtude é realizada por Deus em nós ou despertada pela força do hábito e da potência intelectual seja extenso, Santo Tomás de Aquino conclui que a virtude, nesse sentido, é essencial para a formação de um indivíduo que possui caridade. Em outras palavras, a virtude contribui para tornar o sujeito verdadeiramente bom?

Contudo, para que a virtude torne bom o sujeito, três coisas devem ser consideradas. O próprio sujeito: e isto se determina quando se diz da mente; porque a virtude humana não pode ser senão o que é do homem enquanto é homem. De fato, a perfeição do intelecto se designa nisto que se diz boa; porque o bem se diz segundo a ordem ao fim. No entanto, o modo de inerência se indica naquilo que se diz qualidade, porque a virtude não inere por um modo de paixão, mas pelo modo do hábito; como foi dito acima. No entanto, todas estas considerações convêm tanto à virtude moral quanto à intelectual, tanto à teológica quanto à adquirida e à infusa. Porém, o que acrescenta Agostinho, que Deus age em nós sem nós, corresponde apenas à virtude infusa (Aquino, 2019, p. 26).

Portanto, as virtudes, promovidas pelo intelecto, pelo hábito ou pela infusão, são, irremediavelmente, promotoras da caridade. É notório que Santo Agostinho, ao desenvolver a ordem do amor, não deixa de lado a importância da virtude para a prática desta. Também é importante destacar que Santo Tomás de Aquino, na análise de Santo Agostinho, revela que o tema da virtude é fundamental para entendermos se a virtude aumenta a capacidade do homem de amar e praticar a caridade, que é o objetivo desta análise.

Considerações finais

O amor é um tema fundamental em diversas áreas do conhecimento, pois abrange capacidades essenciais do ser humano. Como afirmava Santo Agostinho, é impossível não amar, já que o homem foi criado para isso. A verdadeira felicidade, portanto, reside em ordenar essa potência da alma que nos direciona a um fim, ao *telos* do ser. Não há neutralidade na transmissão de qualquer conhecimento, pois tudo está enraizado em um coração predisposto e criado para amar. Assim, cada indivíduo age conforme aquilo que ama, promovendo o que está arraigado em seu coração.

No campo das Ciências das Religiões, o aspecto religioso do amor, em termos mais gerais, está no transcendente que se manifesta no imanente, constituindo uma realidade substancial do amor que fundamenta as religiões no mundo e as práticas dos indivíduos em comunidade. Para que alguém possa aderir e acreditar em qualquer prática religiosa, é necessário que haja uma disposição do coração.

Este artigo fundamenta-se no estudo do amor segundo o pensamento do Santo Doutor do Amor, Agostinho de Hipona, especialmente em sua obra *Confissões*,

oferecendo ao leitor um relato íntimo do próprio coração do autor. Por meio de uma abordagem autobiográfica, ele explora o *eu*, sua alma, que foi concebida para amar e anseia encontrar repouso. Apresenta a doutrina do amor, expressa principalmente pela caridade, que é o amor ordenado a Deus, a si mesmo e ao próximo. pois tudo coopera para o seu funcionamento apropriado, já que foi criado com um propósito específico. Afinal, quem não deseja ser feliz? É através do amor que buscamos alcançar essa felicidade genuína, agindo em conformidade com a realidade e a ordem estabelecida. “Ama e faz o que quiseres. Se calares, calarás com amor; se gritares, gritarás com amor; se corrigires, corrigirás com amor; se perdoares, perdoarás com amor. Se tiveres o amor enraizado em ti, nenhuma coisa senão o amor serão os teus frutos” (Agostinho, 1989, p. 151).

Isso implica que aquele que ama, quando guiado pela ordem do amor, age conscientemente em conformidade com a realidade. No entanto, a desordem do amor pode afastar o indivíduo de sua verdadeira essência e da busca pela felicidade genuína. A prática da caridade, então, é uma expressão do amor ordenado, refletindo a correta hierarquia dos afetos.

O esplendor do amor se manifesta nas virtudes que capacitam o ser humano a amar verdadeiramente, cultivando um caráter virtuoso. Esse amor ordenado não é apenas uma experiência individual, mas uma força poderosa que dá sentido à existência dos seres criados para amar. Manifestando-se em comunidade, na relação entre Deus e os homens.

Este trabalho mostrou como a filosofia de Santo Agostinho nos convida a refletir sobre a natureza do amor, sua ordem, e a verdadeira felicidade. A caridade emerge como a virtude que guia nossas ações e relacionamentos, promovendo a transformação não só do indivíduo, mas também da comunidade como um todo.

Referências

AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus Editora, 1994.

AGOSTINHO. **Confissões**. Edição digitada por Lucia Maria Csernik, 2007.

AGOSTINHO. **Comentário da Epístola de São João**. São Paulo: Paulus Editora, 1989.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamentos**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Capítulo 12, verso 30. Versão Almeida Revista e Atualizada (ARA).

ELIADE, Mircea. 1992. **O Sagrado e o Profano** / Mircea Eliade [tradução Rogério Fernandes]. - São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho**: A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

SILVA, Francisco Romário de Queiroz; FIGUEIREDO, Francisco Clébio. A noção de amor e suas implicações no pensamento agostiniano. **Problemata: revista internacional de filosofia**, João Pessoa/PB, v. 12, n. 1, 2001, p. 31-55.

TOMÁS DE AQUINO. **As Virtudes Morais**. Ecclesiae. Instituto Aquinate. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga, 2019.

SMITH, James K.A. **Você é aquilo que ama**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

Enviado em 30/01/2024
Aprovado em 15/08/2024

Amor (*'ishq*) e reprovação (*malāmat*) no *Sawaneh* de Ahmad Ghazālī

Love (*'ishq*) and blame (*malāmat*) in Ahmad Ghazālī's *Sawaneh*

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo¹

RESUMO

Ahmad Ghazālī, irmão mais novo do célebre Abū Ḥāmid al-Ghazālī, foi escritor, eloquente pregador e místico persa de orientação sunita, e chegou a ser diretor da Al-Nizamiyya de Bagdad, substituindo o irmão. Sua obra mais conhecida é o *Sawaneh* (سوانح), um pequeno tratado sobre o amor, escrito em torno a 1114, composto por 75 pequenos capítulos. O pensamento de Ahmad Ghazālī, centrado na ideia de amor, deixou uma marca profunda no desenvolvimento da literatura mística islâmica persa. Neste artigo pretendemos abordar a importância da ideia de reprovação no caminho do amor proposto por Ahmad Ghazālī e a possível influência recebida dos *Malamāti* de Nishapur. Para tanto, apresentaremos os capítulos IV a VI, nos quais ele se dedica mais especificamente ao tema.

Palavras-chave: Ahmad Ghazali. Sufismo. Malamamat. Amor. Reprovação.

ABSTRACT

Ahmad Ghazālī was a younger brother of the famous theologian Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Although almost unknown by Western scholars, he was a writer, eloquent preacher and Persian mystic of Sunni orientation, and became a director of Al-Nizamiyya of Baghdad, replacing his brother. His best-known work is the *Sawaneh* (سوانح), a short treatise on love, written around 1114, which has 75 short chapters. His thought is centered on the idea of love and left a profound mark on the development of Persian Islamic mystical literature. In this article we intend to address the importance of the idea of *blame* in the path of love proposed by Ahmad Ghazālī and the possible influence received from the *Malamāti* of Nishapur. For this purpose, we will present chapters IV to VI, in which he focuses more specifically on this topic.

Keywords: Ahmad Ghazali. Sufism. Malamamat. Love. Blame.

*O Amor é sua própria ave e seu próprio ninho.
É sua própria essência e seus atributos.
É sua própria pluma e sua própria asa
É seu próprio céu e seu próprio voo
É o caçador e a própria caça*

¹ Doutora em Ciência da Religião pela PUC-SP (2006). Professora do PPG em Filosofia da UNIFESP. E-mail: ceciliacmcavaleiro@gmail.com

É sua própria meta e seu destinatário
 É o próprio buscador e o buscado
 É o próprio início e o próprio fim
 É seu próprio rei e seu próprio súdito
 É sua própria bainha e seu próprio sabre
 Ele é tanto o jardim quanto a árvore
 Tanto o ramo quanto o fruto
 Tanto o ninho como o pássaro
 (Ahmad Ghazālī. *Sawaneh*, cap. 10).

Introdução

De modo diferente do Cristianismo, não podemos dizer que o Islã em si seja uma religião do Amor. Se a pregação de Jesus foi em grande parte voltada para a questão do amor, são poucas as alusões fortes que encontraremos entre as palavras do Profeta Muhammad. A maioria delas é relacionada ao amor de Deus pelos homens e à necessidade do amor dos homens a Deus. Enquanto no Cristianismo notamos a ênfase no amor ao próximo, chegando a níveis altíssimos como a passagem relacionada a dar a outra face, no Islã, temos uma ênfase nas obrigações.

Como exemplo de amor ao próximo no Islã, vemos, não raramente, o exemplo do *zakat* que, muito mais do que amor, constitui uma obrigação para com Deus e não exatamente uma dedicação ao próximo em si, enquanto imagem de Deus.

No entanto, o amor é uma questão fundamental para a mística islâmica, conhecida genericamente por Sufismo, apesar de suas diferentes variantes. Isso nos conduziria à questão de se o amor na mística islâmica é algo próprio do Islã, ou seria algum tipo de influência de outras culturas conquistadas no processo de estabelecimento e expansão da religião.

Neste artigo, abordaremos a questão do amor na mística islâmica e analisaremos mais especificamente o tratamento conferido ao amor pelo místico persa Ahmad Ghazālī. Uma particularidade deste autor, em sua obra *Sawaneh*, é justamente a consideração da reprovação (*malāmat*) como parte necessária do caminho do amor. À primeira vista, isso parece uma contradição, mas, como veremos, não é.

Para tal fim, exporemos no artigo a tradução do capítulo 4 do *Sawaneh*² – que é o mais importante para esta questão – acompanhada dos dois pequenos capítulos seguintes e um comentário sobre este texto.

² Utilizamos aqui a versão em espanhol *Sawaneh: Las Inspiraciones de los Enamorados*, traduzida por Mahmud Piruz e publicada pelo Centro Sufi Nematollahi do original persa *Resālah Sawāneh*, edição fixada pelo Dr. Javad Nurbaksh. Esta edição contém um fac-símile da edição persa original. A edição persa de Nurbaksh, por sua vez, utilizou-se de dois textos publicados e quatro manuscritos: Texto A (Helmut Ritter, 1942, Istambul); Texto B (Mahdi Bayāni, 1963, Teerā); Manuscrito N (Biblioteca Nur 'Osmani, séc. IX/XV); Manuscrito K (Biblioteca Karpolow, 754-1353); Manuscrito P (Centro de Estudos Asiáticos de Bengala, séc. XIII/XIX); Manuscrito J (acervo particular Dr. Bahrami. Microfilme na Universidade de Teerā, 688/1289).

1. O Amor na mística islâmica

Conforme exposto na introdução, nosso objetivo aqui é indicar a fonte da questão do amor na mística islâmica, no sentido de determinar se ela é algo próprio do Islã, ou seria decorrente de influências de outras culturas.

Ibn 'Arabi, por exemplo, considerado um dos maiores expoentes da mística islâmica, em seu *Fusus al-Hikam*, identifica e associa os profetas a determinadas características, e declara Abraão (ou Ibrahim) o *locus* da joia da sabedoria do amor. Inicia o capítulo com o termo Amigo: “o Amigo foi denominado amigo em virtude de permear e abranger tudo o que a Divina Essência é descritível como sendo” (IBN ARABI, 2004, p.59). Mas muito pouco discorre sobre o amor em si. Em toda a obra não se dedica ao tema. O que é surpreendente, para quem compôs os versos:

Meu coração tornou-se capaz de todas as formas;
é o pasto das gazelas, o mosteiro do cristão,
é o templo para os ídolos, a Caaba do peregrino,
As tábuas da Torá, e o Livro do Corão.
Sigo só a religião do Amor.
Para onde quer que avancem seus cavaleiros³ me dirijo,
Pois só o amor é minha religião e minha fé⁴.

Ou quem redigiu um belíssimo tratado, parte de sua obra magistral *Futuhāt al-makīyya*, dedicada totalmente ao tema e que foi recolhida e denominada Tratado do Amor, no qual relata:

O amado da paixão sou eu
Se soubésseis!
A paixão é o que amo.
Se pudésseis compreender! (Ibn Arabi. 1996, p. 25).

Se fôssemos elencar os autores místicos que trabalharam o tema do amor, provavelmente nos perderíamos entre tantos nomes. Mas, como então um tema tão caro aos místicos pode aparecer tão pouco na religião formal?

Ao analisar Ibn Arabi, poder-se-ia concluir que teria sido uma influência do Cristianismo, uma vez que, por ter vivido em Al-Andalus já no período da Reconquista Cristã, inevitavelmente teve contato com grupos cristãos⁵. Há que ressaltar que, entre alguns sufis, Jesus é chamado de *īsa-e'ishq* (o messias do amor). Rumi escreve: “quando o Messias do Amor empreenda o voo aos céus, jamais regressará à terra da dor” (Nurbaksh, 1996, p. 50).

³ A maioria das traduções em português utiliza “as caravanas do amor”. Traduzimos aqui do texto espanhol.

⁴ fragmento do poema 11. IBN ARABI. *Tarjuman al-ashwaq*. El intérprete de los Deseos, 2002, p. 125.

⁵ Como é o caso do prof. Miguel Asín Palacios, em sua obra amplamente conhecida, *El Islam cristianizado: Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (1931).

Al-Ghazālī (Abu Hamid) também conectará Jesus com o amor. Conforme Skali, uma testemunha do amor divino:

Conta-se que Jesus se encontrou com um grupo de três homens, cujos corpos estavam emagrecidos e os rostos pálidos.

– O que os tornou tal como eu os vejo? – perguntou-lhes.

– O temor a Deus – responderam.

– É justo que Deus tranquilize os temerosos! – disse-lhes antes de afastar-se.

Mas, então encontrou-se com outros três, mais magros ainda e mais pálidos.

– O que os tornou tal como eu os vejo? – perguntou-lhes.

– O amor por Deus!

E ele exclamou: – Sois os íntimos! Sois os íntimos! Sois os íntimos⁶!

Mas, em especial, em relação à mística mais oriental que se desenvolveu em terras da antiga Pérsia, Nurbakhsh nos aponta outra tradição como fonte primordial desta literatura do amor. A tradição persa original, originária do Oriente, e baseada na antiga interpretação gnóstica do Avesta, a seu ver é a que mais teria influenciado pesadamente a mística islâmica: esta é a tradição pré-islâmica do caminho amoroso persa, em especial proveniente da cavalaria espiritual (*Yawānmardi* ou *Futuwwah*).

Em realidade, esta é a forma com que estes mestres persas cobriam com o manto islâmico a tradição existente antes do surgimento do Islam na antiga Pérsia, conhecida como a tradição *Yawānmardi* (da cavalaria espiritual). Esta via de justificar suas ideias adaptando-as à terminologia corânica e desenvolvendo suas próprias interpretações dos versículos do Corão – interpretações estas que, em sua grande maioria, não guardavam relação alguma nem com o contexto nem com o sentido do versículo – era, sem dúvida, uma forma de escapar da condição de *zandiq* (herege, dualista) da qual lhes acusavam os califas (tanto Omíadas quanto Abássidas) e as autoridades religiosas islâmicas. Estas acusações eram imputadas em geral contra qualquer movimento místico ou filosófico que aparecesse no seio do Islã (praticamente todos eles de origem não-árabe) e foram lançadas, em especial, contra os Sufis. (Nurbakhsh. Comentário. In. Ghazali, 2005, p. 102).

Do ponto de vista da tradição muçulmana, a tradição judaica é percebida como uma tradição essencialmente da lei, da Lei de Moisés, enquanto a tradição cristã, em sua característica específica, é mais propriamente uma tradição de caminho, quer dizer, antes de tudo, de ensinamento espiritual, uma iniciação (Skali, 2004, p. 74).

⁶ Ghazzali (Abu Hamid). *Ihya*, VI, 210. *apud*. Skali, 2004, p.81.

2. Reprovação

O termo reprovação (*malāmat*) é conhecido por sua relação com um grupo místico dos primórdios do Islam, originário de Nīshāpūr⁷. Embora os estudiosos modernos estejam acostumados a tratar o conjunto da mística islâmica sob a denominação genérica de Sufismo, historicamente isso não se sustenta. Se formos mais criteriosos, veremos que as expressões místicas do Islam são muito diversificadas e, ao utilizarmos uma denominação tão geral, esta diversidade se perde. O termo original aplicado à “mística islâmica” é *tasawwuf*, cujo praticante é o *mutasawwifah*, e o que atingiu seu objetivo, um *sūfi*. Por razões históricas, não cremos que um *Malāmatī* possa ser considerado propriamente um Sufi.

Conforme Sviri, Sufi parece ter sido a denominação, provavelmente auto imputada durante o nono e décimo séculos, de uma escola mística específica, sediada em Bagdad ou de um coletivo de místicos desta região. A partir disto, concluímos que, historicamente, os termos *sūfi*, *sūfiyya* e *tasawwuf* teriam designado, em um primeiro momento, somente os mestres de Bagdad. Ainda conforme Sviri, parece ter ocorrido, durante alguns séculos, uma concorrência entre duas escolas, os *Sufis* de Bagdad e os *Malāmatī* de Khorasan-Nishapur. Como indício disso, a estudiosa cita o comentário de Ja'far al-Khuldī recolhido no *Tabaqāt al-sūfiyya* de Sulamī: "Eu tenho cento e trinta obras ímpares dos Sufis". Perguntei a ele: "Você tem alguma das obras de Al-Hakīm Al-Tirmidhī?" Ele disse: "Não, eu não o conto entre os Sufis." (SULAMI, *apud* SVIRI, 1993, p. 590).

Sviri conclui, portanto, que a atribuição da denominação Sufi ao conjunto da mística islâmica, e sua condução a um termo genérico teria sido um processo posterior iniciado por compiladores ainda no século XI, dado que figura em algumas compilações, mas estabelecido definitivamente pelos historiadores a partir do século quatorze:

Uma das surpreendentes deduções do estudo das várias fontes Sufis e não-Sufis é que entre os séculos nono e décimo nem todos os místicos muçulmanos eram conhecidos como Sufis. Intitular os místicos muçulmanos com o nome abrangente Sufi e identificar a mística islâmica com *tasawwuf* parece ter sido resultado direto da literatura compilatória do século quatorze e mais tardia, com o *Kitāb al-Ta'arruf* de Kalābādhi, *Kitāb al-Luma'* de Sarrāj, *Tabaqāt al-sūfiyya* de Sulamī e também, *Al-Risāla fi 'ilm al-tasawwuf* de Qushayrī e o *Kashf al-mahjūb* de Hujwērī, pode-se traçar uma clara tentativa de apresentar um quadro amalgamado das diferentes escolas e centros, sem perder a perspectiva – embora sutil e tacitamente – da própria filiação e lealdade do compilador (Sviri, 1993, p. 588).

Historicamente, essa distinção entre o Sufismo e outros tipos de mística islâmica deve ser apontada como existindo desde os primeiros séculos do Islam, através de presença confirmada, ao menos em relação a duas expressões específicas: *Malamātī* e

⁷ Nishapur é capital da província de Khorasan, hoje uma grande província situada ao leste do Irã, mas que historicamente abrangia uma vasta região que hoje está espalhada pelo Afeganistão, Turcomenistão, noroeste do Paquistão, Uzbequistão e Tadjiquistão

Qalandar. Estas duas denominações, ainda que, por vezes sejam imputadas aos personagens históricos como intercambiáveis, a rigor, possuem significados diferentes, ainda que alguns traços *Qalandar* é usualmente entendido como um místico errante, enquanto *Malāmatī* não.

Conforme Nurbaksh, *Qalandar* é “aquele darvish desapegado de tudo e imerso em um estado de raptó, que se libertou de todas as correntes, que não se ocupa com sua vestimenta, nem com seus alimentos, nem com os atos de devoção, nem com as orações e preces e que está acima do rechaço e da aceitação das pessoas” (Nurbaksh, 2005, p. 351-352). Em virtude de seu desprendimento em relação aos assuntos mundanos, entre os quais se incluía a prática religiosa ostensiva e as orações comunitárias, os *Qalandar* foram muito mal compreendidos e mal vistos e, por essas mesmas razões, mesclados e confundidos com os *Malāmatī*, que também possuíam uma conduta social-religiosa *reprovável*.

Por sua vez, os *Malāmatī* mantiveram uma série de posições muito distantes do ascetismo Sufi e daquilo que, a partir do século XIII passou a ser mística islâmica de ordens, tal como vemos até hoje. Pode-se dizer mesmo que defendiam opiniões fortemente contrárias a muitas das teses e práticas das mais importantes e conhecidas confrarias *Sufis*. Talvez por esta razão, muitos conhecidos Sufis e estudiosos da mística islâmica acabaram por julgar inferiores as práticas dos *Malāmatī*:

A diferença entre *Qalandar*, *Malamati* e *Sufi*: o *Qalandar* é aquele que está totalmente desprendido tanto do mundo quanto do eu e que se esforça por eliminar todos os costumes; o *Malamati* é aquele que se esforça por ocultar seus atos devocionais e o *Sufi* é aquele cujo coração está totalmente distanciado da criação, de modo que seu nível é mais elevado que o dos outros dois (Ibn Tahanawī. 1862, p. 353).

Sulamī⁸ situará os *Malāmatī*, na hierarquia espiritual, acima dos *Sufis*, como também o fará Ibn ‘Arabī nos *Futūhāt al-Makkiyya*⁹, citando inclusive o próprio Sulamī como um *Malāmatī*. Em seu livro sobre o tema, que é uma das poucas fontes confiáveis sobre o assunto, Sulamī retoma a questão, citando simplesmente “um *Malāmatī*” que teria dito:

Ao criar os homens, Deus revestiu alguns deles de beleza: outorgou-lhes os dons de Suas luzes, concedeu-lhes o contemplar-lhe e estar em perfeita harmonia com Ele, prodigalizou o que Ele havia disposto para eles com solicitude desde toda a eternidade. A outros colocou nas trevas: as de sua alma, das suas tendências naturais e suas paixões. Aqueles que Deus adornou são “os homens do *Tasawwuf*”. Mas, eles mostraram ao mundo os favores excepcionais e começaram a alardear e falar deles, descobrindo às criaturas os segredos do Ser Divino. Mas, existe uma terceira categoria, a dos homens da *reprovação (Malama)*:

⁸ A figura de Sulamī é enigmática. Externamente apresentando-se como historiador, é neto de um grande mestre *Malāmatī*, muito reconhecido e que orientou muitos discípulos. Assim sendo a probabilidade de que ele mesmo tenha sido um *Malāmatī* é altíssima.

⁹ Ibn ‘Arabī. 2004, cap.73, II, p. 20.

eles não mostram aos outros mais do que aquilo que lhes convêm. (...) em consequência não deixam ver aos outros mais do que o que pode desacreditá-los a seus olhos(...) Dessa maneira, desaprovados pelo mundo, salvaguardam ao mesmo tempo a pureza de suas obras exteriores e a da sua realidade interior. (Sulami, 2003, p. 62).

Ainda conforme Sulamī, Abu Nafs dizia que “os homens da reprovação têm o cuidado de preservar os momentos privilegiados (*awqâṭ*) em que estão com Deus e de manter o controle de seus segredos mais íntimos, proibindo-se a si mesmos de manifestar o que quer que seja relacionado aos seus graus de proximidade” (Sulami, 2003, p. 32). Apoiando-se na ideia de que a verdadeira vida interior é um segredo confiado por Deus a seus servos, devendo assim permanecer sempre oculta frente aos olhares mundanos, estes homens não se limitaram à discrição, mas defenderam a exposição à reprovação por parte dos demais. Ismâ'il ibn Nujayd dizia: “Ninguém alcançará seu grau espiritual até que todas as suas ações apareçam a seus próprios olhos como hipocrisia e todos os seus estados interiores como pretensões vãs” (Cf. Sulami, 2003, p. 35).

Conforme já apontamos, Sufis e *Malāmātī* costumavam criticar uns aos outros. Os *Malāmātī* criticavam aquilo que entendiam como “ostentação espiritual” dos Sufis, no sentido de vestirem-se de modo destacado, de proclamar seus dons espirituais e se deixarem levar por seus estados, sem controle, diante de testemunhas. Essas são práticas que jamais seriam vistas em um *Malāmātī*, e sua condenação faz parte expressa de sua regra de vida.

O *Malāmātī* trata de não se destacar em nada que pudesse distingui-lo de outros homens, seja em sua forma de vestir, em sua maneira de andar ou de estar em uma reunião, Do mesmo modo, deve respeitar os preceitos da vida exterior quando está em companhia dos demais, mas sempre mantendo uma perfeita vigilância que lhe manterá em um perfeito isolamento íntimo, O que quer que manifeste de sua pessoa não apresentará nenhuma diferença aparente com a dos demais, mas, sua realidade interior não se dobrará a esta conformidade. Associar-se-á com as pessoas para tudo o que for referente às coisas ordinárias e à vida normal e é dessa forma que nada o diferenciará dos outros. (Sulami, 2003, p. 60).

Por outro lado, os Sufis, como não compreendiam muito bem a proposta e regra de vida da corrente concorrente, costumavam acusar os *Malāmātī* de hipocrisia. Alegavam que seu desprezo ostensivo pela opinião alheia escondia uma secreta valorização, ainda que às avessas, das opiniões alheias. Assim declarou Hujwiri (m. 1077):

Em minha opinião, a busca do *Malamati* é, na realidade, uma falta de sinceridade e a falta de sinceridade é o mesmo que hipocrisia, no sentido de que o insincero age de forma tal que as pessoas o aceitem e o *Malamati* age intencionalmente de modo que as pessoas o rechacem. Ambos se preocupam a respeito do que os demais dizem ou pensam sobre eles e sua atenção não vai além das criaturas. Em contrapartida, nada ocupa o coração do darvish, a não ser a recordação de seu Amado

e o que a Ele importa, porque seu coração rompeu com as pessoas, ele está além de ambas as situações e nada afeta seu coração. Hujwiri (Hujwiri, *apud*. Nurbaksh, 2005, p. 312).

Concluimos, portanto, que se trata de duas linhas místicas bem diferentes, com regras, práticas e métodos até mesmo opostos entre si, e que concorreram durante séculos. Assim sendo, não é comum um Sufi trabalhar a questão da *Malāmat*, posto que a maioria deles sequer lia a produção da linha concorrente, por acusá-la de falso misticismo.

3. Ahmad Ghazālī e o Sawaneh (سوانح)

Muitos já ouviram falar vastamente de Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazālī, teólogo e mestre espiritual, considerado também jurista, filósofo, cosmólogo e psicólogo. Autor prolífico, escreveu obras célebres tanto na área de mística, quanto na da Teologia, além de seu conhecido comentário crítico aos filósofos *Tahafut al Falasifa*, o qual, por sua vez, desencadeou a resposta também muito conhecida de Ibn Rushd (Averrois), o *Tahafut al-Tahafut*. Mas, poucos são aqueles que sabem que o célebre Abu Hamid Al-Ghazālī tinha um irmão mais novo de nome Majd al-Dīn Abū al-Fotuḥ Aḥmad Ghazālī, conhecido como Ahmad Ghazālī. E que este foi um místico profundo, tão engajado no seu caminho espiritual que jamais chegou aos pés da celebridade dos discursos e livros do irmão. Ahmad, conhecido também como *Abu'l-Futūḥ* (“O pai das vitórias”, *Cf.* Lumbard, 2016, p. 15) foi escritor, eloquente pregador e místico persa de orientação sunita, e também chegou a ser diretor da Al-Nizamiyya¹⁰ de Bagdad, substituindo o irmão.

[O pai deles] freqüentava os juristas (*fuqāha*), sentava-se com eles, comprometia-se a servi-los e se esforçava para fazer o bem para eles e prover-lhes tanto quanto pudesse, e quando ouvia o discurso deles, ele chorava. Então ele implorou a Deus e pediu-lhe que lhe proporcionasse um filho e o tornasse um jurista. Além disso, ele frequentava sessões de pregação e, quando a experiência era alegre para ele, ele chorava e pedia a Deus que lhe desse um filho que fosse pregador. Então Deus respondeu à sua súplica. Quanto a Abū Ḥāmid, ele foi o melhor jurista (*faqīh*) de sua geração e o líder do povo de seu tempo, o mestre de seus domínios, a quem tanto aqueles que concordaram com ele quanto aqueles que se opuseram a ele citariam... Quanto a Ahmad, foi um pregador cujas admoestações quebrariam mesmo o mais sólido granito

¹⁰ Nezamiyeh (persa نظامیه) ou Nizamiyyah (árabe) são instituições de ensino superior estabelecidas por Khwaja Nizam al-Mulk no século XI em Bagdad, Nishapur, Amol, Balkh, Herat e Isfahan. Foi o modelo das Universidades islâmicas posteriores. A mais famosa delas foi Al-Nizamiyya de Bagdad (estabelecida em 1065). Em 1091, aos 33 anos, Abū Ḥāmid Al-Ghazālī foi nomeado professor e em 1095 diretor da Nizamiyya de Bagdá. Esta era a posição acadêmica de maior prestígio no mundo muçulmano na época. A partir desse período, padeceu de uma crise espiritual e se afastou por mais de 10 anos dos meios públicos, sendo substituído por seu irmão mais novo, Ahmad.

e cujos apelos à rememoração abalariam os descendentes daqueles ali presentes. (Tāj ad-Dīn as-Subkī, *apud.* Lombard, 2016, p. 56).

Não há muita informação confiável acerca da vida de Ahmad Ghazālī. Boa parte é mais no estilo hagiográfico, como a citação acima, do que propriamente biográfico. Nascido em uma vila perto de Tūs, em Khorasan, Ahmad, como seu irmão, foi educado principalmente em jurisprudência. Mas, ainda jovem, voltou-se para a mística, tornando-se aluno de Abu Bakr Nassaj Tusi (falecido em 1094) e depois de Abu Ali Farmadī (falecido em 1084). Ahmad Ghazālī viajou extensivamente na qualidade de pregador popular. Visitou Nishapur, Maragheh, Hamadan e Isfahan. Iniciou e treinou eminentes mestres místicos, e influenciou muitos mais. Dentre estes, podemos citar os mais célebres que receberam sua influência: Ayn al-Quzat Hamadani, Sheikh Adi ibn Musafir, e Abu al-Najib al-Suhrawardi, fundador da Ordem Suhrawardiyya, que, por sua vez, veio a se desdobrar em outras como Kubrawiyya, Mevlevi e Ni'matullāhī. Faleceu entre 1123 e 1126 na cidade de Qazyin, onde está enterrado.

O pensamento de Ahmad Ghazālī, centrado na ideia de amor, deixou uma marca profunda no desenvolvimento da literatura mística islâmica persa e fez de sua ideia de amor essencial a base de seu próprio pensamento, em um modo comparável a Bayazid Bistami. Mas sua crença de que toda beleza criada é uma emanção da beleza divina apresenta fortes tintas platônicas e neo-platônicas. Visto que Deus é a beleza absoluta e o amante de toda a beleza fenomenal, Ahmad Ghazālī afirmou que adorar qualquer objeto de beleza é participar de um ato divino de amor. “Ahmad Gazali e Ruzbehan Baqli de Shiraz são considerados os máximos representantes da doutrina do Amor Divino no Sufismo” (Barragán Reina, 2009, p. 112).

Sem dúvidas, sua obra mais conhecida é o *Sawaneh* (سوانح), um pequeno tratado sobre o amor, escrito em torno a 1114. Uma grande inovação neste livro é que, em uma época em que a mística persa ainda usava somente prosa, Ahmad Ghazālī lança mão de citações poéticas metafóricas para explicar os temas tratados. Além desta obra, escreveu, conforme Nurbaksh (2005, p. 20) o tratado das Pregações (*Risalat Moezah*); discursos (*Majalis Shaikh Ahmad*); a Verdade e a Realidade Divina (*Al Haqq wa-l Haqiqat*); compêndio sobre a visão intuitiva (*al-Zajirat fi 'ilm al-basirat*); um resumo do *Ih'yā' 'ulūm al-dīn* de seu irmão; e uma coleção de cartas. Foram atribuídas a ele várias obras e tratados e um conjunto de poemas, escritos tanto em persa quanto em árabe. Dentre elas, destaca-se a *Risālat al-ṭayr*¹¹ (Epístola do Pássaro), que fora anteriormente atribuída a seu irmão por vários comentadores. Escrita originariamente em persa sob o título *Dastān-i murghān*, foi precedida pela obra homônima de Ibn Sina, Ghazālī, que também emprega a metáfora do pássaro e sua jornada para falar do caminho espiritual. Essas duas obras homônimas influenciaram sobremaneira a Conferência dos Pássaros de Attar.

E esta não é a única vez que Ghazālī usa esta imagem:

¹¹ Anqa é uma ave fabulosa, identificada na literatura persa com o pássaro lendário Simorgh. Ahmad Ghazali irá utilizar esta metáfora, muito antes de Attar. Ahmad Ghazali, *Spiritual Flight (The Risalat al-Tayr)*, edited by N. Pourjavady, Tehran 1976.

No Sawaneh, Ghazzali também utiliza a metáfora do pássaro para falar sobre Amor, mas a ave que ele tem em mente não é o *Simorgh*, o pássaro do qual é dito residir na ilha da absoluta transcendência (*jazireh-e 'ezza'*), mas sim o falcão, de cujo ninho também é dito estar no eterno mundo do além, mas, no entanto ele voa e desce ao mundo temporal por uma curta estadia (Pourjavadi, 2006-7, p. 55-56).

Entre as obras atribuídas a ele, citam-se também *Al-tajīd fī kalimat al-tawhīd*, uma interpretação teológica e mística da *shahada*, o testemunho básico do Islã, *Lā ilāha illā Allāh; Baḥr al-maḥabba fī asrār al-mawadda*, um comentário sufi sobre a *Sūrat Yūsuf* (Alcorão 12); e uma descrição e justificativa do ritual Sufi *Sama*, intitulado *Bawāriq al-ilmā' fī l-radd 'alā man yuḥarrim al-samā'*, que inclui a defesa da compatibilidade entre música e Islã, questão que não era clara em seu tempo, em especial, entre os sunitas¹².

O *Sawaneh* é um pequeno tratado composto por 75 pequenos capítulos. O autor inicia a obra com uma alusão a uma passagem de um importante versículo do Corão: “Ele lhes amará e eles O amarão” (Q. 5,54. Surat Al-Ma'idah). Conforme dissemos na Introdução, o material Corânico sobre o amor é escasso, e se concentra de modo genérico, no amor de Deus ao homem e no amor do homem a Deus, em especial nas graças daqueles que mantêm um comportamento de acordo com a Lei.

O amor do qual Ahmad Ghazālī falará aqui definitivamente não é este. Portanto, vemos que ele atribui um significado à passagem que originariamente é alheio ao versículo corânico. No entanto, esse é o ponto de partida de seu livro, no qual explicará o amor como causa primordial da criação e caminho espiritual. No *Sawaneh*, o amor transcende qualquer forma de determinação e, desse modo precede tanto o amante quanto a amada. “Aḥmad al-Ghazālī entende o amor como a própria essência Divina” (Lumbard, 2016, p. 113).

A Realidade absoluta (*Haqiqat-e-motlaq*) possui para Ahmad Ghazālī e, em geral, para os mestres desta tradição amorosa, quatro níveis ontológicos: o primeiro, da essência do Amor (*zāt -e 'eshq*); o segundo, o nível da condição de amada (*ma'shuq*); o terceiro, o nível da condição de amante (*'asheq*) e, finalmente, o nível da criação (*jalq*). Em outras palavras, o amor na pré-eternidade, desde o seio de sua Eternidade pré-existencial (*qedam*), revelou-se primeiro sob a imagem da condição de amada, depois, sob a imagem da condição de amante e, finalmente, sob a imagem da criação. O espírito percorreu, em sentido descendente estes quatro níveis em sua primeira viagem, e, como veremos ao longo do livro, em sua segunda viagem, deve voltar a percorrer esses quatro níveis em sentido ascendente, desde a criação até sua Origem, a Essência do Amor, onde alcançará novamente a unificação absoluta com o amor. (Nurbaksh, Comentário, In. Ghazali, 2005, p. 104-105).

O amor, é portanto, no *Sawaneh*, a origem, o objetivo e o Caminho. E Ahmad Ghazālī tentará explicar os detalhes de como esse caminho de retorno deve ser

¹² Sobre as obras atribuídas a ele, ver: Lumbard (2016, p. 17 et seq.).

percorrido. Vale salientar que o *Sawaneh* consta, sem dúvida, da lista de textos mais densos e difíceis com os quais já me deparei. Neste artigo, vamos nos ater à relação entre amor e reprovação, utilizando, para tanto, alguns capítulos.

4. Amor e reprovação no *Sawaneh*

4.1. Amor e espírito

O texto completo do *Sawaneh* se dedica ao tema do amor. Já no Preâmbulo, adverte que, por sua própria natureza não é algo que possa ser colocado em palavras, por proceder do início mesmo da criação, como explicará no primeiro capítulo. “o relato do amor não cabe em letras ou palavras, pois essas realidades interiores são virginais e as letras não podem alcançar, com sua mão, nem sequer a orla do véu de sua pureza” (Ghazali, 2005, p. 23). Por ser assim, o livro não pode mais do que se dedicar unicamente a alusões a essas diferentes realidades interiores. Daí procedem duas faces, o conteúdo alusivo de uma expressão externa e a expressão externa de um conteúdo alusivo. Mas seu sentido só pode ser percebido pela visão interior (*basirat*) e, ainda assim há dimensões incompreensíveis, que só Deus conhece.

O amor procede do início da criação e acompanha o espírito desde o não-ser em direção ao ser: “O espírito veio do não-ser. No confirm do ser, o amor esperava pela montaria do espírito. No começo do ser, não sei como se combinaram. Se o espírito foi a essência, o amor foi o atributo da essência e, ao encontrar a casa vazia, nela se estabeleceu” (Ghazali, 2005, p. 25). O amor é por si, não necessitando de um objeto, “sua realidade transcende qualquer direção já que não necessita voltar-se a qualquer lado para ser amor” (Ghazali, 2005, p. 25).

Já no segundo capítulo, explica a manifestação do amor: “Quando encontra a casa vazia e o espelho está limpo, uma imagem se manifesta e se estabelece no âmbito puro do espírito” (p. 26). Esta imagem é a que gera a visão de si mesmo, ou do amante, a visão da amada, até o ponto em que se confundem e o espírito só vê o próprio amor. Mas, mesmo o poeta mais habilidoso é incapaz de retratar esse processo, pois “o limite dos poetas não vai além do ritmo e da rima, e o limite dos amantes é perder a vida” (Ghazali, 2005, p. 28).

No terceiro capítulo discorre sobre a relação entre o amor e o espírito, reforçando que a majestade do amor transcende todos os limites da descrição, da explicação e da percepção do conhecimento, pois o conhecimento é a parte visível, externa. Na verdade, o limite último do conhecimento não chega mais do que na margem do amor.

Às vezes o espírito é para o amor como a terra, para que cresça nele a árvore do amor. Às vezes é como a essência para o atributo, para que subsista por ele. Às vezes é companheiro na casa na qual reside. Às vezes ele é como a essência e o espírito como o atributo¹³, para que o espírito

¹³ Perceba-se a inversão, comparável à que ocorre entre amante e amada.

subsista por ele. No entanto, nem todos podem entender isto, porque isto pertence ao reino da confirmação (*esbāt*) que está depois da dissolução (*mahu*), algo incompreensível para o povo da confirmação anterior à dissolução (Ghazali, 2005, p. 28).

Este trecho é particularmente misterioso, já que usa novamente a inversão, ou seja, o espírito pode ser a essência para a qual o amor é o atributo e, ao contrário, o amor pode ser a essência para a qual o espírito é atributo. O amor subsiste pelo espírito e o espírito pelo amor, indicando uma dupla dependência. No mesmo trecho, alude ao reino da confirmação, ao qual se segue o reino da dissolução, ao qual seguirá novamente a confirmação. Parece-nos que aqui ele se refere, com o primeiro ao conhecimento exterior, e, com os dois últimos, aos conceitos Sufis de *fanā* (aniquilação) e *baqā*¹⁴(subsistência).

Para Ahmad Ghazālī, o amor é um caminho, senão o caminho do espírito e único caminho místico de retorno e unificação. Assim como também o espírito é o caminho do amor. Mas o amor não é um caminho fácil, mas repleto de penas e abandonos.

Será precisamente por isso que ele necessitará da reprovação que será sua companheira de caminho e sua segurança para que não caia na armadilha de crer que percorreu o caminho completo. Se o amor é uma via de afirmação, a reprovação é uma via de negação que o acompanha sempre e, de acordo com nossa interpretação, ambos, em conjunto, constituem o verdadeiro caminho.

O capítulo quatro é, sem dúvidas, o mais importante para este tema. Mas os dois capítulos seguintes complementam seu teor, sendo o tema retomado também no capítulo dezoito. Abaixo, apresentamos a tradução destes.

¹⁴ *Fanā* (aniquilação) e *baqā* (subsistência). São dois termos técnicos no Sufismo que descrevem estágios contrastantes do ser humano no caminho místico. A fundamentação corânica está em: “Tudo sobre a terra está passando por aniquilação, mas ali subsiste a face do seu Senhor, Possuidor de Majestade e Generoso Doador (Q 55:26–27). Dependendo do autor ou escola, os termos *fanā* e *baqā* são entendidos de modo ligeiramente diferente. Alguns entendem enquanto “estados” (*aḥwāl*) do ser humano, enquanto outros enquanto “estações” (*maqāmāt*), “estações de passagem” (*manāzil*), ou “campos” (*maydān*). Na maioria das esquematizações, *fanā* é seguido por *baqā*, sendo a subsistência em Deus um estágio mais avançado do que a aniquilação. Ver mais em Encyclopaedia Iranica (<https://www.iranicaonline.org/articles/baq-wa-fana-sufi-term-signifying-subsistence-and-passing-away>)

5. *Sawaneh* Capítulos 4, 5 e 6 (Tradução)¹⁵

5.1 Capítulo 4

A perfeição [do Amor¹⁶] é a reprovação (*malāmat*¹⁷) e a reprovação tem três faces: uma está dirigida às criaturas, outra ao amante e o terceiro à amada¹⁸. A face dirigida às criaturas é o sabre dos ciúmes (*qeirāt*) da amada, para que o amante não volte seu rosto em direção a outro. A face que olha para o amante é o sabre dos ciúmes do momento (*waqt*), e faz com que não olhe para si mesmo. E a face que está orientada à amada é o sabre dos ciúmes do Amor, para que se nutra do próprio Amor, sem desejar mais buscar nada fora dele.

Como neste mundo nada desejo de Ti senão o amor,
Tua distância e tua união se tornaram o mesmo para mim.
Já que, sem Teu amor minha existência não tem sentido
Faz como desejes, união ou separação.

E três são os sabres dos ciúmes para cortar todo olhar em direção a outro; pois esta obra chega a tal extremo que o amante é um “outro” e que a amada é também um “outro”. Este é o governo do resplendor do Amor, já que o sustento do Amor, em seu estado de perfeição, é a unificação absoluta (*ettehād*) e, nela, a dualidade de amante e amada não tem lugar. Aquele que considera a união como “unir-se” e se nutre deste estado não representa a Realidade do Amor.

Sou desleal em meu compromisso (*'Ahd*) e não mereço teu amor,
Se alguma vez te peço: socorre-me!
Faz como desejes, separação ou união;
Livre estou de ambas, teu amor me basta.

O Amor deve devorar a ambas. Já que a verdadeira união está no ventre do amor se desvanece toda possibilidade de separação. E isso é algo que nem todos compreendem, porque a união representa a separação e a separação é a própria união. Daí que romper consigo mesmo seja o mesmo que a união. Aqui, neste estado, o alimento é o não-alimento, o ser é o não-ser, a realização é não-realização e o ganho é o não-ganho.

¹⁵ O texto traduzido aqui corresponde às páginas de 31 a 37.

¹⁶ O texto de Javad Nurbaksh é permeado de acréscimos explicativos ao texto original, inseridos entre colchetes. Na nossa tradução apresentada aqui, optamos por não os reproduzir, para que a interpretação do leitor ficasse mais livre. Esta é a única exceção, pois nesta passagem faz-se necessária a explicação, dado que o texto dos capítulos anteriores não consta deste artigo.

¹⁷ Os termos originais são mantidos na tradução espanhola. Haverá diferenças na transliteração usada na tradução e no restante do texto porque optamos por mantê-los aqui, reproduzindo a transliteração usada na versão espanhola. Outras citações também seguem a mesma escolha. São mantidas as transliterações tais como nas versões consultadas.

¹⁸ Tomamos a liberdade aqui de utilizar iniciais maiúsculas para alguns dos termos em algumas das passagens, embora o idioma original não possua maiúsculas. Isso ocorre porque o Amor, para Ahmad Ghazālī é entendido como a própria Essência Divina e certos termos como Realidade e Verdade também se referirem a Allah.

Nem todos podem encontrar o caminho para este lugar, porque seu início reside para além e todo final. Como poderia este final caber nas margens do conhecimento ou ter lugar no deserto da ilusão (*wahm*)? Esta Realidade é uma pérola em uma concha e a concha nas profundidades do mar e do conhecimento só abre caminho até as margens. Como poderia chegar lá?

Mas, quando o conhecimento se afoga, a certeza se transforma em uma impressão (*gomān*). Do conhecimento e da certeza, emerge uma impressão latente que, com o propósito de poder atravessar o umbral sublime dessa Realidade, se veste com o disfarce de “eu supunha” (*zann*). A isso alude o versículo: [E disse o Senhor¹⁹] Não crês? [E Abraão] respondeu: claro que sim, mas é para a tranquilidade de meu coração (Q. 2,260). E também se refere a isso: “Eu sou a impressão que meu servo tem de Mim e por isso pode crer em Mim na forma que deseje”. “O servo está unido à impressão e a impressão está unida a Deus”. Esta impressão é o mergulho nesse mar, talvez caia em sua mão esta pérola, ou talvez ele mesmo caia nas mãos dessa pérola!

A reprovação desse povo é para que, se [o amante] olhar o mínimo que seja para o exterior, ou aspirar a algo externo ou tiver alguma amarra, isso se interrompa. Da mesma forma que seu botim se encontra em seu interior, ali está também seu refúgio²⁰. “Busco refúgio de Ti em Ti”. Sua saciedade e sua fome vêm dali: “um dia estou saciado e outro dia passo fome”²¹, nada têm a ver com o exterior.

Isso é a vizinhança da reprovação e o campo onde perder a vida.
Este é o caminho dos íntimos e dos que perderam tudo.
É necessário um homem íntegro, um verdadeiro *qalandar*²².
Para percorrê-lo velozmente como um intrépido *'ayyār*²³.
Em sua ânsia pela amada, afasta seu rosto de todo o demais,
dedica-se a esta obra e nada teme até conduzi-la a um bom termo.
Deixa que, por Ti, Oh minha bela e esquiva Companheira!
As pessoas rasguem meu manto de pele de cima abaixo.
Oh Amante! Sê um no amor! O que importa o que diga o povo?
A Amada te basta, deixe o povo com sua miséria.

Então, de novo, resplandece a majestade dos ciúmes da amada. A reprovação perturba o bem-estar, afastando a face de si mesmo. E se torna reprovador (*malāmatī*) de si mesmo. É neste estado em que reclama: Senhor! Nós nos desviamos²⁴!

Por último, brilham de novo os ciúmes do amor afastando seu rosto da amada, porque, em sua ânsia pela amada, se afastou de si mesmo e, desta vez, queima a ânsia

¹⁹ Aqui mantivemos a explicação de quem fala entre colchetes para facilitar o entendimento sem a necessidade de consulta ao Alcorão.

²⁰ No texto B o parágrafo continua: e se nutre do alimento de “Busco refúgio de Ti em Ti” do próprio amor, para que não caia na avareza e não busque nada fora dele. (nota de Nurbaksh)

²¹ Os trechos entre aspas procedem de *hadith* do Profeta.

²² *Darwish* desapegado que se libertou de todas as correntes que o prendiam a este mundo.

²³ O termo *'ayyār*, apesar de ter adquirido uma conotação pejorativa em árabe, deriva do termo persa *yār*, que significa amigo, companheiro. O termo se refere aqui àqueles que exerciam a cavalaria espiritual.

²⁴ Alusão à expulsão de Adão e Eva do paraíso. Corão, 7,22-23.

(ou, dessa vez os ciúmes do amor lhe convertem em reprovador (*malāmatī*) em relação à amada. texto B²⁵).

Nem as criaturas, nem o si-mesmo, nem a amada; o perfeito desapego (*tafrīd*) brilha sobre a absoluta independência (*tajrīd*) do Amor. A Unicidade Divina (*Tawhīd*) é ela e ela é a absoluta unicidade divina. Nela não há lugar para um “outro”. Enquanto está submerso nela, subsiste através dela e dela se nutre. Para ela, o amante e a amada representam ambos um “outro”.

Como um estranho, o conhecimento nada sabe desta morada e suas alusões (*'eshārāt*) não a podem alcançar, como tampouco suas expressões (*'ebārāt*). Só as alusões da gnose (*ma'rafat*) podem se referir a ela, já que a gnose tem um extremo na destruição, ao contrário do conhecimento cujos limites são todos construídos. Aqui se elevam as ondas do mar do amor, que arrebatam sobre si e se revolvem sobre si.

Oh, Lua! Te alçaste resplandecente,
E andaste saracoteando por teu próprio céu
Quando te viste diante da alma
Subitamente abaixaste, ocultando-te.
Se manifestou em mim uma Lua cujo percurso é na escuridão,
De forma que a cada vez que lhe roguei: mostra-te a mim!
se esfumou minha escuridão.

O amor é o sol e é o céu. É o céu e é a terra. É a amada, é o amante e é o Amor. Pois amada e amante derivam do mesmo amor. Quando o relativo e o acidental se desvanecem, tudo volta ao seio de sua Realidade única.

5.2 Capítulo 5

Para a reprovação (*malamat*) – em direção ao amante, à amada e às criaturas -, posso supor que há um caminho para todos. Mas há ainda aqui um ponto difícil, que é a reprovação em relação ao amor mesmo, pois, quando o amor alcança sua perfeição, se encaminha em direção ao invisível e se despede do conhecimento que é algo externo. Pensa que o amor partiu e se despediu dele, mas se estabeleceu firmemente no interior da casa. Este é um dos estados místicos mais extraordinários. A despedida é para adentrar, não para ir-se dele. Este é um dos pontos mais difíceis deste relato, é a quintessência da perfeição, cujo caminho nem todos chegam a encontrar. Talvez seja uma alusão a esta realidade interior o que se disse:

Quando a paixão alcança seu cume,
A amizade se transforma toda em inimizade.

²⁵ Ver nota 1.

5.3 Capítulo 6

Há também uma reprovação com a realização do amor, o amor se vai e o amante se sente envergonhado diante de si, diante das pessoas e diante da amada. Resta em seu lugar uma pena em substituição. Depois, até onde chegará esta pena? Também se irá e algo novo se manifestará. Acontece também com muita frequência que o amor oculte seu rosto a toda revelação amorosa e se revele como uma pena, pois é um camaleão. Em cada momento se apresenta com uma cor diferente e às vezes anuncia que partiu, mas não partiu.

6. Comentário

Ahmad Ghazālī já começa com uma afirmação complexa: “A perfeição [do amor] é a reprovação (*malāmat*)”. Como pode a perfeição do amor ser a reprovação se são aparentemente antitéticos? O caminho do amor pode parecer, à primeira vista, algo doce, belo, suave, unitivo e deleitável. Já a reprovação é amarga, sóbria, dura, acentua a separação e um caminho árduo que não promete qualquer deleite. O autor irá nos explicar a razão desta afirmação:

A reprovação tem três faces: uma está dirigida às criaturas, outra ao amante e a terceira à amada. A face dirigida às criaturas é o sabre dos ciúmes (*qeirat*) da amada, para que o amante não volte seu rosto em direção a outro. A face que olha para o amante é o sabre dos ciúmes do momento (*waqt*), e faz com que não olhe para si mesmo. E a face que está orientada à amada é o sabre dos ciúmes do Amor, para que se nutra do próprio amor, sem desejar mais buscar nada fora (Ghazali, 2005, p. 31).

Note-se que mais uma metáfora dura e cortante é utilizada: a do sabre. A reprovação tem a função de cortar, aniquilar, extinguir. E tem três faces voltadas a três diferentes direções, às quais dirige seu sabre, aqui denominado, em linguagem amorosa, “sabre dos ciúmes”: as criaturas, a amada e o amante. O que provoca o abandono do interesse nas criaturas é o corte dos ciúmes da amada, para que o amante não desvie seu olhar. Por sua vez, o próprio amante deve negar a si mesmo através do corte dos ciúmes do momento. E, por fim, a amada também deve ser negada, pelo necessário corte para que só o Amor importe e seja a nutrição do caminhante, que nada mais precisa além dele.

Assim, “três são os sabres dos ciúmes para cortar todo olhar em direção a outro”, pois, neste caminho só há espaço para o próprio Amor. Tanto o amante quanto a amada são “outros” que impedem a unificação absoluta com o Amor. São etapas no caminho do Amor, mas devem ser rejeitadas (reprovadas) e negadas, para que unicamente o Amor possa restar.

Já que a verdadeira união está no ventre do amor se desvanece toda possibilidade de separação. E isso é algo que nem todos compreendem, porque a união representa a separação e a separação é a própria união.

Daí que romper consigo mesmo seja o mesmo que a união. (Ghazali, 2005, p. 32).

Aqui Ghazālī começa a explicar a relação entre amor e reprovação. Não só são aparentemente antitéticos, como o são, mesmo, na linguagem, mas neste caminho a negação é afirmação e a afirmação negação: “a união representa a separação e a separação é a própria união, o alimento é o não-alimento, o ser é o não-ser, a realização é não-realização e o ganho é o não-ganho”. Mas esta realidade não é acessível a todos, pois está para além da linguagem, do conhecimento discursivo e do próprio conhecimento comum. Sua porta está no final de toda possibilidade de conhecimento teórico: “Nem todos podem encontrar o caminho para este lugar, porque seu início reside para além de todo final”. E os humanos comuns se detêm nas margens do caminho, pois não acreditam existir algo além do conhecimento. Pois o conhecimento humano ainda está, para ele, no plano da ilusão: “Esta Realidade é uma pérola em uma concha e a concha nas profundidades do mar e do conhecimento só abre caminho até as margens. Como poderia chegar lá? Como poderia este final caber nas margens do conhecimento ou ter lugar no deserto da ilusão (*wahm*)?”. Para chegar no caminho do amor, é necessário afogar o conhecimento teórico neste mar que se abre a partir da margem alcançada pela própria busca do conhecimento e renunciar a toda certeza, que se transforma aqui em impressão, e é essa impressão que surge da negação da certeza que conduzirá ao umbral dessa Realidade que é o caminho do Amor. Nesse caminho, o objetivo da busca é simbolizado aqui pela pérola que, protegida pela concha, não é visível. E, mais uma vez, usa a linguagem das inversões quando afirma que “talvez caia em sua mão esta pérola, ou talvez ele mesmo caia nas mãos dessa pérola!”

A reprovação exerce aqui o papel de perturbação e negação. A perturbação das certezas afasta o caminhante das criaturas. E assim surge o ciúme da amada para afastá-lo de si mesmo, tornando-o reprovador de si mesmo. Tudo o que resta são impressões. E assim, brilham os ciúmes do Amor para afastá-lo da amada, convertendo-o em reprovador da amada, para que só reste o Amor, e nenhum “outro”.

Nem as criaturas, nem o si-mesmo, nem a amada; o perfeito desapego (*tafrīd*) brilha sobre a absoluta independência (*tajrīd*) do Amor. A Unicidade Divina (*Tawhīd*) é ela e ela é a absoluta unicidade divina. Nela não há lugar para um “outro”. Enquanto está submerso nela, subsiste através dela e dela se nutre. Para ela, o amante e a amada representam ambos um “outro”. (Ghazali, 2005, p. 35).

O caminhante se torna outro de si mesmo para alcançar a unidade. E nenhum conhecimento seguro sobrevive aqui. “Só as alusões da gnose (*ma'rifat*) podem se referir a ela, já que a gnose tem um extremo na destruição, ao contrário do conhecimento cujos limites são todos construídos. Aqui se elevam as ondas do mar do amor, que arrebatam sobre si e se revolvem sobre si”. Aqui vemos que Ghazālī usa o termo *ma'rifat*, traduzida aqui por gnose para se referir ao caminho místico. E esta tem, segundo ele, um extremo na destruição, ou seja, na aniquilação (*fanā*). E é um extremo, pois há outro extremo do caminho, que chegará da subsistência (*baqā*), a subsistência no amor. Assim, temos aqui o jogo de contrários, típico do Sufismo, explicado como a

negação de tudo, a aniquilação de tudo o que não é ele para que se encontre a subsistência do Amor.

E “O amor é o sol e é o céu. É o céu e é a terra. É a amada, é o amante e é o Amor. Pois amada e amante derivam do mesmo amor. Quando o relativo e o acidental se desvanecem, tudo volta ao seio de sua Realidade única”. Amada e amante são duas faces que derivam do amor. São dois polos complementares, portanto, necessariamente relativos. Enquanto não se conseguir aniquilar, através da reprovação, esta diferença, esta alteridade que ainda persiste no domínio do relativo, não se chegará ao Amor em si, que é unificação.

Mas, para Ghazālī, o caminho não se detém aí. Segundo ele, para este caminho, até este momento, há uma possibilidade aberta a todos aqueles que assim desejarem e se dedicarem. Mas resta ainda uma reprovação, da qual ele falará no capítulo 5. O passo seguinte, referido por ele como um ponto difícil, é a reprovação do próprio amor: “pois, quando o amor alcança sua perfeição, se encaminha em direção ao invisível e se despede do conhecimento que é algo externo”.

Ele se dedica a explicar a confusão que se instala no caminhante ao atingir este estado, pois quando o caminhante pensa que o Amor o deixou é quando ele se estabeleceu firmemente em seu interior. A despedida do amor, através de sua reprovação é para que o amor penetre no caminhante, e não para que se vá. A negação da reprovação aqui, mais uma vez é uma afirmação. “Este é um dos pontos mais difíceis deste relato, é a quintessência da perfeição, cujo caminho nem todos chegam a encontrar: ‘Quando a paixão alcança seu cume; a amizade se transforma toda em inimizade’”.

No capítulo 6, completa o que dizia no anterior, sobre a reprovação com realização do Amor. Pensando que o Amor o abandonou, ele se sente “envergonhado diante de si, diante das pessoas e diante da amada. Resta em seu lugar uma pena em substituição.” A realização do amor não é a alegria, o gozo e o júbilo. Pelo contrário, ela traz uma pena ao caminhante. “Acontece também com muita frequência que o amor oculte seu rosto a toda revelação amorosa e se revele como uma pena, pois é um camaleão. Em cada momento se apresenta com uma cor diferente e às vezes anuncia que partiu, mas não partiu.

E, desse modo, Ahmad Ghazālī anuncia que esta pena – que, lembremos, é uma simples impressão, posto que não há realidade na separação – também se irá e será substituída pela manifestação de algo novo em seu lugar.

Considerações finais

Conforme antecipamos, não era comum que os Sufis lessem as produções dos *Malāmatī*. Mas, de algum modo, Ahmad Ghazālī teve contato com esta corrente, visto que dá um imenso valor e mesmo um destaque especial para a reprovação (*malāmat*)

no Caminho do Amor. Ela é apresentada como condição necessária para a perfeição do Amor.

Conforme nos explica nestes capítulos, a reprovação segue de perto o caminho dos enamorados, negando o amor ao mundo relativo, que incluirá o próprio amante e mesmo a amada. E, por último, dará o derradeiro golpe de sabre reprovando o próprio Amor em si.

Conforme Lumbard (2016), apesar de em seu extenso estudo sobre Ahmad Ghazālī não fazer qualquer menção à reprovação e conectar o pensamento de Ahmad Ghazālī totalmente à linhagem sufi reconhecida, havia uma preocupação em manter em segredo os detalhes da tradição do caminho místico do amor. Assim, “Sawāneḥ marca um momento importante na tradição sufi, onde muitos desses ensinamentos sobre a metafísica do amor são pela primeira vez plenamente expressos” e “marca um ponto onde determinados ensinamentos orais se tornam parte da tradição escrita”. Aqui, concordamos mais com Nurbaksh que, conforme já foi mencionado, conecta essa “metafísica do amor” diretamente às antigas tradições persas, em especial a *Īawānmardī*. Lembremos que o próprio Ahmad Ghazālī a cita mais de uma vez. Vejamos o que diz no capítulo 11: “Oh, *Īawānmard!* A mirada cativante da condição de amada na beleza é tão necessária quanto o sal no cozido, para a perfeição do encanto (*malāhat*) se una à perfeição da beleza” (Ghazali, 2005, p. 41).

Por outro lado, a reprovação aparece como um outro elemento inédito nesse contexto. Não sabemos de que modo ele teve contato com essa tradição, e jamais saberemos, já que os *Malāmatī* costumam se ocultar. Mas sabemos sim que ele viajou a Nishapur e lá viveu durante um longo tempo²⁶. Acreditamos que, em suas andanças, o autor deva ter estabelecido contato com personalidades *Malāmatī* e seus ensinamentos e aprendido com elas, e, por essa razão, a força negadora da reprovação aparece com tal intensidade em sua obra. Mais do que uma intensidade, Ahmad Ghazālī aqui, fornece a melhor resposta aos Sufis que acusavam os *Malāmatī* de hipocrisia. A *Malāmat* não se trata de uma postura social, mas de um instrumento extremamente poderoso de uma verdadeira via mística.

Ghazālī revela no *Sawaneh* a dimensão interior e mais profunda da reprovação. Ele nos mostra nestes capítulos que a *Malāmat*, longe de ser uma regra de vida aplicável somente a condutas externas, é um caminho completo que conduz, com sua força de negação aniquiladora ao mais profundo estado de união, cortando com seus sabres toda possibilidade de associação ao mundo relativo e à existência de “outros”, ainda que o outro seja si mesmo, ou o próprio amante ou caminhante.

²⁶ Conforme Lumbard, para estar com Abū Bakr b. ‘Abd Allāh al-Ṭūsī al-Nassāj (d. 487/1094). Qualquer que tenha sido a intenção original, Ahmad se manteve na companhia de Al-Nassāj e parece ter mantido Nishapur como sua casa até a morte daquele. Ele foi então nomeado sucessor de Al-Nassāj e assim se tornou um mestre espiritual aos seus trinta e poucos anos, permanecendo assim por toda a vida. (Lumbard, 2016, p. 60).

Referências

BARRAGÁN REINA, R. **Abu Madyan, el amigo de Dios: un maestro de maestros**. Madrid: Bubok, 2009.

GHAZALI, Ahmad. **Spiritual Flight (The Risalat al-Tayr)**, edited by N. Pourjavady, Tehran 1976.

GHAZALI, Ahmad. **Sawaneh. Las Inspiraciones de los Enamorados**. Edição bilíngue. Edição persa, notas e comentários Dr. Javad Nurbaksh. Tradução espanhola Mahmud Piruz. Madrid: Editorial Nur, 2005.

IBN AL 'ARABI. **The Meccan Revelations (Futuhāt Al-Makiyya)** 2 vols. New York: Pir Press, 2002-2004.

IBN ARABI. **Tratado del amor**. Madrid: EDAF, 1996.

IBN ARABI. **El Intérprete de los Deseos (Taryumān al-Ašwāq)**. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002.

IBN ARABI. **The Ringstone of Wisdom (Fusus al Hikam)** Chicago: Kazi Publications, 2004.

IBN TAHANAWI, Mohammed 'Ala. **Kashaf Estelahat al-funum**. Ed. M. E. Kamal Ja'far. Calcuta, 1862.

LUMBARD, Joseph E. B. **Aḥmad al-Ghazālī, Remembrance and the Metaphysics of Love**. New York: Suny Press, 2016.

NURBAKSH, Javad. **Jesús a los ojos de los sufíes**. Madrid: Ed. Darek-Nyumba, 1996.

NURBAKSH, Javad. **Simbolismo Sufi**. Vol. 3. Madrid: Editorial Nur, 2005.

POURJAVADY, Nasrollah. **The Concept of Love in Eraqi and Ahmad Ghazzali**. *Persica Antiqua*, Teerā, v. 21, 51-62, 2006-2007.

SKALI, Faouzi, **Jesús em la tradición Sufi**, Madrid: Ediciones Chandra, 2004.

SULAMI. **La Lucidez Implacable: Epístola de los Hombres de La reprobación (Risālāt al-Malāmatiyya)**. Barcelona: Ediciones Obelisco, 2003.

SVIRI, Sara. "Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism". In. LEWISOHN, Leonard (ed.) **Classical Persian Sufism**. London: KNP, 1993, p. 583-613.

Enviado em 27/04/2024
Aprovado em 30/07/2024

Amor, um vício disfarçado? Lendo *As Obras do Amor* como possível resposta ao moralismo de La Rochefoucauld

Is love a vice in disguise? Reading Works of Love as a possible response to the moralism of La Rochefoucauld

Jonas Roos¹
Presley Henrique Martins²

RESUMO

O objetivo principal deste artigo é mostrar que, a partir de uma análise de *As Obras do Amor*, percebe-se que nesta obra Kierkegaard não apenas está ciente da crítica moral às motivações egoístas de nossas ações, como apontada por La Rochefoucauld em seu famoso *Reflexões ou Sentenças e Máximas Morais*, mas também elabora o que pode ser lido como uma resposta a esse problema. Inicialmente abordaremos a crítica de La Rochefoucauld a certo perfil de ações morais. Em seguida, analisaremos como Kierkegaard pensa o amor não a partir de uma análise de sua essência, mas a partir de sua ação prática, seus frutos. Essa prática do amor será enriquecida com uma análise dos conceitos de dever de amar e de próximo. A relação entre esses conceitos fornece parâmetros para se pensar numa ação ética que esteja para além do egoísmo. Por fim, nas conclusões, apontaremos como Kierkegaard fornece elementos importantes para uma resposta às profundas questões analisadas por La Rochefoucauld.

Palavras-chave: La Rochefoucauld. Kierkegaard. Egoísmo. Dever de amar. Amor ao próximo.

ABSTRACT

The main objective of this article is to show that, from an analysis of *Works of Love*, it is clear that in this work Kierkegaard is not only aware of the moral criticism of the selfish motivations of our actions, as pointed out by La Rochefoucauld in his famous *Reflections: or Sentences and Moral Maxims*, but also elaborates what can be read as a response to this problem. Initially, we will address La Rochefoucauld's criticism of a certain profile of moral actions. Next, we will analyze how Kierkegaard thinks about love, not from an analysis of its essence but from its practical action, its fruits. This practice of love will be enriched with an analysis of the concepts of duty to love and the neighbor. The relationship between these concepts provides parameters for thinking about ethical action that goes beyond

¹ Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (2007) com período sanduíche no Søren Kierkegaard Research Centre, Copenhagen, Dinamarca. Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: jonas.roos@yahoo.com.br

² Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora com período sanduíche no Søren Kierkegaard Research Centre, Copenhagen, Dinamarca. Pesquisador visitante na Kierkegaard House Foundation, EUA (2023-2024). E-mail: presley.hmartins@gmail.com

selfishness. Finally, in the conclusions, we will point out how Kierkegaard provides important elements for an answer to the profound questions analyzed by La Rochefoucauld.

Keywords: La Rochefoucauld. Kierkegaard. Selfishness. Duty to love. Neighbor love.

O amor-próprio é mais hábil que o homem mais hábil do mundo.

(La Rochefoucauld)³

Um dos mais distintos, mais experimentados e testados, assim como um dos mais nobres observadores dos quais a nação francesa pode se gabar, o duque La Rochefoucauld.

(Kierkegaard)

Se amar não fosse um dever, também não haveria o conceito de próximo; mas só se extirpa o egoístico da predileção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo.

(Kierkegaard)

Introdução

Seja na poesia, na arte, na filosofia ou na religião, o amor tem se mostrado ao longo da história como tema de diferentes criações, reflexões e crenças. Tanto por suas várias abordagens em diferentes áreas do saber e da produção humanas, quanto por sua história milenar, é de se esperar que diferentes significados tenham sido atribuídos ao amor ao longo do tempo. Mesmo as diferentes terminologias, em outras línguas, com seus distintos significados, para aquilo que em português chamamos simplesmente de amor (*eros*, *ágape*, *philia*, *caritas* etc.) não resolvem a dificuldade, como sabemos. Afinal, o que exatamente se entende por *eros* ou *ágape*, por exemplo? Ou como *eros* e *ágape* se relacionam? Aqui também as discussões são virtualmente infinitas. Assim, apesar de sua onipresença em nosso discurso cotidiano na reflexão e na arte que nos cerca, o amor não possui uma definição isenta de dificuldades. O que é o amor, afinal? Trata-se de uma emoção, uma escolha, um estado de ser? Uma manifestação pura da alma ou uma construção social complexa? Será que efetivamente existe algo que podemos chamar de amor? Existe um amor genuíno para com o outro, ou aquilo que dizemos ser amor a rigor não passa de mero amor a si mesmo?

Com o intuito de adentrar nessas questões, elegemos as críticas levantadas por um dos moralistas franceses mais representativos, François de La Rochefoucauld, para mostrar que aquilo que se chama de amor pode muitas vezes não passar de mero vício disfarçado. Todavia, nosso trabalho tem como foco explorar uma possível resposta ao filósofo francês a partir do pensamento do dinamarquês Søren Kierkegaard;

³ La Rochefoucauld, 2014, p. 11 (máxima 4).

abordaremos a diferença entre o amor preferencial e o amor ao próximo, procurando mostrar que este último estabelece uma alternativa conceitualmente consistente ao problema do egoísmo que assume a aparência de amor altruísta. Em 1847 Kierkegaard publicou *As Obras do Amor*, um livro extenso e profundo que busca refletir sobre o amor como manifesto em suas obras, na vida ativa e prática do amor, e não em uma investigação metafísica sobre sua essência. De modo muito consistente, Kierkegaard aborda o amor não como mera emoção ou sentimento, mas como uma relação com o *dever* e uma experiência que transcende dimensões emocionais e se envolve em uma complexa relação triádica entre o amor, o indivíduo e o próximo. Entendemos que ao confrontar o amor como apresentado por Kierkegaard com as noções centrais do amor em La Rochefoucauld podemos extrair, dessa comparação, uma noção de amor que responda ao problema do egoísmo, especialmente aquele que se disfarça de altruísmo. Não se trata de problema simples: é possível experimentar uma relação de amor que seja algo mais do que mero egoísmo disfarçado de altruísmo? Tudo aquilo que chamamos de amor não se resumirá, no fim das contas, a uma sofisticada tentativa de atender a interesses próprios? É possível, em nossas relações pessoais, ir para além do mero autocentramento egoísta? É possível uma ação verdadeiramente altruísta? Como sair do autocentramento? É possível pensar critérios para avaliar nossa tentativa de sair do autocentramento, para que não sejamos vítimas de uma auto ilusão nessa tentativa? Aqui, como foi dito, pensaremos a partir de La Rochefoucauld e de Kierkegaard, mas as questões que giram em torno dessas problemáticas evidentemente transcendem tanto esses autores quanto nosso contexto histórico cultural.

Um dos esforços notáveis do filósofo dinamarquês em sua obra está na distinção entre o amor preferencial (*Elskov*), entendido como englobando o amor romântico e a amizade, e, de outro lado, o amor ao próximo (*Kjerlighed*). Todavia, embora haja diferentes termos para *amor* em dinamarquês, é importante notar que aqui também essa distinção não se estabelece de modo mecânico. Como esclarece Álvaro Valls em sua *Apresentação d'As Obras do Amor* (2013, p. 13), embora *Kjerlighed* esteja relacionado com um sentido mais abrangente e elevado de amor, o verbo *at elske*, mesmo conotando uma dimensão mais erótica e natural do amor, não possui sempre e necessariamente esse sentido. Nas palavras de Valls: “o Bom Samaritano também pode amar (*at elske*) o viajante injuriado sem estar apaixonado por ele [...]”. No entanto, mesmo essa distinção não sendo válida para absolutamente todos os casos, a diferenciação de sentidos operada pelo autor é importante para mantermos em mente a distinção entre o amor preferencial e o amor ao próximo – mesmo que essa importante distinção conceitual não esteja sempre expressa pela distinção entre as palavras.

Isso posto, neste artigo iremos nos restringir ao *prefácio* e aos dois primeiros capítulos (I. *A vida oculta do amor e sua cognoscibilidade pelos frutos*; II A. *Tu “deves” amar*) de *As Obras do Amor*, que são fundamentais para a compreensão das diferenças entre o egoísmo, o amor de si, e o amor ao próximo. A argumentação desenvolvida nestes capítulos sugere que seu autor (1) está ciente da crítica do moralismo francês, e, ainda que de modo indireto, sugere (2) oferecer os elementos fundamentais para uma resposta à concepção de que o amor pode ser concebido como mero vício disfarçado.

Assim, nosso objetivo fundamental com este texto é o de investigar e esclarecer esses dois pontos.

Compreendemos que o egoísmo se apresenta como um dos principais obstáculos quando falamos sobre o amor ao próximo. Kierkegaard não apenas tem isso em mente ao elaborar *As Obras do Amor*, mas também dedica consideráveis páginas para delinear seus argumentos em resposta a esse problema. Consideramos como um dos pilares dessa discussão a crítica moral de La Rochefoucauld. Demonstraremos brevemente como essa crítica tem permeado o pensamento ocidental e influenciado autores como Dostoiévski e Nietzsche. Assim, argumentamos neste artigo que Kierkegaard, em certa medida, nos permite ler *As Obras do Amor* não apenas como uma resposta ao problema levantado por La Rochefoucauld, mas também como uma resposta a um dos maiores problemas colocados à ética cristã e a todos aqueles que acreditam na existência de um amor altruísta. Afinal, ou procuramos fornecer explicações sobre como entendemos o amor ao próximo ou mesmo o altruísmo, ou afirmamos, junto com La Rochefoucauld, que todas as nossas virtudes são apenas vícios disfarçados⁴, aí implicado também um suposto amor ao próximo.

Buscando responder ao problema e ao tema proposto, elegemos os conceitos de *dever* e de *próximo* como fundamentais para a diferenciação entre amor e egoísmo. Desse modo, este artigo seguirá a seguinte estrutura argumentativa: 1) faremos uma breve exposição da crítica de La Rochefoucauld à moralidade e, em sequência, mostraremos como essa crítica pode ser considerada um problema significativo, não apenas para o amor em geral, mas, mais especificamente, para o amor ao próximo, conforme estabelecido no cristianismo; 2) tendo em vista o problema estabelecido, o tópico seguinte se aterá à análise que Kierkegaard faz do amor em seu aspecto prático, em seus frutos ou suas obras; no tópico seguinte, 3) virão à tona os conceitos de *dever* e de *próximo*, pensados por Kierkegaard como pilares daquilo que fundamenta todas as relações de amor. Por fim, concluiremos mostrando como o amor apresentado em *As Obras do Amor* pode ser interpretado como uma resposta às reflexões de La Rochefoucauld e como uma proposta de superação do egoísmo.

1. Perspectivas críticas: o amor como vício disfarçado

O autor Richard Norman (1983), em seu livro *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*, nos conduz a uma reflexão fundamental sobre o problema do egoísmo e do altruísmo na ética. Ele aborda esse problema ao questionar a finalidade por trás de nossas ações. Norman ilustra o dilema com um exemplo: imagine que um amigo precisa de ajuda. Sob a perspectiva de Gláucon, d' *A República*, de Platão, ajudar o amigo poderia ser motivado pelo desejo de estabelecer uma relação de débito, aumentando as chances de ser ajudado no futuro, além de elevar a própria reputação aos olhos dos outros. Norman, contudo, contrapõe essa visão a uma perspectiva aristotélica e platônica, que enfatiza que ajudar o necessitado é uma fonte de satisfação

⁴ Ver citação completa abaixo neste artigo.

e preenche a vida. Embora essas perspectivas difiram, ambas estão fundamentadas nos benefícios que as ações podem trazer, seja no âmbito social ou pessoal. Em última análise, ambas estão interessadas em algo. Isso sugere que, mesmo no contexto religioso, quando alguém age por medo de condenação ou em busca de recompensas no paraíso, ainda está esperando algo em troca, destacando que o egoísmo pode prevalecer sobre o altruísmo. Todavia, Norman propõe uma terceira hipótese: agir em benefício do outro simplesmente porque ele precisa de ajuda, sem esperar nada em troca. Essa abordagem desafia as motivações egoístas e coloca o foco no bem-estar do outro como o único motivo para agir.

Essa é uma questão complexa e profunda que tem sido debatida ao longo da história das ideias e continua a ser objeto de reflexão e análise em diversas áreas, como filosofia, teologia, psicologia e literatura. A ideia de amor que poderíamos reputar como verdadeiro⁵ normalmente implicaria, numa perspectiva ocidental, em noções como dedicação desinteressada, altruísta e genuína ao bem-estar da outra pessoa, sem esperar nada em troca. No entanto, alguns filósofos, como La Rochefoucauld, argumentam que, na maioria das vezes, nossas ações são motivadas, em última instância, pelo egoísmo, mesmo que de maneira inconsciente, e mesmo que esse egoísmo não seja aparente. Sob essa perspectiva, o que chamamos de amor poderia ser interpretado como busca de satisfação de nossas próprias necessidades e desejos, fora de qualquer relação efetivamente altruísta.

La Rochefoucauld, um dos mais importantes moralistas franceses do século XVII, deixou um legado marcante com uma de suas principais obras, *Reflexões ou Sentenças e Máximas Morais*. Nesta coleção de aforismos o autor francês se aprofunda nas complexidades da natureza humana, explorando os meandros da moralidade, da paixão e da hipocrisia. Suas reflexões penetrantes revelam um profundo entendimento das motivações ocultas que impulsionam grande parte das ações humanas. No âmago das máximas emerge o debate sobre a natureza do amor e da moralidade, bem como o papel do egoísmo nas relações humanas. Logo nas primeiras páginas das *Máximas*, lemos:

Nossas virtudes são apenas, no mais das vezes, vícios disfarçados.

E, adiante:

O que consideramos virtudes costuma ser só um conjunto de ações e interesses diversos que o destino ou nosso engenho sabe arrumar; e nem sempre é por coragem e por castidade que os homens são corajosos e as mulheres são castas. (La Rochefoucauld, 2014, p. 11).

Assim, a tese que atravessa suas *Reflexões* é a de que muitas ações que consideramos virtuosas seriam nada mais do que aparência de virtude. No fundo, utilizando o exemplo do autor, uma virtude como a coragem nem sempre consistiria

⁵ O adjetivo “verdadeiro” é utilizado aqui em sentido ainda geral. É claro que, do ponto de vista de uma análise filosófica, reputar algo como verdadeiro implica no estabelecimento de critérios. Alguns desses critérios serão elaborados mais à frente neste artigo.

propriamente em coragem, mas muitas vezes em mero simulacro ou afetação de coragem para, com isso, buscar colher os benefícios proporcionados por uma atitude efetivamente corajosa. A chave para o entendimento dessa atitude, segundo o autor, está no *amor próprio*, aqui entendido em sua conotação mais negativa, como algo bastante próximo ao egoísmo. Segundo La Rochefoucauld:

O amor-próprio é o amor de si mesmo e de todas as coisas para si; torna os homens idólatras de si e os faria tiranos dos outros se a fortuna lhes desse os meios; jamais se fixa fora de si e só se detém em assuntos alheios tal como as abelhas nas flores, para daí tirar o que lhe é próprio. Nada é mais impetuoso que seus desejos, nada tão oculto como suas intenções, nada tão hábil como suas condutas; sua flexibilidade é inimaginável, suas transformações ultrapassam as das metamorfoses, e seus refinamentos, os da química. Não se pode sondar a profundidade nem penetrar as trevas de seus abismos. [...]. (La Rochefoucauld, 2014, p. 78).

A riqueza de La Rochefoucauld, e que interessa ao argumento desse artigo, não está apenas na argúcia com a qual percebe o egoísmo de grande parte das pessoas, mas também no modo como este acaba por ser escondido, disfarçado ou, até mesmo, travestido de bem e de altruísmo. No aforismo 236 lemos: “Parece que o amor-próprio é ludibriado pela bondade e esquece de si quando trabalhamos em favor dos outros. No entanto, isso é tomar o caminho mais seguro para chegar a seus fins; é emprestar com usura a pretexto de dar; é, enfim, comprar a todos por um meio sutil e delicado” (La Rochefoucauld, 2014, p. 43). Essa mesma lógica de um agir interessado disfarçado de amor ou altruísmo é percebida pelo autor também no que tange à amizade, ali onde poderia parecer que o amor próprio e o egoísmo estariam ausentes. No aforismo 83 o autor escreve: “O que os homens chamaram amizade é apenas uma sociedade, um acordo recíproco de interesses e uma troca de bons ofícios; enfim, é apenas um comércio em que o amor-próprio sempre se propõe a ganhar algo”. (La Rochefoucauld, 2014, p. 22). Um tal ganho pode consistir, por exemplo, na confiança estratégica que se busca para si mesmo e que é conquistada a partir de alguma virtude simulada. Segundo o aforismo 247: “A fidelidade que se nota na maioria dos homens é só uma invenção do amor-próprio para atrair a confiança [...]” (La Rochefoucauld, 2014, p. 44).

Na esteira dessa reflexão é importante que se tenha em mente o contexto no qual o autor francês escreve suas *reflexões*. Estas são elaboradas no horizonte da sociedade aristocrática da Paris do século XVII, tingida por vaidade e egoísmo. Suas análises, portanto, assumem conscientemente esse horizonte específico, descrevendo as ações e, especialmente, suas motivações, tecidas nos laços sociais desse contexto. Com relação a esta questão, Cleark afirma o seguinte:

Num sentido fundamental, o próprio trabalho que La Rochefoucauld empreende é inimigo destes laços sociais. Pois ele não desmascara simplesmente as aparências de virtude; ele pretende penetrar nos motivos ocultos daqueles cujas ações ele observa. Como ele diz, a tarefa de um observador moral é fazer a anatomia de todas as respostas do coração. Isto envolve não apenas uma negação das reivindicações de

virtude feitas em nome de figuras heroicas (que foi a ocasião imediata para a sua observação), mas também uma presumível negação da confiança mútua na qual a vida nobre se baseava supostamente⁶. (Cleark, 1987, p. 68, tradução nossa)

É claro que, como qualquer pensador, La Rochefoucauld também reflete a partir de seu próprio contexto, e suas *Reflexões*, publicadas pela primeira vez em 1664, espelham o recorte específico no qual são pensadas. Essa situação específica, contudo, evidentemente não nega, em si mesma, uma possível universalidade da obra. Qualquer leitor contemporâneo atento rapidamente pode perceber várias situações de seu cotidiano como que descritas pela leitura que as *Reflexões* fazem das virtudes sociais da aristocracia da França do século XVII. Nessa linha de pensamento Cleark afirma:

[...] é no tratamento que La Rochefoucauld dá a estas virtudes sociais que ele lança o que equivale a um ataque coerente às pretensões teleológicas da sua aristocracia. No caso de cada um, ele faz pelo menos duas coisas. Primeiro, ele mostra como a virtude em questão apenas parece existir e como a *depravação universal da natureza humana* a impede de existir na realidade. O mais interessante é que ele descreve as consequências deste estado de coisas para as relações sociais reais, destacando assim a forma como o amor próprio perturba o tecido de confiança mútua em que se baseia a sua sociedade⁷. (Cleark, 1987, p. 69, Grifo nosso, tradução nossa).

Até aqui enfatizamos tanto o caráter contextual específico das *Máximas* quanto certa universalidade desta obra. E esta universalidade está ligada a, nos termos de Cleark, uma descrição da depravação universal da natureza humana. Deve ser dito, contudo, que disso não segue que La Rochefoucauld negasse a possibilidade de virtudes autênticas ou negasse que o amor, em determinadas situações, pudesse ser genuíno e desinteressado. O autor toma como pressuposto o que entende como a natureza corrompida pelo pecado, sendo que, nesse caso, a força motriz das ações é o egoísmo. Em vista desse seu pressuposto, e do mal-entendido que poderia gerar, La Rochefoucauld apresenta uma advertência na página de abertura de suas *Reflexões*, na qual se lê:

⁶ No original: In a fundamental sense, the very enterprise that La Rochefoucauld undertakes is inimical to these social bonds. For he does not simply unmask appearances of virtue; he presumes to penetrate to the hidden motives of those whose actions he observes. As he puts it, the task of a moral observer is to faire l'anatomie de tous les replis du coeur. This involves not only a denial of the claims to virtue made on behalf of heroic figures (which was the immediate occasion for his remark), but also a presumptive denial of the mutual trust on which noble life was supposedly based.

⁷ No original: "it is in La Rochefoucauld's treatment of these social virtues that he launches what amounts to a coherent attack on the teleological pretensions of his aristocracy. In the case of each, he does at least two things. First, he shows how the virtue in question merely appears to exist, and how the universal depravity of human nature prevents it from existing in reality. More interestingly, he describes the consequences of this state of affairs for actual social relations, thereby highlighting the way that self-love disturbs the fabric of mutual trust on which his society is based."

Vou me contentar em adverti-los de duas coisas: uma, que pela palavra Interesse nem sempre se entende um interesse do bem, mas no mais das vezes um interesse de honra ou de glória; e outra (que é como o fundamento de todas estas Reflexões), que quem as fez só considerou os homens nesse estado deplorável da natureza corrompida pelo pecado; e que, assim, a maneira como fala desse número infinito de defeitos que se encontram em suas virtudes aparentes não se refere àqueles que Deus preserva por uma graça particular. (La Rochefoucauld, 2014, p. 9).

Essa advertência do autor se mostra importante ao indicar que ele não anula completamente a possibilidade de uma relação genuína de amor ou altruísmo. Essa, entretanto, se mostra como algo da ordem do milagre, da graça divina. A leitura das *Reflexões*, de modo amplo, nos leva a questionar não apenas o altruísmo, mas também todas as virtudes consideradas nobres, incluindo o amor, minado pelo egoísmo. Assim, a ideia de amar ao próximo vem a parecer algo humanamente impossível, lembrando-nos da fala da personagem Nastácia Filíppovna em *O Idiota*, de Dostoiévski: “Pode-se amar todos, todas as pessoas, todos os seus semelhantes? – eu me faço constantemente essa pergunta. É claro que não, é até antinatural. No amor abstrato pela humanidade você quase sempre ama apenas a si mesmo” (Dostoiévski, 2015, p. 829). De forma semelhante aponta Nietzsche em *Assim Falou Zaratustra*:

Vós vos amontoais junto ao próximo e tendes belas palavras para isso. Mas eu vos digo: vosso amor ao próximo é vosso mau amor por vós mesmos. Fugis de vós mesmos em direção ao próximo, e desejaríeis fazer disso uma virtude: mas eu enxergo através de vosso “desinteresse” [...]. Não suportais a vós mesmos e não vos amais o bastante: por isso quereis induzir o próximo a vos amar, dourando-vos com seu erro (Nietzsche, 2011, p. 93).

De acordo com o que vimos acima, há, de fato, bons argumentos que apontam para a conclusão de que aquilo que normalmente chamamos de amor ou de atitudes amorosas não passa de mero egoísmo disfarçado. No limite, aquilo que chamamos de amor seria mera ilusão. E não o perceber, pura ingenuidade. No entanto, a pergunta que nos colocamos é se a perspectiva apresentada, embora consistente e condizente com muitas de nossas experiências, é o único modo de se olhar para a questão, e se o amor se restringe a essa deturpação que ocorre nas interações humanas. Neste ponto é preciso notar que, mesmo que o próprio La Rochefoucauld reconheça a possibilidade de um amor genuíno *àqueles quem Deus preserva por uma graça particular*, como vimos, mesmo assim as suas *Reflexões* não fornecem uma resposta suficiente a essa questão, não nos auxiliam a compreender as possíveis determinações conceituais de um tal amor e podemos ficar, ao final da leitura, imbuídos de ceticismo moral. Para tentar responder, ainda que brevemente, ou talvez mostrar um caminho possível e consistente para a elaboração mais detalhada de uma resposta do que poderia ser um tal amor, no próximo tópico iremos abordar, em contraponto a La Rochefoucauld, algumas ideias centrais de Kierkegaard em *As Obras do Amor*, analisando, principalmente, os conceitos de *amor*, *dever* e *próximo*, bem como a relação entre eles. Perguntamos se a análise de

Kierkegaard e as relações entre os conceitos respondem ao problema do egoísmo, especialmente como apontado por La Rochefoucauld, e se, ainda depois disso, deveríamos considerar o amor como um vício disfarçado, ou, em outros termos, se em nível teórico, a noção de amor como pensada por Kierkegaard, oferece uma alternativa às perspicazes análises de La Rochefoucauld.

2. Kierkegaard e o amor em seus frutos ou o paradigma da ação

O amor foi um tema fundamental para Kierkegaard desde seus primeiros escritos, seja na sua forma mais romântica, como em *Ou-Ou* (1843) e *A Repetição* (1843), seja na sua dimensão mais religiosa, como podemos ver em seus *Discursos Edificantes* e em *As Obras do Amor*. O amor atravessa suas obras do início ao fim, tendo diferentes ênfases e sentidos, dependendo da obra e, quando for o caso, do pseudônimo. Todavia, em *As Obras do Amor*, livro que Kierkegaard assinou com o próprio nome, o autor se dedica de forma mais profunda ao exame e análise do amor como pensado no Cristianismo.

Refletir sobre o amor no horizonte do Cristianismo implica em elaborar uma série de questões e relações conceituais. A primeira delas, no caso de *As Obras do Amor*, e que é crucial para a compreensão desse livro, diz respeito à relação entre amor e fé. Assim, logo após o prefácio e a oração⁸ que abrem o livro, Kierkegaard inicia o primeiro capítulo afirmando: “Se tivesse razão aquela sagacidade presunçosa, orgulhosa de não ser enganada, ao achar que não se deve crer em nada que não se possa ver com os seus olhos sensíveis, então em primeiríssimo lugar dever-se-ia deixar de crer no amor”. (Kierkegaard, 2013, p. 19).

Nesse sentido, a relação com o amor é uma relação de fé; é a fé que estabelece o vínculo do indivíduo com o amor do qual se fala no livro⁹. Ao pensar o amor, Kierkegaard (2013, p. 27) faz uso da imagem de um lago, cujo manancial está oculto e não se revela aos olhos humanos. No entender do autor, da mesma forma que um pequeno lago mergulha profundo nas fontes ocultas, além da visão humana, assim também se enraíza o amor de um ser humano no amor divino. Se não houvesse uma fonte nas profundezas, se Deus não fosse amor, então não existiria o pequeno lago, não existiria o amor. A superfície do lago é calma, enquanto sua fonte oculta permanece corrente. Da mesma forma, a vida oculta do amor é movimento. Contudo, Kierkegaard enfatiza que, em relação ao lago, este pode secar e sua fonte desaparecer, mas o amor tem sua fonte no eterno, sendo, portanto, inesgotável. Essa inesgotabilidade do amor

⁸ O fato de Kierkegaard iniciar a obra com uma oração, o que muitas vezes não é o caso de suas publicações, indica o caráter religioso, transcendente, de sua abordagem. Ali fica claro que o amor do qual se fala é aquele que se entende como provindo de Deus, como dádiva graciosa. Sobre a relevância desta oração na abertura da obra para a compreensão do livro como um todo ver Ferreira, 2001, p. 17-21 e Roos, 2019, p. 169-170.

⁹ Sobre esse tema, veja o artigo: Roos, Jonas. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 6, n. 1, jul. 2019. Nesse texto é argumentado, entre outras coisas, que o amor consiste no conteúdo da fé.

implica em um movimento eterno. Portanto, “[...] o amor cristão é; porque o que perece floresce, e o que floresce perece, mas aquilo que é não pode ser cantado, deve ser crido e vivido”. (Kierkegaard, 2013, p. 22)¹⁰.

Embora a relação com o amor seja uma relação de fé e, portanto, não se pode ter acesso a sua fonte, como no exemplo do manancial, isso não significa que não se possa conhecê-lo; o conhecimento do amor ocorre através de seus frutos. Quando o indivíduo se relaciona com o amor, através de um vínculo de fé, ele pode ver os seus frutos, e pelos frutos conhecer o amor. Entretanto, esta lógica não é tão simples ou linear. Note-se que o amor em si não é visível, mas os frutos o são. Entretanto, o que *qualifica* os frutos como frutos *do amor* é o próprio amor, que em si não é visto e deve ser crido. Mesmo para se ver os frutos como frutos do amor a fé é requerida. Assim, a interação entre fé e amor atravessa *As Obras do Amor* como um todo.

Ainda no início da obra Kierkegaard estabelecerá uma diferença entre aquele que se engana *quanto* ao amor e aquele que se engana *no* amor. Enganar-se quanto ao amor significa pressupor que ele não existe ou que seja falso, vendo-o como uma mera manifestação do egoísmo; já enganar-se no amor significa que “o engano consiste apenas em que o amor não estava onde se acreditava estar” (2013, p. 20).

O que se enganou a si mesmo crê talvez até, por força de uma estranha autocontradição, ser solidário com o infeliz que foi enganado. Mas se prestares atenção ao seu discurso consolador e à sua sabedoria curativa, vais reconhecer o *amor nos frutos*: no amargor do escárnio, na agudeza dos argumentos, no espírito envenenado da desconfiança, no frio mordente do endurecimento, ou seja, nos frutos se reconhece que aí não existe nenhum amor. (Kierkegaard, 2013, p. 21. *Grifo nosso*).

Portanto, o engano no amor pode levar alguém a se enganar quanto ao amor. Mas “Se nos enganamos, deve ser porque não conhecemos os frutos ou porque não sabemos julgar em cada caso particular. Como quando uma pessoa se equivoca e chama de amor o que propriamente é amor de si [...]” (Kierkegaard, 2013, p. 21). O amor de si ao qual o autor nos chama atenção nesse trecho em específico pode ser entendido como o amor-próprio que La Rochefoucauld enfatiza: um amor que utiliza meios visando atingir benefícios próprios. Assim, Kierkegaard compreende, à La Rochefoucauld, que uma ação tida por caridosa pode muitas vezes ser apenas busca pela própria glorificação, benefício próprio. Deste ponto de vista as ações em si são destituídas de valor se não possuírem uma interioridade que esteja preocupada com o bem-estar do outro, ou seja, sem algo que as qualifique como morais ou, se quisermos, como amorosas. Desse modo, tudo gira não em torno das ações em si, mas do modo *como* são realizadas:

¹⁰ Este trecho opera com uma distinção subjacente, recorrente no pensamento de Kierkegaard, entre o que é cantado (objeto do poeta) e o que é praticado, crido e vivido (objeto do cristianismo). O poético, nessa compreensão, é objeto da admiração, do distanciamento implicado no admirar. O cristão, por outro lado, não está centrado no admirar, mas, a partir da fé, no seguir, na prática de agir tendo Cristo como modelo. Importante compreender que Kierkegaard não se opõe ao poético e à admiração em si mesmos, mas dá a eles lugares determinados, distinguindo-os daquilo que está implicado no propriamente cristão.

Não há nenhuma obra, nem uma única, nem a melhor, da qual ousaremos dizer: quem faz isso demonstra incondicionalmente com isso o amor. Depende do *como* a obra é realizada. Há obras, aliás, que são chamadas de obras de amor (ou de caridade) num sentido especial. Mas em verdade, porque um dá esmolas, porque visita a viúva, veste o nu, seu amor ainda não está demonstrado ou reconhecido; pois podem-se fazer obras de amor de maneira desamorosa, sim, até mesmo egoísta, e neste caso a obra de caridade não é uma obra de amor. (Kierkegaard, 2013, p. 29, grifo do autor).

A distinção entre o amor desinteressado e um egoísmo travestido de amor é uma questão fundamental que surge no contexto dessa discussão. Ambos são frequentemente referidos pela mesmíssima palavra, mas disso segue que terão o mesmo conceito? O desafio filosófico aqui presente reside em como podemos discernir entre o amor voltado para si mesmo, incluindo o amor que sentimos por familiares, amigos, e mesmo o amor romântico, que muitas vezes está associado às nossas preferências, e o amor desinteressado que se coloca para além dessas preferências. Se não podemos fazer essa distinção conceitual, então, somos levados a concordar com a argumentação de La Rochefoucauld, pois, por trás daquilo que muitas vezes percebemos como amor genuíno e verdadeiro, pode residir apenas vício, amor egoísta. Em outras palavras, pode acontecer de estarmos amando não a outra pessoa em si, mas sim o como essa pessoa nos faz sentir. Essa visão nos leva a questionar a natureza do amor e a examinar nossas motivações subjacentes. Amamos os outros pelo que efetivamente são, ou apenas pela utilidade que têm para nós?

Kierkegaard tem plena consciência dessas questões e percebe que no amor deve haver a exigência de abandonar o amor sensual de si mesmo. Sem esse abandono, essa abnegação, o amor será apenas amor a si mesmo, culminando no egoísmo. Nesse sentido, o autor qualifica o amor a partir de uma exigência de *abnegação*. Essa exigência, equivalente a abandonar o amor sensual de si mesmo, implica em transcender os limites do amor de si e das demandas temporais, de modo que o amor de si mesmo ou egoísmo não possa, a partir desse critério, ser tomado por amor no sentido cristão do termo. O verdadeiro amor, no modo como Kierkegaard interpreta o Cristianismo, requer um compromisso desinteressado para com o outro, uma ação em prol do florescimento do próximo. É esse ato de abnegação que eleva o amor para além das limitações da temporalidade e das relações egoístas, daquilo que ele denomina como meras relações de temporalidade. Kierkegaard, portanto, assim como o moralista francês, tem consciência de que aquilo que chamamos de amor consiste em algo que pode estar eivado de ilusões e, portanto, se entende compelido a estabelecer distinções e parâmetros a fim de evitar enganos:

[...] Assim também se conhece o amor no seu *próprio* fruto. [...] quando solenemente assegura que não pode viver sem a pessoa amada, mas não quer ouvir falar de que a tarefa e a exigência do amor consiste em renunciar a si mesmo e abandonar este amor sensual de si mesmo. *Ou quando uma pessoa se equivoca e chama pelo nome de amor aquilo que é débil condescendência, o que é podre lamentação, ou associação danosa, ou conduta vaidosa, ou ligações mórbidas, ou subornos da*

lisonja, ou aparências do instante, ou relações da temporalidade.
(Kierkegaard, 2013, p. 21-22. O grifo na primeira linha é original, o segundo é nosso).

Kierkegaard aponta para os equívocos sobre o amor enquanto relações de temporalidade. Enganamo-nos significativamente em relação ao amor quando o confundimos com condescendência ou quando as relações se apresentam com interesses egoístas subjacentes. Como dissemos, quando alguém é enganado nessas relações, essa pessoa pode concluir que o amor simplesmente não existe. No entanto, o ser enganado *no amor* não implica em que *o amor* seja ilusório. Aqui a distinção subjacente é aquela entre o temporal, no primeiro caso, e o eterno, no segundo. E embora Kierkegaard tenha feito uma consideração crítica sobre as relações temporais, isso não implica que as relações estabelecidas na temporalidade não sejam importantes. Elas são cruciais. O problema surge quando as relações são reduzidas exclusivamente à temporalidade, sem nenhum fundamento (o Eterno) que estabeleça continuidade em relação às alterações da temporalidade.

Tudo aqui gira em torno de compreender o amor através de um fundamento que transcenda tanto a temporalidade quanto nossas preferências pessoais. Para que tal perspectiva se efetive o abandono do amor sensual de si precisa ser considerado à luz de uma relação com o *dever*. O dever implica em uma tarefa¹¹ direcionada ao próximo. Na lógica d’*As Obras do Amor*, o conceito de dever é o que verdadeiramente separa o amor ao próximo do amor egoísta e preferencial, tornando o amor genuíno e desinteressado. No próximo tópico, discutiremos em que sentido o dever de amar se contrapõe ao amor egoísta e, ao mesmo tempo, ensina o indivíduo a amar a si mesmo de maneira correta. Além disso, o conceito de dever será fundamental para entendermos a permanência do amor, para que ele não mude com o passar do tempo vindo a se transformar em seu oposto.

3. Kierkegaard e o dever de amar o próximo ou a extirpação do egoísmo

Quando combinamos as palavras “amar” e “dever”, inicialmente pode parecer que elas não podem coexistir pacificamente. Afinal, alguém poderia se sentir ofendido ao descobrir que está sendo amado apenas porque isso é um dever, e não em função de uma expressão espontânea do amor. Ao mesmo tempo, parece que não há verdadeiro amor quando o sentimento está ligado apenas a preferências ou qualidades. Com relação a este ponto vale mencionar o que afirmara um outro importante moralista francês, Blaise Pascal. Em seus *Pensamentos* ele se pergunta *se quem gosta de uma pessoa por causa de sua beleza, gostará dela*. E ele mesmo responde que não, que não gostará efetivamente dela, pois *a varíola, que tirará a beleza sem matar a pessoa, fará que não goste mais; e quando se gosta de mim por meu juízo ou por minha*

¹¹ É importante notar que o conceito de *tarefa*, em Kierkegaard, traz aspectos bastante contra intuitivos. A esse respeito ver Roos, Jonas. Retroceder para avançar: pressupostos para a existência como tarefa em Kierkegaard. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, v. 24 n. 2, p. 119-139, 2021b.

memória, gosta-se de mim? (*Pensamentos* [323], p. 117). Muito frequentemente o amor que se tem pelo outro é um amor às qualidades do outro e, nesse sentido, não propriamente um amor ao outro, mas, no limite, um amor a meu eu que quero ver espelhado no outro, um amor a um *segundo eu*, ou, ainda, um amor ao benefício que o outro *me* proporciona. É claro que um tal benefício não precisa ter funções pragmáticas e pode ser indireto, por exemplo quando me benefício da contemplação da inteligência do outro, de seu humor ou de sua beleza etc..

Quando escreve sobre o amor enquanto dever de amar o próximo, Kierkegaard não pensa em termos de heteronomia ou coerção. Sua análise sobre o segundo mandamento, “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22,39), inicia afirmando que o cristianismo já pressupõe o amor a si mesmo. Ele argumenta que o indivíduo já ama a si mesmo, esse amor é natural. Álvaro Valls tece o seguinte comentário sobre essa passagem:

Amar a si mesmo é algo natural, e neste sentido até saudável. Obedece à lei da natureza e não necessita de nenhum mandamento que o ordene. Mas a religião do amor chega então e acrescenta: ama o teu próximo “como amas a ti mesmo”: nem mais e nem menos, apenas “como a ti mesmo”. Este pequeno acréscimo, se obedecido, pode mudar o mundo. Mas quando a lei do amor é desobedecida, o amor próprio toma a conotação do egoísmo. (Valls, 2013, p. 8).

O conceito de próximo, então, representa essa ruptura com o egoísmo e a abertura para um amor altruísta. Segundo Kierkegaard: “Em verdade, ninguém deve poder escapar desse mandamento: e se este ‘como a ti mesmo’ abraça o amor de si ao máximo, imobilizando-o, então, por sua vez, ‘o próximo’ constitui uma determinação que por sua impertinência vale por uma ameaça de morte para o egoísmo”. (Kierkegaard, 2013, p. 36).

A análise de Kierkegaard, embora talvez soe estranha numa primeira leitura, revela uma estrutura conceitual clara e consistente. O autor não apenas destaca o desafio representado pelo amor próprio que pode tornar-se egoísta, mas, de maneira notável, apresenta a ideia de *amor ao próximo* como uma solução no interior do próprio cristianismo. A proposta é simples e profunda ao mesmo tempo: ao amar o próximo como a si mesma a pessoa elimina o egoísmo e aprende a amar a si mesma da maneira correta. Esse ato de amor em relação ao outro representa a morte do egoísmo, pois implica em ver o próximo não como uma extensão de si mesmo. Ao compreender e praticar o amor ao próximo, a pessoa não apenas supera o egoísmo, mas – o que está implicado no amor ao próximo – também reconfigura a maneira como ama a si mesma:

Amar-se a si mesmo da maneira certa e amar o próximo se equivalem totalmente, e no fundo são a mesma coisa. Quando o ‘como a ti mesmo’ da lei te libertou do amor de si, que o Cristianismo, coisa bem triste, tem de pressupor que existe em cada homem, é então que aprendeste a te amar a ti mesmo. A lei é, portanto: Tu deves amar a ti mesmo da maneira como tu amas ao próximo, quando tu o amas como a ti mesmo. (Kierkegaard, 2013, p. 38).

A relação intrínseca que Kierkegaard propõe entre o amor ao próximo e o amor a si mesmo o leva a afirmar que, “Se alguém não quer aprender do Cristianismo a amar-se a si mesmo da maneira certa, não poderá, de jeito nenhum, amar o próximo [...]”. (Kierkegaard, 2013, p. 38)

À primeira vista, pode parecer que o dever de amar alguém contradiz a própria natureza do amor. No entanto, Kierkegaard argumenta que essa contradição é apenas aparente. Isso ocorre porque tendemos a associar o dever com uma imposição que nos retira a liberdade. Kierkegaard, contudo, compreende o dever como algo que transcende tanto um mero sentimento espontâneo quanto meras preferências individuais. O ponto crucial de toda essa questão parece ser o de que Kierkegaard compreende o dever como uma expressão da eternidade que se presentifica na temporalidade. Em outras palavras, o dever de amar ultrapassa as inclinações passageiras e as vontades individuais, sem, contudo, tirar o indivíduo da temporalidade. Nisso, para o dinamarquês, estaria o caráter próprio do cristianismo:

O amor também existiu no paganismo; mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade: “e tudo se tornou novo”. Que diferença entre aquele jogo de forças do sentimento e do instinto e da inclinação e da paixão, em suma: da imediatidade, aquelas coisas magníficas cantadas pela poesia, em meio a sorrisos e lágrimas, em meio a desejos e saudades, que diferença entre tudo isso e a seriedade da eternidade, do mandamento, em espírito e verdade, em sinceridade e auto-abnegação! (Kierkegaard, 2013, p. 41).

Sem o conceito de dever há o risco de que mesmo na amizade e no amor romântico não seja possível ver o outro de forma genuína, ou melhor, em sua alteridade, pois acabamos vendo-o através das lentes das nossas próprias preferências e projeções – um tipo de relação que, como vimos, moralistas franceses como La Rochefoucauld souberam descrever de modo tão perspicaz. Além disso, qualquer outro ser humano se tornaria, no limite, invisível para nós, já que nossas preferências acabariam por nos deixar cegos para a alteridade que, por definição, transcende *nossas* preferências. Na lógica do amor preferencial estaríamos mais focados em nossos desejos e expectativas do que na pessoa real que está diante de nós. O amor romântico e a amizade, por serem experiências estritamente temporais e passageiras, estão sujeitos à transformação e até mesmo ao desaparecimento ao longo do tempo. Ambos estão relacionados a qualidades temporais, como a beleza – lembrando o exemplo de Pascal, citado acima –, a inteligência etc. Assim, essas relações podem evoluir para outras formas de relacionamento ou perder sua intensidade representando um desafio para sua sustentação e continuidade, especialmente quando confrontadas com as mudanças e as complexidades da vida. Kierkegaard entende que é preciso buscar um outro fundamento também para essas relações.

Importante que se diga que nesse entendimento o amor cristão (*Kjerlighed*) não pretende eliminar o amor romântico e o da amizade (*Elskov*); pelo contrário, o Cristianismo os percebe como muito importantes. A ideia aqui é que, justamente para protegê-los contra as mudanças, é necessário encontrar o mencionado fundamento

adequado a tais relações. Sem essa fundamentação o amor romântico e o da amizade correm o perigo de ser apenas formas de egoísmo, como vimos. O amor preferencial (*Forkjerlighed*)¹² continua a existir, mas agora, fundamentado no amor (*Kjerlighed*).

Em outras épocas, quando as pessoas se esforçavam seriamente por compreender o especificamente cristão no contexto da vida, acreditou-se que o Cristianismo tivesse algo contra o amor natural, porque este se baseava num instinto, e acreditava-se que o Cristianismo que, enquanto espírito, estabeleceu a discórdia entre a carne e o espírito, odiava o amor natural como sensualidade. Mas isso era um mal-entendido, um exagero de espiritualidade. É fácil mostrar, além disso, que o Cristianismo está muito longe de aticar irracionalmente o sensual contra um homem, ensinando-lhe mesmo uma atitude exagerada; não diz Paulo que seria melhor casar-se do que arder! Não, justamente porque o Cristianismo é espírito em verdade, ele entende por sensual algo de diferente daquilo que se costuma chamar imediatamente o sensual, e tampouco como pretendeu proibir ao homem de comer e de beber, tampouco escandalizou-se com um instinto que o homem não deu a si mesmo. Pelo sensual, pelo carnal, o Cristianismo entende o egoístico [...] (Kierkegaard, 2013, p. 72. tradução levemente modificada).

O dever de amar, portanto, segundo Kierkegaard, é um chamado para ultrapassarmos as dificuldades impostas pela temporalidade, o que só é possível a partir de uma relação que transcenda o efêmero e o contingente, ou seja, uma relação com o eterno. Assim, o amor como dever nos possibilita enxergar além de nossas limitações e preferências e a nos comprometermos para com o próximo de forma desinteressada e altruísta, pois, mesmo se o outro sofrer mudança em suas características, o amor, como aqui é compreendido, permanece. Para Kierkegaard, diferentemente do que poderia parecer à primeira vista, o amor como dever não é o que aprisiona, pelo contrário, é justamente o que estabelece o fundamento da liberdade¹³. Ele é uma expressão do divino na finitude. A relação com o dever provoca uma alteração da eternidade na temporalidade e sua manifestação é justamente a continuidade do amor:

O que não sofreu nenhuma mudança tem decerto duração, mas não continuidade: na medida em que tem duração, ele existe, mas na medida em que não conquistou a continuidade na mudança, não pode tornar-se contemporâneo consigo mesmo, e ele está então ou numa

¹² Na grafia atual *forkærlighed*. Também pode ser traduzido por *predileção*.

¹³ Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard afirma que: “[...] o amor que se submeteu à transformação da eternidade em se tornando dever, e ama porque *deve* amar, é independente, tem a lei de sua existência na própria relação do amor para com o eterno. Este amor jamais pode tornar-se dependente no sentido não verdadeiro, pois a única coisa de que ele depende é o dever, e o dever é a única coisa que liberta. O amor imediato torna um ser humano livre, e no instante seguinte dependente. [...] O dever, ao contrário, torna um homem dependente e no mesmo instante eternamente independente. ‘Só a lei pode dar a liberdade’.” (Kierkegaard, 2013, p. 56). A formulação de que “Só a lei pode dar a liberdade”, deve ser lida com cuidado, no contexto do desenvolvimento de *As Obras do Amor*. Kierkegaard está pensando na lei do amor que passou por um processo de interiorização e que, nisso, dá liberdade, e de modo algum numa heteronomia que, obviamente, não poderia fundamentar qualquer liberdade. Em última análise, só o amor pode fundamentar a liberdade.

feliz ignorância sobre esta discrepância ou numa disposição melancólica. Pois o eterno é o único que pode ser e vir a ser e permanecer contemporâneo com qualquer tempo; a temporalidade, ao contrário, reparte-se em si mesma, e o presente não pode vir a ser contemporâneo com o futuro, nem o futuro com o passado, nem o passado com o presente. Portanto, daquilo que, ao passar pela mudança, adquiriu continuidade, pode-se dizer não apenas que ele perdurava se perdeu, porém se pode dizer “ele perdeu enquanto perdurava”. Justamente esta é a segurança, e um caso completamente diferente do da sorte ou felicidade. Quando o amor submeteu-se à mudança da eternidade, em se tornando um dever, aí ele adquiriu continuidade, e aí segue-se de si mesmo que ele perdure. Pois não é evidente que aquilo que dura neste instante também venha a durar no próximo instante, mas é evidente que o contínuo perdura (Kierkegaard, 2013, p. 48-49).

O conceito de dever, portanto, está ligado nesse contexto ao problema da relação entre eternidade e temporalidade, permanência e mudança. O dever de amar se constitui como o fundamento para que o indivíduo transcenda as relações meramente temporais e as flutuações das nossas preferências ao longo do tempo. Em outras palavras, o dever confere independência e liberdade ao amor, libertando-o das amarras das mudanças passageiras e das inclinações pessoais. Contrariamente ao que poderia parecer à primeira vista, essa transcendência do amor, no que diz respeito a relações temporais, não consiste naquilo que elimina ou diminui essas relações, mas, antes, no que as qualifica, dignificando-as. Nesse sentido, o dever que surge dessa relação é compreendido como o que dá continuidade à existência. Quando o amor se torna um dever, o indivíduo reconhece a responsabilidade e o compromisso para com o próximo, transformando-se em alguém que se preocupa genuinamente com a necessidade do outro e não apenas com as próprias necessidades e desejos momentâneos. Segundo Kierkegaard: “‘Tu deves amar’. *Só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem-aventurada independência; protegido eterna e felizmente contra o desespero*”. (Kierkegaard, 2013, p. 45. Grifo no original). Se quisermos colocar essa ideia em um esquema – na consciência dos limites de qualquer esquema – podemos pensar o amor enquanto dever como uma relação vertical do indivíduo para com o eterno. Esta relação é justamente o que fundamenta toda outra relação horizontal do indivíduo, ou seja, as relações temporais, históricas.

Tomando por base tudo o que foi dito até aqui, faz-se necessário ainda avançar para uma das ideias mais importantes de *As Obras do Amor*: o conceito de *próximo*, central no cristianismo, só se mostra possível se o amor for concebido enquanto *dever*. A relação entre esses dois conceitos é, portanto, intrínseca. Vejamos:

Pois é o amor cristão que descobre e sabe que o próximo existe e – o que dá no mesmo – que cada um é o próximo. Se amar não fosse um dever, também não haveria o conceito de próximo; mas só se extirpa o egoístico da predileção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo. (Kierkegaard, 2013, p. 65).

A lógica subjacente a essa afirmação é a de que, no amor preferencial, o que nos leva a amar o outro são suas qualidades, as qualidades que interessam *a nós*. Se o amor se resume a isso, contudo, não se vai para além do egoísmo. E, nesse caso, aquilo que se chama pelo nome de amor não passa de mera ilusão, não passa daquilo que, nas palavras de La Rochefoucauld, poderíamos chamar de vício disfarçado. Para sair dessa lógica é necessário outro fundamento que nos leve até o próximo. O próximo, contudo, enquanto tal, é aquele que não tem qualidades a oferecer¹⁴. Assim, o que leva o indivíduo ao próximo só pode ser a relação com o amor eterno, com o amor que tem constância, permanência. O modo de o ser humano se relacionar com este amor é aquele do dever, o dever internalizado, o dever que estabelece o vínculo com o eterno e que, *no mesmo instante*, lança o indivíduo em direção ao próximo em sua temporalidade¹⁵.

O próximo, portanto, não é uma figura distante ou abstrata, mas sim todas as pessoas que encontramos em nosso caminho. Segundo Kierkegaard: “É claro que ‘o próximo’ é em si uma multiplicidade, pois ‘o próximo’ significa ‘todos os homens’, e contudo, em um outro sentido, basta um único homem para que tu possas praticar a lei.” (Kierkegaard, 2013, p. 36-37). Desse modo, o dever revela o próximo e o próximo é toda e qualquer pessoa. Essa concepção é ilustrada na parábola do bom samaritano, que Kierkegaard, a partir do Evangelho de Lucas (10: 25 - 37), emprega para destacar o conceito de *próximo*. Na parábola, Cristo não pergunta ao fariseu quem era o próximo daqueles que cruzaram com o homem que caiu nas mãos dos salteadores, mas sim quem era o próximo daquele que, ferido, precisava de ajuda. Os samaritanos não eram apreciados pelos judeus; todavia, Cristo utiliza justamente a figura do samaritano, rompendo com a lógica das aparências e das preferências, para dizer que o próximo é aquele que usou de misericórdia para ajudar o necessitado. Essa narrativa ressalta a universalidade do próximo, destacando que a proximidade vai além de laços familiares ou relações pré-estabelecidas. O próximo é qualquer pessoa com quem cruzamos em nosso caminho e que precisa de nossa ajuda. E nós nos tornamos o próximo dele ao, amorosamente, irmos ao seu encontro:

Aquele para quem eu tenho a obrigação é o meu próximo, e quando eu cumprio o meu dever eu mostro que eu sou o próximo. Pois para Cristo não se trata de saber quem é o próximo, mas sim de a gente mesmo se tornar o próximo, e que a gente demonstre ser o próximo como o Samaritano o provou por sua misericórdia; pois com isso ele demonstrou, aliás, não que o assaltado era o próximo dele, mas sim que ele era o próximo daquele que fora agredido. (Kierkegaard, 2013, p. 38).

¹⁴ Claro que enquanto pessoa individual ele pode ter qualidades, mas, em si, no que tange ao conceito, ele não tem qualidades. O que leva o bom samaritano a ajudar o assaltado, por exemplo, não são as eventuais qualidades deste último.

¹⁵ O uso que fazemos do conceito de instante, nesse contexto, não é fortuito. Este conceito é muito importante na obra de Kierkegaard, indica a irrupção do eterno na temporalidade, bem como seus desdobramentos. O tratamento mais elaborado deste conceito se encontra em dois livros de 1844, *Migalhas Filosóficas* e *O Conceito de Angústia*, mas atravessa toda a obra de Kierkegaard, constituindo-se como uma das colunas de seu pensamento.

Ao reconhecer seu dever o indivíduo se transforma no próximo no sentido da parábola e, então, todos aqueles com quem encontra serão seus próximos. Não se trata de perspectiva abstrata, como sugere Nastácia Filíppovna, antes, a partir da relação com o eterno, por meio do dever, o indivíduo é lançado à concretude da existência, ao contato direto com o próximo. Não se trata de perspectiva fácil ou leve, certamente, mas tampouco pode ser chamada de abstrata. Ao contrário, o dever de amar o próximo é o que nos lança na vida, o que enfatiza radicalmente a existência em sua concretude¹⁶. Dessa forma, em sua relação com o dever o amor adquire independência e continuidade. Essa continuidade implica no processo de constante retomada, repetição¹⁷, do amor que sempre se renova, fazendo novas todas as coisas.

Conclusão: Reconhecer o egoísmo, buscar sua superação – La Rochefoucauld e Kierkegaard

Sabe-se que Kierkegaard era um admirador de La Rochefoucauld e possuía em sua biblioteca a versão alemã de *Máximas ou Sentenças Morais*¹⁸, tendo, inclusive, citado suas máximas na tese *O Conceito de Ironia*¹⁹. No que diz respeito especificamente ao tema que nos interessa na relação entre esses dois autores:

Kierkegaard tem consciência de que aquilo que normalmente chamamos de amor pode ser apenas uma forma um pouco mais sofisticada de egoísmo e amor de si mesmo e, nesse sentido, ele pode não significar

¹⁶ O termo *concretude*, aqui, pode soar genérico, pouco preciso. No contexto da filosofia de Kierkegaard, contudo, o termo *concretude*, ou seu correlato *concreto*, tem reflexões importantes como pano de fundo. Em sua psicologia, e no contexto mais específico do processo de tornar-se si-mesmo (certamente relacionado ao processo de tornar-se amoroso, o qual pode ser visto como central em *As Obras do Amor*), Kierkegaard afirma o seguinte: “O si-mesmo é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que só se deixa realizar na relação com Deus. Mas tornar-se si mesmo é tornar-se *concreto*. Mas tornar-se concreto não é nem tornar-se finito nem tornar-se infinito, pois, afinal, o que deve tornar-se concreto é de fato uma síntese. O desenvolvimento deve, portanto, consistir em infinitamente afastar-se de si mesmo na infinitização do si-mesmo e infinitamente retornar a si mesmo na finitização. Se, ao contrário, o si-mesmo não se torna ele mesmo, então está desesperado, quer o saiba quer não. Contudo, a cada instante que o si-mesmo existe ele está no processo de tornar-se, pois o si-mesmo *κατα δύναμιν* [em potência] não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir”. (Kierkegaard, 2022, p. 62).

¹⁷ *Retomada* e *repetição* são duas traduções possíveis para o termo dinamarquês *Gjentagelse* (no dinamarquês atual: *gentagelse*), normalmente traduzido como repetição. Aqui os dois termos foram usados por mera questão de ênfase. Sobre a relação entre amor e repetição, veja ROOS, Jonas. Entre Sísifo e Job: Repetição e Existência em Kierkegaard. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 47–59, 2016. DOI: 10.12957/ek.2015.19909. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/19909>.

¹⁸ “Of Greater interest was La Rochefoucauld, whose *Maximes* he possessed in a German translation: *Moralische Maximen mit Anmerkungen*, of 1784.” (Grimsley, 1966, p. 5). A esse respeito, o protocolo feito sobre a biblioteca de Kierkegaard traz indicações precisas sobre a edição que o dinamarquês possuía desta obra de La Rochefoucauld. Cf. Rohde, H. P. *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*. København: Det Kongelige Bibliotek, 1967. (ver p. 50, registro número 739).

¹⁹ Ver: Kierkegaard, Søren A. **The concept of irony**: with continual reference to Socrates. Notes of Schelling’s Berlin Lectures. Hong, Howard V.; Hong, Edna H. (Org.). New Jersey: Princeton University Press, 198, p. 49 [nota 140, p. 488].

nada. Neste ponto, talvez teríamos que dar razão a La Rochefoucauld, para quem “nossas virtudes são apenas, no mais das vezes, vícios disfarçados”, e o amor que afirmamos ter pelo outro pode ser mero interesse pelo que ele tem a nos oferecer. Kierkegaard demonstra estar bem ciente dessa dificuldade, e bem atento aos ensinamentos do moralista francês. (Roos, 2021a, p. 96-97).

Nos *Diários* de Kierkegaard podemos ler uma entrada que demonstra, de modo efusivo, a grande admiração de Kierkegaard pelo moralista francês: “Um dos mais distintos, mais experimentados e testados, assim como um dos mais nobres observadores dos quais a nação francesa pode se gabar, o duque La Rochefoucauld” (JP VI 6747). A admiração de Kierkegaard por La Rochefoucauld, entre outras coisas, está relacionada à acurada observação do francês acerca das relações humanas e do modo como elas se estabelecem. Vimos que La Rochefoucauld revela a prevalência do amor-próprio nas ditas virtudes aristocráticas de seu contexto. Esse amor-próprio ganha uma conotação de egoísmo, que, aos olhos do filósofo, deturpa as virtudes, de modo que essas acabam por não passar de vícios disfarçados. Talvez essa admiração de Kierkegaard por La Rochefoucauld esteja relacionada ao fato de que as observações do francês tenham vindo muito a calhar para as observações que Kierkegaard fez de sua própria sociedade, principalmente no que diz respeito à Cristandade. Esta será criticada, especialmente nos últimos anos da vida de Kierkegaard, tanto em função da hipocrisia de alguns membros da Igreja oficial quanto em função da concepção mesma de uma Igreja vinculada ao Estado.

Assim, Kierkegaard poderia estar muito bem de acordo com as observações de La Rochefoucauld, porém, ao mesmo tempo, o amor-próprio e as tendências egoístas das pessoas não poderiam ser a última palavra sobre o amor. Embora as críticas sejam necessárias para que caiam as máscaras da hipocrisia e os vícios venham à tona, para Kierkegaard a tarefa não termina com o diagnóstico desse problema. Mesmo sem citar o autor francês em *As Obras do Amor*, podemos encontrar neste livro uma possível resposta à noção de que aquilo que se chama de amor poderia ser visto, em última análise, como mero egoísmo disfarçado, como sugerido por La Rochefoucauld.

Explorando profundamente o significado do amor, ou melhor, das obras do amor²⁰, Kierkegaard, assim como o filósofo francês, também examina cuidadosamente as motivações por trás das ações humanas e não deixa de se questionar se é possível realizar atos genuinamente altruístas. Ao fazer isso, ele não apenas desafia o problema do egoísmo na moralidade, mas também nos instiga a buscar uma experiência do amor que transcenda um diagnóstico como o apontado por La Rochefoucauld. De acordo com a interpretação de Kierkegaard, o que se constitui como fundamental para nossa compreensão do amor como superação do egoísmo é compreendê-lo enquanto dever de amar o próximo. Apenas quando o indivíduo ama a partir de sua relação primordial, fundante com o amor, ele pode amar aquele que em si não tem nada a oferecer em troca, ou seja, o próximo enquanto toda e qualquer pessoa. Este amor ao próximo

²⁰ No prefácio o autor escreve: “São ‘considerações cristãs’, por isso não sobre ‘o amor’, mas sim sobre ‘as obras do amor’”. Kierkegaard, 2013, p. 17. (Este mesmo prefácio será repetido, *ipsis litteris*, no início da segunda parte da obra, p. 239).

estará na base de toda relação especial de amor, seja a amizade, seja a relação apaixonada, o erótico, seja o amor maternal/paternal²¹. Nessa compreensão, apenas quando se aprende a amar o próximo como a si mesmo, como aquele que não tem qualquer qualidade para oferecer em troca, só então a relação de amor pode se dar para além do egoísmo. Assim, o dever de amar o próximo ensina o adequado modo de amar a si mesmo, ou seja, de modo não egoísta.

Quando Kierkegaard identifica o amor romântico e o amor à amizade como oriundos das preferências, ele não está negando essas expressões do amor, mas sim pretendendo destroná-las para fundamentá-las no e qualificá-las pelo dever de amar o próximo. Se isso não for feito, então, seguindo a linha interpretativa de La Rochefoucauld, também a amizade e o amor romântico serão apenas uma expressão do amor-próprio. A forma mais elevada de amor, que está justamente relacionada ao dever de amar, fundamenta as relações para além delas mesmas, pois nesse entendimento o dever tem uma conexão com o eterno. E é esta conexão que, quando vivida na temporalidade, fundamenta a continuidade. Nessa perspectiva as relações não estão à mercê das alterações temporais. O dever, como vimos, não tira a liberdade do amor, pelo contrário, é justamente o que proporciona sua independência em relação ao mutável e temporal. O amor vinculado ao eterno por meio do dever não é escravo da imediatidade e, nesse sentido, permanece. Como vimos, sem o dever também não haveria o conceito de próximo, pois aí o amor estaria sob o ditame das preferências, mas o conceito de próximo não se atrela ao de amor preferencial. O próximo só é visto enquanto tal no dever de amar.

É importante ressaltar que se pressupormos que não há como escapar do egoísmo, então todas as nossas relações serão apenas meios para se atingir um benefício próprio. Embora não descartemos que isso exista em nossas experiências de vida, os frutos deste pressuposto seriam a contínua desconfiança, amargura, o ensimesmamento e até mesmo uma desistência do amor. Por outro lado, se temos como pressuposto a possibilidade desse amor genuíno, os frutos do amor podem se tornar visíveis como, por exemplo, na obra de misericórdia do samaritano.

Vimos que o próximo é encontrado quando o próprio indivíduo se transforma no próximo e, tendo superado o egoísmo e internalizado o amor, reconhece o dever e a obrigação para com as demais pessoas, pois “o próximo é fácil de se encontrar, basta que se queira mesmo reconhecer o seu próprio dever”. (Kierkegaard, 2013, p. 38). Desse modo, pode-se ler *As Obras do Amor* como uma possível resposta ao problema apresentado por La Rochefoucauld. E o amor, visto na articulação com as noções de dever e de próximo, não poderá ser reduzido a mero vício disfarçado. Vimos que o próprio La Rochefoucauld reconheceu que nem toda expressão de amor poderia ser reduzida a vício disfarçado, e que uma relação verdadeira de amor seria possível *àqueles que Deus preserva por uma graça particular*²². Entretanto, o que encontramos na análise e articulação de alguns dos principais conceitos de *As Obras do Amor* – especialmente

²¹ Sobre este último há poucas reflexões de Kierkegaard em *As Obras do Amor*. O estabelecimento de razões para tal demandaria uma outra investigação que transcende os objetivos deste artigo.

²² La Rochefoucauld, 2014, p. 9.

amor, dever e próximo – é uma perspectiva que nos fornece as determinações conceituais necessárias que nos mostram como é possível ir além do ácido, embora necessário, diagnóstico de *um dos mais nobres observadores dos quais a nação francesa pode se gabar, o duque La Rochefoucauld*.

Referências

CLEARK, Henry C. La Rochefoucauld and the social bases of aristocratic ethics. In: History of European Ideas. Elsevier, Amsterdã, v. 8, Issue 1, 1987, p. 61-76.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **O idiota**, tradução de Paulo Bezerra, São Paulo: Editora 34, 2015.

FERREIRA, M. Jamie. **Love's grateful striving**: a commentary on Kierkegaard's Works of Love. New York: Oxford University Press, 2001.

GRIMSLEY, Ronald. **Søren Kierkegaard and French Literature**. Cardiff, Reino Unido: University of Wales Press, 1966.

KIERKEGAARD, Søren A. **A Doença para a Morte: uma exposição psicológico cristã para edificação e despertar**. Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Vols. 1-55. Ed. por N. J. Cappelørn et al. Copenhagen, Dinamarca, 2014. Disponível em https://tekster.kb.dk/text?editorial=no&f%5Bsubcollection_ssi%5D%5B%5D=sks&match=one&search_field=Alt. Acesso em 12 de julho de 2024.

KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren A. **The concept of irony**: with continual reference to Socrates. Notes of Schelling's Berlin Lectures. Tradução, introdução e notas de Howard Hong e Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

LA ROCHEFOUCAULD, François de. **Reflexões ou sentenças e máximas morais**. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NORMAN, Richard. **The moral philosophers**: an introduction to ethics. New York: Oxford University Press, 1983.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em Aurora: o desprezo de si como artimanha de condenação do

indivíduo. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, Santa Maria, v. 1, n. 2, 2º semestre, 2010.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. de Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PERKINS, Robert L. (Org.). **International Kierkegaard commentary: Works of Love**. Vol. 16. Georgia: Mercer University, Press, 1999.

ROHDE, H. P. **Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling**. København: Det Kongelige Bibliotek, 1967.

ROOS, Jonas. Entre Sísifo e Job: Repetição e Existência em Kierkegaard. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 47–59, 2016. DOI: 10.12957/ek.2015.19909. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/19909>.

ROOS, Jonas. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, Brasília, v. 6, n. 1, jul. 2019.

ROOS, Jonas. **10 Lições do Kierkegaard**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021a

ROOS, Jonas. Retroceder para avançar: pressupostos para a existência como tarefa em Kierkegaard. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 24, n.2, p. 119-139, 2021b. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/38372>

ROOS, Jonas. **Tornar-se Cristão: Paradoxo e existência em Kierkegaard**. São Paulo: Liber Ars, 2019.

VALLS, Álvaro L. M. Apresentação. In.: KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. 4 ed.. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

*Enviado em 17/07/2024
Aprovado em 31/07/2024*

Sobre Amores e Amor (ensaios de diálogo com Julia Kristeva)

On Loves and Love
(essays of dialogue with Julia Kristeva)

Maria Clara Lucchetti Bingemer¹

RESUMO

O presente artigo busca refletir sobre alguns dos textos da psicanalista búlgaro-francesa Julia Kristeva, procurando com eles dialogar a partir da teologia. Apresentam-se, portanto, aqui, alguns escritos da pensadora, mas igualmente traços de sua biografia que se entrelaçam com o tema proposto. A intenção é perceber como o diálogo com seu pensamento pode fecundar a teologia e abrir-lhe novas perspectivas.

Palavras-chave: Julia Kristeva. Mística. Feminismo. Teologia. Religião.

ABSTRACT

This article seeks to reflect on some of the texts by the Bulgarian-French psychoanalyst Julia Kristeva, trying to engage with them from the point of view of theology. Some of the thinker's writings are presented here, but also traces of her biography that are intertwined with the proposed theme. The intention is to see how a dialogue with her thought can fertilize theology and open new perspectives.

Keywords: Julia Kristeva. Mysticism. Feminism. Theology. Religion.

Introdução

Julia Kristeva é uma pensadora búlgara radicada na França. Além de psicanalista, tal como o demonstram seus escritos, é também semióloga que pensou muito sobre os intrincados caminhos da linguagem.² Poderíamos igualmente classificá-la entre os filósofos. Não se trata de uma teóloga, embora em todos os seus escritos o diálogo com a religião já apareça, ainda que não em nível de confessionalidade.

O tema do amor está muito presente em seu pensamento e seus escritos, desde o início. Mesmo em uma obra já publicada há vários anos como as reflexões sobre psicanálise e fé no livro intitulado “No princípio era o amor” (Kristeva, 1985[1987]).³ E em outra bem mais recente, “O feminino e o sagrado” (Clément; Kristeva, 1998[2001]).

¹ Doutora em Teologia pela PUG-Roma (1989). Professora titular do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

² Cf. biografia e obras em <http://www.kristeva.fr/>, acessado em 5 de maio de 2024.

³ O livro foi originado de uma conferência feita por Kristeva aos alunos da escola Sainte Geneviève, em Versailles, em dezembro de 1984.

Podem, portanto, ser encontradas na obra da pensadora um diálogo constante e fecundo entre psicanálise, fé e religião, assim como reflexões sobre o amor no campo da religião que chamam a atenção e convocam o olhar da teologia.

Neste artigo procuraremos refletir sobre alguns dos textos de Julia Kristeva que se ocupam do amor e da religião. Nossa intenção é perceber como o diálogo com seu pensamento pode fecundar a teologia e abrir-lhe novas perspectivas. Para isso percorreremos não só os escritos e o pensamento da psicanalista, mas igualmente alguns traços de sua biografia, que se entrelaçam com o tema que aqui nos ocupa, e podem, portanto, iluminar algumas de suas reflexões. Veremos como em alguns momentos essa iluminação é admitida e reconhecida por ela mesma. Procuraremos, em nossas considerações finais, ressaltar alguma contribuição que esse pensamento pode trazer nos dias de hoje para a mulher, para a teologia e a ciência da religião.

1. Um ateísmo desafiado pela religião do pai amado

Julia Kristeva se declara e autocompreende como ateia. Sua situação dentro do Iluminismo racionalista e laicista da França moderna e pós-moderna explica algo desta sua posição. Para alguém que preza tanto a razão, a desconfiança e a suspeita com relação à religião é algo em coerência com a corrente à qual se filia. Trata-se de uma intelectual que deixou seu país natal, – a Bulgária – no leste europeu e chegou à França em plena efervescência da revolução cultural de 1968. Ali situou-se dentro do grupo de pensadores humanistas laicistas chamado “Tel Quel”.⁴ A ele pertenciam intelectuais como Roland Barthes, Georges Bataille e outros (Dufraisie, 2024). Casou-se com um dos membros mais ativos deste grupo – o escritor Philippe Sollers –, em união que durou 56 anos, até a morte de Sollers em 2023.⁵

O ateísmo de Kristeva e seu reconhecimento da psicanálise como superior em potencial liberador do sujeito não a impede, no entanto, de respeitar profundamente a contribuição da religião – notadamente o Cristianismo – para a evolução da humanidade. Considera que este trouxe para a mesma aportes decisivos inclusive para a construção do que hoje é a sociedade ocidental. Onde estará a raiz dessa conexão vital, ainda que crítica, da pensadora com a religião, concretamente com o Cristianismo?

Em sua Bulgária natal, a pensadora Julia Kristeva viveu uma relação arquetipal que será uma marca para o resto de sua vida. Trata-se da figura de seu pai, Stoyan Kristev (Kristeva, 2007, p. 154). Este homem de profunda fé realizou estudos de teologia antes da medicina que depois exerceria como profissão. Sua prática religiosa na Igreja Ortodoxa, à qual pertencia, deixou profundas marcas na filha. Seu próprio nome “Kristev” quer dizer “da cruz” e a religião da qual a cruz é símbolo reconhecido

⁴ Tel Quel é uma revista de literatura francesa de vanguarda, fundada em 1960, em Paris nas Éditions du Seuil por vários autores reunidos ao redor de Jean-Edern Hallier e Philippe Sollers. A esse grupo se chamou “Groupe Tel Quel”. Cf o que sobre os começos do grupo e a participação de Kristeva diz o texto de Anthony Dufraisie (2024).

⁵ Sobre Philippe Sollers, cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Philippe_Sollers. Acesso em 12 de maio de 2024.

institucionalmente – o Cristianismo – acompanhará seu itinerário existencial e intelectual.

A relação desta filha primogênita com o pai é algo profundo, extremamente terno e doloroso. A vida de seu pai, religioso, inteligente e sensível foi sistematicamente – segundo sua narrativa – cerceada pelas restrições impostas pelo regime comunista no qual vivia. Desejando um futuro melhor para suas filhas, ele as matriculou desde a escola maternal em colégio religioso francês, a fim de que aprendessem essa língua estrangeira que poderia abrir-lhes o acesso a outra cultura (Kristeva, 2007).

Ao receber anos mais tarde a comenda da Legion d'Honneur, a mais alta da França, a pensadora não deixará de mencioná-lo: “Penso com efeito em meu pai, Stoyan Kristev, este letrado ortodoxo, que levou o bizantinismo até me fazer aprender o francês desde minha mais tenra idade, inscrevendo-me na escola maternal das religiosas francesas, a fim de me transmitir o espírito de dúvida e de liberdade do qual se glorifica com razão a cultura francesa.”⁶

Foi sobre esta base familiar extremamente habitada pela valorização e quase veneração pelo ensino e a cultura que transcorreu sua educação na infância e primeira juventude. E foi graças a isso também que pôde construir um pensamento livre compatível com os valores da civilização francesa que depois passou a ser seu “locus” vital.

Stoyan Kristev não conseguiu contagiar sua filha com a profunda fé que o animava e ajudava a resistir corajosamente à opressão do regime no qual vivia. Mas a ela legou certamente um profundo respeito, admiração e mesmo simpatia pelo cristianismo. É ela mesma quem diz: “Tive a sorte, pela graça de meu pai, de conhecer e experimentar a força de resistência que dormita na fé ortodoxa” (Kristeva, 1995).

Este homem que trabalhava na administração da Igreja por não lhe ser permitido exercer a medicina, que sofria constantes constrangimentos pelo fato de não ser comunista e assumi-lo publicamente foi também o que teve a intuição de que uma inteligência como a de sua filha Julia deveria voar para novos horizontes a fim de poder desenvolver-se plenamente.

A oportunidade de uma bolsa de estudos concedida pelo governo do presidente francês Charles De Gaulle apareceu como oportunidade. Julia foi selecionada e partiu. O último detalhe prático, de uma ternura comovente, são os cinco dólares que o pai lhe dará para a viagem, únicos que pôde conseguir em meio ao momento que o país atravessava. Assim ela partiu para a França e ali construiu sua vida. Formou-se intelectualmente, casou-se e teve um filho, David.⁷

⁶ Cf. Julia Kristeva, officier dans l'Ordre National de la Légion d'Honneur, in <http://www.kristeva.fr/officier.html>. Acesso em 3 de maio de 2024.

⁷ O filho de Julia Kristeva com Philippe Sollers, David Joyaux, possui uma condição especial neurológica desde o nascimento, o que várias vezes o levou a estados graves de saúde, inclusive ao coma. Sua mãe, por causa dele, militou na comissão nacional do handicap, escrevendo inclusive um livro sobre o tema, em colaboração com Jean Vanier (Kristeva; Vanier, 2011).

Kristeva voltou a ver seus pais vivos. Conseguiu autorização para trazê-los à França a fim de conhecerem o neto. Fê-los passear por Paris e Stoyan pôde consolar sua alma religiosa na contemplação incessante da beleza das igrejas parisienses, especialmente da Catedral de Notre Dame, onde passava largos momentos (Kristeva, 1995).

A psicanalista narra que para ela o ano de 1989 foi muito mais do que o momento da queda do socialismo real. Foi o ano da morte de seu pai. Morte por ela considerada um assassinato e da qual nunca falou publicamente até bem depois de haver acontecido. Ela diz: “Para mim o outono de 89 é o do assassinato de meu pai em um hospital búlgaro. Não falei ainda publicamente deste evento. Isto se passou no mês de setembro.” (Kristeva, s/d).

A suspeita que a leva a afirmar que o pai fora assassinado em um hospital búlgaro fundava-se em que, com o comunismo ainda vigente, mas já nos seus últimos momentos, permanecia a prática de experiências médicas com anciãos. O pai de Kristeva fora uma das cobaias. A filha recebeu a notícia e se preparou para ir ao enterro. Seu pai, tão religioso, não tinha, porém, prevista uma tumba para ser enterrado. Deveria ser cremado, já que na Bulgária só eram permitidos funerais e enterros de membros do partido comunista. O regime temia as grandes concentrações de pessoas por motivos religiosos. Kristeva propôs adquirir uma sepultura, mas não lhe foi concedida permissão para tal. Stoyan Kristev foi então cremado, em um tempo em que a cremação era ainda problemática para os cristãos por motivos de fé (Kristeva, 1995).

A família e os amigos, mesmo aqueles que não partilhavam sua crença, mas respeitavam as convicções de Stoyan Kristev se reuniram para uma cerimônia funerária religiosa, mesmo não havendo o corpo presente. A filha, órfã agora do pai amado, voltou à França extremamente abatida. Quando no mês de novembro daquele mesmo ano, o muro de Berlim caiu, sua desolação cresceu ainda mais, pensando no pai que não pudera ver aquele dia com que tanto sonhara.

Segundo ela, este luto em carne viva durou dois anos e o viveu e tratou sua pena recorrendo à palavra escrita, criando um romance policial do gênero por ela chamado “polar metafísico”.⁸ Trata-se de um gênero literário que entende que o leitor de “polars” – romances policiais – busca a prova de que não pode haver saída para o mal absoluto que é o assassinato. O fato de que os seres humanos se matem uns aos outros suscita o que ela chama de “curiosidade detetive”, único otimismo que resta quando, tudo estando permitido, o assassinato se torna sagrado.

No romance que escreve para chorar o pai morto, – o polar metafísico “O velho e os lobos” (Kristeva, 1991) – um velho que é seu pai, vê os homens se transformarem em lobos. Ela confessa ter tomado inconscientemente a obra “As metamorfoses” de Ovídio, escrita no século I à beira do Mar Negro, atual România, juntamente com os

⁸ O gênero literário “polar”, concretamente na França entra na categoria do romance policial. O drama se centra sobre a atenção de um fato ou, mais precisamente, de uma intriga e sobre uma pesquisa metódica feita de provas, mais frequentemente por uma investigação policial ou ainda uma investigação de detetive privado. Kristeva escreveu vários livros do gênero, mas especialmente o que chama “polar metafísico” é o que escreveu a propósito da vida do pai.

desenhos de um Goya negro e sobretudo um pensamento de Freud que ela partilha: o pacto social está fundado sobre um assassinato cometido em comum.

O que deseja mostrar, a partir da sofrida experiência do assassinato de seu pai, é que os regimes totalitários são um exemplo paroxístico desta criminalidade subjacente a toda sociedade, quando esta esquece o homem e a mulher enquanto sujeitos (Kristeva, 2012).

Após a morte do pai amado, Kristeva não teve coragem de voltar à Bulgária, o que fez apenas quando do falecimento da mãe, em 2002, que coincidiu com sua obtenção do título de Doutor Honoris Causa da Universidade de Sofia e com a visita ao país do Papa João Paulo II. Ali pôde ver o que considerou como a falência do sistema comunista e a decepção que reinava por toda parte.

O mesmo sentimento que amargurou os últimos anos do Papa polonês com relação a seu país natal foi experimentado por Kristeva quando voltou a seu país. Ninguém acreditava em mais nada em sua Bulgária natal. Ela tenta analisar a situação em seu texto “Bulgarie ma souffrance”, por nós já citado aqui (Kristeva, 1995).

Essa experiência faz com que critique tristemente a religião ortodoxa à qual, no entanto, reconhece haver sustentado seu pai em meio a tanto sofrimento:

A religião ortodoxa, que tem eficácia consoladora nas grandes passagens da existência – o nascimento e a morte – não desenvolveu a capacidade de sustentar o desejo de liberdade do fiel em particular e da pessoa em geral e não é de nenhum socorro no cotidiano. Os povos ortodoxos não souberam se apoiar nem em uma espiritualidade viva, nem sobre a força do cristianismo social que floresce entre os católicos ou protestantes. Resultado: inundação de niilismo, ameaça de colapso humano (Kristeva, 1995).

Julia Kristeva será eternamente a filha amada de Stoyan Kristev, que lhe transmitiu muito do que o olhar da teologia veria igualmente nessa relação arquetípica enquanto geradora de uma relação de simpatia entremeada de suspeita e decepção para com a fé cristã. Ao mesmo tempo, a morte desse pai tão amado a situou diante de algo que a perseguirá pelo resto de sua vida: o fato de que seres humanos desejem matar e exterminar seus semelhantes. O desejo de seres humanos de eliminar o outro é o enigma fundamental, segundo ela, diante do qual ficamos perplexos de horror. Seu pai foi vítima desse enigma e a filha passará sua vida de psicanalista enfrentando-o e tentando decifrá-lo (Kristeva; Navarro, 2001, p. 22-23). Nesse sentido, seu diálogo com a religião a acompanhará ao longo de seus próximos anos.

2. Sobre amor: psicanálise e fé

No livro onde trata da relação entre psicanálise e fé, “Au commencement était l’amour” (Kristeva, 1985, p. 35-36), Kristeva declara:

Não sou crente e me lembro que, pertencendo a uma família de pessoas de fé, que tentaram transmitir-me aquilo em que acreditavam, eu não lhes opus uma incredulidade edipiana em sinal de recusa dos valores familiares. Durante a adolescência, período ao longo do qual os personagens de Dostoiévski começavam a me impressionar pela violência de seu misticismo trágico, eu tentei diante do ícone da Virgem, cuja imagem se encontrava acima de minha cama, ter acesso a esta fé que minha cultura laica ironizava, ou simplesmente ignorava, mais do que combatia. Tentava transportar-me ao lugar enigmático deste além cheio de doce sofrimento e de graça misteriosa que me revelava a iconografia bizantina (Kristeva, 1985, p. 34).

A psicanalista esclarece ao leitor que o desligamento da religião custou a se produzir e chegou a pensar que – segundo a mentalidade corrente na época – a fé deveria brotar em seu interior somente após provas difíceis que justamente lhe faltavam. Pensava na morte, em sua morte. Mas a vitalidade em flor do corpo adolescente se interpunha, inclemente e saía vencedora (Kristeva, 1985, p. 44).

A entrada no mundo da psicanálise e a leitura de alguns místicos cristãos – Bernardo de Clairvaux, Angela de Foligno, Teresa de Ávila – levaram-na a conectar religião e amor.⁹ Isso se deu pela via de interpretação da fé como movimento de identificação primária com uma instância amante e protetora. Certamente contribuíram para as incursões de Kristeva pela religião, tanto a fé ortodoxa de seu pai e o que viveu em seu país, como o catolicismo na França, país onde passou a viver.

Em um livro mais recente, “Le féminin et le sacré” (Clément; Kristeva, 1998[2001]), escrito sob forma de cartas trocadas com a antropóloga francesa Catherine Clément, ela fala de um “ateísmo místico” que estaria no coração da experiência feminina do sagrado. E em outro texto com o mesmo título, em sua página da internet, no prefácio à nova edição do livro, diz:

Eu diria que o sagrado, – esta coisa sem nome –, trai talvez, para além dos silêncios depressivos de nossa mística, uma suspeita de descrença. Pois, se não tem nome, o divino existe verdadeiramente. Pode-se crer, pode-se também duvidar. As latências de um ateísmo místico (talvez o único, que não tem nada a ver com a religião ateia dos intelectuais ditos materialistas, sobre os quais lhe falei da última vez) e, como eu o penso, de um sutil ateísmo especificamente feminino, se enraízam, parece-me, nesta suspeita no âmbito dos poderes do Verbo, no retirar-se para o continente abissal, subtraído ao corpo sensível (Clément; Kristeva, 1998[2001]).

Por essas palavras, pode-se ver que Kristeva, embora não abrace a religião, a considera, no mínimo, um elemento importante. Até mesmo para a psicanálise.

Anos antes, quando lançou seu livro “Au commencement était l’amour” (1985[1987]), despertou muita perplexidade. Ela mesma havia dito em entrevistas

⁹ Cf. seu livro *Histoires d’amour* (Kristeva, 1983), sobretudo o capítulo IV, com as seções “Dieu est ágape” e “Ego affectus est” (p. 173-215).

diversas que é paradoxal falar de fé, quando não pode encontrá-la em si própria. À raiz de uma conferência que lhe foi pedida sobre este tema, o livro foi publicado. Mas ela esclarece bem que

se permitiu uma interpretação que não corresponde talvez à experiência da fé tal como as religiões a entendem. Creio que compreendi, durante minha infância passada em um meio ortodoxo, junto a um pai de fé extremamente ardente, mas também através de meus pacientes, que existe no movimento psíquico da fé uma busca de identificação com uma instância protetora e amante. E esta consolida o sujeito e gratifica suas bases mais arcaicas. Ao mesmo tempo, ela o retira de si mesmo, o transcende e o conduz a fundir-se com uma alteridade; a reconhecer que existe o outro. Eu aproximei este movimento da experiência infantil, quando a criança se apoia sobre a figura paterna naquilo que ela tem de amante e tranquilizador. Da experiência analítica, igualmente, quando sobre o divã e pela anamnese, a pessoa tenta renascer. Porém, o objetivo da análise – diferente do de uma confissão – é que o sujeito se torne capaz de assumir sua solidão e de entregar-se às relações com os outros (Kristeva, 1985[1987], p. 67).

Igualmente Kristeva, sendo como é iluminista e psicanalista, não adere totalmente às críticas que esses dois movimentos culturais e científicos fazem à religião como ópio do povo, suspiro dos oprimidos (Marx), complexo de Édipo mal resolvido (Freud) e morte de um Deus que glorificou a depressão e a escravidão e agora está morto e substituído pelo super-homem (Nietzsche).¹⁰ Pelo contrário, critica profundamente o que a secularização e o racionalismo fizeram com a humanidade. Houve, segundo ela, muitas perdas com o afastamento radical e o ensaio de banimento definitivo da religião do horizonte humano. E uma das maiores perdas foi o discurso sobre a maternidade, que o cristianismo elaborou como ninguém, a partir da Virgem Maria (Kristeva; Navarro, 2001, p. 55-56).

Além disso, Kristeva conhece bem e solidamente a história dos dogmas católicos, especialmente o da Santíssima Trindade. Seus escritos mostram que leu, a ponto de citar com desembaraço, vários teólogos e pensadores cristãos tais como Boaventura, Duns Escoto, Maister Eckhart e outros. Em seu livro sobre psicanálise e fé, – *Au commencement était l'amour* – disserta sobre a história da patrística e as discussões ao redor da definição da fé, da certeza racional e a graça, da relação entre as Três Pessoas divinas (Pai, Filho e Espírito Santo). Afirma acertadamente que as heresias e os dogmas nascem dessa discussão (Kristeva, 1985, p. 67).

Em seu comentário sobre o Credo, no mesmo livro (Kristeva, 1985, p. 50ss), ela aborda o Credo apostólico a partir da versão original grega e não da tradução latina. Vai comentando ao longo do texto a questão da primazia do Pai no credo grego, passando depois para o Filho e sua consubstancialidade e natureza divinas, mas também sua humanidade – na qual destaca o nascimento virginal da mulher Maria. Avança na

¹⁰ Kristeva tem uma saudável distância crítica dos mestres da suspeita, como chama Paul Ricoeur os três grandes pensadores iluministas, Freud, Marx e Nietzsche. Isso ela o faz apesar de sua condição assumida de iluminista e não crente. Sua percepção e sua prática analítica a faz, no entanto, suspeitar da suspeita e não assumi-la acriticamente.

reflexão sobre o Espírito Santo e a Igreja. E suspeita que o fiel comum realmente creia e, mais que isso, realmente entenda a lógica toda perfeitamente armada deste Credo. Pelo contrário, afirma acreditar na verdade que o crente seria mais como seu paciente de análise, que situaria o Credo em uma de suas partes, um de seus personagens, enquanto ignoraria os outros (Kristeva, 1985, p. 54).¹¹

Mas o que mais a preocupa são os fantasmas que povoam o Credo e se revelam fundamentais na realidade psíquica de seus pacientes. Porém, enquanto faz uma avaliação séria e implacável da relação de seus pacientes com o conteúdo da fé cristã, Kristeva reconhece que o cristianismo “é a religião que melhor desdobrou o impacto simbólico e corpóreo da função paternal sobre o ser humano. A identificação ao terceiro – a divindade, o Pai – separa a criança do corpo a corpo jubilatório e destruidor com sua mãe e o faz sujeito de uma outra dimensão, a da simbolicidade onde se desenvolve, para além da frustração e da ausência, a linguagem. Mais ainda, por haver insistido sobre esta função paternal, o Cristianismo conduz à formulação pré-consciente dos fantasmas essenciais que balizam os desejos dos homens.” (Kristeva, 1985, p. 55).

Ao comentar a figura de Maria, ela toca fundo nas feridas dos desejos edipianos presentes nos seres humanos. Os pacientes realmente querem uma mãe virgem para poder amá-la sem competir com ninguém. Seu júbilo se apoia no fato de não ser um terceiro excluído de um prazer entre o pai e a mãe que é, além de tudo, o prazer que funda sua origem, ao qual ele deve a vida. O catolicismo levou ao seu máximo a exaltação da figura materna virginal de Maria, que satisfaz desejos profundos das pessoas que são, entre outros, ter um filho sem a intervenção de um homem (Kristeva, 1985, p. 67).

Maria é uma mulher que associa todos os impossíveis e é mais forte que qualquer um: mãe virgem, filha de seu filho, mãe de Deus, rainha da Igreja e além de tudo, a única entre os humanos a não morrer, enquanto seu filho mesmo – divino – foi supliciado no Calvário e morreu. Esta visão da maternidade acumula, como se mostrou, o imaginário do ser humano e facilita a sublimação artística, como está demonstrado na obra de muitos artistas sacros (Kristeva, 1985, p. 56).¹²

Ela afirma, no entanto, que com o afastamento e a perda de relevância da Mariologia, perdeu-se o discurso sobre a maternidade no Ocidente e isso não foi bom, sobretudo para as mulheres. Acrescenta que

... quando hoje as gravidezes ditas artificiais vêm consagrar a distinção entre sexualidade e procriação, feminilidade e maternidade, a imagem da mãe virgem, na ausência de todo discurso laico sobre a psicologia da maternidade, não deixa de ecoar nos devaneios das mulheres modernas, aparentemente fora de toda religiosidade (Kristeva, 1985, p. 68-69).

¹¹ “Para mim enquanto analista, o Credo contém fantasmas fundamentais que encontro diariamente na realidade psíquica de meus pacientes”.

¹² Na página 68, menciona, por exemplo, a Leonardo da Vinci, citando o próprio Freud (1910).

Finalmente, Julia Kristeva defende – embora não deixe de ser crítica – o Cristianismo justamente por ser a religião do amor. E o discurso transferencial da psicanálise, ela o chama de “uma história de amor” (Kristeva, 1985, p. 16).

... o Cristianismo celebra no Amor divino. “Deus nos amou primeiro”, “Deus é Amor”, são postulados que garantem ao crente uma permanência de generosidade e de graça. Foi-lhe feito um dom de amor que não terá que merecer desde um princípio, mesmo que, como é óbvio, tal questão se coloque mais tarde com uma exigência de ascese e aperfeiçoamento (Kristeva, 1985, p. 36;46).

Na verdade, ainda que não faça adesão à proposta cristã pela fé, a psicanalista e pensadora reconhece no Cristianismo a possibilidade de uma fusão “semiótica”, que repara os mal-estares narcísicos infiltrados através dos fracassos e conquistas dos desejos e ódios da humanidade. E afirma o caminho do Amor como talvez o único que possa trazer sentido à vida humana.

3. Mística: a sedutora fusão de todos os amores

Ao lado e além de todas essas reflexões que interagem com a teologia e trazem uma reflexão bem fundamentada e elaborada, ressaltamos ainda a fascinação da pensadora pela mística e pelos escritos dos místicos. Considera a mística uma experiência libertadora apesar de conter muitos elementos que a psicanálise diagnostica como patológicos.¹³

Essa ateia um tanto “sui generis” é extremamente atenta a tudo o que as religiões podem trazer de positivo para o ser humano e para uma sanção do psiquismo ferido do mesmo. E pela via de seu conhecimento do cristianismo, datado já da infância, torna-se atenta ao que existe de humanizador e libertador na religião.

Creemos poder afirmar que o ateísmo de Julia Kristeva não é um anti-teísmo, já que ela não constrói um discurso antirreligioso e antidivino diante da inexplicabilidade do mal no mundo.¹⁴ Tampouco se trata uma indiferença agnóstica, que não se importa se Deus existe ou não, porque isso não tem relevância na sua vida e na vida das pessoas. Não se trata aqui de forçar uma identificação da pensadora como cristã anônima ou pessoa de fé apesar de si mesma e na ignorância de si mesma, que poderia entrar na categoria prevista por Karl Rahner de “cristãos anônimos”.¹⁵

Arthur Bradley afirma que “a psicanálise de Kristeva não é em última análise negativa porque – exatamente como a teologia negativa – nomeia implicitamente sua própria “coisa sem nome” (Bradley, 2008).

Há um sentido problemático no qual a autora vê tudo que transcende o sujeito humano como ainda pertencendo ao sujeito, de forma que esta subjetividade é sempre

¹³ Menciona o masoquismo e outras patologias (Kristeva, 2010).

¹⁴ Como o fazem outros autores, como, por exemplo, Albert Camus (1947), em seu romance *La peste*.

¹⁵ Ver o que diz o grande teólogo católico alemão Karl Rahner que cunhou a categoria de “cristãos anônimos”. Cf. sobre isso Almeida (2019).

e impossivelmente situada em ambos os lados da fissura que a inaugura. Este processo conduz a que ela pareça afirmar a subjetividade e a alteridade em diálogo e união em uma interioridade que seria uma subjetividade em mim. Segundo Bradley isso levaria a um humanismo residual que impediria que ela avançasse mais na reflexão sobre a religião propriamente dita.

De igual maneira, deve-se perguntar se o “ateísmo místico” de Julia Kristeva não vai levantar a questão aguda que ela mesma colocou para Catherine Clément no final de *Le féminin et le sacré*:

Se o ateísmo existe – o que não é certo – ele não pertenceria a nenhuma religião, mas antes à exaustão de todas as religiões, em pleno conhecimento dos fatos, como o desejaria o velho Hegel, sem esquecer o Universal, o Cristão. Ainda assim a tendência a esquecer o Cristianismo, que as vezes põe no ar uma blasfêmia liberadora, caracteriza um número de modernos “ateus”. Um esquecimento, uma negação, que naturalmente os faz contorcer-se. Você poderia ser um deles? (Clément; Kristeva, 1998, p. 285-287).

Creemos que isso nos abre para falar algo da sedução mística sobre a qual ela reflete em texto do mesmo nome (Kristeva, 2010).

Se há algo de que Kristeva parece estar convencida é de que a mística é algo extremamente presente hoje e que continua seduzindo e incluindo pessoas. Ela diz que “enquanto a razão dos mercados financeiros pretende assegurar a governança do século XXI, o imenso continente dos loucos por Deus reemerge, invadindo a miséria da política, seduzindo as almas sofredoras” (Kristeva, 2010).

É com muita lucidez, no entanto, que Julia Kristeva afirma essa visibilização crescente da mística, já que ela apresenta extremas ambiguidades.

De um lado: os imãs inflamados, os pastores fundamentalistas... de outro, homens e mulheres que revisitam a terra prometida da Tradição, em busca de uma interioridade descomplexada e aberta, que se designa globalmente pelo termo “a mística” como se fosse possível ignorar o plural destas experiências singulares (Kristeva, 2010).

A iluminista assumida que é Julia Kristeva, a partir da constatação da vigência atual da sedução mística, levanta questões mesmo ao pai da ilustração: René Descartes. Ela diz: “O *Cogito* que afirma: ‘Penso logo existo’ arrisca-se a esquecer o outro que eu desejo pensando e que me divide. Na contramão dos cartesianos, os místicos praticam um pensamento-amor e não um raciocínio puro e simples” (Kristeva, 2010).¹⁶

A psicanalista que tanto suspeita das massificações que impedem cada ser humano de ser único e singular, define a mística como “singularidade máxima, ruptura do elo, reformulação do religioso ou busca a-teológica: a mística é percebida por “nós” como

¹⁶ Cf. o questionamento semelhante de uma filósofa francesa, Simone Weil, que havia feito sua tese doutoral sobre Descartes e reconhecia a influência do mestre sobre si própria. E que, no entanto, dirá: “L’aventure de Descartes a mal tournée” (Weil, p. 111-115).

uma sabedoria íntima, mesmo que extravagante. Dissidente do saber oficial, eclesiástico ou secular, ela é suspeita e frequentemente perseguida antes de ser venerada, quando não é recuperada *a posteriori* (Kristeva, 2010).¹⁷

Aqui percebemos uma impressionante afinidade de Kristeva com correntes do pensamento atual sobre a mística. Cada vez mais há pesquisadores e estudiosos que se inclinam por distinguir a mística da religião institucionalizada e ver na primeira um caminho mais livre e atraente em épocas de secularização e busca de sentido como a nossa.¹⁸

A semióloga esmiúça a origem semântica e a etimologia da palavra mística. “O termo mistério, de *muw*, fechar-se, ser fechado¹⁹ remonta ao sânscrito *mukam*, boca, garganta, entrada. Mas os místicos o metamorfoseiam desde fora, e o escondimento íntimo se torna um caminho da história. O vazio explode em plenitude, o nada em êxtase: indomável energia” (Kristeva, 2010).

Apesar da suspeita de Freud sobre a incompatibilidade entre sanidade mental e mística, ele mesmo escreve e Kristeva registra: “Pouco antes de sua morte, em 22 de agosto de 1938, a última palavra escrita por sua mão traça... uma linha de demarcação nesta similitude perturbadora: ‘Misticismo: autopercepção obscura do reino, além do Eu, do Isso’” (Kristeva, 2010). E prossegue:

Entendamos: mergulho e perda do Eu na autopercepção do Isso (lado místico); mas reorganização do Eu por uma interminável elucidação do Isso (lado psicanálise). Vai e vem frágil, arriscado, indecível? Sem aderir à experiência mística, mas sem ignorá-la também, a escuta analítica dá sentido a seu gozo (Kristeva, 2010).

Embora afirme e reafirme a pluralidade da mística nos dias de hoje, Kristeva defende, no entanto, que é no cristianismo que os místicos, homens e mulheres, vão encontrar seu caminho real. E, apesar de poder haver interferências, contaminações, influências ou coincidências estruturais entre as correntes místicas que atravessam os três monoteísmos, a pensadora tende a considerar que o Cristianismo antigo foi aquele que a pensou e refletiu: “a verdadeira “deificação do cristão” (theosis), a “teogênese” será obra da patrística grega com Orígenes, Gregório de Nissa, Dionísio Pseudo-Areopagita. Depois disso vem a “*abditum mentis*”, o fundo secreto da alma, segundo Santo Agostinho e sua sequência *conversio/reformatio/conformatio* se tornarão os instrumentos do êxtase (Kristeva, 2010).

A mística seria então como que o cadinho das diversidades subjetividades que percorrem a história do cristianismo. Chegando até mesmo a entreabrir a via do ateísmo: patético em Mestre Eckhart (peço a Deus que me livre de Deus); sorridente em

¹⁷ Kristeva comenta o caso de Teresa de Ávila, que foi submetido à Inquisição, assim como o de outros místicos, por exemplo, Inácio de Loyola.

¹⁸ Cf. meu artigo “Conceito” (Losso; Bingemer; Pinheiro, 2022, p. 23-36).

¹⁹ E alude a que esse “fechamento, essa clausura” remete ao corpo com suas aberturas que se fecham, como os olhos, os lábios, a úlcera corporal, as feridas etc.

Teresa de Ávila (“Sejam alegres, minhas filhas... Eu vos autorizo a jogar xadrez nos mosteiros... Para dar xeque mate em Nosso Senhor”) (Kristeva, 2010).

Para Kristeva, a mística é, então, passividade, paixão, receptividade que diz que não somos apenas seres dotados de razão, mas também e não menos, seres passíveis de serem afetados. “É a cena das pulsões e dos desejos, dos processos primários e do trabalho do sonho, que se encontra cavado pela psicanálise no lugar mesmo do Ego Cogito, não menos que no do místico Ego affectus est...” (Kristeva, 1983, p. 133ss).²⁰

Ao mesmo tempo em que vê nas mulheres sujeitos privilegiados para a experiência mística devido à extensão e totalidade do erotismo de sua corporeidade (Clément; Kristeva, 1998, p. 248-249) preocupa-se muito com o futuro da mística feminina. Na verdade, a psicanalista deplora que as mulheres pretendam libertar-se e encontrar um caminho de identidade através de uma experiência que não passe pela via do amor materno (Kristeva, 1983, p. 209ss). Ela diz: “Temo que perdendo o sentido do ‘milagre da natividade’ nós sejamos a primeira civilização que subestima a imensa vocação sublimadora das mães” (Kristeva, 2013, p. 27).

O amor maternal é de suma importância no pensamento de Julia Kristeva, e é talvez o ponto onde psicanálise e teologia dialogarão com mais força. Ela considera que “o amor materno... é matriz da relação amorosa. Ao mesmo tempo é a relação nuclear da dependência. Na relação da mãe com o filho se encontra uma identificação passional, doente e dolorosa ao mesmo tempo que extática, a qual caracteriza a situação amorosa” (Collin; Kristeva; Lamas, 1991).

A maternidade seria então para Kristeva a potencialidade do amor místico estendido com dimensões de universalidade. Pois trata-se do amor que funda a espécie humana, assim como do amor que torna possível a continuidade da mesma espécie. A mística do amor unitivo e indissolúvel entre mãe e filho, ao mesmo tempo em que carrega em si a diferenciação individual e subjetiva é, portanto, matriz de todas as relações amorosas, inclusive das experiências amorosas místicas nas quais a união de amor se dá com o mistério maior.

O amor místico se revela como a fusão de todos os amores, pode-se entender da reflexão de Kristeva (2013, p. 11). E essa reflexão permite ao leitor e sobretudo ao leitor que lê desde a lente da teologia, entender o porquê de sua atração pela mística. Ela, a atea, a iluminista, a livre pensadora, se debruça com simpatia e maravilhamento sobre a experiência por exemplo de uma Teresa de Ávila. Ali nas páginas da mística espanhola pulsa a identidade do verdadeiro amor.

Chamam sua atenção igualmente os escritos das beguinas da Idade Média, tecendo com delicadeza e cuidado como num refinado bordado, os gestos de sua experiência mística. Kristeva se impressiona com a capacidade de amar das beguinas.

O amor místico destas mulheres (beguinas) que nos precederam conheceu... paixões paroxísticas, desdobramentos insustentáveis, intimidades partilhadas e, no entanto, indenes. Elas encontraram no

²⁰ Cf. igualmente Kristeva, 2013.

amor místico um continente – um conteúdo ao mesmo tempo externo e interno às sociedades laicas e religiosas de seu tempo. Elas se enclausuraram, não para escapar da exclusão, do horror ou do mal, mas para melhor enfrentá-los, consumi-los consumindo-se. Tal foi o caminho de sua felicidade (Kristeva, 1994, p. 6-12).

Kristeva não tem pudor em utilizar a palavra “felicidade” referindo-se às beguinhas, contemplativas que se dedicam à contemplação amorosa de Cristo Crucificado.²¹ Ela afirma ainda que a “fábula mística” de Michel de Certeau²² nunca está sozinha, pois pensa e age sempre a partir do amor do outro e pelo outro.

Porque os místicos estão sempre à escuta de seus desejos “até a morte”,²³ passam por tormentos e aflições e não eludem o risco das patologias, mas “o pacto de amor os faz retornar em exílio de si transferido no amor do outro.” (Kristeva, 2010).

Conclusão: ama e faz o que quiseres?

À guisa de conclusão deste ensaio de diálogo teológico com essa psicanalista iluminista e que se autodefine como ateia embora seja seduzida pela religião e pela mística, o que pode a teologia aprender com a secularidade e a ciência moderna (neste caso a psicanálise) sobre o amor?

Seguramente um primeiro aprendizado seria uma confirmação de que religião e amor têm e continuam tendo vias e caminhos fecundos para percorrer juntos. A crise das religiões institucionalizadas não significa de nenhuma forma a morte do desejo místico e espiritual. Kristeva aborda os escritos dos místicos – e dos teólogos – com respeito e admiração, vendo ali um pacto feito pela subjetividade humana desejante com a liberdade do outro, do Totalmente Outro. E este pacto não reduz o sujeito místico apenas a uma ascese mortificante ou a um punhado de leis morais. Ao contrário, transforma-o em amor absoluto.

À raiz disso, a pensadora ensina igualmente que a crise civilizatória e a mudança de época que hoje se atravessa denuncia um vazio e uma ausência: a de uma experiência e um discurso amorosos que consigam seduzir e apaixonar nossos desencantados e deprimidos contemporâneos. É assim que muitos místicos e místicas de hoje, sem afiliação institucional ou mesmo sem desejo de pertença religiosa, fazem realmente uma experiência de Deus como sentido para suas vidas.²⁴

Haveria ainda um ensinamento que estaria presente na reflexão desta psicanalista

²¹ Aliás algumas destas beguinhas se notabilizaram e hoje são da maior importância para a história da mística no Ocidente. Cf. por exemplo o que diz Bernard McGinn sobre elas e como inauguraram um novo continente para o cristianismo. Aí podem estar Marguerite Porete assim como muitas outras.

²² A autora se refere a seu colega e grande amigo, o psicanalista, historiador, filósofo e teólogo Michel de Certeau, e a sua famosa obra *La fable mystique, XVI-XVII siècles* (Certeau, 1982).

²³ Parece-nos ser essa a melhor tradução de “*désir à mort*”, expressão que a pensadora utiliza frequentemente para falar da mística e dos místicos.

²⁴ Cf. sobre essa mística secular, sem religião, que parece crescer em nosso tempo, nossa obra *A mística e os místicos* (Losso; Bingemer; Pinheiro, 2022), sobretudo os textos de Eduardo Guerreiro Losso e os meus.

que desafia hoje a teologia: seu discurso sobre o feminino e a maternidade. Em tempos de feminismo de terceira onda, quando a maternidade é tão questionada, nossa autora se pergunta se as mulheres perderam realmente suas cadeias com esse afastamento da própria potencialidade corpórea de gerar e alimentar a vida. Este tema por si só valeria um novo e profundo diálogo com a teologia. Por enquanto, na esteira do diálogo com Kristeva, ousamos afirmar que na valorização da paixão maternal e do feminino enquanto protagonista da mesma, está uma defesa apaixonada da fecundidade e da vida em tempos como os nossos onde uma necrofilia parece impor-se ao alcance de mentes e corações.

A força do pensamento e da escrita de Julia Kristeva sobre amor e religião e finalmente sobre a importância da mística nos parece de grande importância para o momento em que vivemos. A psicanalista que ela é constata que vivemos um momento civilizatório destrutivo e provocador de profundo mal-estar, ultrapassando as profecias do próprio Freud, pai da psicanálise. Este – segundo esta que é sua discípula – perguntou-se, diante das crises de seu tempo, o que existiria para além do princípio de prazer e encontrou a pulsão de morte. Kristeva se pergunta o que existiria para além da pulsão de morte? Haveria renascimento, ressurreição, esperança?

No seu entender os místicos são testemunhas desta aventura psíquica e física: não indo “além”, mas atravessando a crise, não fogem da pulsão de morte e se põem à escuta desta através de seus desejos excessivos que vão até a morte. Já Freud mesmo disse – e Kristeva o recorda – que pela experiência mística, relações que de outra maneira seriam inacessíveis se estabelecem entre “o Eu e as camadas profundas pulsionais do Isso” (Kristeva, 2010).

Ler os místicos em nossos dias parece ser, portanto, para a pensadora, tarefa urgente, já que é ela – a experiência mística – a que seduz quando se tenta quebrar o círculo da racionalidade calculista e cínica, da razão potente, das manipulações de todas as tonalidades e da lógica louca da intrusão terrorista (Kristeva, 2010).

Por fim, recorda que, ao terminar a *Crítica da Razão Pura*, o filósofo Immanuel Kant entreviu como num relâmpago a possibilidade de um “corpus mysticum” dos seres razoáveis em si mesmo em interação com a liberdade de todos os outros. Definiu-o como uma “unidade sistemática” universal sob o império das leis morais. Kristeva sugere a importância de haver um novo “corpus mysticum”, único capaz de responder à questão: “como ser feliz?”.

O que seria para ela tal felicidade? Descrevendo-a com o instrumental da psicanálise, afirma:

a liberdade sendo sinônimo de desejo, como entrar em “união” com meus desejos até a morte e com os de todo outro, senão me exilando deste eu que eu explorei apaixonadamente, para transmutar minhas pulsões e desejos mesmos, à escuta da liberdade de todo o outro, do Todo Outro? (Kristeva, 2010).

Pergunta profunda à qual a própria pensadora responde. E fazendo-o, aprofunda os desafios por ela já lançados ao pensar teológico. Kristeva afirma que visitando, lendo,

descobrimo e interpretando o corpus mysticum que nos precede, alguns de nós podemos sentir-nos convidados a reinventá-lo:

Este pacto, que mantém sob seu domínio o sujeito místico, não se reduz apenas às leis morais; ele as transforma em amor absoluto. A sedução exercida pela mística sobre os contemporâneos faz aparecer uma ausência: falta-nos hoje um discurso amoroso e uma experiência amorosa modernas. Serão possíveis? Revisitando, relendo, descobrimo, interpretando o “corpus mysticum” que nos precede, alguns dentre nós tentam reinventá-lo (Kristeva, 2010).

Referências

ALMEIDA, Juliano Ribeiro. **Natureza, graça e cristianismo anônimo em Rahner.** Theologica Xaveriana, v. 69, n. 188, 2019, p. 1-21.

BRADLEY, Arthur. **“Mystic Atheism”:** Julia Kristeva’s Negative Theology. Theology and Sexuality, v. 14, n. 3, 2008, p. 279-292.

CAMUS, Albert. **La peste.** Paris: Gallimard, 1947.

CERTEAU, Michel de. **La fable mystique, XVI-XVII siècles.** Paris: Gallimard, 1982.

CLÉMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia. **Le féminin et le sacré.** Paris: Stock, 1998. [Edição brasileira: O feminino e o sagrado. Rio de Janeiro: Rocco, 2001].

COLLIN, Françoise; KRISTEVA, Julia; LAMAS, Marta Encabo de. **Sobre el amor: conversación con Julia Kristeva.** Debate Feminista, v. 4, septiembre 1991, p. 137-154.

DUFRAISSE, Anthony. **À propos de Tel Quel.** Disponível em: <<http://www.kristeva.fr/a-propos-de-tel-quel.html>>. Acesso em 12 de maio de 2024.

FREUD, Sigmund. **Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci.** Madrid: Biblioteca Nueva, 1910.

KRISTEVA, Julia. **Histoires d’amour.** Paris: Denoël, 1983.

KRISTEVA, Julia. **Au commencement était l’amour. Psychanalyse et foi.** Paris: Hachette, 1985. [Edição brasileira: No princípio era o amor: psicanálise e fé. São Paulo, Brasiliense, 1987).

KRISTEVA, Julia. **Le vieil homme et les loups.** Paris: Fayard, 1991.

KRISTEVA, Julia. **Le bonheur des Béguines.** In: VANDENBROECK, Paul. **Le jardin clos de l’âme. L’imaginaire des religieuses dans les Pays-Bas du Sud depuis le 13ème siècle.** Bruxelles : Société des Expositions du Palais des Beaux-Arts, 1994, p. 6-12

KRISTEVA, Julia. **Bulgarie ma souffrance.** *L’Infini*, n. 51, Automne 1995, p. 42-52. Disponível em: <<http://www.kristeva.fr/bulgarie.html>>. Acesso em 3 de maio de 2024.

KRISTEVA, Julia. **Cet incroyable besoin de croire**. Paris: Bayard, 2007.

KRISTEVA, Julia. **La séduction mystique**. "M", le supplément au "Monde" du 2 décembre 2010. Disponível em : <<http://www.kristeva.fr/seduction-mystique.html>>. Acesso em 13 de maio de 2024.

KRISTEVA, Julia. **L'angoisse innocente l'excitation**. *Le Magazine Littéraire*, mai. 2012, p. 56. Disponível em: <<http://www.kristeva.fr/le-polar.html>>. Acesso em 12 de maio de 2024.

KRISTEVA, Julia. **Seule une femme** [Préface de Marie-Christine Navarro]. Paris: Éditions de l'Aube, 2013.

KRISTEVA, Julia. **Comme un polar metaphysique**, s/d. Disponível em: <<http://www.kristeva.fr/comme-un-polar-metaphysique.html>>. Acesso em 3 de maio de 2024.

KRISTEVA, Julia; NAVARRO, Christine. **Au risque de la pensée**. Paris: Éditions de l'Aube, 2001.

KRISTEVA, Julia; VANIER, Jean. **Leur regard perce nos ombres**. Paris: Fayard, 2011.

LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; PINHEIRO, Marcus Reis. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022.

WEIL, Simone. **Attente de Dieu**. Paris: Gallimard, 1966.

*Enviado em 15/05/2024
Aprovado em 22/07/2024*

O amor entre o desejo e a culpa. Uma reflexão ético-teológica sobre o sentido cristão do amor no contexto das novas experiências amorosas contemporâneas

Love between desire and guilt. An ethical-theological reflection on the Christian meaning of love in the context of new contemporary love experiences

André Luiz Boccato de Almeida¹

Lúcia Eliza Ferreira Albuquerque²

RESUMO

O artigo analisa o amor na perspectiva cristã, articulando sua dimensão mais geral, ou seja, antropológica, com as novas experiências contemporâneas. Enseja-se abordá-lo em conexão com o desejo e a culpa, já que o tema está relacionado com o do corpo, da sexualidade e enquanto caminho de amadurecimento humano. Dele, abordaremos a novidade e profundidade da experiência cristã e sua proposta humanizadora. Para isso, a análise se dará em três momentos: a) apresentar o sentido do amor e sua expressão antropológica; b) enfatizar a peculiaridade do amor na perspectiva cristã, a passagem da expressão erótica para a agápica; e c) refletir o entendimento cristão com as novas experiências amorosas, como a união homoafetiva, as novas formas de monogamia e as relações amorosas líquidas. A metodologia é a da análise fenomenológica e interpretativa das fontes ocidentais, cristãs com as novas abordagens sobre o sentido do amor e da sexualidade humana.

Palavras-chave: Amor. Desejo. Culpa. Cristianismo. Novas experiências.

ABSTRACT

The article analyzes love from a Christian perspective, linking its more general dimension, i.e. anthropology, with new contemporary experiences. It aims to approach it in connection with desire and guilt, since the theme is related to the body, sexuality and as a path to human maturation. From there, we will approach the novelty and depth of the Christian experience and its humanizing proposal. To this end, the analysis will take place in three stages: a) presenting the meaning of love and its anthropological expression; b) emphasizing the peculiarity of love from the Christian perspective, the transition from erotic to agapic expression; and c) reflecting on the Christian understanding of new love experiences, such as same-sex unions, new forms of monogamy and liquid love relationships. The methodology is that of phenomenological and interpretative analysis of Western, Christian sources with new approaches to the meaning of love and human sexuality.

Keywords: Love. Desire. Guilt. Christianity. New experiences.

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Lateranense, Roma (2016) E-mail: a.l.boccato@gmail.com

² Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: lucia.elizaazile@gmail.com

Introdução

O amor é uma das realidades humanas mais complexas de serem analisadas, pois a própria pessoa é sujeita e objeto do próprio amor e aprende a amar. É uma experiência profunda, misteriosa e paradoxal que toda pessoa carrega em sua história e amadurece paulatinamente à medida que sai de si e se encontra com um outro. O tema do amor está relacionado com o do corpo e da sexualidade. As várias religiões reveladas problematizaram esta realidade a partir de metáforas, comparações com linguagens nem sempre compreensíveis aos contemporâneos. Ele precisa ser reproposto de forma a propiciar o diálogo com as novas gerações e assim, se tornar um locus educativo para as juventudes.

Atualmente as pessoas já não se reportam exclusivamente às moralidades religiosas que normatizam o modo de viver e experimentar o amor. A cultura ocidental, principalmente nos pós Maio de 1968, teve o mérito de auxiliar as pessoas na libertação de um certo processo obsessivo de seus corpos, sexualidades e de sua forma própria de amar. Se durante séculos, o amor esteve 'redimensionado' a um modelo cultural, traduzido pela religião cristã, nos tempos atuais, passamos de um registro exclusivo de experiência amorosa, para o da diversidade de experiências. Ao mesmo tempo que isto gera uma crise de um único paradigma, também possibilita o aparecimento de multifacetadas realidades a serem compreendidas e inclusas.

Nesta reflexão, deseja-se tratar sobre o amor, entre o desejo e a culpa enquanto experiências antropológicas centrais às pessoas. Não há experiência amorosa 'pura', mas sempre marcada pela fragilidade humana e a tentativa de integração. Na tradição cristã, embora exista uma idealização do amor, há também textos bíblicos, refontalizados a partir da prática de Jesus, que explicitam o princípio misericórdia, compaixão e fraternidade. Pode-se dizer que há uma ética do amor que alarga a compreensão erótico-pessoal, para uma filíaca-agápica da alteridade. Neste artigo, revisita-se estas fontes, mediante um caminho reflexivo que se dará em três momentos. No primeiro, apresenta-se o tema do amor e sua expressão antropológica ocidental, com sua perspectiva de culpa, desejo e realização. Num segundo, se buscará compreender o amor na perspectiva cristã, tentando interpelar a expressão filíaca e agápica, próprias do evento Cristo. Na terceira, de caráter dialógico, pretende-se assumir as novas experiências amorosas atuais e seu impacto na comunidade cristã, chamada a integrar, reconhecer e aceitar o que há de válido.

1. O amor e sua expressão antropológica ocidental: culpa, desejo e realização

O tema do amor, na história da civilização ocidental, foi tratado sob muitas perspectivas multifacetadas que necessitam ser analisadas e integradas em uma unidade epistemológica. Ele ocupa um lugar especial nos escritos dos poetas, dos romancistas e mesmo dos teólogos, mas poucos filósofos trataram dele. Pretende-se apresentar o sentido do amor em sua dimensão semântico-etimológica, para depois situá-lo dentro da questão da culpa, do desejo e da realização.

Muito antes de a psicanálise ter sido criada por Freud, os filósofos se perguntavam sobre a origem e a natureza do amor. Os escritores contavam mirabolantes histórias de amor e morte, e os poetas enalteciam em seus versos os sonhos as saudades e as tristezas dos amantes. Na literatura ocidental, a partir do século XII, o discurso do amor se associa à dor, ao sofrimento e à promessa de felicidade. Aqueles que eram feridos pelas setas de Eros ficavam à mercê da ventura e da desventura, da boa e da má sorte, da fortuna e do infortúnio, como diziam os antigos (Ferreira, 2004, p. 7). Assim, a visão sobre o amor foi sendo gestada na história e assimilou uma perspectiva que foi se impondo lentamente, da teoria ao bom viver.

A palavra amor serve para traduzir três termos gregos diferentes que definem, cada um, uma orientação específica do sentimento de amor e lhe conferem um alcance moral particular. O eros é o amor concebido como desejo ardente de estar unido a uma pessoa determinada, como aspiração a um estado de si-mesmo, que só é acessível ao contato do outro. A filia designa uma relação marcada de reciprocidade e de estima mútua. Traduz-se com frequência esse termo por 'amizade', mas o sentimento tem um alcance mais amplo, pois consiste na afeição mostrada a outro e na vontade de manter com ele relações em que se manifeste uma certa excelência moral. Enfim, ágape é o amor dedicado a outrem, mas este considerado em sua qualidade fundamental de ser um humano e um próximo; é um sentimento sem expectativa de reciprocidade e, de certo modo, independente daquilo que é o amado (Canto-Sperber, 2003, p. 63).

Esses três sentimentos presentes no seio do amor têm em comum o desejo de fazer o bem de um objeto amado, assim como uma emoção de qualidade particular, ligada ao sentido que pode ter uma certa forma de união com uma outra pessoa. Do ponto de vista mais geral, se percebe que amar coloca em cena dois lugares: sujeito (amante) e objeto (amado). Aquele sobre o qual se abate a experiência de que alguma coisa falta, mesmo não sabendo o que tem, sabe que tem alguma coisa que o torna especial, ocupa o lugar de amado (David, 1971, p. 36). O paradoxo do amor reside no fato de que o que falta ao amante é precisamente o que o amado também não tem.

Pode-se dizer que é desta realidade antropológica básica que o Ocidente foi paulatinamente construindo uma ideia de amor que foi sendo assimilado pelas subjetividades em suas historicidades. Do ponto de vista da tradição cristã católica, não é possível encontrar, entre os textos do Novo Testamento, quaisquer posicionamentos baseados em deveres sobre o amor, a não ser o que foi deixado à comunidade primitiva, mediante o testemunho dos primeiros discípulos de Jesus Cristo. Trata-se de uma Boa Nova que liberta os homens da condenação de um deus-vingador e castigador (Plé, 1984, p. 19).

Antes mesmo do emergir da cosmovisão cristã que orientou os caminhos da moralidade ocidental, os gregos já se questionavam sobre o amor, a culpa, o desejo e a sua realização. Embora seja verdade que existia outra visão sobre o ser humano, havia já uma perspectiva de busca pela verdade e pelo lugar do homem no mundo. Uma boa parte da filosofia antiga se posiciona frente ao desejo, não porque ele seja 'mau' em si, mas por ser a fonte de uma energia (energia) que, se levada ao excesso, pode, no caso,

vir a acarretar desordem e violência (Guillebaud, 1999, p. 161). Era o modo como já se deixavam interpelar pela força do eros.

A cosmovisão da vida, do amor, do sexo, do prazer e do desejo, para os gregos e romanos, está baseada no fato de que o que importa é que o homem, em vez de segui-los cegamente, mande em seus desejos, como um senhor mande em seus servos. O sexo é uma pulsão necessária, mas tão poderosa que o homem deve ser capaz de mantê-la sob o controle de sua vontade. Este controle atento é que será o signo mesmo de virilidade, ao passo que a intemperança ou a entrega ao prazer padecem, aos olhos dos antigos, de uma fraqueza mais feminina.

Foucault explica bem esta paulatina construção do amor, da sexualidade e do prazer ao longo da mentalidade ocidental. Segundo ele,

A relação com os desejos e os prazeres é assim concebida como uma relação de luta. Diante deles deve-se manter a posição e o papel de adversário, seja segundo o modelo do soldado combatente, seja sob o do lutador em um concurso. (...) A longa tradição do combate espiritual (cristão), que viria a assumir formas diversas, estava já claramente articulada no pensamento grego clássico (Foucault, 1998, p. 191).

Para a maior parte dos antigos, este elogio da continência, ou mesmo da castidade, fazia parte – como acontecerá no século XIX burguês – de uma obsessão bastante difundida: o medo de um enfraquecimento do homem devido à perda de seu sêmen. Deste modo, pode-se dizer que o pessimismo sexual na antiguidade derivava, não como ocorria depois no cristianismo, da maldição do pecado e da punição a ele, mas sobretudo de considerações médicas (Ranke-Heinemann, 1996, p. 21).

Entende-se, antropologicamente, que o amor em sua expressão erótica (eros) foi bem delineado pelos gregos já que exprime a complexa condição física e de absoluto que o ser humano carrega em si. O paradoxo deste amor absoluto e do absoluto contraria a tradição amorosa da modernidade que reduz a experiência ao sentimento subjetivo traduzido em estética da atração e da impulsividade (Lancelin; Lemonnier, 2008, p. 11).

Esta mudança de cosmovisão, de um amor direcionado ao absoluto do ser – próprio dos gregos (ocidentais) – para um amor centrado na subjetividade erótica, marcou boa parte da literatura contemporânea sobre este tema. Devido à evolução antropológica, o amor também recebeu seus impactos com seus cambiamenti e perspectivas próprias. Para os gregos, o eros e a philia eram compreendidos dentro da lógica de um absoluto ao qual o ser humano era direcionado. Para a visão cristã, o ágape se caracterizava pela perda do eu e a assunção do próximo. A relação entre estas três experiências não é simples para nenhuma pessoa, já que o amor erótico não é de resto uma simples philia, uma ‘amizade’, nem como uma forma de ‘ágape’; é a mais poderosa e a mais característica das emoções humanas. Trata-se do desejo ardente de estar unido, alma e corpo, ao ser amado. É por isso que não se pode estar apaixonado sem saber por quem. Amar é sempre amar ‘esta pessoa’, ‘aqui’, ‘agora’ (Marzano, 2012, p. 78).

É desta ambiguidade que todo ser humano carrega em seu corpo, em sua história e em sua subjetividade que se compreende a realidade da culpa, do desejo e da realização no amor. A separação entre o desejo sexual e o amor data de longo tempo e assumiu significações diferentes a cada vez. O sentimento de separação e não realização do amado, numa experiência de amor, é o que comumente se caracteriza como culpa ou ruptura mediante uma dor psíquica. O desejo de experimentar o amor em sua plenitude é impossibilitado pela própria condição humana. Esse processo pode ser decomposto em três tempos: começa com uma ruptura, continua com a comoção psíquica que a ruptura desencadeia, e culmina com uma reação defensiva do eu para proteger-se da comoção. Em cada uma dessas etapas, domina um aspecto da dor (Nasio, 1997, p. 20).

Esta realidade complexa e real da experiência amorosa, transmitida culturalmente e moralmente no Ocidente, foi a tentativa consolidada, mediante a qual, as pessoas projetam suas buscas de realização concretamente pelos seus corpos. Sobre o amor, nas suas mais variadas doutrinas e perspectivas, não foram negadas as suas contradições, perplexidades e até peculiaridades. Mesmo que as pessoas estejam em busca de suas ressignificações na realidade concreta, amar continuará sendo um desafio existencial e teórico. As religiões, em suas configurações sociológicas, também padecem de uma visão unívoca e harmônica. Ao cristianismo, somos devedores da passagem de uma perspectiva naturalista para transcendente.

2. O amor na perspectiva cristã: da expressão erótica à agápica

A compreensão cristã sobre o desenvolvimento da sua pregação tem como alicerce e lei o amor. Esse modo de ser configura as relações, a dinâmica comunitária e a evangelização. O amor é a palavra-chave para a assimilação do projeto e da pessoa de Jesus Cristo, dada a tônica de seu discurso ter como fonte o “amar a Deus de todo o coração, com toda a alma, com todo o pensamento e com toda a força; e, amar o próximo como a ti mesmo” (Mc 12, 29-31; Mt 22, 37-40). Com isso, se elucida a justaposição e vínculo do amor, pelo Sagrado e pelos outros, como imperativos para o cristianismo.

Essa determinação na prática do amor delineou um dos modos interpretados na forma do próprio Jesus de Nazaré em amar: abnegado e incondicional (*ágape*) no viver e no morrer (Genovesi, 2008, p. 28-29). Tal experiência amorosa origina-se no movimento para fora e em direção para o outro, sendo desprovido do dado passional para formular nesse amor o serviço a Deus e comportamento com viés mais social. Essa referência neotestamentária parte dos textos hebraicos e da tradição profética, onde, respectivamente, demonstram a integração entre o amor por Deus e ao próximo (Dt 6,4-5; Lv 19, 18) e o âmbito do direito e da fidelidade em amar como caminho a ser trilhado (Mq 6,8; Os 2, 17; Is 38, 3).

Não se discute a insistência messiânica de Jesus no vínculo entre o amor ao transcendente e ao próximo no ato de compaixão ao que tem fome, tem sede, está sozinho ou nu (Mt 25, 31-46). Ou ainda, na prática samaritana (Lc 10, 29-37) como

caminho único para o gozo da eternidade, elemento fundamental no processo de conversão (Lc 5, 31-32) e a forma de amar como o Pai ama seus filhos (Jo 15, 9). Entende-se a importância na tradução do amor em ação (I Jo 3,18) como verdadeiro ato do amoroso em não se contentar com pietismos ou pensamentos abstratos. Pois,

Em termos teológicos, o amor significa mais que apenas desejar o bem dos outros. O que o amor faz é impelir-nos a desejar e buscar para o bem dos outros tão somente o que Deus deseja para eles, a saber, que sejam amigos de Deus e membros do povo de Deus, corajosos e livres o bastante não para aceitar o amor de Deus por eles, mas também para amar a Deus em troca e oferecer amor aos outros (Genovesi, 2008, p. 30).

No entanto, a partir dessas perspectivas compreendeu-se um Jesus como um redentor completamente alheio, inimigo do prazer e desprovido de tal apetite (Ranke-Heinemann, 1994, p. 9). E, conseqüentemente, a leitura religiosa sobre a Encarnação do Verbo e a atividade de Jesus, passou a desconfiar e desprezar o fator corporal, ao passo de “hipervalorizar a dimensão espiritual em detrimento da real e concreta” (Almeida, Castro, Santos, 2020, p. 579). Segundo Ranke-Heinemann, esse exercício de leitura de mundo e da religião, resulta em um processo educativo insensato por formar homens e mulheres não autênticos no horizonte sobrenatural em detrimento da opressão de sua natureza e naturalidade de ser (1994, p. 427).

Diante do exposto, nota-se que essa leitura de suspeita e incômodo acerca do amor erótico, denota na contraposição ao amor natural e passional. Fato que entende que nessa prática de amor não comportaria uma exigência ética (Salgado, 2018, p. 112) como resultado da espiritualização e no desapreciar do que lhe é próprio: o amor ao próximo (enquanto manifestação do corpo e o fato de relacionar-se). Sobre isso, encontra-se influências históricas que determinaram a desconfiança ao corpo e a sexualidade, como o platonismo, o estoicismo e formas de gnosticismo.

No entanto, foi com Agostinho a oposição ao prazer de modo mais representativo, dada a dedução do estado pecaminoso ao corpo e a sexualidade (Ranke-Heinemann, 1994, p. 73-92). Por essa razão, as relações sexuais passaram a ser uma ameaça e quaisquer tipos de apaixonamento, união de corações e relacionamento genital foram lidas como imperfeitas e não indicadas à ordem na criação e intensão original de Deus. Nessa perspectiva, é oportuno também destacar as reflexões construídas por Kierkegaard acerca do mandamento do amor, o qual entende como o estabelecimento do amor a si mesmo em vias de execução do governo do próprio Deus. Em tal condição, a prioridade da constituição de uma relação se faz pela exclusividade com a divindade para não ter prazer mundano (2013, p. 99-100); sendo fonte e medida para outras formas de expressão amorosa. Assim diz,

Só há um ser que o homem pode, com a verdade da eternidade, amar mais do que a si mesmo: é Deus. Por isso é que não está dito: “Tu deves amar a Deus como a ti mesmo”, mas antes: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento”. A Deus um homem deve amar obedecendo incondicionalmente, e amá-Lo adorando. Seria impiedade se um

homem ousasse amar-se a si mesmo desse modo, ou se ele se atrevesse a permitir a uma outra pessoa amá-lo dessa maneira (Kierkegaard, 2013, p. 35).

Dessa análise e indicativas sobre o amor, vislumbra-se a recusa de aceno à beleza e à virtude de amar (*eros*) as pessoas; tendo inferências para a moralidade cristã. De modo particular, no contexto cristão católico, observa-se pluralidade de ideias e interpretações acerca desse amor e seus desdobramentos. Desde os questionamentos do período moderno, no transcorrer do Vaticano II e na fase pós-conciliar, há tensões entre discursos de absolutismo religioso à abertura e diálogo com os apelos da contemporaneidade. Esses tensionamentos estão presentes nas características dos pontificados mais recentes.

Não se pode dizer que exista um magistério da Igreja no tema da sexualidade isolado do nexos temático sexualidade-matrimônio. Por isso, somente no âmbito da doutrina sobre o matrimônio é que se poderão encontrar diretrizes relativas também à sexualidade. Em virtude deste laço, já em si eloquente.

Um reconhecimento da verdadeira dignidade do ato conjugal, como gesto pessoal e momento de intercâmbio no dom de si dentro do matrimônio chegará com a constituição pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II (n. 38-52). Para ele, confluem as reflexões de teólogos e pastores que preparavam o concílio, e, em particular, se aceita o personalismo em que se inspira a visão conciliar inteira, porém, sobretudo, a citada constituição. Na encíclica de Paulo VI *Humanae Vitae* (1968) apresenta-se uma visão positiva do amor conjugal, rico em qualidades múltiplas: é verdadeiramente humano, pessoal total e fecundo (n. 9).

Por quase três décadas, João Paulo II impôs ao contexto cristão católico uma leitura mais restritiva e personalista sobre a sexualidade e o corpo. Já em 1960, ainda bispo na Polônia, indicava sua perspectiva teológica no escrito “Amor e responsabilidade”, onde refletia ser o amor a relação recíproca entre pessoas pela atração e afeto. Homem e mulher abrem-se a possibilidade de amar pelo dado psíquico ligado à vitalidade sexual. Contudo, não há o reducionismo a essas dimensões, pois, no amor existe um significado profundo moral dado pelo mandamento evangélico. Isso quer dizer que “o amor do homem e da mulher que não fosse além do desejo sensual seria também mau, ou pelo menos incompleto, porque o amor de concupiscência não esgota o essencial” (Wojtyla, 1999, p. 73). Como pontífice, durante as catequeses que formulam a dita “teologia do corpo”, indica “só como consequência do pecado, como fruto da ruptura da aliança com Deus no coração humano – no íntimo do homem – o mundo do Livro do Gênesis se tornou o mundo das palavras joaninas: lugar e fonte de concupiscência” (João Paulo II, 1980, n. 2).

Foi durante o seu longo pontificado que, junto com o magistério direto dos pontífices, a então Congregação da Doutrina da Fé, tomou vários posicionamentos sobre questões complexas e específicas sobre o comportamento cristão e o agir na sociedade mais secularizada e libertária. Convém mencionar a Declaração sobre algumas questões de ética sexual (*Persona Humana*). Embora, como admite explicitamente o próprio documento (n. 6), não se tenha querido abordar todo o conjunto da moral

cristã, porém algumas questões (relações pré-matrimoniais, homossexualidade, masturbação), o documento não tem importância pela afirmação inicial (n. 1) de que a sexualidade não é simples atributo, mas a modalidade substancial de ser da pessoa humana (a sexualidade “deve ser considerada como um dos fatores que dão à vista de cada um os traços principais que a distinguem. Do sexo, com efeito, a pessoa humana recebe as características que... dela fazem homem ou mulher...”).

Já durante a atividade de Bento XVI, encontramos na Carta Encíclica *Deus Caritas Est* elementos sobre o amor. De início, vê-se a profissão no amor de Deus e que o dado amoroso entre homem e mulher, os quais são frequentemente colocadas em contraposição, sendo “um tipicamente cristão seria o amor descendente, oblativo, ou seja, a ágape; ao invés, a cultura não cristã, especialmente a grega, caracterizar-se-ia pelo amor ascendente, ambicioso e possessivo, ou seja, pelo eros” (2005, n. 7). Contudo, é apresentado o eros como sendo próprio de Deus ao homem como o ágape (2005, n. 10). Assim diz,

Na realidade, eros e ágape — amor ascendente e amor descendente — nunca se deixam separar completamente um do outro. Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade, embora em distintas dimensões, na única realidade do amor, tanto mais se realiza a verdadeira natureza do amor em geral. Embora o eros seja inicialmente sobretudo ambicioso, ascendente — fascinação pela grande promessa de felicidade — depois, à medida que se aproxima do outro, far-se-á cada vez menos perguntas sobre si próprio, procurará sempre mais a felicidade do outro, preocupar-se-á cada vez mais dele, doar-se-á e desejará « existir para » o outro. Assim se insere nele o momento da ágape; caso contrário, o eros decai e perde mesmo a sua própria natureza. Por outro lado, o homem também não pode viver exclusivamente no amor oblativo, descendente. Não pode limitar-se sempre a dar, deve também receber. Quem quer dar amor, deve ele mesmo recebê-lo em dom (Bento XVI, 2005, n. 7).

No ensinamento do Papa Francisco, desloca-se explicitamente, de uma perspectiva procriativista para um sentido personalista mais alargado, principalmente com destaque à consciência da pessoa e seu papel de decisão e discernimento. Em linhas gerais, a sexualidade torna-se encontro, doação e comunhão entre pessoas; onde se convoca para “uma mudança de comportamento e de ação frente à realidade antropológica” (Almeida, Castro, Santos, 2020, 573). Isso significa que, há a escuta da complexidade que emerge da vida. À luz da *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, observa-se que o amor erótico é partilha dos corpos e de vida de forma total e gratuita (2016, n. 74), uma manifestação especificamente humana da sexualidade e quando saudável – embora esteja ligado a busca de prazer – supõe admiração (2016, n. 151) e não sendo um mal permitido ou peso tolerável, mas um dom que embeleza o encontro entre pessoas (cf. 2016, n. 152).

É verdade que da descrição do contexto cultural atual, atravessado por tendências de libertação e pelo desejo de humanização, mas também sufocado por uma exaltação desproporcional e funcional da sexualidade, se desprende o perigo de que a realidade sexual se vulgarize, reduzindo-se a objeto de jogo e de consumo (Autiero,

1997, p. 1147). A ameaça mais grave é a de que a sexualidade chegue a encontrar-se em condição de perda de sentido, de queda de significado, para a qual todo discurso sobre a dimensão ética, que o sentir sexual deve atravessar e percorrer, perca seu elemento mordente

À vista do exposto, a narrativa com maior peso histórico-teológico e na formação dos indivíduos ser mais tendenciosa ao dogmatismo, há processos de leituras que descolonizam a personagem Jesus de Nazaré e os indivíduos das determinações teológicas clássicas. Podemos mencionar como caminhos reorientadores as teologias revisionistas, libertárias, ecofeministas e afrodiáspóricas. Com isso, essas novas possibilidades hermenêuticas distanciam-se da perspectiva pessimista, absolutista e idealista acerca do corpo e da sexualidade; e, conseqüentemente do amor e de suas novas formas.

Se a cultura contemporânea e as novas experiências amorosas focam numa perspectiva mais personalista, experiência, no prazer em sua dimensão imediata e sensitiva, a visão cristã católica desdobrada pela tradição ocidental, abordou o mundo do amor e da sexualidade fixando a sua atenção mais no sentido primário de procriação. Não se pode negar que o outro dado da experiência sexual, o prazer, tem sido mantido sob controle ou marginalizado mediante os imperativos reducionistas da função procriativista. O Magistério da Igreja iniciou uma ambivalente e paradoxal reflexão sobre o sentido do prazer erótico e do desejo apenas recentemente, embora ainda de forma contraditória.

O conjunto de conhecimentos sobre a sexualidade de que pode dispor a humanidade contemporânea enriqueceu-se fortemente nos últimos anos. De um lado, os resultados da pesquisa biológica levaram a abandonar certas pré-compreensões negativas sobre a função da mulher na procriação, conferindo paridade e complementaridade a ambas as partes. Contribuição decisiva para a compreensão da sexualidade decorre das ciências psicológicas. Dentro da imensa variedade de escolas e de correntes, as intuições profundas sobre a função da sexualidade na estrutura da pessoa e na dinâmica das decisões morais oferecem uma nova luz para a interpretação da realidade sexual. Todavia, também de outras disciplinas, como a antropologia cultural, a etologia e a sociologia, se extraem elementos importantes. O dado comum é que a sexualidade não pode ser objeto de uma ciência única, mas deve ser encarada com a lente da interdisciplinaridade, e que, em todo caso, a monovalência tradicional é inadequada para a compreensão do fenômeno. Portanto, é preciso transladar-se para um clima de abertura, de pluralidade de significados, de polivalência de sentido (Almeida, 2022, p. 41).

3. As novas experiências amorosas e o desafio à visa cristã: reconhecimento e aceitação

A religião, principalmente na cultura ocidental cristã, foi sempre uma instância de determinação sobre o que é o corpo e como este deve se 'comportar' no 'corpus' maior que é a sociedade, instaurando um equilíbrio entre o sujeito particular e o todo maior que ele ocupa. Esta foi uma lenta construção em busca de um determinado

equilíbrio da carne, por meio de um sutil mecanismo ou dispositivo de ‘repressão’ das manifestações corporais, dentre elas, o prazer.

A ênfase na dimensão espiritual revela a tendência – de matriz platônico-estoica – que prevaleceu, principalmente com a construção de um discurso religioso que nem sempre prioriza as dimensões mais profundas do ser humano e do seu corpo, mas enfatiza a existência humana sob a prática de um pastoreio administrador da culpa.

O fenômeno modernista encarrega-se de provocar este contexto de sujeitos apequenados diante do sentimento de culpa, desarmonizando hábitos antigos aos novos, repercutindo na existência do sujeito em seu exercício da razão - a liberdade empírica-argumentativa; a autoridade da subjetividade frente a lei objetiva - a verdade provinda não do objeto (lei); e, o movimento da história – sendo um processo em contínua metamorfose. Desta forma, estes três elementos constituem o enfrentamento às convicções religiosas, como às fórmulas da fé e observância às mesmas (Salzman; Lawler, 2012, p. 23-24).

Com a ausência dessa tríade de fatores, se constituiu e ainda permanece fortemente a performance de certos movimentos religiosos que fortalecem a imagem puritana do Cristo da fé distante do Jesus de Nazaré histórico – núcleo da profissão de fé - cuja prática indicou: uma nova modalidade de homem, pautada no horizonte da felicidade, frente à rigidez solene e imponente dos agentes religiosos.

Segundo Castilho, estes grupos proclamam um regime de censura que “proíbe e exige, a fazer com que as pessoas se sintam culpadas por coisas das quais afirma-se que nada têm em si de culpabilidade” (Castilho, 2010, p. 192) e, se estruturam com base nos aspectos e na busca extravagante da pureza como principal vereda para a salvação superando a prática da justiça.

Tendo em vista que na tradição cristã foi possível observar os meandros pelos quais a concepção de prazer precisou atravessar, na pós-modernidade essa concepção surge de forma plural, fragmentada e reducionista. Ao passo em que a humanidade atravessa uma grande crise, ela assiste ao advento de inúmeros dilemas que por sua vez, caracterizam a era pós-moderna: a fragmentação da vida humana, a valorização de uma moral hedonista, a ascensão do niilismo e com ele a ausência de valores e de sentido para a vida, o apego ao narcisismo exacerbado, uma ampla adesão ao consumismo e dentre as diversas peculiaridades, ainda é possível ver como um forte ideal o individualismo sem precedentes.

Hoje são cada vez mais insistentes os questionamentos sobre o aspecto ético na questão da sexualidade que envolva os significados: pessoal, relacional, comunitário, do prazer e do futuro. Esta nova sensibilidade moral equilibra de certo modo a tendência concomitante de retirar a tendência sexual do domínio da moral para incutir-lhe uma indiferença ética que a translada drasticamente para o âmbito do privado. O contexto pós-moderno radicaliza e acelera este complexo movimento.

Diante de um cenário tão plural, é possível afirmar que a pós-modernidade resulta numa série de estilos que “convivem sem briga no mesmo saco” (Santos, 1986,

p. 64). Já não se busca mais afirmar o conceito de identidade como antes, porque nesta profunda transformação, o sujeito só tende a caminhar para uma contínua fragmentação (Almeida, 2019, p. 41). E neste emaranhado de comportamentos, vai sendo idealizado um novo estilo de vida que é mais livre, narcísico e hedonista.

É possível observar que na cultura pós-moderna surge um imperativo: o direito ao prazer. Este direito é ancorado na “liberdade dos costumes” nascido com a Revolução Sexual de 1968, e tem como pilar sustentador, a transgressão da moral tradicional e a suspensão dos tabus que regiam a sociedade (Almeida, 2019, p. 47). No tocante às repercussões da visão de prazer na sexualidade pós-moderna, Lipovetsky afirma que algo bastante notório está no fato de que ela consagrou a possibilidade de viver sem sentido, ou seja, de não crer na existência de um único categórico sentido, mas de apostar na construção permanente de sentidos múltiplos, provisórios, individuais, grupais ou simplesmente fictícios (Lipovetsky, 2005, p. 47). Por isso, a cultura pós-moderna se tornou o porto seguro daqueles que defendem a satisfação aqui e agora, tornando-se avessa aos valores que conferem sentido para a vida.

Esse direito ao prazer provocou no contexto pós-moderno um dilema que reduziu a concepção de prazer no horizonte da humanidade, pois, o prazer é uma experiência profunda de felicidade que se manifesta também através de sensações corporais. Tal experiência permite que a pessoa em suas ações possa fluir tranquilamente em harmonia com o ambiente em que vive. Sendo assim, é empobrecedor reduzir a concepção genuína do prazer apenas ao entretenimento, à ingestão de uma comida saborosa ou até mesmo ao puro e simples ato sexual. Desta forma, ao reduzir o prazer a certas coisas, mergulha-se numa ilusão e a pessoa tenta buscar o prazer a qualquer custo. E quanto mais se busca o prazer de qualquer jeito, mas ele escapa de suas mãos (Jesus; Oliveira, 2014, p. 29).

Segundo Almeida, uma ideia forte que subjaz na mentalidade pós-moderna no que diz respeito ao corpo e ao prazer, é a de que o ser humano é um acumulador e colecionador de sensações (Almeida, 2019, p. 59). Isso de certa forma proporciona nos sujeitos uma mentalidade fragmentada, porque em busca de um maior número de sensações, os indivíduos anseiam viver sem responsabilidades, sem compromissos com nada e com ninguém, e sua preocupação reside apenas em cuidar de si mesmos (Bauman, 1998, p. 27). E, tudo isso chega a ser nefasto, pois, de certa forma cria indivíduos narcisistas, vazios, desenvoltos e apáticos.

É entendido que há uso impróprio da sexualidade, no que se refere, por exemplo a desintegração da família, infidelidade, prostituição, pornografia, estupro, indignidade e injustiça no campo da sexualidade; os quais violam e ofendem a dignidade da pessoa humana. Nisso, vulnerabilizam corpos e fomentam a vivência excessiva do prazer pelo prazer.

Mediante o cenário plural que a cultura se desenvolve na atualidade, é importante compreender que o prazer, a experiência e a manifestação do amor são possibilidades singulares e íntimas. Contudo, são premissas que desafiam o tratado religioso ao questionar seus termos orientativos e instruções morais. Dessa maneira, segundo Genovesi, há o encontro de duas vozes: da orientação religiosa (magistério) e

da consciência pessoal (2008, p. 51), na qual no exercício, no amadurecimento da liberdade e no conhecimento de si mesmo, a decisão moral final se estabelece pela lealdade a si próprio.

Posteriormente, configura a não declaração de culpa ou incômodo de consciência, proporcionando o afastamento da comunidade de fé para protagonizar a si próprio e seus afetos. O que se deseja dizer é, a diversidade presente na atualidade, conclama um processo de autoconsciência e compreensão da própria identidade mesmo diante de tratados. Acerca disso, Gumbleton, denota que tal travessia de revelação de si é árdua e difícil para pessoas gays e lésbicas, e que cabe à igreja acolher o primado da consciência, a responsabilidade de exame de si próprio e o julgamento com respeito a escolhas morais (2005, p. 50).

Logo, não se quer reduzir a vivência de fé em contextos comunitários ou defender exclusivamente o afastamento dessas ou desprestigiar essa maneira de viver. Porém, o objetivo é frisar que perante a cultura atual, quando o contexto religioso não se faz capaz de acolher, escutar e respeitar as plurais formas de correspondência ao amor, esta é deliberadamente “descartada” por não contribuir na produção de sentido de vida para as pessoas. Assim, se quer aludir a necessária transformação da linguagem e da constituição religiosa perante os desafios e exigências contextuais, visto que, ao contrário disso, o fracasso institucional e comunitário se manterá.

Em tempos de mudança e de afirmação do diferente frente ao globalizado e diverso, imperam dois tipos de reações sociais. De um lado, os que se apegam a um discurso repressivo, negando qualquer acesso à informação e qualquer possibilidade de mudança. Segundo esta perspectiva, deve-se estar entrincheirado numa atitude de suspeita contra todo tipo de atitude ou conduta que afronte o tradicionalmente estabelecido. Do outro, há os que se apegam a uma discursividade permissiva e liberal, instrumentalizando e reduzindo a sexualidade a mero espaço de prazer ou locus de reivindicação de direitos (Lapalma, 2022, p. 13-14). O fato é que, em tempos de mudanças, afloram novas questões que pedem novas respostas, impossível de serem encontradas nas elaborações ou nos modos de interpretação do passado. São perguntas que questionam as garantias que se tinham até então.

Portanto, superando essas duas atitudes extremas, e outras que se impõem nas várias narrativas, devemos considerar a situação de mudança como uma oportunidade, reconhecendo que a vida é vida quando está em movimento, e é nesse movimento vital que vamos aprendendo sobre nós mesmos e a relação com todos, com os diferentes, diversos e antagônicos. É hora de refletir e repensar sobre como entendemos a sexualidade até agora, a fim de continuar amadurecendo o processo de compreensão. O amor, sendo uma experiência complexa, que se edifica e enriquece a pessoa a partir de sua polaridade desejo e culpa, é um processo que precisa ser respeitado. Embora atravesse a vida da pessoa em sua dimensão pessoal, relacional e transcendente, também percorre a via comportamento, tocando em aspectos morais. Contudo, no atual contexto, é necessária uma atitude de tolerância, escuta e sensibilidade para com o próximo e sua diversidade.

Considerações finais

Abordar o tema do amor e suas manifestações na vida da pessoa em sociedade toca refazer questionamentos ou interpelações que brotam de uma cultura que atravessa uma mudança de época, tais como: qual tem sido a importância e que lugar damos à sexualidade na formação religiosa? Onde se encontra o amor em nossa vida e na relação com as pessoas mais íntimas a nós? Como ela faz parte e como a integramos em nossa identidade cristã? Quais são os desafios afetivo-sexuais mais importantes na fase da vida em que nos encontramos? Qual é a nossa atitude em relação à diversidade sexual e como a justificamos, inclusive evangelicamente? Estas e outras questões marcam as consciências das pessoas e dos cristãos nos tempos atuais.

Em 2014, o Papa Francisco fez um discurso aos párocos de Roma, convidando-os a cultivar o espírito de misericórdia e a transformar as paróquias num hospital de campanha, em que as feridas devem ser curadas: “E vós, amados irmãos – pergunto-vos –, conheceis as feridas dos vossos paroquianos? Conseguis intuí-las? Permaneceis próximos deles?” (Francisco, 2014). Podemos aplicar tais perguntas à dimensão da sexualidade e estendê-las a todas as pessoas que estão envolvidas na pastoral e na formação da consciência das pessoas direta ou indiretamente.

É urgente tematizar e desdobrar uma reflexão sobre a pessoa, o amor, a sexualidade e o seu comportamento moral frente a uma cultura marcada pela provisoriabilidade, imediatismo, sensitivismo e outros desafios que abarcam o mundo da tecnociência. No que toca à reflexão ético-teológica, é necessário formar as consciências para a vivência essencial do valor evangélico e da máxima deixada pelo próprio Jesus Cristo de “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”. Para isso, urge superar ainda a separação ou oposição entre corpo e alma que entrou no cristianismo de forma aberta através do gnosticismo de forma velada, por Santo Agostinho, e, que, ainda hoje, influencia o ethos e a experiência prática de muitas pessoas (Brighenti, 2016, p. 62). Educar para uma visão de salvação da pessoa inteira, o que passa pelas experiências amorosas e sexuais é uma urgência catequética e pastoral.

Insistir numa teologia da pessoa, do corpo, do amor e da sexualidade em suas mais alargadas polivalências é algo a ser construído e ser aprofundado pelos teólogos e pelas comunidades. Não é possível progredir, eticamente, sem um maior aprofundamento da antropologia humana, reduzindo-a a uma visão centrada no ato, sem olhar o todo da pessoa.

Necessitamos ainda hoje de um estudo mais sério e crítico sobre a experiência amorosa do ser humano que vem acompanhado de um espírito de acolhida e pertença às pessoas que nem sempre conseguem viver um modelo moral ideal. Contudo, mais que acolhida, é conveniente uma conversão pastoral. Sendo a vocação cristã para a santidade uma meta a ser atingida, a comunidade de fé surge como fundamental para a vivência da vocação de todo cristão. Por isso a conversão pastoral implica a decisão de acompanhar cada pessoa em seu itinerário espiritual. Acompanhar, discernir e integrar as pessoas em suas experiências amorosas é um imperativo de amadurecimento cristão.

Como afirmou o Papa Francisco: “A pastoral em chave missionária exige o abandono deste cômodo critério pastoral: ‘fez-se sempre assim’. Convido todos a serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades” (Francisco, 2013, n. 33). Que o amor seja acolhido, transformado e vivido de forma corajosa e coerente por todos os cristãos e cristãs!

Referências

ALMEIDA, A. L. B. de; CASTRO, R. R. de O.; SANTOS, T. M. dos. Amor e sexualidade na teologia cristã: Uma interpretação ético-teológica sobre o sentido do amor erótico à luz da *Amoris Laetitia*. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [s. l.], v. 80, n. 317, p. 564–582, 2020. DOI: 10.29386/reb.v80i317.2239. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/2239>. Acesso em: 26 jan. 2024.

ALMEIDA, A. L. B. **Uma proposta ético-educativa num contexto pós-moderno**. São Gonçalo dos Campos: Editora Tenda do Livro, 2019.

ALMEIDA, A. L. B. A sexualidade no magistério da Igreja. In: TRASFERETTI, J. A.; ZACHARIAS, R. (orgs.). **Sexualidade e Pastoral**. Aos párocos e agentes de pastoral. São Paulo: Paulus, 2022, p. 31-49.

AUTIERO, A. Sexualidade. In: COMPAGNONI, F.; PIANA, G.; PRIVITERA, S. **Dicionário de teologia moral**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 1145-1156.

BRIGHENTI, A. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016. Coleção Revisitar o Concílio.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BENTO XVI, Bento. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**. 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 29 jan. 2024.

CANTO-SPERBER, M. Amor. In: CANTO-SPERBER, M. (org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 63-75.

CASTILHO, J. M. **A ética de Cristo**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Declaração *Persona Humana*, sobre algumas questões de ética sexual. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html. Acesso em: 30 jan. 2024.

DAVID, C. **L'état amoureux**. Essais psychanalytiques. Paris: Petite bibliothèque Payot, 1971.

- FERREIRA, N. P. **A teoria do amor na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2. O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia**, 2016. Disponível em:
https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em: 29 jan. 2024.
- FRANCISCO, Papa. **Discurso aos párocos da Diocese de Roma (06/03/2014)**. Disponível em:
https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140306_clero-diocesi-roma.html. Acesso em: 30 jan. 2024.
- FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium**. Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.
- GENOVESI, V. **Em busca do amor: moralidade católica e sexualidade humana**. São Paulo: Loyola, 2008.
- GUILLEBAUD, J.-C. **A tirania do prazer**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- GUMBLETON. Uma conclamação à escuta: a resposta pastoral e teológica da Igreja a gays e lésbicas. In: JUNG, P. B.; CORAY, J. A. **Diversidade Sexual e Catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 35-55.
- JESUS, A. M. G.; OLIVEIRA, J. L. M. **Teologia do prazer**. São Paulo: Paulus, 2014.
- JOÃO PAULO II, Papa. **Audiência Geral, quarta-feira, 30 de abril de 1980**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800430.html. Acesso em: 29 jan. 2024.
- KIERKEGAARD, S. A. **As obras do amor**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.
- LANCELIN, A.; LEMONNIER, M. **Os filósofos e o amor**. Amar, de Sócrates a Simone de Beauvoir. Lisboa: Tinta da China, 2008.
- LAPALMA, M. A sexualidade no mundo atual. In: TRASFERETTI, J. A.; ZACHARIAS, R. (orgs.). **Sexualidade e Pastoral**. Aos párocos e agentes de pastoral. São Paulo: Paulus, 2022, p. 11-30.
- LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**. Ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005.
- MARZANO, Michela. Amor. Eros e desejo sexual. In: MARZANO, Michela (org.). **Dicionário do Corpo**. São Paulo: Loyola/São Camilo, 2012, p. 77-82.

NASIO, J.-D. **O livro da dor e do amor**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

PLÉ, A. **Per dovere o per piacere?** Da una morale colpevolizzante ad um morale liberatrice. Torino: Gribaudi, 1984.

PLÉ, A. **Por dever ou por prazer?** São Paulo: Paulinas, 1984.

RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos pelo Reino de Deus**. Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

RANKE-HEINEMANN, Ut. **Eunucos por el reino de los cielos**. Traducción: Victor Abelardo Martínez de Lopera. Madrid: Editorial Trotta: 1994.

SALGADO, D. M. A ética cristã do amor em Kierkegaard. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 50, n. 1, p. 111, 2018. DOI: 10.20911/21768757v50n1p111/2018. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3743>. Acesso em: 26 jan. 2024.

SALZMAN, T. A.; LAWLER, M. G. **A pessoa sexual: por uma antropologia católica renovada**. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

SANTOS, J. F. **O que é pós-moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

WOJTYLA, K. **Amor e responsabilidade: moral sexual e vida interpessoal**. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1999.

Enviado em 31/01/2024
Aprovado em 22/07/2024

Magias, oferendas e feitiços: explorando as complexidades rituais e morais dos ‘trabalhos de amor’ no contexto afro-religioso

Magic, offerings and spells: exploring the ritual and moral complexities of
“trabalhos de amor” in the Afro-religious context

Ava Cruz¹

RESUMO

Este artigo investiga as dinâmicas rituais e morais relacionadas à execução dos trabalhos de amor, destacando seu fazer como um domínio altamente controverso no contexto afro-religioso brasileiro. Utilizando a experiência de certos praticantes que promovem serviços espirituais por meio de cartazes em postes e plataformas virtuais como ponto de partida, analiso a abrangente categoria de "trabalho de amor" como um termo guarda-chuva que engloba várias formas de magia, oferendas, simpatias e feitiços, cada qual aplicada em contextos específicos. Em particular, busco compreender as relações contingenciais que emergem entre esses ofertantes de serviços espirituais, seus clientes e a execução desses trabalhos, enfatizando a influência dos oráculos na delimitação de fronteiras morais específicas. Para isso, analiso as concepções nativas de "ter caminho", conforme mediado pelo oráculo, e seu impacto na perspectiva de certos agentes que operam a partir dessa noção em relação a noções de autonomia, destino e livre arbítrio no que se refere à execução desses serviços e sua moralidade situacional.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Cartomantes. Serviços espirituais. Livre-arbítrio. Amarração amorosa.

ABSTRACT

This article investigates the ritual and moral dynamics associated with the execution of love spells, highlighting its status as a highly controversial domain within the Brazilian afro-religious context. Drawing upon the experiences of practitioners who advertise spiritual services through paste-ups and online platforms, I analyze the wide category of *trabalhos de amor* as an umbrella term encompassing various forms of magic, offerings, sympathies, and spells, each applied in specific contexts. In particular, it pursues an understanding of the contingent relationships that emerge between these practitioners and the execution of such works, emphasizing the influence of oracles in defining specific moral boundaries. I examine native conceptions of "ter caminho", as mediated by the oracle, and their impact on the perspective of the specific agents of this field who operate from this notion in relation to ideals of autonomy, destiny and free will with regard to the execution of these services and their situational morality.

Keywords: Afro-Brazilian religions. Cartomancy, Spiritual services. Free will. Love spells.

¹ Doutoranda em Antropologia pela Universidade de São Paulo. E-mail: ava.cruz001@gmail.com

Introdução

Ao percorrer os agitados centros urbanos do Brasil, é comum ir de encontro à vista os cartazes vibrantes e misteriosos de serviços espirituais que prometem solucionar uma miríade de problemas. Com seus famosos jargões, como “Trago seu amor de volta” e “Faço amarração amorosa”, esses serviços se debruçam sobre uma gama de problemas que possam acometer os indivíduos, desde questões amorosas, conflitos jurídicos, problemas de saúde, inveja, desemprego, entre outros. Com sua estética marcante, efetuada através de uma combinação eficaz de cores vibrantes, tipografia chamativa e linguagem persuasiva, há uma combinação de elementos que trabalham juntos para criar uma presença visual impactante no dinamismo da vida urbana.

Para além da diversidade de autodenominações possíveis de serem observadas em campo, tais como cartomantes, videntes, espiritistas, pais e mães de santo, Audrey Calvelli (2011) propõe a denominação teórica de “profissionais do sagrado” para se referir a esse conjunto de sujeitos, no sentido de diferenciá-los de outros agentes religiosos presentes na contemporaneidade. A autora compreende que sua prática profissional autônoma, comumente realizada dentro do próprio ambiente doméstico, cria a oportunidade de disponibilizar uma ampla gama de serviços, incluindo vidência, tarot, cartomancia, passes, benzeções, entre outros, em uma sociedade urbanizada e consumista, alinhada a um determinado *ethos* individualista.

Essa perspectiva se manifesta na forma como sua presença em locais de grande circulação estabelece um campo de oferta desses serviços, em consonância com o anonimato característico do ambiente urbano. A busca por serviços espirituais se torna uma alternativa para determinados problemas que transcende as limitações das afiliações religiosas, a partir da qual seus possíveis consulentes podem adotar uma abordagem pragmática na sua resolução.

De fato, colar cartazes nas ruas coloca esses agentes dentro de certas redes de alcance, no que se refere à produção, circulação e consumo de serviços espirituais, mas também de suspeição, que os distinguem fundamentalmente de outros profissionais *tanto dentro do campo religioso afro-brasileiro e espírita mais institucionalizado, quanto do movimento Nova Era*. Diante desse cenário, percebi a necessidade de abordar conceitualmente um processo específico de diferenciação social em trabalhos anteriores, a partir do conceito de *fronteira abjeta*² (Cruz, 2024), no qual esses agentes religiosos são frequentemente alvo de acusações de charlatanismo e encontravam-se

² Na minha dissertação de mestrado, propus o conceito de “fronteira abjeta” a partir de uma combinação entre aspectos teóricos do feminismo pós-estruturalista francês, na figura de Julia Kristeva (1982) e seu conceito de abjeção, e uma leitura específica da “religião” como categoria antropológica, tal qual operacionalizada por autores como Talal Asad (1991) e Emerson Giumbelli (1997, 2003). Localizadas nas bordas tanto das práticas afro-religiosas e espíritas kardecistas, inseridas dentro de um paradigma de religião “autêntica”, quanto da efervescência de práticas terapêuticas dentro da nebulosa místico-esotérica e da Nova Era, que de maneira crescente vem adotando uma postura secularizante e psicologicista na sua atuação, esses profissionais se encontravam em complexas redes de suspeição, acusações de charlatanismo e desidentificação. Essa dinâmica estava intrinsecamente relacionada à forma como um conjunto de agentes, identidades e práticas historicamente se autodefiniu, valendo-se da exclusão desses sujeitos na construção do estatuto de “religião” que resulta na criação de um exterior constitutivo – seu oposto negativo - que, paradoxalmente, é interior a esse domínio como seu próprio repúdio fundacional.

situados precisamente dentro de uma esfera categorizada como o "domínio do rejeitado e repudiado" - um desvinculo profundo para alguns agentes dentro do campo religioso -, embora fossem amplamente procurados para a resolução de questões cotidianas dentro de relações de sigilo e segredo por seus clientes.

Figura 1: Anúncio de cartomante em Salvador



Fonte: Acervo pessoal da autora

Figura 2: Anúncio de cartomante em Salvador



Fonte: Acervo pessoal da autora

Nilza Menezes (2018) nos mostra como a compra de feitiços adquire certos contornos de gênero, na maneira como homens e mulheres buscam serviços espirituais nas religiões afro-brasileiras de forma distinta. Conforme destacado em seu estudo, as mulheres emergem como a categoria predominante entre os adeptos desses serviços. De origem frequentemente católica ou evangélica, há uma busca situacional por serviços espirituais por parte delas na resolução de certas questões que lhes acometem a partir da lógica afro-brasileira. Em muitos casos, conforme Menezes nos mostra, elas enfrentam desafios familiares, buscando orientação para lidar com questões relacionadas ao cuidado dos filhos e outros entes queridos, muitas vezes envolvidos em situações relacionadas ao uso de substâncias químicas e atividades ilícitas. Além disso, abordam preocupações associadas a assuntos amorosos, sexuais e matrimoniais, buscando reconciliação ou aproximação de parceiros anteriores, incluindo ex-namorados ou ex-maridos, e, por vezes, almejando vingança contra ex-parceiros (Menezes, 2018, p. 133).

A centralidade nas questões familiares e amorosas/sexuais contrasta com as demandas preponderantes dos homens, que se concentram mais na busca por êxito nos negócios, problemas legais, dificuldades de ordem sexual e outras preocupações de saúde. Contudo, em ambos os casos, os clientes percebem a utilização de recursos

mágicos como uma ferramenta estratégica para alcançar seus anseios, seguindo uma abordagem mercadológica e pragmática que transcende a necessidade de conversão religiosa.

Ainda que isso dificilmente apareça já nos cartazes, a possibilidade de resolução de certas questões espirituais está intimamente ligada a um encadeamento entre oráculos, entidades e *trabalhos*. Antes de qualquer coisa, é necessária uma consulta aos oráculos no sentido de produzir um diagnóstico da situação. A partir do oráculo, é possível analisar aspectos múltiplos da vida do consulente de maneira interligada, como questões amorosas, materiais, espirituais, familiares, entre outras. Também é traçada a necessidade de realização ou não de um *trabalho*, isto é, rituais que se manifestam na forma de oferendas a certas divindades do panteão afro-brasileiro, como orixás e entidades, no sentido de buscar obter aquilo que se deseja, a partir de uma relação de troca com o mundo espiritual.

Partindo de uma abordagem antropológica, este artigo se debruça sobre as dinâmicas rituais, desejantes e morais que envolvem a execução desses serviços especificamente no que tange aos *problemas de amor*, entendendo que, dada a sua centralidade enquanto uma das demandas mais requisitadas pelos clientes na perspectiva desses profissionais, esses *trabalhos* merecem uma reflexão aprofundada à parte. A centralidade que o amor ocupa na iconografia desses cartazes, fazendo dele um dos tópicos principais anunciados, também nos mostra uma manifestação antropológica interessante na concatenação entre consumo, magia e o universo afro-brasileiro, no modo como o amor persiste como uma questão contemporânea, capaz de mobilizar uma clientela anônima considerável, ainda que ocultada pelo ritmo desenfreado da vida urbana.

Mais do que isso, minha hipótese é de que a realização de *trabalhos de amor* é um domínio altamente controverso em termos morais, responsável pela produção de certas fronteiras dentro do campo afro-religioso, no que tange a forma como diferentes cartomantes, videntes, espiritualistas, pais e mães de santo buscam se localizar em relação a essa temática. A polivalência de perspectivas em torno dos *trabalhos de amarração amorosa* também indica uma necessidade contextual de se pensar o seu exercício e a maneira como o oráculo emerge como uma tecnologia de mediação moral para uma série de agentes específicos.

É comum ocorrerem controvérsias entre os líderes religiosos e seus seguidores, bem como entre os próprios clientes, sobre o que é moralmente aceitável ou não dentro do campo afro-brasileiro. Essa constatação revelou que a dimensão moral da vida, a escolha e determinação do que é certo ou errado, tem um impacto significativo na maneira como certas fronteiras são construídas dentro desse universo. Como resultado, os modos de engajamento e atuação relacionados à execução dos *trabalhos de amor* destacam como a distinção entre várias modalidades de culto é estabelecida através de divergências em torno de certos princípios, expressos, por exemplo, na ideia de “*ter caminho*” como condição de possibilidade para realização de um trabalho de amor para certos agentes.

Neste artigo, busquei me valer de observações etnográficas ligadas a consultas que venho realizando com cartomantes, pais e mães de santo, entre outras denominações que divulgam seus serviços espirituais através dos cartazes, na cidade de Salvador. Também fiz uma seleção de um arquivo na internet de vídeos que buscam tratar da temática da realização de amarrações amorosas e outras magias de amor e sobre a ideia de “ter caminho”. Através da plataforma Youtube, selecionei vinte e um vídeos que tinham como palavra-chave “amarração amorosa” e quinze vídeos que tratavam da ideia de “ter caminho” para construir minha análise. Após a transcrição do conteúdo desse material, foram selecionados alguns trechos a título de argumentação ao longo deste artigo.

Nesse sentido, vale apontar que as considerações aqui colocadas se referem a uma parte específica do campo afro-religioso, caracterizados pela publicização de cartazes no espaço público e, mais recentemente, via internet, assim como, em termos de uma teoria crítica da religião, no espaço conceitual de uma fronteira abjeta. A própria categoria “ter caminho” se torna, nesse contexto, uma estratégia adotada por *certos* atores, como no contexto analisado, para se orientar moralmente em relação a execução dos trabalhos de amor, não se configurando como a única possível nesse universo de práticas tão diversas.

Uma série de dilemas me levaram a adentrar o espaço virtual como uma forma de conseguir acesso a essa temática. O primeiro deles diz respeito ao tabu envolvendo as práticas de magia de amor, que tornavam difícil a possibilidade de se construir diálogos mais profundos nas consultas em que eu era atendida presencialmente. A segunda dimensão diz respeito à grande quantidade de profissionais que vêm adentrando os meios virtuais e veem na sua inserção uma possibilidade não só de exercício de certos serviços espirituais, como a leitura oracular, mas também de mediação dos seus serviços. À luz de Meyer (2006; 2008), recuperando certos insights em torno de uma abordagem material da religião, podemos afirmar que a religião continua sendo uma força vital e contemporânea em um contexto pós-secular exatamente porque se mostra propensa a se transformar, incorporando novas formas de mobilização e conexão entre as pessoas.

Isso parte do pressuposto de que as transformações experienciadas pelo fenômeno religioso estão imbricadas com a reorganização e redefinição dessas práticas, na medida em que são tensionadas pelos processos e sistemas de mídia contemporâneos (Stolow, 2014), entre os quais podemos citar a internet e as redes sociais. Por estarem dentro de uma plataforma de ampla disseminação de conteúdo, com alto engajamento e ressonância, pensei que teria um valor antropológico em me debruçar sobre o saber que estava sendo construído dentro desses espaços, na forma como os serviços espirituais reinventam uma certa “política da espiritualidade” (Giumbelli & Toniol, 2020) na contemporaneidade, adotando novas estratégias de persuasão no espaço público e de mobilização de clientela.

1. Os trabalhos de amor

As religiões afro-brasileiras podem ser entendidas como um rico legado da diáspora africana, fruto de práticas espirituais sincréticas que surgiram no Brasil a partir do encontro entre as tradições religiosas dos povos africanos escravizados e os elementos do catolicismo e do espiritismo europeus, além de influências indígenas. Este sincretismo deu origem a diversas tradições religiosas, entre as quais se destacam o candomblé, a umbanda, o batuque, tambor de mina, entre muitas outras, cada uma com suas particularidades e estruturas próprias. Muitas dessas religiões se organizam em torno de "nações", que são linhagens espirituais ou casas de culto, como a nação Ketu, a Jeje, a Nagô, entre outras, cada uma preservando aspectos específicos da cultura africana de onde se originaram.

Segundo José Baptista (2007), o dinheiro é constitutivo das relações sociais nesses espaços, enfatizando que não há uma separação clara entre dons e mercadorias nas relações sociais. Ele destaca que os intercâmbios, como o pagamento por serviços religiosos (jogos de búzios, ebós, despachos, oferendas), ocorrem em um espaço onde essas práticas são entrelaçadas com a vida cotidiana. Ao mesmo tempo, aborda a tensão e o constrangimento que surgem quando se trata do envolvimento do dinheiro nas práticas religiosas, refletindo uma ambiguidade entre a sacralidade do espaço religioso e a intrusão de valores econômicos.

Contudo, dentre os serviços mais requisitados dentro do universo afro-religioso, estão aqueles buscados por clientes na resolução de problemas cotidianos relativos ao amor. De fato, os *trabalhos de amor* aparecem como um carro-chefe, já aparecendo nos próprios cartazes como uma instância central de possibilidade de intervenção espiritual. Frases como "Trago seu amor de volta em 3 dias" ou "Traz a pessoa amada rapidamente" disseminaram-se com grande intensidade na construção dos cartazes que ofertam esse tipo de serviço. De um lado, tais frases são colocadas sob extrema suspeição e são fortemente associadas ao charlatanismo. Por outro, sua força de disseminação nos meios de divulgação utilizados por esses profissionais, sejam os cartazes na rua, sejam as novas formas midiáticas virtuais no qual esses serviços espirituais vêm se capilarizando, indicam a força com que o amor mobiliza certas dimensões passíveis de serem agenciadas no campo espiritual, fazendo dos *trabalhos* uma possibilidade de intervenção.

Um dos estudos antropológicos que mais se aprofunda na realização dos *trabalhos de amor* talvez seja o de Kelson Chaves (2011, 2013) no qual o autor se debruça sobre a experiência mágico-religiosa de diferentes sujeitos frequentadores e adeptos de quatro terreiros de Umbanda na região de Limoeiro do Norte, no Ceará. Chaves assinala que a denominação dos *trabalhos de amor* abarca, na verdade, um conjunto de sortilégios, rituais e feitiços, cada qual com suas idiosincrasias, propósitos bem definidos e modos de fazer específicos (Chaves, 2011, p. 111).

Na sua perspectiva, os trabalhos de amor podem ser divididos em cinco subcategorias: arrasta, amarração, união, capação/broxamento e separação. Os trabalhos de *arrasta* têm como objetivo trazer a pessoa fisicamente para mais perto da convivalidade de quem o solicita. Os trabalhos de *união* são voltados principalmente

para fortalecer vínculos amorosos, seja em casais já estabelecidos, seja em relações ainda em construção. Já a *amarração* adentra o âmbito emocional e se destina a fazer com que a pessoa enfeitiçada se apaixone perdidamente por quem solicitou o trabalho. (Chaves; Queiroz, 2013, p.604)

As possibilidades não se encerram nos rituais voltados para a união entre pares: há aquelas também que buscam promover explicitamente efeitos negativos no âmbito amoroso. Os trabalhos de *capação*, mais comumente denominados como *brochamento* nos contextos etnográficos que presenciei, atuam na dimensão desejante fazendo com que o parceiro não se sinta atraído por mais ninguém, tendo seu desejo castrado para outras pessoas. Já os trabalhos de *separação* buscam promover intrigas entre um casal e desarmonias, de modo a levar ao fim do relacionamento. Para além daqueles tipos de *trabalhos* identificados por Chaves, também pude observar etnograficamente outras denominações como os trabalhos de *adoçamento*, *vira pensamento* e *dominação amorosa*, as quais buscarei me aprofundar sobre cada uma dessas modalidades, discorrendo sobre suas diferenças.

Para alguns dos meus interlocutores, enquanto trabalhos como de união amorosa e adoçamento são considerados mais “leves”, menos prejudiciais, por não interferirem no livre arbítrio, há outros que ativamente o fazem. O *adoçamento* é feito para acalmar brigas, trazer um olhar mais brando de outra pessoa, acalmado-a e apaziguando seu humor. Já os trabalhos de união amorosa servem para fortalecer vínculos de casais já estabelecidos, podendo ser feitos tanto na energia de orixás quanto de entidades. É comum que sejam usadas frutas de paladar doce, mel, melaço, flores, entre outra gama de materiais associados a essas divindades³.

Para Sena (2022), ainda que não exista uma obrigatoriedade de que entidades participem da realização dos serviços amorosos, quando solicitadas, desempenham um papel essencial. Sua atuação é fundamental, seja na execução das práticas, na recepção das demandas ou na emissão de energia, desempenhando um papel crucial na concretização das magias amorosas. É o caso da execução das *amarrações amorosas* que, na sua maioria, recorrem à atuação de entidades e buscam amarrar os sentimentos de uma pessoa a outra. Trata-se de um feitiço de (re)construção de relação, porque são

³ No universo afro-brasileiro, espírito, entidade e orixá são categorias que apontam para agentes não-humanos distintos. Os orixás podem ser entendidos como a força viva da natureza, assim como estão atrelados a elementos e aspectos da vida humana, como o amor, a guerra, a fertilidade, a justiça, entre outros. Cada orixá tem características, símbolos e cores específicos que o representam. Já “espírito” é uma denominação nativa do universo kardecista que diz respeito à alma de pessoas mortas conhecidas. Diferentemente dos processos de interação com os espíritos observados dentro do kardecismo, de caráter estritamente individual, na Umbanda vemos o transe como produtor de manifestações segundo certos “tipos socioculturais” expressos na figura das entidades, espíritos mais “coletivizados”, como de caboclos, ciganos e crianças. Entre os entendimentos nativos acerca da relação entre as entidades e os humanos no universo umbandista, existe a concepção da existência necessária de uma relação entre a linguagem cultural e psicológica das pessoas, e as aparências e missões dessas entidades, isto é, a forma como eles se apresentam aos humanos, de modo a fomentar corporeidades específicas. Conforme Espírito Santo (2016) coloca, alguns umbandistas contemporâneos, particularmente na cidade de São Paulo dentro de um movimento denominado de “Umbanda Sagrada”, liderada por sacerdotes como Rubens Saraceni, vêem que a “cultura”, lida como o imaginário histórico brasileiro, se torna o material pelo qual os espíritos autoreflectivamente vestem-se a si mesmos.

entendidos como uma forma de conquistar ou reconquistar a pessoa amada. As amarrações agem no sentido de conectar os pensamentos, a energia e promover uma união entre a pessoa que está sendo objeto da magia e o consulente, aquele indivíduo que solicita o serviço. São trabalhos que comumente são realizados juntamente da ação de certos guias espirituais e, para que sejam efetivos, é necessário que a pessoa tenha algum tipo de vínculo com essa pessoa, a fim de que a entidade possa trabalhar em cima dessa relação e desse sentimento que já existiu.

A materialidade envolvida nos trabalhos de amarração está comumente relacionada ao culto de exus e pomba-giras, incorporando elementos como maçãs, rosas e pétalas, fitas, cadeados, algemas, corações de boi, mel, espumantes e partes do corpo de cera. Esses itens compõem uma iconografia ritual fortemente associada ao amor e à amarração. Tais práticas estão inseridas em uma modalidade de culto chamada quimbanda, que pode ser entendida *tanto como um culto autônomo⁴ quanto como uma linha de trabalho dentro da umbanda*, que tem como foco práticas de descarrego, limpeza espiritual, fazer e desfazer feitiços, assim como quebra de demandas. No entanto, conforme aponta Giumbelli (2021), a quimbanda consolidou-se historicamente como um termo acusatório a partir dos anos 1940, período em que o movimento umbandista buscava se firmar como uma religião autônoma. Durante esse processo de institucionalização, a quimbanda foi definida como o oposto da umbanda, tanto em termos cosmológicos quanto morais.

Em certas situações, é necessário realizar uma sequência de trabalhos para que a pessoa consiga aquilo que deseja. Em casos de traição, por exemplo, para recuperar o parceiro, muitas vezes é necessário afastá-lo da pessoa com quem traiu. O processo envolve a criação de um encadeamento entre diversos trabalhos que envolvem magias de separação e união, e enquanto os rituais de atração e união usam-se elementos doces, nos rituais de separação são usados elementos amargos, fedidos e ardentes (De Luca; De Sena, 2021, p.134).

Os materiais utilizados na execução de um *trabalho espiritual*, conforme Chaves (2010) assinala, não estão necessariamente ligados a seus princípios químicos ativos, mas a um sistema simbólico no qual podem ser localizadas suas propriedades e as energias que mobilizam nesse processo, como o uso de cadeados na amarração. Em alguns casos, os materiais necessários na realização de um trabalho são revelados a partir de uma consulta aos oráculos. Em outros, trata-se de uma fonte de conhecimento canalizada pelas próprias entidades durante consultas e atendimentos presenciais nas giras.

Nesse aspecto, Chaves (2011, p.141) argumenta que o saber-fazer inerente às práticas dos trabalhos exige um conhecimento das propriedades intrínsecas das coisas do mundo que está intimamente relacionada a uma concepção de um universo constituído e atravessado por uma série de *energias*. A concepção de que existem *trabalhos leves* e *trabalhos pesados*, conforme um de seus interlocutores apresenta, denominado de Pai Gledson, articula certas diferenciações morais entre os trabalhos de

⁴ Como os estudos de Giumbelli (2021) nos mostram, é possível ver certos terreiros que se autodeclararam explicitamente de quimbanda, por seu cotidiano ritual focado apenas no culto aos Exus e Pomba-giras, principalmente no sul do Brasil, onde templos de quimbanda têm se despontado de maneira significativa.

cura são considerados “leves”, as demandas são tomadas como “pesadas” e os trabalhos de amor são “leves mas com uma pitada de tempero pesado” para que eles se agarrem e se amem (Chaves, 2011, p.143).

Tratando-se, por exemplo, do uso de cintos nas amarrações, Chaves argumenta que o significado simbólico “armazenado” no cinto confere ao objeto o poder de funcionar para amarrar em termos espirituais. Em um mundo constituído por *energias*, os objetos são dotados de propriedades energéticas que coincidem com o símbolo que o objeto representa, os símbolos são uma forma de mediação desse fluxo energético. Assim o cinto não é somente um objeto que prende, é um utensílio que possui uma energia para prender, para amarrar.

Os argumentos do autor parecem se valer de uma análise simbólica, mas que, contudo, aponta para seus próprios limites. Conforme o próprio autor assinala, a linguagem simbólica nesses contextos, como o cinto que prende, não se atém ao nome que identifica algo, isto é, não cumpre uma função exclusivamente referencial e mimética do símbolo, mas se manifesta num certo sentido mais amplo e profundo não expresso diretamente (Chaves, 2011, p.147) que, a meu ver, pode ser descrito como um modo de instanciar e modular essas *energias*. Nesse sentido, o ato de amarrar não se resume a certas proposições simbólicas, mas reside sua eficácia na capacidade de ter correlações metafísicas, de excitar um domínio invisível de espíritos e substâncias espirituais (Espírito Santo, 2013, p.8).

O que o trabalho de Chaves aponta, portanto, é que, se por um lado, a materialidade envolvida na execução dos trabalhos de amor parece funcionar com base em princípios simpáticos de contato e mimese (Mauss, 2003), as formas como eles instanciam as *energias* do mundo sugere que as performatividades atreladas à execução dos trabalhos não são tão exclusivamente simbólicas como pode-se pensar. Dentro das concepções nativas, a matérias e suas propriedades, assim como o movimento envolvido nos atos rituais, atuam como agentes diretos no instanciamento de um mundo de espíritos, na medida em que é utilizada para controlar, evocar ou direcionar mudanças dentro de um domínio espiritual (Espírito Santo, 2013, p.45). Por sua vez, esses processos transformativos de modulação das energias do mundo são eles mesmos responsáveis por certas manifestações concretas dentro de um plano fenomenológico, que podem ser expressas através dos efeitos corporais de uma amarração para a pessoa enfeitada.

Marcelo Alban é um profissional que se utiliza da plataforma *Youtube* como forma de divulgação dos seus serviços e de conhecimentos em torno de religiões afro-brasileiras. A partir de uma consulta em seu site, pude observar que ele se autodenomina como “*consultor espiritual, ocultista, esotérico e holístico*”. Também é babalorixá e especialista em Odulogia (geomancia africana), mestre em Alta Magia e especialista em aconselhamento afetivo, trabalha com “terapias energéticas de medicina africana e sumeriana, juremeiro e também Sacerdote de Ifá”. Penso que tal interlocutor é um caso paradigmático de reinvenção das práticas religiosas a partir da incorporação de novas mídias, tal qual apresentado por autoras como Meyer (2019), mostrando a maneira como religião e mercado podem estar em convergência. Seu site possui conteúdo extenso sobre os cultos sagrados com que atua, seu portfólio e biografia, assim como

links para ter acesso a certos produtos que ele vende como perfumes de prosperidade, perfumes de atração, sabonete de limpeza espiritual e para estruturar Ori (cabeça): uma reinvenção das formas de consumo do sagrado em um contexto pós-secular digitalizado. Discorrendo acerca dos efeitos de uma amarração, Marcelo Alban afirma:

A entidade trabalha com elemento físico, ela transmuta a energia do ebó para aquilo que é necessário para a pessoa lembrar de você. Então, o cheiro do perfume, um filme, uma lembrança, uma palavra, tudo aquilo a entidade joga ao redor e você não percebe que a entidade está trabalhando. (...) A entidade está trabalhando o subconsciente da pessoa, utilizando todos aqueles materiais que você deu para transformar em energia, porque a entidade não *come* tudo aquilo. “Ah, eu tô pagando pelo material”. Foi avaliado em uma consulta, foi avaliado em um trabalho espiritual, então aquilo é energia, a comida vai se transformar em energia para a entidade trabalhar a seu favor. (Alban, 2022, grifo próprio).

Emana daí uma complexa relação entre a dimensão material e imaterial em termos nativos, vital para a realização e a manipulação da presença do mundo espiritual no mundo físico e vice-versa. Autores como Diana Espirito Santo e Nico Tassi (2013, p.25), incitam-nos a investigar etnograficamente como diferentes conceituações de troca e de relação entre o mundano e o divino são reguladas e definidas por processos corporais e psicológicos, assim como por práticas de apropriação entre forças espirituais e entidades materiais, gerando uma concomitância de distintos desejos, poderes e valores entre espíritos, humanos e objetos.

Conforme argumentam, avessos a uma lógica exclusivamente representacionista ou simbólica, ícones, artefatos, representações espirituais, oferendas sacrificiais e objetos rituais não podem ser tomados apenas como representações transcendentais. Em vez disso, eles dão origem a uma rede intrincada de relações cosmológicas e sociais. Em Cuba, a importância desses elementos não reside apenas na sua representação de um mundo espiritual transcendente, mas é crucial para os praticantes religiosos que buscam realizar e manipular a presença do mundo espiritual no domínio físico.

Na fala de Marcelo Alban, vemos como certas conceitualizações nativas localizam os *ebós* como uma tecnologia que regula o contato entre o espiritual e o material, permitindo a transformação recíproca entre tais domínios. Partindo dessa compreensão, podemos pensar que o *ebó* é constituído por uma série de elementos e substâncias que agem no sentido de produzir disposições nos espíritos para que se movimentem e trabalhem, atraindo-os. As categorias de “coisa” e “entidade” não possuem significados fixos, portanto, na medida em que estão relacionadas a uma gama de possibilidades entre a coisificação e a espiritualização e seus fluxos de transformação e indeterminação (Espírito Santo, 2015, p.217).

Nesse sentido, conforme a fala do pai de santo, as substâncias da oferenda produzem regimes de presença desses seres espirituais produzindo um *fluxo de materialização* (I) capaz de atraí-los. Por outro lado, o ebó carrega um *excesso* de materialidade que é transmutado em energia pelas entidades, expresso na concepção de que a entidade “*come*” a oferenda. Nesse sentido, há um *fluxo de imaterialização*

(II) que virtualiza a ação do feitiço enquanto potência. Se, por um lado, as relações entre *ebó* e entidade são constituídas de maneira recíproca, as relações entre entidade e alvo do feitiço no caso das *amarrações*, por sua vez, não o são. Elas são marcadas por relações de *domínio*. Agindo de modo unilateral, o feitiço age através de um novo *fluxo de rematerialização* (III) de energia proveniente desse excesso material que é transmutada pela entidade em certos efeitos físicos para o alvo da amarração.

Esses efeitos físicos são descritos por alguns de meus interlocutores que produzem conteúdo sobre a temática a partir de certas etapas ou estágios da amarração que são vivenciados tanto pela pessoa enfeitiçada, quanto pela pessoa que requisita o feitiço, fazendo da amarração amorosa um feitiço de si também. O primeiro estágio seria o de *manifestação* e está relacionado à atuação da entidade na dimensão desejante da pessoa enfeitiçada através de lembranças, cheiros associados à pessoa, saudade, sonhos eróticos, etc. Em seguida, por se tratar de um feitiço que atua no livre arbítrio da pessoa, o segundo estágio é narrado como a etapa de *resistência*, no qual a pessoa enfeitiçada vivencia alguns efeitos fruto da resistência do corpo ao feitiço. Entre os sintomas dessa etapa, estão pesadelos, mudanças de comportamento brusca, primeiros contatos reativos entre as partes. Para alguns afro-religiosos com quem tive contato, a pessoa começa a buscar brigas, discussões, porque seu corpo resiste aos fluxos de materialização do trabalho. Há também a possibilidade de a pessoa buscar outras pessoas para se relacionar ou aparentar estar bem em um contexto pós-término. Já por parte da pessoa que solicita o feitiço, é comum ela pensar que não vai dar certo o feitiço, que “não tem caminho”, etc. O terceiro momento é o da *aceitação*, em que a pessoa para de ir contra os efeitos do feitiço promovidos pela entidade. Em seguida, há o estágio das *oportunidades*, em que a entidade cria contextos de encontro entre as partes, através de ligações ou de situações que são entendidas como mero “acaso”. A pessoa vai voltando aos poucos, chegando ao final com a *união* como último estágio, caso o feitiço seja efetivo.

Pude ver também algumas distinções em campo em relação aos trabalhos de *amarração e dominação*. De modo geral, os trabalhos de *dominação* envolvem a manipulação de diversos elementos a fim de moldar e manipular a mente da pessoa alvo, com o objetivo de dominar sua vontade e fazer com que ela execute as ações desejadas por quem solicita. Dessa forma, possuem um aspecto mais mental em detrimento dos trabalhos de amarração, que atuam de forma mais profunda no âmbito emocional. Isso se traduz também na sua materialidade envolvida: os trabalhos de dominação podem ser feitos com cérebro de animais, cabeças de cera, etc, enquanto os trabalhos de amarração valem-se de uma iconografia cardíaca comumente.

Há também os trabalhos de *vira pensamento* que atuam exclusivamente no âmbito mental, podendo ser aplicado em diversos contextos, não apenas no âmbito amoroso, como no caso de um chefe que está pensando em demitir um funcionário, buscando que ele mude de ideia. Ainda que seja utilizado em situações amorosas, o *vira pensamento* não atua sobre os sentimentos, ainda que possa trazer consequências na relação amorosa. No caso desse feitiço, ele pode ser útil em contextos em que a pessoa está pensando em terminar, sente que a relação não está se desenvolvendo e então

busca-se que ela mude seu posicionamento. Nesse aspecto, cada situação exige que sejam realizados trabalhos específicos.

Por fim, a realização de magias de ataque pode ser combinada com outros tipos de trabalhos, considerados trabalhos complementares. É o caso dos trabalhos de *quebra de anjo da guarda*, considerado um trabalho de quebra das forças da pessoa, atua sobre a resistência de uma pessoa em relação aos efeitos de um feitiço, tornando-a mais suscetível aos seus efeitos. Há também os trabalhos de *fechamento de caminho amoroso*, conjugados com as amarrações, que tem como finalidade impedir que a pessoa enfeitada se relacione com outras pessoas enquanto a amarração está em curso.

2. Ter caminho

Em muitos dos discursos relativos aos saberes da amarração com que tive contato é discutida a questão da necessidade ou não de se *ter caminho* antes da realização de um *trabalho*. Alguns interlocutores do campo afro-brasileiro, nesse aspecto, articulam a execução desses trabalhos de amor a partir de uma *estratégia específica*, entre muitas outras, expressa na ideia de *ter caminho*. Nos cultos afro-latino-americanos e oeste-africanos, há uma forte valorização da noção de *caminho* como um elemento-chave para o discurso espiritual, a magia e a cura. O *caminho* representa tanto o destino pessoal de uma pessoa quanto as escolhas feitas ao longo da sua vida, que podem influenciar positiva ou negativamente no seu desenvolvimento pessoal.

Da mesma forma, dentro do candomblé, a noção de caminho também é central na compreensão das dinâmicas oraculares dentro dos jogos de búzios. Através da manipulação de dezesseis conchas, constitui-se uma combinação de um conjunto de 256 signos gráficos chamados de *odus*, que podem ser entendidos como o destino de uma pessoa. A palavra *odu* por si mesma quer dizer destino e também se associa à ideia de caminho, pois é aquilo que a pessoa traz ao mundo quando nasce e é o que vai regê-la durante o curso da sua vida. Cada um dos dezesseis *odus* principais se constitui pela configuração das conchas dentro do jogo e remetem a um conjunto de mensagens, que possuem dimensões positivas e negativas, relacionadas aos orixás e os caminhos resultantes de suas experiências míticas.

Tratando-se da realização de *trabalhos* ou *ebós*, o *caminho* conforme pude averiguar etnograficamente assume **duas concepções principais**: a de *caminho como uma possibilidade de intervenção mágica*, no sentido de uma *dimensão prática*, e a de *caminho como destino*, no sentido de uma *dimensão moral*. Anteriormente à realização de um trabalho de amor, é comum que se utilize o jogo de búzios no sentido de averiguar se *tem caminho* e se a magia em questão é a mais propícia para a situação do consulente. Quando se tem caminhos abertos, quando existe caminho, significa que é possível fazer a magia, as entidades estão a favor da situação da pessoa e auxiliarão na execução do trabalho espiritual. Os caminhos, então, nessa **primeira acepção**, indicam possibilidades de resultado, oportunidades de atuação espiritual em conjunção com as entidades.

Em sua **segunda acepção**, o *caminho* é entendido em uma chave mais próxima da ideia de *destino*. Nesse aspecto, *ter caminho* junto está associado a uma ideia de que existe uma missão espiritual regida por uma força maior que justifica a realização de uma magia amorosa em termos morais. Mãe Glinca de Iansã é uma dessas profissionais que divulga seus serviços espirituais pelas redes virtuais e dissemina conhecimento acerca dos *trabalhos*. Em uma de suas falas, a profissional apresenta seu ponto de vista mais próximo de uma perspectiva da ideia do que eu considero *caminho* como *destino*. Segundo ela:

Gente, quando você de casa procura um pai de santo ou uma mãe de santo para fazer um trabalho de amarração amorosa, ali é feito uma consulta no jogo de búzios com o seu nome e o nome da pessoa que você quer. Se o jogo de búzios está mostrando que não há caminho mais entre você e a pessoa que você quer, e você insiste em mandar fazer mesmo sem caminho um trabalho de amarração amorosa, isso é um pecado. Isso é um crime, é você pecar contra Deus, contra a lei divina, contra a lei da vida. Isso é um crime que você está cometendo, tanto contra a sua vida quanto contra a da pessoa que você quer. É um crime. Se o búzios, os orixás, já estão dizendo que não tem caminho, não tem autorização mais entre você a pessoa que você quer e você insistir, *você vai tirar aquela pessoa do destino dela ou dele para trazer para a sua vida*. Você vai interromper o caminho daquela pessoa para trazer para você. Você acha que alguma coisa à força presta? Você acha que você vai ser feliz com aquele homem ou aquela mulher que não há mais caminho e autorização e não tem mais como vocês ficarem juntos? (Mãe Glinca de Iansã, 2023).

Da fala de Mãe Glinca é interessante analisar como as dimensões morais em torno da amarração são articuladas a partir de certos princípios operantes em torno da ideia de *ter caminho* e a maneira como sua fala se conjuga com princípios cristãos ligados à noção de pecado. Na sua perspectiva, fazer uma amarração é viável eticamente, caso a partir do oráculo seja inferido que há um destino que ainda precise ser cumprido entre as partes. Por outro lado, realizar um trabalho de amor sem que haja esse *caminho* significa interromper o destino da pessoa e alterar o curso dos eventos aos quais ela possa estar predestinada. Sua fala sugere que, longe de ser uma prática amoral, os trabalhos de amor negociam de maneiras complexas a moralidade, mostrando como a noção de *ter caminho* é um elo articulador importante nesse processo.

Da mesma forma, Pai Laércio articula noções de caminho como destino para justificar a realização das magias de amarração. O interlocutor é dirigente do Centro Sagrado Coração de Jesus, um centro religioso com sede em Curitiba e trabalha conforme apresentado pelo seu canal no Youtube com Umbanda, Nação Angola, Quimbanda, Magia Negra e Bruxaria. Autointitulando-se como especialista em trabalhos de amarração amorosa e pacto de riqueza, ele atua com as ferramentas oraculares dos búzios, cartas, assim como realiza consulta com as entidades da casa de forma presencial e à distância. Seu canal no Youtube, denominado de Centro Sagrado, consta no momento da pesquisa com 69,4 mil inscritos e totaliza um total de 1200 vídeos que, na sua maioria, trata de certos tutoriais para a realização de todo tipo de simpatia, trabalho e magia. Na sua perspectiva:

Fazer um trabalho isso não significa que você vai ter consequência negativa. Se a pessoa está no seu caminho, não existe consequência. Aí sim você vai ter o seu resultado. *Traz consequência aquilo que não está destinado a você*, mas se a pessoa está no seu caminho não tem consequência alguma. Isso eu posso afirmar e garantir para você. (Centro Sagrado, 2023, *grifo próprio*).

Essas negociações ocorrem, inclusive, em termos rituais, no qual diante de uma situação de *caminho fechado*, alguns interlocutores assinalam que ainda há alguma possibilidade de atuação espiritual em certos contextos. Isso pode ocorrer nos casos em que os caminhos fechados são fruto de alguma *demand*a que atua como uma força externa fechando os caminhos entre duas pessoas, como no caso de trabalhos de separação, sendo necessário recorrer a uma série de práticas ritualísticas para contornar esses obstáculos.

Higor Ty Odé é um desses cartomantes que divulgam seus serviços espirituais utilizando-se da plataforma *Youtube* a partir do seu canal “Um pouco de Axé”. Tendo-o criado há cerca de um ano, Higor realiza consultas com oráculos, faz limpezas espirituais e trabalhos para todos os fins, de modo presencial e, em alguns casos, à distância. Também realiza consultas com entidades pessoais como Exu Rei e pomba-gira Maria Padilha. No momento da realização da pesquisa, Higor possuía cerca de 10 mil seguidores, um número não tão grande se comparado com outros produtores de conteúdo na mesma temática, mas seus vídeos são tomados pela plataforma virtual como sendo “de relevância”, de tal forma que aparecem rapidamente nas primeiras buscas sobre o tema. Conforme Higor Ty Odé assinala:

Você foi lá, se consultou, a pessoa lá abriu o jogo, olhou tudo e aí veio a coisa que você não queria escutar: não tem caminho. Se não tem caminho, não dá para fazer o trabalho de amarração. Mas existe um trabalho que é feito para abrir os caminhos e assim se criar um caminho. Então, saiba que se você quer fazer um trabalho de amarração para uma pessoa que não tem mais caminho, você vai gastar muito dinheiro, esteja preparado para isso, porque aí dá ali para manipular, só que tem que ter tido ou deve haver sentimento na pessoa que você quer magiar, se não, esquece. Então, a gente vai lá mexe com o trabalho onde a gente vai abrir os caminhos, ver o que está acontecendo, por que? Porque muitas das vezes não tem caminho porque a pessoa fez um trabalho de separação para a pessoa magiada, né? A pessoa que você quer magiar sofreu um ataque de um trabalho de separação, então fechou os caminhos dela. Ou a pessoa fez alguma demanda lá que prejudicou. (...) *É aquilo que eu falei, às vezes o caminho está fechado por motivo de trabalho. Não é que fechou porque o destino fechou o caminho. Acontece também de haver um trabalho. A pessoa fazer um tranca de caminho para você, a pessoa fez uma tranca de caminho para a pessoa amada, a pessoa fez uma separação entre vocês, a pessoa fez uma destruição para que ele não se relacione com ninguém. Então, a gente vê que se tem essa situação, aí entra esse trabalho que resolve. A gente vai lá, faz uma quebra de demanda, faz uma abertura de caminho e aí faz uma amarração e dá seguimento a essas três tentativas (Um pouco de Axé, 2022, *grifo próprio*).*

Na fala do profissional, é abordada a questão de tranca de caminhos amorosos a partir de ação de feitiços e como, em algumas situações, é necessário fazer um trabalho de abertura de caminhos antes de realizar a amarração. Isso ocorre quando há uma interferência espiritual que fecha os caminhos, como trabalhos de separação feitos por outras pessoas. Tratam-se de casos específicos no qual, como ele assinala, não é o destino que fecha os caminhos, mas a própria ação mágica, o que gera a necessidade de um encadeamento entre diversos trabalhos espirituais como forma de resolução.

Nesse sentido, *ter caminho* é uma noção extremamente moralizada que atua na base de um processo de diferenciação e constituição de fronteiras morais. O fato de alguns seguidores religiosos afro-brasileiros agirem no sentido de *reforçar, negar ou negociar* essa oposição de maneiras diversas conforme seus interesses e pontos de vista morais indica que tal noção necessariamente compreende um objeto-chave de investigação etnográfica, que é particularmente revelador dos tipos de processos de diferenciação social e constituição de fronteiras dentro do universo afro-brasileiro.

Tratando da produção e policiamento das fronteiras da religião em relação ao Obeah⁵ em Trinidad pelo Estado, Diana Paton (2009) argumenta que tal fenômeno não possui uma natureza ou significado estáveis, mas sim formas mutáveis pelas quais ele foi produzido e as implicações disso dentro de um contexto colonial. Sua polivalência deve-se ao fato de que o Obeah pode ser, ao mesmo tempo, fonte de cura religiosa, de danos espirituais, tradições africanas, ilegalidade e intervenção estatal, fazendo dele um complexo e multifacetado sistema de significação.

As perspectivas oficiais dos países caribenhos onde as leis anti-Obeah eram vigentes sempre foram desfavoráveis, embora tenham variado ao longo do tempo na sua justificativa. No período pós-escravidão, a abordagem legal deixa de ser predominantemente relacionada à bruxaria para se concentrar principalmente em uma problemática em torno da fraude durante o século XX. Paton (2009, p.2) compara as leis anti-Obeah com um conjunto de outras proibições legais sobre práticas espirituais ligadas aos Batistas Espirituais, aprovadas em São Vicente em 1912 e Trinidad e Tobago em 1917, contra as ordenações de Shakers e Shouters⁶, mostrando como a continuidade

⁵ Obeah é uma prática espiritual e mística que possui raízes em tradições culturais afro-caribenhas, notadamente em regiões como o Caribe e partes da América Latina. Esta expressão religiosa é caracterizada por uma fusão de crenças, rituais e elementos provenientes de diversas fontes, incluindo religiões africanas tradicionais, cristianismo e influências indígenas. O termo "Obeah" é frequentemente associado a sistemas de crenças espirituais específicos, e é utilizado para descrever uma forma de magia, cura e divinação. É importante destacar que a prática do Obeah muitas vezes é mal compreendida e, em alguns contextos, enfrentou estigmatização e perseguição histórica devido a associações negativas e estereótipos. Os praticantes de Obeah, conhecidos como "obeahmen" ou "obeahwomen", são frequentemente detentores de conhecimentos transmitidos oralmente e acumulados ao longo de gerações.

⁶ Ao longo de sua obra, Paton (2009) utiliza as ordenanças de proibição do Shakers e Shouters, promulgadas em São Vicente em 1912 e em Trinidad e Tobago em 1917, como um referencial comparativo para esclarecer as legislações relacionadas ao Obeah. A autora empreende tal comparação devido à convergência na experiência de ambas as práticas religiosas serem expressamente proibidas pela legislação colonial. Apesar das notáveis similaridades, as leis pertinentes ao Obeah evidenciaram uma durabilidade notavelmente superior em relação às ordenanças de proibição do Shakers e Shouters. Este fenômeno se deve à eficaz mobilização por parte dos seguidores da fé Batista Espiritual e seus apoiadores,

das práticas punitivas em torno do Obeah tem no seu centro uma definição do estatuto de religião. Isso porque, enquanto os batistas espirituais obtiveram sucesso em reivindicar sua legitimidade de culto sob a ótica iluminista da liberdade religiosa, o Obeah enfrentava dificuldades de se enquadrar dentro da categoria “religião”, sendo relegado ao estatuto de “magia”, “feitiço” e “charlatanismo”.

Crosson (2015), por outro lado, critica certas interpretações hegemônicas em torno do Obeah como produtor de danos que o tomam de forma totalizante como resultado da estigmatização e proibição colonial. Na sua perspectiva, a maioria dos acadêmicos localizam o Obeah na sua relação com o dano como fruto da sua longa história repressiva estatal, sugerindo que as atitudes ambivalentes contemporâneas das pessoas no Caribe são meramente uma internalização do discurso colonial. Nessa perspectiva, o Obeah seria, no contexto pré-colonial, práticas de cura e proteção inspiradas nas tradições africanas, que eram positivamente valorizadas antes da insurgência das leis repressivas coloniais. Para Crosson (2015, p.153), contudo, essa abordagem tende a simplificar excessivamente as atitudes que os seus interlocutores assumem frente ao Obeah, ignorando a diversidade de valores que ele detém em contextos diversos. Isso porque o antropólogo observa etnograficamente que a categoria de dano associada ao Obeah é mobilizada de formas distintas, associando-se, em certos contextos, à produção de discursos de justiça contra a brutalidade da violência policial, e em outros à produção de danos sociais, como no caso de eventos etnografados pelo autor no qual ocorrem manifestações coletivas de possessões dentro de escolas com jovens estudantes mulheres.

Está entre os objetivos de Crosson tencionar o conceito ocidental de poder ao colocá-lo sob escrutínio da experiência etnográfica relativa ao Obeah. Seus argumentos passam por uma outra linha argumentativa ao sugerir que a relação polivalente etnograficamente assumida pelo Obeah frente à possibilidade de causar dano incita uma visão mais complexa acerca do poder, seja ele espiritual ou político, na forma como a polivalência moral é inerente ao exercício de força. Isso porque, comumente, as atitudes de seus interlocutores frente ao Obeah na sua relação ambivalente entre dano-cura dependem de contextos de exercício de poder que levam em consideração com quem se está falando e com que fim o discurso do Obeah é mobilizado. Assim como as avaliações divergentes de valor do Obeah são situacionais e contingentes, sua delimitação de forma como prejudicial ou curativa também o são. Nesse sentido, o Obeah poderia ser pensado como um sistema de justiça e de exercício da lei que, assim como formas de exercício legal hegemônicas, tem como virtualidade constitutiva a possibilidade de produzir danos ao exercer o poder.

A polivalência moral em torno dos trabalhos de amarração amorosa também indica uma necessidade contextual de se pensar o seu exercício e a maneira como o oráculo emerge como uma tecnologia de mediação na constituição dessas fronteiras.

os quais conseguiram reivindicar com sucesso a liberdade religiosa, resultando na revogação dessas leis na segunda metade do século XX. Contudo, tal mobilização tem se revelado mais desafiadora no contexto das leis relacionadas ao Obeah, visto que se torna substancialmente mais árduo enquadrar o Obeah na categoria de "religião" em comparação com o processo equivalente para o Batismo Espiritual (Paton, 2009, p. 2).

São os búzios que indicam a existência do *caminho* ou não, de tal forma que produzir dano ou cura através das magias de amor depende desse modo de produção de diagnósticos. Nesse aspecto, fazer um trabalho de amor tendo *caminho* pode trazer “cura” para a vida de um casal, ainda que a custo do livre arbítrio, se diagnosticado que há um destino a ser traçado juntos pelo oráculo. Assim, *ter caminho* ou não parece produzir, em certos casos, um estado de suspensão do livre arbítrio em termos morais em virtude de um “projeto maior”, o destino.

Temos aqui certos indícios de como a polivalência moral no exercício do poder revela sua natureza ambígua e contingente, produzindo certos estados de suspensão de um ideal de livre arbítrio e autonomia, frente a forças que podem ser usadas tanto para opressão quanto para libertação, a depender do contexto e das intenções dos agentes envolvidos.

Conclusão

Neste artigo, busquei explorar as complexas dinâmicas rituais e morais ligadas à execução dos trabalhos de amor. Vimos como a categoria de *trabalho de amor* se trata de um termo guarda-chuva que abarca uma série de magias, simpatias e feitiços, cada qual utilizado em certos contextos específicos. Na construção das fronteiras distintivas entre essas magias, a ideia de livre arbítrio atua como uma mediadora que traça distinções entre certos tipos de magia de outros para muitos interlocutores. Isso faz dos trabalhos de amor um domínio altamente controverso em termos morais, responsável pela produção de certas fronteiras dentro do campo afro-religioso.

Adentramos na materialidade envolvida na realização ritual dos trabalhos de amor através dos ebós. Nesse aspecto, as oferendas podem ser entendidas como uma tecnologia que regula o contato entre o espiritual e o material, permitindo uma transformação mútua entre esses domínios. As conceituações nativas apontam para um excesso de materialidade que se transmuda em energia e é manipulado pelas entidades no sentido de gerar efeitos que são sentidos na dimensão desejante dos alvos da magia.

Vimos também como a contingência moral dos trabalhos de amor está configurada, em diversos contextos, pela ideia de se ter caminho ou não. Em sua primeira acepção, os caminhos representam a possibilidade de atuação espiritual em parceria com entidades, possuindo um sentido mais pragmático. Os jogos de búzios são centrais na definição das informações sobre o tipo de trabalho amoroso a ser realizado, os materiais necessários e os preceitos a serem realizados para sua execução. Já em uma segunda acepção, o caminho é visto como destino. Nessa perspectiva, *ter caminho* está relacionado à ideia de ter uma missão espiritual guiada por uma força maior, o que justifica a prática de magia amorosa sob um aspecto moral, ainda que a custo de um ideal de livre arbítrio, em muitos casos.

O oráculo, nesse sentido, é uma tecnologia de mediação na produção dessas fronteiras ao estar relacionada a produção de diagnósticos espirituais. Quando se tem caminho, realizar um trabalho amoroso pode trazer benefícios para um casal, mesmo

que isso implique na restrição do livre arbítrio frente ao destino. Esses indícios revelam como a polivalência moral no exercício do poder revela sua natureza ambígua e contingente, criando estados de suspensão do ideal de livre arbítrio e autonomia diante de forças que podem ser usadas tanto para opressão quanto para libertação, dependendo do contexto, os rituais executados e as intenções dos agentes envolvidos.

Referências

ALBAN, Marcelo. Cinco efeitos que a amarração está pegando e você não percebe. Youtube: 25 de maio de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M98gK1IQGWM>. Acesso em: 30/06/2023

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 1991.

BAPTISTA, J. R. DE C. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. *Mana*, v. 13, n. 1, p. 7–40, abr. 2007.

CALVELLI, Audrey Germiniani. Um olhar antropológico sobre as benzedeadas, cartomantes e videntes na Zona da Mata mineira. **Revista de C. Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 359-373, jul./dez, 2011.

CENTRO SAGRADO. Macumba/Magia de amarração amorosa quando não tem caminho?. Youtube. 27 de fevereiro de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L8QxaPI7USs>. Acesso em: 30/06/2023

CHAVES, Kelson Gérison O. **Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda**. Fortaleza: Premius, 2011.

CHAVES, Kelson Gérison O.; QUEIROZ, Marcos Alexandre de S. Dilemas morais de amor: controles, conflitos e negociações em terreiros de umbanda. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social** - Vol. 6 - no 4 - OUT/NOV/DEZ, 2013

CROSSON, J.B. What Obeah Does Do: Healing, Harm, and the Limits of Religion. *Journal of African Religions*, Vol. 3, No. 2 (2015)

CRUZ, Ava. A fronteira abjeta: cartomantes, videntes, espíritistas e outras ofertantes de serviços espirituais. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

DE LUCA, Taissa T.; DE SENA, Fábio O. As magias de amor: das notícias históricas aos sortilégios realizados nos terreiros de Belém. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 19, p.120-140, 2021.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 35(1): 216-236, 2015.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Spiritist Boundary-Work and the Morality of Materiality in Afro-Cuban Religion. *Journal of Material Culture*, 15(1), 64–82, 2010

ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nico. **Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions**. I.B Tauris, 2013.

GIUMBELLI, Emerson A.; ALMEIDA, Leandro O. de. O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 64, n. 2, p. e186652, 2021.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo. Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas ciências sociais. Rio de Janeiro: *Religião e Sociedade*, 40(3), 2020.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WESTELL, Sari (Orgs.). **Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically**. London: Routledge, 2007

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: an essay on abjection**. Nova Iorque: Editora Columbia University Press, 1982.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

MENEZES, Nilza. Comprando feitiços: As diferentes formas de experimentar a espiritualidade entre homens e mulheres nas religiões afro-brasileiras. São Paulo: *Mandrágora*, v.24. n. 1, p. 127-140, 2018.

MEYER, Birgit. ‘Media and the senses in the making of religious experience: an introduction’, *Material Religion*, p. 124–135, 2008.

MEYER, Birgit. *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Inaugural Lecture, Free University, Amsterdam, 2006

MEYER, Birgit; HOUTMAN, Dick. Religião material: como as coisas importam. In: GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOL, R. (orgs.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião: Textos de Birgit Meyer**, 2019

PATON, Diana. Obeah Acts: Producing and Policing the Boundaries of Religion in the Caribbean. *Small Axe* 28, Março, 2009.

SENA, Fabio Oliveira de. As entidades do amor: Um estudo sobre orixás, “pombo-giras” e “cabocos” acionados em trabalhos de magia de amor nos terreiros em Belém/PA. *Anais dos Simpósios da ABHR*, [S. l.], 2022.

STOLOW, Jeremy. Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar. **Religião & Sociedade**, 34(2), p. 146-160, 2014.

UM POUCO DE AXÉ. Como fazer amarração quando não tem caminho?. Youtube. 26 de Agosto de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iz1ADEPfGAY>. Acesso em: 30/06/2023.

Enviado em 26/01/2024
Aprovado em 23/07/2024

**A *Macaia* invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para
o patrimônio da saúde umbandista**

The *Macaia* invades the concrete jungle:
the assistance productive backyards and their contribution to
the umbanda's health heritage

Janaína Gonçalves Hasselmann¹

Roberta Barros Meira²

Dione da Rocha Bandeira³

RESUMO

O artigo tem como objetivo entender o processo de usos de determinados espaços pelos membros da umbanda. Buscou-se compreender a realidade das pessoas ao acessar lugares e paisagens não condicionados à sede onde ocorrem os atos litúrgicos do terreiro. Esses espaços onde se cultivam plantas, ervas e frutas, além de resistirem em meio às edificações residenciais, são referenciais de memória popular e de saberes tradicionais de membros e consulentes da umbanda. Eles contribuem significativamente para a realização das atividades curativas, uma vez que todas as entidades de umbanda são useiras em procedimentos com plantas, frutas e flores. Analisamos as redes de solidariedade que se estabelecem entre assistidos e terreiros e a importância dos sujeitos que cooperam com bens provenientes de seus quintais produtivos. O trabalho propõe uma discussão centrada na relação dinâmica e interdisciplinar entre assistência e entidades do terreiro, por meio da etnografia.

Palavras-chave: Umbanda. Patrimônio da saúde. Saberes tradicionais. Quintais produtivos.

ABSTRACT

The article aimed to understand the process of uses of certain spaces by the members of the researched Umbanda *terreiro*. It sought to understand the reality of people accessing places and landscapes not conditioned to the headquarters where the liturgical acts of the *terreiro* take place. These spaces where plants, herbs, and fruit are cultivated, in addition to resisting among residential buildings, are references of

¹ Doutora em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Universidade da Região de Joinville (2022). E-mail: janaina_historia@yahoo.com.br

² Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo (2013). Professora do PPG em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville. E-mail: rbmeira@gmail.com

³ Doutora em História pela Universidade de Campinas (2003). Professora do PPG interdisciplinar em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville. E-mail: dione.rbandeira@gmail.com

popular memory and traditional knowledge of Umbanda members and consultants and contribute significantly to the performance of healing activities, since all Umbanda entities are experts in procedures with plants, fruits, and flowers. We analyzed the solidarity networks that are established between the assisted people and the *terreiro*, and the importance of the subjects that cooperate with goods from their productive backyards. The work proposes a discussion centered on the dynamic and interdisciplinary relationship between assistance and entities of the *terreiro*, through ethnography.

Keywords: Umbanda. Health heritage. Traditional knowledge. Productive backyards.

Introdução

A ritualística da umbanda é um amálgama complexo de contribuições de diferentes povos, e todos eles têm em comum tensionamentos na malha social em consonância com os percursos históricos. A umbanda cultua caboclos, pretos velhos, boiadeiros, marinheiros, malandros, exus, pombogiras, crianças e também orixás, a seu modo. Releva notar que a conexão entre assistidos e entidades⁴ nos apresenta outra faceta para os estudos patrimoniais, muitas vezes escusas das discussões sobre afro-religiosidades, ou seja, a rede solidária construída com não adeptos e o cultivo de plantas, ervas, flores e frutos que são utilizados tanto nos ritos quanto pelas entidades.

Le Goff (1988, p. 476) acentua que o tempo, considerado categoria fundamental para os estudos históricos, inscreve a memória na história. Memória consiste então em “um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje”. Logo, este trabalho dialoga com o cotidiano e os saberes, com a memória de seus membros e com as identidades que se constroem por meio do interno, do grupo e que, dessa forma, medeia toda a dinâmica dos terreiros e suas contribuições para a comunidade. Percebemos na umbanda um panteão em movimento, processo contínuo, criativo e intencional (Canevacci, 1996; Berkenbrock, 1998).

Nossa pesquisa teve como objetivo trazer para os debates sobre patrimônio da saúde⁵ os diferentes acervos que uma comunidade pode utilizar para

⁴ “Suas ‘entidades’ espirituais cultuadas são espíritos de mortos que constituem categorias mais genéricas, onde a referência à vida pessoal é substituída por um estereótipo. Isto é, não é a evocação deste ou daquele indivíduo em particular, mas a representação de modelos sociais expressos em seus ‘cavalos’ que realizam a passagem destas ‘entidades’ de seu mundo sagrado para o mundo profano dos homens” (Sullivan, 2013, p. 2)

⁵ São escassos e recentes os trabalhos sobre patrimônio da saúde, o que trabalharemos mais à frente neste artigo, no entanto sugerimos a seguinte explanação, uma das quais nos baseamos para realizar esta pesquisa: “Já a experiência cultural na saúde é, necessariamente, multifacetada e multidimensional. Ela envolve o sofrimento individual e coletivo; as expectativas de cada indivíduo diante do tempo, da vida e do mundo. Da mesma forma, envolve as lutas e conquistas coletivas na direção de melhores condições de existência. É imprescindível promover os meios para a expressão cultural, o registro, a preservação, a difusão e atualização permanente dessa experiência histórica comum. Ela deve ser valorizada como componente fundamental nos processos de

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

manutenção e preservação da religião. Nesse caso, encontramos nos quintais da assistência do terreiro pesquisado um rico espaço de valorização dos saberes tradicionais, bem como de relações de troca entre entidades e consulência, em que o saber não está posto como hierarquizado e/ou verticalizado pelo estatuto religioso.

Conforme salientado, são vários os segmentos de umbanda, cada qual com sua liturgia, conjunto de ritos e doutrinas. Haja vista a necessidade de delimitar nossas escolhas, optamos por investigar os fenômenos religiosos e sociais que se exercem em um terreiro de umbanda da linhagem sagrada/tradicional, cujos sujeitos e entidades mantêm vivo o mito do Caboclo das 7 Encruzilhadas. Essa escolha ocorreu em razão dos direcionamentos deste trabalho, que envolve o patrimônio da saúde dos umbandistas e no qual o mito do Caboclo das 7 Encruzilhadas nos pareceu dinamizador de todas as práticas de saúde eleitas pelo terreiro.

O aludido terreiro está localizado na cidade de São Francisco do Sul, litoral norte de Santa Catarina⁶. Nossa metodologia é qualitativa, ancora-se na análise de bibliografias existentes sobre o tema e na etnografia, articulando diferentes áreas do conhecimento, visto que nossa proposta dialoga com o patrimônio da saúde. Logo, trata-se de um trabalho interdisciplinar. A respeito da metodologia de cunho etnográfico, Vianna (2003, p. 41) alerta sobre a importância de os envolvidos na pesquisa terem ciência de que seus percursos são observados e filmados: “A identificação do pesquisador é uma das muitas questões éticas ligadas às atividades de pesquisa. Entretanto, em ocasiões especialíssimas, o anonimato do pesquisador pode ser uma imposição, tendo em vista a natureza do problema e da observação a ser realizada”.

Reconhecendo a importância dos pontos cantados⁷ nos rituais de umbanda, também articulamos os cânticos nos contextos de cada trabalho feito pelo terreiro. Asseveramos que nessa proposta de análise, com deferência aos quintais, a referência do caboclo⁸ é fundamental, pelo fato de chefiarem terreiros. Em razão

formação dos trabalhadores da saúde, da humanização dos serviços, de gestão coletiva e de controle social” (Costa; Sanglard, 2008).

⁶ Nossa proposta de análise concentra-se mais nos fenômenos do que nos indivíduos, mais na frequência dos comportamentos do que em biografias. Por esse motivo, não identificamos o terreiro pesquisado, ou seja, seu nome, muito menos as pessoas que participam dele, seja qual for o *status* que ocupam. Destacamos que os terreiros de umbanda são abertos à comunidade, realizando giras públicas. “Entende-se por gira uma reunião ou agrupamento de diversos espíritos, de uma determinada categoria, como caboclos ou pretos-velhos que se apresentam para auxiliar pessoas com os mais diversos tipos de enfermidades – espirituais ou materiais – por meio da incorporação nos médiuns” (Volponi; Chiachiri, 2018, p. 179-194).

⁷ “Pequenos cânticos, carregados de valor ritual, no momento em que foram gerados no contexto específico de uma tradição religiosa, definida em termos genéricos como cultos afro-brasileiros” (Carvalho, 1998, p. 96).

⁸ Em função das muitas interpretações sobre caboclo e analisando o terreiro à luz da etnografia, baseamo-nos em Ferretti (1993, p. 434-435): “A maior característica dos Caboclos é o de serem brasileiros e de nível hierárquico espiritual intermediário (índio ou representante de tipos regionais), e o fato de, quando em vida, um homem e/ou mulher livres, nunca sendo escravos,

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

de a maioria dos trabalhos ser realizada por caboclos, são deles as receitas de saúde elaboradas para a consulência e é com base nesse fenômeno que os quintais se adaptam às suas demandas.

Pisa na linha de umbanda que eu quero ver⁹

O espaço onde acontecem as giras e os trabalhos de desenvolvimento no terreiro de umbanda pesquisado se divide basicamente entre área de culto e lugar da assistência. O primeiro agrega todos os membros do terreiro: zeladores de santo¹⁰, ogãs¹¹, cambones e rodantes. Zeladores de santo, pais e mães de santo ou babás¹² são médiuns com trajetória reconhecida pela comunidade, especialmente pela capacidade de incorporação dos guias espirituais, e, assim, tornam-se orientadores dos mais jovens. Os cambones são médiuns que auxiliam diretamente as entidades do terreiro e são conhecedores de todo o rito. Rodantes são médiuns em desenvolvimento, alguns entram no estado de transe, porém nem todos são facultados ao atendimento com a assistência. Zeladores, ogãs e cambones são investidos de cargos sacerdotais e passam por processos de formação pela camarinha¹³.

esta alcunha se aproxima mais da caracterização simbólica dos pretos e pretas velhos. Embora alguns tenham como representação o fato de serem negros, nunca foram escravos, sendo porém, prisioneiros de guerra ou, o que faz com que a falta de liberdade não seja algo tão estranho a eles. É importante notar que as narrativas míticas de entidades espirituais ‘brasileiras’ que chefiam grandes famílias de encantados apresentam pontos de ligação com a História, com a literatura e com o folclore [...] suas vidas como encantados não conhecem limites de tempo, de espaço [...] sua mitologia não é apenas revivida no ritual e sim continuada e transformada por ele”.

⁹ Fragmento do ponto cantado que dá início aos trabalhos e à chegada de caboclos. (Ogum, “Pedimos licença a Zambi”, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=bA2X-co8W7o>).

¹⁰ No terreiro pesquisado, os zeladores de santo são divididos conforme a seguinte hierarquia: mãe/pai de santo e mãe/pai pequeno. Os segundos têm como função auxiliar seus zeladores, são conhecedores de todos os ritos, podem realizar os trabalhos e giras na ausência ou por pedido dos “seus mais velhos” até passarem a ser mãe/pai de santo por meio do segundo e último rito de formação.

¹¹ Existem diferenças na atuação dos ogãs: os que se profissionalizam, tendo de tocar em terreiros em que não têm muita intimidade com as entidades e pessoas, e os ogãs mão de couro, consagrados e pertencentes a uma casa específica. A especificidade do ogã também determina as relações ogã-médiun e ogã-divindade. Enquanto o tamboreiro articula sua experiência acumulada para se relacionar com médiuns e divindades do terreiro visitado, o mão de couro lança mão de seu contato prolongado e intimidade, produzindo efeitos mais intensos (Almeida, 2019). No caso do terreiro pesquisado, ogã é o médiun não rodante, capacitado para chamar as entidades em terra, auxiliando por meio de seus pontos cantados o processo de transe mediúnico.

¹² “BABÁ – Chefe dos trabalhos. Mãe, chefe de culto. Mãe-de-Santo já envelhecida. (Pinto, 2007, p. 26).

¹³ “CAMARINHA – É o nome dado ao compartimento existente no terreiro e que tem como finalidade abrigar os iniciados em trabalhos, sejam homens ou mulheres, os quais ali ficarão retidos alguns dias, enquanto perdurar o desenvolvimento da mediunidade e aprendizagem de tudo quanto se relaciona com os trabalhos de terreiro, como o ritual, os nomes e as finalidades dos objetos usados, os pontos riscados e cantados, os passes e tudo o mais que um médiun não pode desconhecer para poder ser admitido nas sessões” (Pinto, 2007, p. 39).

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

A assistência (ou consulência) é o léxico que caracteriza toda a sorte de pessoas não adeptas ao desenvolvimento. Poderíamos seguir com a conclusão mais simples a respeito delas e conforme são agrupadas por indicadores sociais de religião ou até mesmo pelos membros do terreiro: pessoas não adeptas da religião. Todavia, por intermédio da nossa observação em campo, percebemos que esses sujeitos vão muito além de apenas atores assistidos por passes, benzimentos, receitas e orientações. Assim, preferimos manter aqui a premissa de que a assistência do terreiro consiste no conjunto de pessoas que não participam como médiuns de corrente¹⁴. Apartá-las da religião de umbanda nos parece uma violência, vista a articulação que esses agenciadores de ervas, plantas, flores e frutos realizam para a manutenção do patrimônio de saúde da umbanda.

Muito embora haja uma variedade de experimentações mediúnicas, percebemos que a conversa com os guias é o ponto alto da gira. Isso explica o tempo considerável de um trabalho de umbanda, em que todas as pessoas acomodadas na assistência devem ser atendidas por caboclos, pretos velhos, boiadeiros, exus, pombogiras – uma diversidade de espíritos que em terra apresentam os arquétipos¹⁵ citados. Todavia, dados o *status* dos caboclos no terreiro e o fato de a grande maioria das giras ser dedicada a essas entidades, nossas lentes se voltam para a relação entre caboclos e assistência.

A todos que olham, a todos que estão aqui, muita atenção hoje é dia de amaci. Filhos de fé respeitai o pano branco. Babalô preparou seu banho santo. Filhos de fé respeitai pempa e conga, dentro da lei vem saudar seu orixá. Saravá Ogum, tenho a cabeça lavada, fiz meu batismo na Umbanda, hei de lavar o meu guia¹⁶.

É mais uma sexta-feira, dia de amaci, seguido de atendimento com os caboclos. O amaci é um rito de fortalecimento do ori¹⁷ dos médiuns. Conforme temos versado neste texto, a umbanda é uma religião de desenvolvimento da mediunidade e, embora envolva todo o corpo do médium, é no ori que se

¹⁴ Médiuns da corrente são os médiuns dispostos a participar do desenvolvimento mediúnico pelo estatuto ontológico do terreiro e suas normativas. Há uma variedade de médiuns na umbanda, desde os que realizam passes energéticos, passando pelos que psicografam, alcançando a categoria mais comum e também mais solicitada nos terreiros: os médiuns que incorporam guias espirituais. Os guias espirituais, por sua vez, atendem às demandas da comunidade.

¹⁵ Para Jung (2002), os arquétipos dizem respeito a personalidades de uma narrativa mitológicas e estão presentes no inconsciente coletivo. Assim, são identificados em situações rotineiras da vida humana. Reginaldo Prandi (2001) defende que as religiões que cultuam orixás se expressam por meio de esquemas simbólicos apresentando sempre marcadores psíquicos da personalidade humana.

¹⁶ Hoje é dia de amaci, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=0uvooZSZY6A>.

¹⁷ “Ori é um Orixá (ou seja, são espíritos cultuados) que não tem um assentamento em compartimentos de louças, barro ou ferros como nós religiosos de matriz africana entendemos. Ele está literalmente dentro do nosso crânio de forma não física, invisível, perceptível, porém potente, absoluto e onipotente. Podemos considerá-lo por si só a Centelha Divina do Criador que habita em todos nós. Esse é Ori” (Santos 2020: 11). Contudo, para a umbanda, uma mescla de aportes dos povos ioruba e banto, Ori significa cabeça, é o lugar em que se situa o sagrado.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

encontra a coroa do sujeito, isto é, seus orixás¹⁸ de cabeça e seus guias regentes como caboclos ou pretos velhos¹⁹. Portanto, o ritual de lavagem da cabeça dos médiuns ocorre tanto por meio do contato de folhas preparadas pelos zeladores de santo quanto pela musicalidade ritual provocada pelos ogãs e seus pontos cantados. A licença para o início de todo o trabalho é concedida por Ogum. Em razão disso, é Ogum quem aparece nos pontos cantados em que qualquer trabalho começa. Os pontos cantados, por sua vez, são indispensáveis nos ritos, pois são eles que evocam orações em cânticos correspondendo a narrativas específicas.

Percebemos um processo colaborativo na execução dos amacis que envolve todo o corpo mediúnico, a musicalidade e a interlocução dos ogãs – pelos atabaques – com as entidades já manifestadas no terreiro. Essas entidades são aquelas que trabalham²⁰ com os médiuns já formados: pais de santo/mães de santo e pais pequenos e mães pequenas.

As plantas, por sua vez, desempenham papel fundamental. A função mágica é evidente no emaranhamento médium-guias pelo ritual do amaci, que é a lavagem da cabeça dos médiuns. Utilizamos o termo *emaranhar*, alcunhado por Tim Ingold (2012), para acentuar um processo de enlaçamento entre humano e divindade, em que não há sobreposição²¹ de forças das deidades perante os sujeitos, e sim um horizonte que promove aberturas e continuidades de um ao outro. Os rituais de amaci são frequentes; há uma profunda preocupação dos zeladores com a cabeça dos médiuns, pois a cabeça é morada de orixás e guias. Em face disso, as lavagens são frequentes para fortalecer o vínculo entre médium e divino por meio de um agrupamento de plantas que partilham singulares devires. Em nosso entendimento, considerando a observação dos amacis, concordamos com Vilhena (2005, p. 514) “Sendo rito expressão e síntese do *ethos* cultural de um povo, portanto expressão de sua vida, há de se salientar que, como ação, é vida acontecendo, processando-se, sendo significada, interpretada, ordenada, criada”.

Ingold (2012, p. 33-34), ao elaborar uma teoria que relaciona percepção e meio ambiente, sugere a capacidade dos sujeitos de agirem e reagirem aos estímulos do mundo, atribuindo agenciamento e habilidade de percepção e intencionalidade também aos não humanos, nesse caso, as plantas. O autor revela

¹⁸ No caso do terreiro pesquisado, os zeladores explicam que os orixás são vibrações. Há o pai e a mãe de cabeça, isto é, sempre um orixá feminino e um orixá masculino, que regem a vida dos médiuns, porém não se manifestam no terreiro. São cultuados de modo específico, sem a necessidade de cortes de animais, porque são energias, e não há transe de orixás nos terreiros de umbanda sagrada/tradicional.

¹⁹ Caboclos e pretos velhos são espíritos de grande evolução e sempre existirá um dos dois como frente de coroa, no entanto os médiuns de umbanda podem manifestar uma série de caboclos e pretos velhos, sendo apenas um deles o mentor do médium.

²⁰ Os médiuns do terreiro pesquisado costumam dizer “*eu trabalho com as entidades tais*”. Alegam que não são donos das entidades. Portanto, não usam pronomes possessivos (meu, minha).

²¹ Os zeladores do terreiro alegam que no processo de transe ou de aproximação das entidades ocorre um fenômeno chamado de acoplamento, em que o médium se dispõe a trabalhar com a entidade em estado de consciência alterado, no entanto as entidades não tomam o lugar do médium.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

que, “se os sujeitos podem agir sobre os objetos que as circundam, então, fala-se que os objetos ‘agem de volta’ e fazem com que elas alcancem, aquilo que de outro modo não conseguiriam”. Presumir que qualquer objeto tem capacidade de agência é uma figura de linguagem. Na senda desse argumento, pensar que os humanos manipulam plantas é presumir que as plantas são igualmente capazes de manipular os humanos. Vejamos Carlessi (2017, p. 855-856): “Quero dizer que a ação do banho de ervas (para além da escolha de plantas específicas, dos pedidos e intenções postas também em água) é sempre variável e, por parte das plantas, se altera para promover o estado de equilíbrio”.

Pela necessidade de as ervas serem armazenadas²² em alguidares, que também recebem banhos de ervas pela hierarquia do terreiro, assim como pelo fato de os amacis serem ritualizados musicalmente pelos ogãs em seus atabaques e na sequência macerados pelas entidades caboclos, percebemos negociações ontológicas envolvidas na lavagem da cabeça. Por sua vez, todos esses elementos isolados tampouco substituem a ação terapêutica das plantas. Observamos então que os protocolos desses saberes incidem numa parceria, um regime multiespécies, nos termos de Haraway (2009).

É condição para todo médium em desenvolvimento e que se diz de acordo com as regras do terreiro manter frequência de usos de plantas em outros tipos de banho também. Um desses banhos consiste em garantir segurança aos processos de incorporação de entidades. Além do banho, no dia da gira o médium tem alguns impedimentos, como, por exemplo, a não ingestão de carne vermelha e bebida alcoólica. Assevera-se antes dos trabalhos a importância de os médiuns se tornarem vigilantes a variações de humor ou sentimentos que possam influir no transe. Apesar de o banho ser corriqueiro entre umbandistas, o banho antes da gira estabelece um compromisso com a assistência, visto que esta está ansiosa para conversar com as entidades, para receber um passe energético, um bate-folha, uma palavra.

Há que se levar em consideração ainda alguns fatores que incidem na colheita das plantas: o momento certo de retirá-las do ambiente é sempre antes do nascer do sol. Faz-se necessário pedir permissão aos donos da mata: Oxóssi²³ e os caboclos. E aqui mata significa um terreno baldio, um quintal, um arbusto anexado a parques ou jardins públicos, e não necessariamente uma grande reserva. Para o corte, convém utilizar um instrumento sem ponta e sem fio no caso de plantas mais densas, como, por exemplo, as espadas-de-iansã e espadas-de-ogum. Tratando-se de folhas, lasca-as do caule, tendo o cuidado de colher as mais velhas, preservando as recentes e o desenvolvimento da planta.

²² A maioria das plantas utilizadas tanto nos amacis quanto nos trabalhos das entidades é trazida ao terreiro pelas mãos da assistência. Posteriormente, é repousada em alguidares já lavados com água do mar. Acreditamos que a água do mar revela uma prática de relacionamento com o meio ambiente localizado, visto que o terreiro está estabelecido na cidade de São Francisco do Sul, conhecida por seus balneários.

²³ Oxóssi, orixá rei das matas. Caçador de uma flecha só. Provedor da fartura para sua comunidade (Prandi, 2001).

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

São complexos os saberes tradicionais acionados em um terreiro: uma série de agentes contribuem cada um com suas reponsabilidades. Os processos de limpeza/descarrego, energização/descarrego, iniciação/finalização começam antes dos trabalhos e não podemos afirmar que são concluídos após a cerimônia. Os banhos são contínuos e alguns particulares, com intenções, plantas, elaborações e descarregos²⁴ diferentes. Concebemos os saberes tradicionais como múltiplas formas de relacionamento com os bens, com atividades desenvolvidas que garantem a reprodução delas pelos grupos, permitindo a construção de uma cultura integrada à natureza e ao manejo sustentável (Castro, 2000).

Parece-nos salutar que os saberes tradicionais podem dialogar com uma categoria para pensar patrimônio, o patrimônio da saúde, uma vez que o conhecimento produzido por um sistema religioso visa ao bem-estar e ao estabelecimento do equilíbrio, numa perspectiva holística²⁵ de saúde tanto para membros quanto para a comunidade. Esse patrimônio *pari passu* cuida do meio ambiente local e promove cuidados em relação a ele no intuito de preservar métodos terapêuticos²⁶ expressos via religiosidade.

Os pesquisadores da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Sanglard e Costa (2019, p. 12) trazem um panorama das motivações e dos alcances no período de dez anos dos estudos sobre patrimônio da saúde no Brasil e o protagonismo dos cursos de pós-graduação. No mesmo texto, os autores apontam que os estudos a respeito do patrimônio da saúde no Brasil estão pavimentados “nas instituições de ciência e de saúde e os hospitais; história, memória e patrimônio”, cujo enfoque está na “preservação e conservação de acervos, como o de instrumentos científicos”, além da “arquitetura e saúde, com destaque para a história da arquitetura”.

Percebemos avanços na categoria, ainda jovem nos debates sobre patrimônio, mas que aponta para a valorização de antigas formas de pensar. Na perspectiva da saúde, os saberes tradicionais que circundam os cuidados com o corpo e a mente e cuja atuação se relaciona com a religiosidade e mais precisamente com o universo dos espíritos e encantados²⁷ ainda precisam de trabalhos pujantes. Marcel Mauss orienta-nos:

²⁴ Nesse caso, é preciso tomar o banho com ervas, recolher as que caem do corpo e despachá-las na mata, na encruzilhada, no mar, na estrada, na linha férrea ou na cachoeira. As plantas não podem ser descartadas em qualquer ambiente.

²⁵ “A abordagem holística em saúde convoca uma aproximação entre saber oficial e saber popular e os estudos transculturais terão enorme valia na construção de novas formas integrativas de saúde. Os modelos místicos e diversas culturas tradicionais precisam ser conhecidos, estudados e integrados ao modelo holístico de saúde que se quer” (Teixeira, 1996, p. 288).

²⁶ “Terapêutica é uma tradução do grego *therapeutiké*, que não é o mesmo que *therapeía* e, sim, a arte, a ciência de escolher as terapias adequadas às diversas doenças. É uma parte da medicina, como a anamnese, o diagnóstico e o prognóstico. [...] Sentido abrangente de qualquer meio ou procedimento usado no tratamento dos enfermos, dando origem a compostos como farmacoterapia, fisioterapia, hidroterapia, radioterapia, psicoterapia etc.” (Rezende, 2010, p. 149).

²⁷ “Encantados (pessoas que viveram na terra e desaparecem misteriosamente, aparentemente vencendo a morte, e que se acredita que passaram a viver em outro plano, como o Rei Sebastião);

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

Antes de tudo, [é necessário] formar o maior catálogo possível de categorias; é preciso partir de todas aquelas das quais é possível saber que os homens se serviram. Ver-se-á então que ainda existem muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão (Mauss, 1974, p. 205).

Após o amaci, em que os médiuns têm suas cabeças lavadas para melhor integração com seus orixás e guias espirituais, é o momento de chamar os caboclos em terra²⁸. Num intervalo de duas ou três horas, dependendo do volume da assistência, todas as pessoas que ali estão são chamadas por ordem de chegada para dentro do espaço da gira. Os atabaques, até então mais lentos para o ritual do amaci, passam do ijexá²⁹ para o toque³⁰ samba cabula³¹, manuseado com maior evidência. Troca-se o ritmo em consonância com a força dos caboclos: “Quando meu tambor rufar, eu sinto a presença de Tupinambá. Deixa a noite cair, vejo uma estrela brilhar. A macaia está em festa pra ver Tupinambá chegar. Ele é caboclo, ele vem caçar. Ele é guerreiro, ele é Tupinambá”³².

No decorrer do nosso texto expomos que a assistência, isto é, grupo de pessoas que não participam da corrente de desenvolvimento da umbanda, aguarda todo o processo que antecede a chegada dos caboclos, no desejo de ser atendida por eles. Citamos a prática do amaci, cujo procedimento tem como objetivo garantir a segurança do transe pela conexão entre médium-entidade, e a importância das ervas e plantas para manutenção do equilíbrio dos médiuns, especialmente em dia de gira. Quando analisamos o ponto cantado do caboclo Tupinambá³³, conferimos alguns elementos na narrativa que dizem respeito à guerra e à caça. Essa sanha pelo enfrentamento e pelo cacear alude às necessidades da assistência. Em nosso trabalho etnográfico, identificamos nas interações assistência/assistência e assistência/entidades que muitas das demandas a serem vencidas concernem a saúde e tratamentos.

Nas representações correntes sobre função dos caboclos, reside no imaginário que todos eles utilizam bodoques, flechas e lanças. As ervas são

Mãe d'Água, boto e muitos outros seres da mitologia brasileira, que se acredita existirem nas águas e nas matas, que acredita-se que nunca tiveram propriamente existência humana e que sempre viveram em encantarias” (Ferretti, 2008, p. 1).

²⁸ Caboclo em terra é como os membros do terreiro se referem à incorporação, quando os caboclos já estão acoplados a seus médiuns.

²⁹ Na umbanda, entende-se toque de ijexá especialmente para linha das águas, almas, oxalá. Em sentido geral, é um toque apaziguador. Ver: Qual toque usar em cada linha de Umbanda?, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>.

³⁰ Os toques de candomblé são considerados mais fixos e bem particulares a cada orixá/inquice, enquanto na umbanda os toques são mais versáteis e têm relação com a intencionalidade – descarregos, apaziguamentos, energização. Ver: Qual toque usar em cada linha de Umbanda?, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>.

³¹ Considerado toque versátil que abrange momentos de vibração mais alta. Ver: Qual toque usar em cada linha de Umbanda?, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>.

³² Ver: Ponto de Caboclo, “Quando o meu tambor rufar (Caboclo Tupinambá)”, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=T8Q-a2jB2dk>.

³³ São vários os pontos sobre o caboclo Tupinambá. Optamos por articular este com os fenômenos ocorridos no terreiro.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

maceradas e usadas no amaci, representando a ferramenta de guerra do caboclo Tupinambá, que são ramos de folhas de uma gameleira. As folhas³⁴ dispostas nos alguidares são empregadas por outros caboclos no procedimento de bate-folha. Bater-folha, no entendimento do terreiro, é reunir diferentes plantas e imantá-las em frente ao congá³⁵, para que posteriormente os caboclos as manuseiem com as duas mãos num processo repetitivo de movê-las no corpo dos assistidos, sempre começando pela cabeça, passando por todas as partes do corpo, até batê-las no chão. Em seguida, os cambones recolhem as plantas e reservam-nas em uma bacia de ágata com o compromisso de despachá-las ao mar.

As plantas também são distribuídas para assistência conforme as particularidades dos atendimentos. As espadas-de-iansã e espadas-de-ogum são recorrentes quando se trata de dificuldades para dormir ou no caso de o assistido revelar sobressaltos noturnos que acoçam crianças. Nesses casos, a receita é cruzar as duas plantas debaixo do colchão do sujeito que apresenta questões de sono, e o problema deve estar relacionado a medos. Já para insônia, a prescrição são os chás de erva-de-são-joão.

Os saberes tradicionais dos umbandistas são arranjos de uma herança cultural e demonstram a relação do grupo com o meio ambiente local. Assim, entender suas categorias semânticas significa compreender não só o conhecimento doutrinário e moral da religião enquanto instituição, mas a visão de um grupo sobre o mundo (Roué, 2000). Os trabalhos no terreiro não deixam de ser realizados em razão da escassez de determinada folha. Ao contrário, elas podem ser substituídas por outras com efeitos terapêuticos semelhantes. Contudo é na interação guias-assistência que observamos essas trocas.

Caboclo, venha ver a sua aldeia, venha ver seu Juremá³⁶

“Luar, luar, segue seu destino ô luar, segue seu destino ô luar, onde há muita alegria, 7 Estrelas mora lá. Por de trás daquela serra onde canta o sabiá, onde há muita alegria, os caboclos moram lá”³⁷.

À primeira vista, no âmbito das observações despreziosas, um incauto pode-se deixar levar no que se refere à certa hierarquização da transmissão dos saberes tradicionais em um terreiro de umbanda. É quase automática a relação

³⁴ Espada-de-são-jorge, espada-de-iansã, folha de gameleira, guiné, arruda, samambaia, baleeira, quebra-demanda, alfazema, alecrim, tapete-de-oxalá, hortelã, manjeriço.

³⁵ Congá é equivalente a altar na linguagem utilizada pelos médiuns do terreiro.

³⁶ “Ele é caboclo desta aldeia, é guerreiro no Juremá, é cavaleiro das campinas, é sementinha de Lemba. Ô meu pai vem ver teus filhos, venha a todos abençoar, se a tua folha é quem nos cura. É segredo no Juremá. Venha ver meu caboclo, venha ver a sua aldeia, venha ver a sua aldeia, venha ver seu Juremá”. Segundo os ogãs da casa, esse ponto é cantado nos terreiros de umbanda para caboclos e boiadeiros, mas sua origem estaria nas zuelas cantadas para caboclo de couro nos terreiros de candomblé congo-angola.

³⁷ Ver: 3 pontos de caboclos: Cobra Coral, Arauna e Cobra Coral, *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=0fJwP6ncN98>.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

estabelecida entre guias e assistência, em que os primeiros são os que produzem conhecimento, e os segundos, aqueles que recebem diagnósticos e receitas sem pestanejar. No nosso percurso etnográfico, identificamos dada capilaridade sobre essa dinâmica de aprendizado. Em razão da nossa observação, percebemos que a assistência do aludido terreiro é composta majoritariamente de sujeitos que participam ativamente dos processos de cura e tratamento, tanto dos médiuns quanto de si mesmos. Desse modo, o ponto cantado na abertura do tópico faz analogia ao destino dessas pessoas, que seguem contribuindo para que os trabalhos com plantas, ervas, flores e frutas utilizados no terreiro sejam contínuos.

É por essas mãos que chegam ao terreiro espadas-de-são-jorge, espadas-de-lansã, tapetes-de-oxalá, penicilina, mamões, bananas, mangas³⁸, maracujás³⁹, mel⁴⁰ e uma série de bens orgânicos cultivados nas casas dos assistidos. Aqui, deslocamos as análises dos pontos, em que antes tecíamos analogias com os ritos cerimoniais. Se as matas e todos os espaços onde florescem flores e brotam plantas pertencem aos caboclos, consideramos que os quintais residenciais que subsidiam de alguma forma os ritos também são moradas de caboclos.

Nem só no espaço edificado do terreiro acontecem os trabalhos. Há uma série de espaços⁴¹ utilizados pelos umbandistas. As frutas com certa facilidade de crescer nos quintais são sempre em maior número, como, por exemplo, o mamão, a banana e a laranja. A hierarquia do terreiro costuma avisar os mais novos sobre os trabalhos extramuros e as frutas que os caboclos recomendam, isto é, frutas que não precisam ser compradas. Em face dessa integração, a natureza é concebida como uma construção social; não é tomada por estática. Por isso, mesmo que dois povos diferentes habitem o mesmo local, eles podem apresentar compreensão distinta dos recursos (Roué, 2000).

Ou seja, o saber tradicional deriva de experiências pelas quais se constrói o aprendizado (Barth, 2005); não se situa num lugar fixo, mas pode se produzir e reproduzir nele. Reconhecemos essa dinâmica nas conversas entre caboclos e assistência, em que, por algumas vezes, os assistidos alegam não ter em casa determinada erva para fazer seu tratamento e oferecem variações. Quando existem equivalências, os caboclos respondem positivamente. A exceção dá-se quando se trata de ervas secas comercializadas em mercados. Isso ocorre, segundo os ogãs e cambones, porque, indiferentemente de onde se realiza o tratamento, em casa ou no terreiro, o método de colheita é o mesmo do preparo dos amacis.

Para Renato Ortiz (1999), o surgimento da umbanda foi paulatino ao estabelecimento de um processo de industrialização gerenciado no país, gestando assim os espaços citadinos. Processos de industrialização, êxodos e acomodação podem explicar a adaptação dos terreiros de umbanda em contextos urbanos,

³⁸ Na Umbanda, separam-se as frutas de acordo com as entidades. As frutas com caroço são sacralizadas em oferendas para exu, nunca para outras entidades.

³⁹ O suco do maracujá é bastante prescrito para filhos/filhas da orixá lansã.

⁴⁰ Os caboclos bebem água com mel e oferecem a mistura à assistência.

⁴¹ Matas, cachoeiras, pedreiras, praias, rios, manguezais, linhas férreas, ladeiras, cemitérios, jardins, espaços que representem campinas.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

diferentemente dos terreiros de candomblé situados mais no interior e que recebem até hoje o nome de roça, em alusão aos territórios ocupados no passado recente. Na contramão dos aglomerados incentivados pela especulação imobiliária, gentrificação, carência de reservas e espaços ambientais, a *selva de pedra* vai sendo invadida aos poucos pela resistência da *macaia*. São os pequenos quintais e outros arranjos compartilhados que subvencionam as demandas das egrégoras⁴² espirituais dos terreiros de umbanda.

Quando acetinamos que a macaia invade a selva de pedra, destacamos a mobilidade da assistência do terreiro em organizar espaços exclusivos em suas residências destinados ao cultivo de recursos que providenciam não só bens para uso familiar, como também as armas dos caboclos, para combater e tratar adoecimentos. Os quintais garantem o autoconsumo, podem contribuir para uma alimentação saudável e mais focada no âmbito das relações familiares e comunitárias espaço (Pereira, 2014, p. 7). Percebemos nas visitas aos quintais e conversas com a assistência que é nesses espaços alternativos que ocorre o aproveitamento profícuo dos recursos naturais, como água, luz solar, nutrientes do solo, adubagem e cultivo, mediados pelas fases lunares, em consonância com os aprendizados herdados e fortalecidos pela pedagogia dos caboclos.

Pimentel e Martinelli (2016, p. 447), ao buscar compreender o conceito de comunidade tradicional em maior amplitude, indicam que a tradicionalidade consiste em um modo particular de relacionar-se com a natureza e que soma informações e “técnicas que aludem aos ciclos naturais e ecossistemas dos quais se valem para subsistir, os quais, muitas vezes, encontram-se defasados e fragilizados, sendo remanescentes”. As comunidades tradicionais não empreendem uma inserção agressiva no mercado nem na economia, por utilizarem ferramentas que se baseiam na organização familiar e no uso de bens naturais sem grandes impactos e degradações. Das inúmeras estratégias de garantia para subsistência da família, encontramos vasos verticais e jardins suspensos para apartamentos, nos quais os cultivos geralmente estão relacionados a temperos e chás. Em razão da escassez, das fases lunares e das épocas de cada planta, a secagem de folhas e o armazenamento de ervas em vasilhames devidamente vedados subsidiam as receitas durante todo o ano.

No caso da assistência da umbanda, os sujeitos já possuem conhecimentos táticos no manejo dos seus quintais, saberes que foram herdados e são compartilhados em seus cotidianos. Assistência e caboclos forjam um processo simbiótico na organização do terreiro, mesmo que não seja explícito. Ainda que a hierarquia do terreiro tenha seu estatuto e defenda a ideia de que sua profissão de fé ajuda a comunidade, esta, por sua vez, tem papel fundamental na realização dos trabalhos quando se torna verdadeiro arrimo, responsável pela manutenção dos quintais em suas residências e provedor de riquezas naturais. Consideramos assim que a relação caboclos-assistência tem muita afinidade com processos

⁴² Alude a força gerada pelo somatório de energias físicas, emocionais, mentais e espirituais de duas ou mais pessoas quando reunidas para alcançar seus objetivos. No caso da umbanda, soma-se a intenção das pessoas às vibrações de entidades e do reino vegetal.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

educativos relacionados às pedagogias dos afetos: “Reeducação do afeto e das sensibilidades morais, isto é, o cultivo da capacidade de sentir e pensar com outros seres mortais, não apenas sobre eles” (Haraway; Azerêdo, 2011, p. 394-395).

Das relações estabelecidas entre pesquisador-assistência no campo etnográfico, sugerimos a possibilidade de conhecer os quintais de alguns dos assistidos, que se prontificaram rapidamente. Esse período do trabalho foi bastante rico e surpreendente, pois, assim que comentamos com uma das senhoras da assistência sobre a possibilidade de conhecer seu quintal, outras três ouvintes também demonstraram interesse em mostrar seus quintais. Como destaca Magnani:

O que se propõe é um olhar de perto e de dentro, mas a partir dos arranjos dos próprios atores sociais, ou seja, das formas por meio das quais eles se avêm para transitar pela cidade, usufruir seus serviços, utilizar seus equipamentos, estabelecer encontros e trocas nas mais diferentes esferas – religiosidade, trabalho, lazer, cultura, participação política ou associativa etc. Esta estratégia supõe um investimento em ambos os pólos da relação: de um lado, sobre os atores sociais, o grupo e a prática que estão sendo estudados e, de outro, a paisagem em que essa prática se desenvolve, entendida não como mero cenário, mas parte constitutiva do recorte de análise. É o que caracteriza o enfoque da antropologia urbana, diferenciando-o da abordagem de outras disciplinas e até mesmo de outras opções no interior da antropologia (Magnani, 2002, p. 18).

Pensar uma etnografia de terreiros com vistas a (re)conhecer seus patrimônios da saúde e seus saberes tradicionais⁴³ não é tarefa simples. Primeiramente, em razão da própria localização da umbanda nos estudos sobre afro-religiosidades, em que se discute muito sua função branqueadora de braço dado com projetos nacionais, colocando em segundo plano as estratégias de resistência das culturas africanas e indígenas. Ainda, pelo lugar de marginalidade que se encontram muitas das produções humanas que não correspondem ao racionalismo técnico e que tentam promover o extermínio de práticas que não correspondem às lógicas dominantes. Segundo Boaventura de Sousa Santos (1995, p. 328), para isso se dá o nome de “Epistemicídio”.

Em meio aos dilemas que envolvem a pesquisa científica, encontramos sujeitos dispostos a conversar sobre seus conhecimentos e produções, valorizando não somente os resultados, mas os processos que são contínuos e mutáveis, abastecidos tanto pela cosmologia da religião quanto pelo espólio adquirido na família e nas interações afetivas. É o caso de uma senhora que vamos chamar de

⁴³ “Talvez vocês estejam esperando que eu diga que saberes tradicionais são semelhantes ao saber científico. Não: eles são diferentes, e mais diferentes do que se imagina. Diferentes no sentido forte, ou seja, não apenas por seus resultados. Às vezes se acha que são incomensuráveis na medida em que, por exemplo, um permite a uma expedição da Nasa (finalmente) tentar consertar o telescópio Hubble em plena órbita e o outro, não” (Cunha, 2007, p. 78).

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

dona Rosa⁴⁴. Dona Rosa, aposentada, conta com a idade de 64 anos e é migrante do interior do Paraná. Na residência, habitam ela, seu esposo e dois netos. Dona Rosa conhece o terreiro desde o seu nascimento, num quartinho em que a zeladora de santo benzia com grama os enfermos de “zipra”⁴⁵. Ela é católica não praticante e identifica-se com o dito popular “No fundo todo brasileiro é macumbeiro, domingo tá na missa, sábado vai pro terreiro”.

Dona Rosa esclarece que ela mesma produz o adubo orgânico que serve tanto para fortalecer as plantas em desenvolvimento quanto para enriquecer a terra e realizar novos plantios. Explica que o adubo é um processo em que se mistura a terra com cascas e folhas de frutas e legumes, menos as cítricas. Quando indago o porquê, ela informa que aprendeu com seu pai que frutas cítricas aceleram a decomposição, tornando o adubo ácido. Após repousar as cascas de banana na terra, ela mistura e informa que dias antes já havia crescido cascas de cebola e batata.

De tempos em tempos, dona Rosa faz o mesmo procedimento com outros elementos orgânicos que nascem no seu próprio quintal. Nesse procedimento diz que não há fatores místicos orientados pelos caboclos; apenas na época do plantio, ela segue as recomendações das entidades. Lua nova e lua crescente para tudo que cresce para cima da terra e lua minguante para debaixo da terra. Já a lua cheia atrai muitas pragas. Para esse fenômeno, dona Rosa costuma utilizar uma mistura curtida de água com bituca de cigarro, que pulveriza nas plantas. O sal grosso é um artifício para combater as infestações de caramujos, e dona Rosa retira-os manualmente. Ela alerta que o sal grosso é colocado rente aos muros para não matar as plantas.

Essa reutilização do orgânico fresco e das folhas secas, entre outros insumos, tem se destacado nos estudos como estratégia de gestão ambiental em quintais produtivos. A relação com a permacultura também tem sido incluída nos textos sobre quintais produtivos, uma vez que inclui as práticas permaculturais, sobretudo quando se trata de ambientes pequenos erigidos e que resistem no espaço urbano. Para Mollison (1998, p. 5), permacultura é a “integração harmoniosa entre as pessoas e a paisagem, provendo alimento, energia, abrigo e outras necessidades, materiais ou não, de forma sustentável”.

No decorrer da conversa, dona Rosa indica que usa a compostagem nos temperos, nas verduras como couve e pimentão, nos tomateiros e nas ervas sagradas, como alecrim, guiné, espada-de-são-jorge e arruda. Segundo a mulher, ela contribui com todos esses insumos para as atividades realizadas no terreiro, que englobam desde os amacis, passando pelas ervas utilizadas por caboclos até as confraternizações de caráter não religioso.

Salientamos que em todos os quintais visitados nos foi apresentado cultivo de espada-de-são-jorge, espada-de-iansã, comigo-ninguém-pode, arruda, guiné,

⁴⁴ Não identificaremos as pessoas.

⁴⁵ Erisipela.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

alecrim e tapete-de-oxalá, todos eles empregados em rituais litúrgicos feitos no terreiro. No caso da planta comigo-ninguém-pode, as assistidas asseveraram que se trata de uma planta com que não se fazem beberagens nem banhos; elas agem como filtros de energias negativas e, segundo a recomendação dos caboclos, devem ser mantidas nas soleiras de entrada das casas. Os quintais das assistidas não estavam reservados em pequenas áreas, e sim espalhados pela residência, ocupando frente, lados e fundos. Em todos eles, havia a presença de babosa, tomateiros, pés de pimentão, couve-verde, orai-por-nós, manjerição, hortelã, cebolinha, salsinha. Entre temperos, frutas e legumes, encontramos também flores em comum: bromélias, orquídeas e antúrios.

Segundo dona Hortência, 48 anos, casada, mãe de três filhos e servidora municipal, o uso do alecrim e da alfazema foi a primeira recomendação dos caboclos. Para ela, já era sabido que o alecrim era um ótimo tempero e o chá muito bom para portadores de diabetes, que é seu caso, mas foi com os caboclos que aprendeu a fazer um travesseiro de ervas para tranquilizar o sono de seu filho menor. Dona Hortência relata que o menino sofria de terror noturno – diagnóstico da medicina convencional.

O diagnóstico previa a utilização de medicamentos para controle da depressão e da ansiedade. Prontamente, o menino começou a ser medicado, mas não conseguia mais manter-se ativo pela manhã, efeito colateral que deixou a mãe preocupada e a fez ir ao terreiro há cinco anos. Ela conta que a conversa com o caboclo foi “coisa de Deus”, tendo em vista que, ao atender os dois juntos, seu “Cobra Coral” os fitou por um bom período e disse o seguinte:

A fia é uma boa mãe pra esse curumim⁴⁶, e o sono dos curumins é sempre uma passeada pela Aruanda⁴⁷. Lá tem muita alegria, só que o curumim desperta e quer voltar pra lá, não pode, fiô. A fia sabe cozer? Pega um panadinho⁴⁸ véio e coloca dentro alecrim, alfazema, hortelã e canela em pau, um tiquinho, fecha e bota debaixo do comutuê⁴⁹ do fio quando ele for dormir.

Dona Hortência diz que nasceu nesse momento a fé nos caboclos e desde então não apenas cultiva alecrim, como também o provém ao terreiro e/ou o compartilha com pessoas que, segundo ela, compram tudo em mercados. Já no caso do tapete-de-oxalá, a maioria dos médiuns tem em casa e, apesar dos efeitos terapêuticos da folha para limpeza do fígado, indigestão e problemas estomacais, manter o tapete-de-oxalá em casa está na ordem do simbólico. Perguntamos o porquê. Dona Hortência indaga-nos se nunca prestamos atenção no ponto sobre

⁴⁶ Os caboclos costumam chamar as crianças de curumim.

⁴⁷ “Acredita-se que esses espíritos habitam um reino mítico conhecido como Aruanda, denominação derivada de Luanda, capital de Angola, relacionada com as origens africanas do culto” (Martelli; Bairrão, 2019, p. 488).

⁴⁸ Tecido.

⁴⁹ Os caboclos designam a cabeça como *comutuê*.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

a semente cantado pelos ogãs: “Oxalá nas oliveiras, pediu ao senhor do mundo que implantasse, que semeasse a caridade que o pai determinou”⁵⁰.

Pensando no papel colaborativo dessas pessoas que incide em afetos, fé e mecanismos de sobrevivência tanto de si mesmas como de uma doutrina religiosa, percebemos que nem sempre existe valorização desses sujeitos que se encontram emaranhados nos grupos sociais. A estes, o lugar auferido é o da pessoa ajudada, a que precisa de cuidados, sem trazer a lume as trocas nem as correspondências efetuadas.

A representação dos assistidos no terreiro pesquisado é sempre no sentido de sujeitos abonados pela caridade, pelo menos no apuramento feito dos discursos da hierarquia e dos membros, mas é na interação entidade-assistência que identificamos a valorização das memórias desses sujeitos. São os caboclos, pretos velhos, exus, pombogiras e todo o panteão umbandista que auferem o direito de desenvolver juntos esquemas e ferramentas para proteção e manutenção de seus trabalhos.

Flores e frutas também são bens naturais que figuram nos rituais litúrgicos do terreiro. O girassol é a flor que representa os caboclos. Nos dias de gira e atendimento, elas decoram o congá dividindo o espaço com imagens de índios, pretos velhos e orixás. Seu Lírio, um senhor de 70 anos, aposentado, nascido e residente na cidade, explica que o girassol floresce nas estações mais quentes, porém na sua residência em qualquer época do ano. Ele pergunta se ele mesmo pode explicar sobre o assunto, visto que sua esposa foi ao postinho. Afirmamos que sim, e ele segue relatando suas memórias de criança e os aprendizados com os caboclos. Seu Lírio comenta que as flores mais receitadas pelos caboclos são as rosas brancas, estas mais difíceis de florescer, haja vista desabrocharem na primavera. Segundo seu Lírio, as rosas brancas são muito utilizadas pelas mulheres para trato do sistema urinário. Os caboclos ensinam a repousar as folhas das rosas em um recipiente grande com água. Deixam-se “*no tempo*”, de um dia para o outro. Depois que o “*tempo faz o que precisa ser feito*”, é adicionada água morna, e então se faz o banho de assento. Na casa dele sua esposa usa bacia de alumínio. Coisa antiga, diz ele, do tempo da mãe dela.

Seu Lírio demonstra ficar um tanto ansioso para falar da bananeira e pergunta se nosso interesse são apenas os caboclos. Respondemos que ele pode ficar à vontade com suas explicações. Seu Lírio comenta que já devemos saber para que serve a banana, que é fruta igual a qualquer outra, que, depois de “*abençoada*” pelos caboclos, todos devem se servir e alimentar a alma. Ele segue contando a história do seu exu⁵¹ Caveira, por quem tem muito respeito e carinho.

⁵⁰ Ponto cantado no terreiro. A narrativa sugere que o orixá Oxalá encontra Jesus no Monte das Oliveiras para que se cumpra o desejo do pai maior, que na umbanda é Nzambi, mas também Olorum e Olodumare. Essa variação depende da influência do candomblé nos segmentos de umbanda.

⁵¹ “Exu, geralmente denominado ‘O Maioral do Povo’, e que dentro do panteão umbandista se localiza na Quimbanda, a linha esquerda da Umbanda, ou ainda, a linha do ‘Povo da Rua’” (Lages, 2003, p. 4).

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

Assegura que podemos dividir esse conhecimento com quem quiser e assevera que seria bom que todos tivessem uma bananeira no quintal para tratar quiumbas. Segundo seu Lírio, os quiumbas – reconhecidos no terreiro como espíritos obsessores – são atraídos pela bananeira e ali permanecem presos pela magia do exu Caveira. Da bananeira, ainda se utilizam as folhas, para forrar as mesas⁵² oferecidas para os caboclos nas matas, quando há atividade externa, segundo ele. Das várias atividades do senhor Lírio, consta a incumbência de pescar e assar o peixe para oferenda dos marinheiros, que são espíritos correspondentes aos trabalhadores do mar.

Em nosso trabalho de campo, encontramos os saberes dos citadinos que anteriormente viviam no interior de outros estados. A maioria dessas pessoas aprendeu tais saberes com a umbanda e, também, acrescentou conhecimento a eles sem nenhum sinal de rivalização com as entidades. Acreditamos que a potência da umbanda consiste em sua característica de inversão simbólica dos conhecimentos, pois em seu lócus religioso sujeitos considerados inferiores na malha social, como, por exemplo, o indígena, são deificados como caboclos, detentores de poder mágico. Esse poder mágico é curativo, faz gestão ambiental quando aplica receitas e interfere na organização dos quintais. Figuras desprestigiadas tanto no panteão das umbandas quanto no tecido social se potencializam simbolicamente no conjunto. Assistidos pedem e ofertam caridade, em um processo recíproco e de intervenção na organização das cidades. Seus saberes ultrapassam as fronteiras do terreiro, uma vez que beberagens, chás, banhos, bate-folhas são práticas eleitas como curativas no terreiro e oferecem potencialidades para a construção de pequenas macaias.

Considerações finais

A umbanda e os seus saberes permitem aos estudos patrimoniais adentrar em uma discussão ainda pouco visitada. A pesquisa demonstra que, por intermédio de usos e relações que quebram com a visão utilitarista da natureza imposta pelo capitalismo, há a possibilidade de modos de vida distintos. É possível continuar a manter os saberes indígenas e africanos mesmo nas condições de extrema violência, pela resistência forjada por uma cultura somativa que não apaga ou silencia, mas que carrega no seu bojo múltiplos saberes. A violência contra as populações negras e indígenas, que perdura desde o século XVI, criou formas extremamente complexas de resistência, que usa o subterfúgio do ocultamento para transmitir a sua herança⁵³. É preciso acrescentar que a luta desses povos representou a sobrevivência de saberes bioculturais ligados ao campo da saúde.

⁵² As mesas acomodam as oferendas votivas, geralmente confeccionadas com bebidas, flores e frutas.

⁵³ Nesse caso, o ocultamento não significou a perda dos saberes ou das heranças africanas e indígenas. A cultura é preservada pela comunidade, mesmo que não expostamente. Estratégia similar foi analisada por Simas (2021) quando ele discutiu a relação entre a macumba e a umbanda.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

Nesse sentido, problematizamos neste trabalho as interfaces dos saberes tradicionais em um terreiro de umbanda em uma perspectiva que dialoga com os estudos sobre o patrimônio da saúde. Buscamos trazer ao centro da discussão certas singularidades desses saberes que compõem o conjunto de bens patrimoniais da umbanda, localizando novos sujeitos e diferentes espaços, a assistência e os quintais produtivos.

O saber a respeito das plantas e ervas medicinais, bem como seu manuseio, conforme trabalhado, é socializado em muitos casos com sujeitos não pertencentes à religião, mesmo que de forma não intencional pelo corpo hierárquico do terreiro, contudo as trocas e interações entre assistência e entidades denotam a complexidade desses saberes que transitam e circulam na capilaridade proposta pelo próprio Caboclo das 7 Encruzilhadas. É atribuída a ele a seguinte doutrina: “Todas as entidades serão ouvidas, e nós aprenderemos com os espíritos que souberem mais, além de podermos ensinar aos que souberem menos. Não viraremos as costas a nenhum nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai”⁵⁴.

Consideramos que esses saberes são portadores de referências do grupo e que os cuidados curativos lhe trazem benefícios, uma vez que o terreiro é composto de membros e assistidos que cooperam assiduamente com as ritualidades envolvendo saúde e demais demandas. Nesse caso, o religioso possui imbricamentos com o meio ambiente. A rede constituída da assistência garante a preservação dos ritos e faz seus préstimos ao conjunto da sociedade com a qualidade que trata seus quintais produtivos, sem desperdícios, dinamizando recursos que aglomerariam lixos, fertilizando a terra e compartilhando com a comunidade local frutas, flores, legumes e temperos. Enfim, intencionamos contribuir com as produções acadêmicas que investem no patrimônio da saúde, categoria recente e que pode acolher em sua trajetória corpos, trânsitos, tratamentos, concepções de saúde e doença que fazem parte do cotidiano das pessoas.

Referências

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Eu sou ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de Umbanda. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 379-383, maio/ago. 2019

BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. **Revista Antropolítica**, Niterói, v. 19, n. 2, p. 15-30, 2005.

⁵⁴Simplemente umbanda, “Frase caboclo das sete encruzilhadas”. <http://simplesmenteumbanda.blogspot.com/2015/03/normal-0-21-false-false-false.html>.

BERKENBROCK, Volney. **A Experiência dos Orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1998.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. [Trad. de Roberta Barni]. São Paulo: Instituto Cultural Italo Brasileiro / Instituto Italiano di Cultura, 1996.

CARLESSI, Pedro Crepaldi. Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição dos médiuns umbandistas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 12, n. 3, p. 855-868, set./dez. 2017.

CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Mística Afro-Brasileira. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 93-122, 1998.

CASTRO, Edna. Territórios, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. *In*: DIEGUES, A. C. S. (Org.) **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Hucitec, 2000.

COSTA, Renato da Gama Rosa; SANGLARD, Gisele. Patrimônio Cultural da Saúde: uma década de reflexão e atuação sobre o campo. **Revista Memória em Rede**, v. 11, n. 20, p. 5-24, jan./jun. 2019.

COSTA, Renato da Gama Rosa; SANGLARD, Gisele. Patrimônio Cultural da Saúde: uma história possível? *In*: XIII Encontro de História da ANPUH - Rio, 2008, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2008. p. 1-10. Disponível em: http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212753026_ARQUIV_O_TextoPCSANPUH2008.pdf . Acesso em: 20 fev. 2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set. /nov. 2007.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma**: o caboclo do tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: SIOGE, 1993.

FERRETTI, Mundicarmo, Maria Rocha. Encantados e encantaria no folclore brasileiro. *In*: VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TOMAZ, Tadeu (Org.). **Antropologia do Ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009. p. 33-118.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

HARAWAY, Donna; AZERÊDO, Sandra. *Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo*. In:

HOJE É dia de amaci. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0uvooZSZY6A>. Acesso em: 17 fev. 2022.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jan.-jun. 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>

JUNG, Carl Gustav. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. *Exu – Luz e Sombras: Uma análise psico junguiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

LE GOFF, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, jun. 2002.

MARTELLI, Thaís Morelato; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Espíritos Compositores e Instrumentistas: A Música na Umbanda. *Revista Psicologia em Estudo*, v. 24, e39154, [s.p.], 2019. Doi: 10.4025/psicolestud.v24i0.39154. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/gBT6PXpyz5ntvyJzKfxjmxQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 jan. 2022.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. (org.) *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.

MOLLISON, B. S. R. *Introdução a permacultura*. [Trad. André Soares]. Brasília: MA/SDR/PNFC, 1998.

OGUM. Pedimos licença a Zambi. YouTube. [Saravá Musical]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bA2X-co8W7o>. Acesso em: 18 fev. 2022.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

PEREIRA, Antonio Roberto Mendes. **Cartilha do Quintal Produtivo**. Sertá. Serviço de Tecnologia Alternativa, 2014. Disponível em: <http://www.serta.org.br/site/wp-content/uploads/2014/04/CARTILHAQUINTAL-PRODUTIVO-FORMATADA>. Acesso em: 2 jan. 2022

PIMENTEL, Karen Daniele de Araújo; MARTINELLI, Letícia Veloso. Luta e resistência da tradição no espaço urbano: o caso da vila dos pescadores do Jaraguá. **Revista InsURGência**, Brasília, v. 2, n. 1, 2016. ISSN 2447-6684.

PINTO, Altari. **Dicionário da Umbanda**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora ECO, 2007.

PONTO DE Caboclo - Quando o meu tambor rufar (Caboclo Tupinambá). YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T8Q-a2jB2dk>. Acesso em: 19 fev. 2022

3 PONTOS DE caboclos: Cobra Coral, Arauna e Cobra Coral. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0fJwP6ncN98>. Acesso em: 19 fev. 2022.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na Alma Brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUAL TOQUE usar em cada linha de Umbanda? - YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6WgldJxmmeQ>. Acesso em: 19 fev. 2022.

REZENDE, Joffre Marques de. Terapia, Terapêutica, Tratamento. **Linguagem Médica**, [s./l.], v. 39, n. 2, p. 149-150. abr.-jun. 2010.

ROUÉ, M. Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais. *In*: DIEGUES, A. C. S. (Org.) **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Hucitec, 2000. p. 67-80.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Nilsia Lourdes de. **Ori, o Orixá Maior sob a Perspectiva do Povo Yourubá**. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2020.

A Macaia invade a selva de pedra:
os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio. O país das 7 Encruzilhadas. *Revista Caju*. nov. 2018b. [texto on-line; n.p.]. Disponível em: <http://revistacaju.com.br/2018/11/15/o-pais-de-sete-encruzilhadas/> Acesso em: 15 fev. 2022.

SIMPLESMENTE UMBANDA: frase caboclo das sete encruzilhadas. Disponível em: <http://simplesmenteumbanda.blogspot.com/2015/03/normal-0-21-false-false-false.html>. Acesso em: 21 fev. 2022.

TEIXEIRA, Elisabeth. Reflexões sobre o paradigma holístico e holismo em saúde. *Rev. Esc. Enf.*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 286-90, ago. 1996.

VILHENA, Maria Angela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005.

VOLPONI, Rodrigo; CHIACHIRI, Roberto. O ato de compreender na consulta mediúnica: um diálogo ensaístico entre guia, médium e consulente no terreiro de Umbanda. *Folios Revista da Facultad de Comunicaciones*, Antioquia, n. 40, p. 179-194, jul./dic. 2018. Disponível em: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/folios/article/view/338486> . Acesso em: 16 fev. 2022.

Enviado em 20/03/2023
Aprovado em 09/02/2024

Mitos trágicos, projéteis mágicos: as narrativas míticas do deus Balder enquanto vestígios de um repertório de magias ofensivas na Escandinávia Medieval

Tragic myths, magic projectiles: the mythical narratives of Baldr as vestiges of a repertoire of offensive magic in Medieval Scandinavia

Victor Hugo Sampaio Alves¹

RESUMO

Uma das narrativas míticas mais marcantes da mitologia nórdica diz respeito à morte do deus Balder, atingido por um ramo de azevinho. A importância desse mito é tamanha que ele é tido pelo evento que precede o Ragnarök, o fim dos deuses e homens. Nosso objetivo é analisar esse mito em suas conexões com certos tipos de magia ofensiva praticadas por especialistas religiosos entre os povos da Escandinávia Medieval, levantando a hipótese de que o mito da morte de Balder seja um vestígio mnemônico da crença em projéteis mágicos que podiam causar dano ou até mesmo levar à morte.

Palavras-chave: Mitologia nórdica. História da Magia. Escandinávia Medieval.

ABSTRACT

One of the most impressive myths from Norse mythology is the one regarding the death of Baldr, who is struck by a mistletoe. The importance of this myth is such that it antecedes Ragnarök, the end of gods and men. The purpose of this paper is to analyze this myth in connection to certain types of offensive magic practiced by the ritual specialists of the Medieval Scandinavian peoples. Our hypothesis is that the myth of Baldr's death is a mnemonic vestige of the belief in magical projectiles which were believed to cause harm or even death.

Keywords: Norse mythology. History of Magic. Medieval Scandinavia.

Introdução

A palavra “mito” encontra-se tão profundamente preenchida por tanta carga semântica ideológica, embora muitas vezes implícita, que o próprio campo de estudos da mitologia e da análise dos mitos produz poucas reflexões epistemológicas a respeito do que é que buscamos exatamente quando pesquisamos determinado mito ou conjunto de mitos. Dentre as diversas

¹ Doutor em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (2023). E-mail: victorweg77@gmail.com

perspectivas e definições podemos identificar duas grandes tendências acadêmicas: uma delas compreende o mito enquanto narrativa (ainda que os critérios para se delimitar o que exatamente constitui uma narrativa sejam variáveis); e a outra enxerga o mito enquanto modelo estrutural para pensarmos e compreendermos o mundo (Frog, 2018, p. 2).

Uma terceira perspectiva que surgiu recentemente foi a do discurso mítico. Propondo um olhar mais abrangente, a teoria do discurso mítico propõe que os mitos podem ser vistos como o fio condutor dos discursos, teorias e entendimentos contemporâneos de determinado povo a respeito da existência, do mundo circundante, do coletivo e da própria construção da subjetividade. É no mito que essas estruturas mentais se reúnem e tornam-se passíveis de serem manifestadas, comunicadas e transformadas por meio de uma linguagem poética e metafórica, ditada pelos elementos simbólicos específicos pertencentes a cada tradição mitológica. Viabiliza-se, assim, o engajamento afetivo dos sujeitos para com as teorias compartilhadas de sua cultura, e é precisamente esse engajamento que permite que a mentalidade e as percepções de seu contexto sejam (re)validados, perpetuados e, em alguns momentos, transformados: ao invés de operar de maneira lógica e linear, o mito apoia-se na linguagem metafórica para instituir uma ordem de sentidos sobre o mundo, gerando verdades vistas como fundamentais e respondendo a questões tanto culturais quanto existenciais (Siikala, 2012, p. 21; Frog, 2018, p. 3). As narrativas mitológicas acabam tornando-se um repositório cognitivo em potencial, passível de ser analisado, em termos históricos, por nós para que compreendamos os esforços feitos pelas comunidades e pessoas de determinado povo/contexto passado ou contemporâneo para criarem uma imagem mnemônica coletiva de suas origens e para que consigam com ela se relacionarem de alguma forma (Ólason, 2018).

Alinhados a esta última perspectiva, propomos analisar duas narrativas mitológicas oriundas do contexto escandinavo medieval em torno da morte do deus Balder, conectando-as em seguida a uma série de evidências de que dispomos a respeito de um tipo de magia ofensiva praticada não apenas pelos nórdicos (ou “vikings”) medievais, mas também por outros dois povos que habitavam o território escandinavo: os sámis e os balto-fínicos. O argumento que defenderemos é o de que as narrativas mitológicas que descrevem Balder sendo morto por um azevinho (*viscum album*) arremessado em sua direção constituem uma imagem mnemônica reveladora da crença em projéteis mágicos que podiam ser lançados contra uma pessoa visando lhe causar dano ou matá-la. Essa investigação também confere peso ao argumento já lançado anteriormente por certos estudos (Frog, 2019; Alves, 2023a) de que o corpo era concebido na Escandinávia Medieval em termos de penetrabilidade x impenetrabilidade.

Começaremos contextualizando o deus Balder e as fontes documentais a respeito de sua morte, recorrendo em seguida a diversos materiais literários que apontam para a existência da crença em certos especialistas religiosos tidos por capazes de enviarem projéteis mágicos em direção a seus alvos.

O deus Balder

De acordo com as fontes Islandesas², Balder³ era filho dos deuses Óðinn e Frigg. Ele é descrito como tendo beleza ímpar, além de ser justo, ponderado, puro e defensor da paz:

O segundo filho de Odin é Baldr, e há coisas boas para dizerem a seu respeito. Ele é o melhor e todos o elogiam. Sua aparência é tão bela e ele é tão reluzente que luz emana dele, e há uma planta tão branca que ela é chamada de cílio de Balder. Ela é a mais branca de todas as plantas, e à partir disso você consegue saber o quão belos são seu corpo e seu cabelo. Ele é o mais sábio dos Æsires⁴, da fala mais bela e o mais piedoso, mas uma de suas características é também a de que nenhuma de suas decisões acaba sendo realizada. Ele vive em um lugar chamado Breidablik. Fica no céu. Nenhuma coisa impura é permitida lá (*Gylfaginning* 21, tradução nossa)⁵.

É fácil notar que as características prontamente elencadas sobre Balder visam conferi-lo elevado *status* ao ressaltar suas qualidades de pureza, justiça e beleza. Interessante notar que, muito antes de sua associação à pureza no Cristianismo, a cor branca esteve relacionada à sacralidade e à cor dos deuses desde a Antiguidade, como entre os povos habitando as regiões do Egito, Anatólia, Mesopotâmia e Pérsia; os druidas celtas, ao que tudo indica, vestiam-se de branco no momento de colher plantas mágicas como o azevinho (Pastoureau, 2023, p. 25). O branco costuma ser também designado como “a cor do candidato”: aquele que sabe-se que em breve mudará de condição e de estado; é uma cor de passagem que ilustra momentos transitórios entre diferentes estados da existência, como a morte⁶ (Chevalier & Gheerbrant, 2001, p. 142); o mito de Balder, veremos, ilustra justamente seu morrer como situado num estado fronteiro entre sua vida conforme a vivia no mundo dos deuses e sua vida, depois de morto, no submundo

² O problema das diferentes fontes e as discrepâncias entre elas será abordado no próximo tópico.

³ Para uma breve introdução ao deus Balder em língua portuguesa, ver Maltauro (2015).

⁴ Nome dado à principal família divina do panteão nórdico.

⁵ “Odin’s second son is Baldr, and there is good to be told of him. He is best and all praise him. He is so fair in appearance and so bright that light shines from him, and there is a plant so white that it’s called after Baldr’s eyelash. It is the whitest of all plants, and from this you can tell his beauty both of hair and body. He is the wisest of the Æsir and most beautifully spoken and most merciful, but is one of his characteristics that none of his decisions can be fulfilled. He lives in a place called Breidablik. This is in heaven. No unclean thing is permitted to be there” (*Gylfaginning* 21). Disponível em: *The Prose Edda*. Tradução e notas por Anthony Faulkes. Londres: Everyman, 1995, p. 23.

⁶ Outro destaque conferido à cor branca nas fontes escritas diz respeito à poderosa feiticeira Thorbjörg, na *Eiríks saga rauða* 4, que é descrita vestindo luvas brancas e um capuz também nesta cor, ressaltando um simbolismo atrelado à magia. Já na cultura material, algumas sepulturas da região da Gotlândia (Suécia) datadas da Era Viking contêm ossadas de mulheres jovens usando colares com contas tingidas de branco, o que pode indicar que a cor fosse um marcador social para mulheres percebidas como sexualmente imaturas e, possivelmente, indisponíveis nesse sentido (Thedéen, 2010, p. 113).

de Hel⁷. No entanto, se por um lado encontramos enumerados os traços de Balder que, em sua totalidade, o posicionam como uma divindade de atributos unicamente positivos, por outro somos avisados da impermanência (ou até mesmo impossibilidade) de implementação de seus desejos e vontades no cosmos.

Sendo assim, tudo indica que, dentro das mitologias e religiões nórdicas pré-cristãs, Balder tenha sido visto como uma divindade em que convergiam exclusivamente características positivas, uma vez que apenas afirmações desta natureza são feitas a seu respeito no *corpus* mitológico (Dumézil, 1973, p. 59; Turville-Petre, 1964, p. 106). É possível que ele tenha sido uma espécie de contraponto à cosmovisão germânico-escandinava fortemente centrada em Óðinn, ou seja, constituída por uma ideologia marcial e belicosa (Puhvel, 1989, p. 213; sobre agressividade e ideologia guerreira na cosmovisão e magia nórdicas, ver Price, 2019, cap. 6).

A tradição narrativa desenvolvida na Escandinávia Medieval em torno de Balder se detém apenas sobre o episódio que trata de sua morte⁸, diferentemente de outros deuses, como Þórr e Óðinn, em torno dos quais abundantes tradições narrativas surgiram. O quadro complica-se ainda mais ao tentarmos identificar práticas de culto destinadas a Balder, pois apesar de seu nome ocorrer algumas poucas vezes na toponímia, principalmente em alguns lugares da Dinamarca e no sul da Noruega⁹, não há qualquer evidência de que tenha existido um culto organizado ao deus (Davidson, 1994, p. 75; Abram, 2019, p. 94). Além de sua total ausência na toponímia da Islândia, Suécia e norte da Noruega, as esparsas aparições do nome de Balder na região dinamarquesa terminam por ser inconclusivas (Brink, 2007, p. 121-122) e não são o suficiente para levantarmos a hipótese um culto destinado ao deus (Lindow, 2020, p. 1.325).

A etimologia de seu nome reforça as características de beleza, realeza e pureza. Para Hilda Davidson (1990, p. 183), seu nome teria se derivado do anglo-saxão *baldæg* e significaria “dia claro”; Anatoly Liberman (2016, p. 297) elevou ainda mais essa concepção e defendeu que o nome de Balder significaria “reluzente”, “brilhante”, o que, segundo o autor, seria indício de que o deus teria sido percebido enquanto divindade celestial no passado germânico. É possível que

⁷ Na mitologia nórdica é a regente do mundo dos mortos, filha de Loki com a gigante Angrboda (Lindow, 2001, p. 172).

⁸ Talvez o único indício de uma tradição continental em torno de Balder seja encontrada na segunda fórmula mágica d’Os *Encantamentos de Merseburg (die Merseburger Zaubersprüche)*, preservados em um manuscrito redigido em alto alemão antigo, datado do século IX/X. Os versos contam como o cavalo de Balder havia torcido sua pata, até que o deus Wotan (precursor germânico de Óðinn) pronuncia um encantamento sobre seu ferimento para curá-lo (ver Bragança, 2015, p. 164).

⁹ O nome *Baldæg*, análogo a Balder, é encontrado em algumas genealogias de reis da Inglaterra Anglo-Saxã listadas como relacionadas à realeza danesa (Davidson, 1990, p. 183). Existe uma curiosa ocorrência do nome conferido ao salão de Balder na *Edda em Prosa*, o *Breiðablik*, numa toponímia em solo dinamarquês, sobre a forma de Bredebliche (Simek, 2007, p. 27). Dessa forma, conforme defende Simek (2007, p. 27), é possível que Balder tenha sido o ancestral mítico da família real dinamarquesa, tal como o deus Freyr era visto como o ancestral mítico da família real sueca.

haja alguma relação com a palavra em inglês antigo *bealdor* (“senhor”) (Simek, 2007, p. 28; Puhvel, 1989, p. 214). A maioria dos escandinavistas contemporâneos, contudo, discordam desta última possibilidade (cf. Lindow, 2020, p. 1.324), favorecendo a hipótese de que o nome de fato designaria sua beleza reluzente e “solar”: inclusive, o deus finlandês Lemminkäinen, com quem Balder divide uma série de semelhanças (como a estória trágica e as características de beleza), era também conhecido por seus traços solares e diurnos, sendo chamado de *päivän poika* (“o menino-sol”) (Siikala, 2002, p. 315).

Existem duas principais tradições narrativas acerca do mito da morte de Balder: a primeira é a tradição islandesa conforme consta na *Edda em Prosa*¹⁰ cuja autoria é atribuída a Snorri Sturluson; a segunda é a versão continental composta pelo dinamarquês Saxo Grammaticus em sua *Gesta Danorum*¹¹.

¹⁰ Supõe-se que Snorri teria escrito a *Edda em Prosa* por volta de 1220 d.C. A *Edda em Prosa* é dividida em três capítulos e um prólogo, considerado por muitos como apócrifo. Trata-se de uma explicação, dentro do racionalismo cristão e da tradição evemerista, acerca das origens da religião pagã nórdica. Dentro dessa ótica, os deuses da religião pré-cristã foram definidos como antigos heróis e magos, descendentes do rei Príamo, que teriam migrado após a queda de Troia. No prólogo é explicado como, durante seu percurso rumo ao norte, esses heróis fizeram grandes feitos a ponto de passarem por um processo de apoteose e começarem a ser tidos por deuses (Langer, 2015b, p. 143). Tal explicação faz parte de uma tradição cristã de integrar os deuses pagãos à história da humanidade, tornando-os mais humanos e menos divinos. A *Edda em Prosa* consiste numa grande tentativa erudita e antiquária de registrar as crenças de seus antepassados sem um olhar julgador e preconceituoso (apesar de que certamente podemos indagar até que ponto essa imparcialidade foi sustentada). Estas crenças, mesmo já fazendo parte do que era o passado dos povos nórdicos, ainda era relevante para que se entendesse como sua poesia antiga era feita, poesia essa que Snorri sem dúvida gostaria de ver preservada e cujos reflexos faziam reconhecidamente parte da cultura islandesa do momento. Aliás, foi movido pelo próprio interesse de preservação desse material poético e sua ars poetica que Snorri deu razão de ser à sua obra. Conforme lembra Langer (2015a, p. 144), devemos manter em mente que Snorri Sturluson foi ninguém menos do que a primeira pessoa a tratar a mitologia nórdica de uma perspectiva acadêmica (aos moldes da época), unindo e selecionando o material de forma sistêmica. As atitudes do autor para com os mitos trazidos não se mostram moralistas; Snorri não faz juízos de valor e evita outras atitudes típicas de sua época, como a condenação dos costumes e religião pagãos ou a equalização das divindades com demônios.

¹¹ Composta pelo dinamarquês Saxo Grammaticus entre os anos de 1216 e 1233, a *Gesta Danorum* (“Feitos dos Dinamarqueses”) apresenta a história do povo dinamarquês dividida em dezesseis livros, que podem ser agrupados tematicamente da seguinte forma: a descrição dos dinamarqueses e sua história até o nascimento de Cristo (livros 1-4); sua conversão ao cristianismo (livros 5-6); o crescimento e desenvolvimento em torno de Lund (livros 9-12); e, por fim, sua história então contemporânea (livros 13-16). Os livros de 1 a 9 são de particular interesse para buscar por narrativas lendárias e mitológicas elencadas por Saxo – e, claro, apresentadas como sendo históricas (Orchard, 1997, p. 137). Saxo era extremamente erudito. Escreveu sua obra em latim e foi devedor de uma herança intelectual da literatura romana, tendo principalmente Virgílio e Horácio como modelos intelectuais, o que é perceptível inclusive em seu estilo e opções de escrita. Seu léxico e escolhas de vocabulário também apontam para uma forte latinização típica do eruditismo medieval. Os nomes de divindades não passaram incólumes por esse processo: o nome de Balder, por exemplo, aparece como Balderus, o de Høðr, como Høtherus, etc. Ao contrário de Snorri Sturluson, Saxo Grammaticus não foi exatamente movido por um interesse antiquário: seu objetivo era argumentar que a religião pagã havia enganado seus antepassados dinamarqueses: alinhando o passado de seu povo ao das culturas europeias vistas então como sendo de grande prestígio (como a romana, cujo povo também havia sido ludibriado pelo paganismo anteriormente), Saxo defendia, nas entrelinhas, que o paganismo entre os dinamarqueses tampouco os afastou de feitos

Diversos outros materiais¹², contudo, fazem alusões mais ou menos pontuais ao deus e ao episódio de sua morte: na poesia escáldica¹³ o deus é citado no poema *Eiríksmál*, composto como elegia a um rei nórdico do século X, onde é dito que o barulho dos reis mortos banqueteados em Valhalla soava “como se Balder estivesse retornando ao salão”; e no *Húsdrápa*, composto próximo ao fim do século X, que descreve a procissão funerária e a consternação por conta de sua morte. Já na poesia éddica¹⁴ encontramos a narrativa quase que completa (se comparada aos materiais prosaicos) no poema *Baldrs draummar* (“O sonho de Balder”); outros poemas, apesar de não focarem em Balder, aludem explicitamente a sua morte, como o *Lokasenna* e o *Vafthrúðnismál*. Há também informações importantes no poema *Völuspá*, na sua versão R (presente no manuscrito chamado *Codex Regius*), que faz alusão ao episódio da morte do deus (Lindow, 2020, p. 1.305).

Sabemos que essas fontes literárias, todas parte da tradição que chamamos de “nórdica ocidental” (Noruega e Islândia) constituem os materiais nos quais Snorri Sturluson se embasou para escrever sua versão da narrativa (Turville-Petre, 1964, p. 108; Davidson, 1990, p. 188; Lindow, 2020, p. 1.317).

Por sua vez, as fontes usadas por Saxo Grammaticus são mais obscuras. Conforme vimos, o autor estava constantemente preocupado em alinhar a estética de sua obra ao ideal erudito latino; além disso, como queria apartar-se

gloriosos. Dessa forma, o erudito acabou claramente distanciando-se do paganismo e dos mitos pagãos que elencou, narrando-os de forma a afastar também sua audiência do paganismo – contudo, ele nunca condenou abertamente a religião nativa e seus mitos (Abram, 2019, p. 274).

¹² Por questões de espaço e escopo, nossa proposta se debruça exclusivamente sobre as fontes documentais literárias nas quais o mito da morte de Balder é narrado. Conforme mencionamos, não existem evidências em torno de algum culto a Balder durante a Era Viking ou no Medieval; sendo assim, conforme era de se esperar, não existe na cultura material uma tradição iconográfica clara em torno da figura do deus. Na década de 1970 Klaus Hauck, pesquisador alemão, levantou a hipótese de que certas bracteatas do Período das Migrações ilustravam a cena da morte de Balder. No entanto, essa teoria tem sofrido críticas desde os anos 90, e diversos autores têm apontado falhas metodológicas na análise do autor (para um resumo da teoria de Klaus Hauck e os questionamentos por ela sofridos consultar Langer, no prelo, p. 38).

¹³ A grande maioria das poesias compostas na Escandinávia Medieval, sobretudo na Islândia, costuma ser caracterizada como escáldica. Seu nome vem da palavra em nórdico antigo *skald* (mais tarde, *skáld*), que significa “poeta”, sendo esse provavelmente o termo mais comum, à época, para se referir a textos em verso relacionados à Escandinávia da Era Viking/Medieval. Se adotarmos uma definição mais ampla do termo, “escáldica” seria toda poesia composta pelos escaldos, esses poetas das cortes nórdicas entre os séculos IX e XIV. Nesse sentido, pode-se inclusive dizer que a poesia escáldica era o modo mais dominante nas produções versificadas da Islândia e Noruega medievais. Ela pode ser contrastada com a poesia éddica tanto na questão temática das composições como também a respeito de autoria, versificação, métrica e estilo. Embora estudiosos como Margaret Clunies-Ross sugiram o abandono de tal distinção nós optamos por mantê-la aqui para que o leitor saiba com mais precisão a qual tradição estamos nos referindo: se à poesia composta por escaldos, ou a que consta no *Codex Regius* (e, por isso, *éddica*) (Clunies-Ross, 2005, p. 13-14).

¹⁴ “Poesia éddica” refere-se ao tipo específico de poesia encontrada em um manuscrito islandês conhecido como *Codex Regius*, datado da segunda metade do século XIII. O manuscrito, comumente chamado de *Edda Poética*, contém uma série de poemas mitológicos e heróicos que não possuem relação direta entre si, mas que são protagonizados por diversos deuses da mitologia nórdica (Langer, 2015b, p. 147).

intelectualmente do passado pagão que estava a descrever, Saxo coloca-se como observador externo de um sistema cultural que teria forjado esses mitos, mas não elenca como teria obtido seu conhecimento acerca da mitologia nórdica. Esse detalhe fica ainda mais obscuro ao considerarmos que não há qualquer outra evidência dinamarquesa do período que ateste a circulação, em pleno século XII, de tradições poéticas ou outros conteúdos pagãos de maneira vívida, ao contrário do que conseguimos vislumbrar na Islândia do mesmo período, por exemplo (Abram, 2019, p. 272-273).

Conforme elencaremos, sua versão do mito possui diversos elementos em comum à versão de Snorri; a morte de Balder, o uso de uma arma com propriedades especiais e memoráveis para fazê-lo; Óðinn busca vingança pela morte de seu filho, etc. Contudo, as diferenças entre as duas versões são notáveis: Loki, que desempenha uma função essencial e diretamente relacionada à morte de Balder no relato de Snorri está completamente ausente da narrativa de Saxo, por exemplo. Isso faz com suspeitemos de que Saxo tenha tido acesso a tradições em torno de Balder que distanciavam-se da tradição islandesa, provavelmente acessíveis apenas em formato de oralidade no território dinamaquês ou nas tradições nórdicas orientais (Dinamarca e Suécia) como um *todo*¹⁵ (Turville-Petre, 1964, p. 144). Essa discrepância entre as diferentes narrativas talvez também indique que ambos os compositores medievais precisaram lidar com fontes obscuras, contraditórias e confusas para embasarem sua narrativa (Davidson, 1990, p. 187). A maior diferença entre os dois relatos é que Saxo, buscando evemerizar a narrativa ao máximo possível, representa Balder como um nobre cavalheiro, porém mero mortal (Davidson, 1990, p. 189); talvez numa tentativa de conectá-lo à estória fundacional do reino dinamarquês (Lindow, 2020, p. 1.315).

A narrativa oferecida na *Edda em Prosa* é a mais completa, uma vez que Snorri Sturluson faz um apanhado em torno do que as fontes islandesas traziam de modo fragmentado, incluindo também algumas informações novas, como a tentativa de resgatar Balder do submundo de Hel (Lindow, 2020, p. 1315). Podemos resumir o enredo da seguinte forma: Balder é acometido por um pesadelo que retrata sua morte. Ao contá-lo aos deuses Æsires, Frigg, sua mãe, decide protegê-lo e parte colhendo o juramento de todas as criaturas e coisas (animais, ferro, fogo, pedras, doenças, venenos, etc.), que prometem jamais feri-lo. Em seguida, os deuses se reúnem e decidem se divertirem arremessando diferentes armas e objetos na direção de Balder, já que era impossível machucá-lo dessa forma. Incomodado com o que está vendo, Loki¹⁶ transforma-se e assume a

¹⁵ Por exemplo, ao longo de sua obra Saxo menciona diversos locais da Dinamarca em que supostamente diversas tradições sobre Balder existiam (Turville-Petre, 1964, p. 114).

¹⁶ A figura de Loki é permeada por mistérios e incertezas de diferentes tipos. Primeiramente porque, apesar de suas constantes aparições nas narrativas mitológicas, não existem evidências de que teria havido qualquer tipo de culto a Loki na Escandinávia medieval (Davidson, 1990, p. 177; Turville-Petre, 1964, p. 80; Simek, 2007, p. 195) e seu nome tampouco consta na toponímia sagrada da região escandinava (Brink, 2007). Em segundo lugar, é no mínimo estranho que, enquanto os outros deuses do panteão nórdico têm suas funções e áreas de regência descritas de maneira clara nas fontes literárias medievais, os mitos não atrelam Loki a funções específicas (Simek, 2007, p. 195; Price, 2019, p. 267). Em linhas gerais, nos mitos Loki costuma encarnar a típica figura do

forma de uma mulher anciã, aproximando-se de Frigg em seguida e enganando-a, conversando até descobrir que Frigg não havia pedido juramento ao azevinho, uma vez que o achou muito jovem e inofensivo. Loki, então, desce até a terra para buscar um azevinho e, retornando, entrega-o nas mãos de Hodr, o deus cego. Loki o convida para participar da brincadeira e, guiando sua mão, o faz arremessar o azevinho na direção de Balder, que prontamente cai morto no chão. Percebendo o que aconteceu, os deuses põem-se a chorar, e Óðinn é o que melhor compreende o que está em jogo¹⁷. O restante da narrativa trata-se de tentar reaver Balder do mundo dos mortos.

Na versão de Saxo Grammaticus, Hotherus (Hodr) e Balderus (Balder) são inimigos disputando o trono da Dinamarca e seus exércitos batalham em três ocasiões distintas. Balderus é descrito como sendo filho de Othinus (Óðinn), porém é um semi-deus. Antes da quarta e última batalha, Proserpina (provável personificação de Hel) aparece para Balderus em sonho e, após três dias, ele morre pelas mãos de seu inimigo.

Para além da ausência de Loki, das maiores diferenças entre as versões é que, na *Gesta Danorum*, Balder não é morto pelo azevinho: as descrições em torno de sua morte são muito distintas (Davidson, 1990, p. 183; Turville-Petre, 1964, p. 113). Segundo Saxo, Hotherus assassinou Balder com uma espada mágica chamada *Mimingus*. Na *Edda em Prosa*, o substantivo para azevinho no idioma original é *mistilteinn* (correspondente ao *mistletoe* no inglês moderno) (Zoëga, 1910, p. 201; Cleasby & Vigfusson, 1874, p. 432). O problema é que em islandês antigo muitos nomes próprios conferidos a espadas apresentavam o sufixo *-teinn*, sendo o exemplo mais famoso a *Lævateinn*, citada no poema *Fjölsvinnsmál* 26: além da semelhança ortográfica, o nome desta última espada significa literalmente “ramo-de-dano” (Simek, 2007, p. 185), o que aponta para uma concepção de analogias entre espadas e plantas/árvores. Sendo assim, é possível que Saxo Grammaticus tenha confundido o substantivo *mistilteinn* como sendo o nome próprio de uma espada mágica (Lieberman, 2004, p. 26), tendo em seguida oferecido uma versão latinizada de seu nome.

Concordamos com esta hipótese. Pode parecer estranho que uma planta fosse responsável pela morte de um deus, mas na verdade todo o valor narrativo do mito encontra-se nesta quebra de expectativa: além de ser uma arma inesperada, o uso do azevinho na Escandinávia Medieval era justamente apotropaico, ou seja, acreditava-se que ele conferia proteção (Simek, 2007, p. 218). Ora, foi justamente por isso que Frigg não lhe exigiu o juramento. A outra

trickster: Loki desfaz inúmeras das oposições binárias constituintes da cosmologia nórdica e parece habitar a zona marginal entre elas, atuando como o elemento que de alguma maneira as aproxima: não é deus e nem gigante; não habita Ásgard (o mundo dos deuses) e tampouco Jotunheim (mundo dos gigantes); assume a forma de animais; pode mudar seu gênero e até mesmo gestar; é capaz de inúmeros atos indiscutivelmente malignos, mas também fornece valiosíssimo auxílio aos deuses. Acrescentemos a esse balanço o fato de que os *tricksters* também não costumam ser alvo de culto (De Vries, 1933, p. 255; 258) e teremos um quadro que nos aproxima ainda mais de Loki.
¹⁷ Na cosmologia nórdica, a morte de Balder é o evento que precede e anuncia o Ragnarök, o fim da Era dos deuses e do mundo conforme o conhecemos.

alegação da deusa foi a de que o azevinho seria muito jovem para fazer um juramento: o uso desse motivo narrativo casa perfeitamente com a regulação social da Islândia Medieval, onde os homens que ainda não houvessem atingido a maioria não podiam fazer juramentos e estavam, portanto, fora do sistema legal islandês (Kaplan, 2012, p. 36-50). Assim, o azevinho torna-se um símbolo da impossibilidade de conciliação e da derrocada das expectativas, tanto é que no mito de Balder deparamo-nos nada mais, nada menos do que com a morte de uma divindade. Por essa razão, inúmeros escandinavistas concedem prioridade à versão ocidental (islandesa) do mito de Balder (cf. Liberman, 2004, p. 64; Davidson, 1990, p. 183; Turville-Petre, 1964, p. 113-115).

Dois fatores são essenciais para nossa argumentação. O primeiro é o fato de que, na versão da *Edda em Prosa*, acompanhamos a clara transformação do azevinho de um ramo aparentemente inocente em um projétil mortal semelhante a um dardo (Lindow, 2020, p. 1.307). Assim que, guiado por Loki, Hodr faz o arremesso, conta-se que “O projétil voou até ele, que caiu morto no chão” (*Gyfaǵinning* 49)¹⁸. A versão do poema *Völuspá* que consta no manuscrito R (*Codex Regius*), ao qual Snorri Sturluson provavelmente teve acesso, evidencia a transformação de maneira mais explícita: “À partir daquele ramo que parecia tão franzino surgiu um perigoso dardo venenoso” (*Völuspá R* 32)¹⁹. Há, portanto, uma clara percepção de que o azevinho tornou-se um dardo, um projétil capaz de causar a morte até mesmo a uma divindade.

O próximo fator diz respeito à ambientação mágica e às proporções aparentemente fundamentais do mito. Na versão de Snorri Sturluson todo o desenrolar da narrativa se dá na morada dos deuses, presenciamos um momento de *shapeshifting* de Loki e, após a morte de Balder, Hermódr, outro filho de Óðinn, toma emprestado o corcel mágico de oito patas do pai, Sleipnir, e cavalga até Hel para tentar retornar com Balder. A própria versão de Saxo Grammaticus também reteve temas mágicos, quando, por exemplo, Hotherus recorre por duas vezes à ajuda das “damas da floresta”²⁰ (*syluestrium virgines*); ou quando, após a morte de Balder, Othinus busca auxílio mágico de um feiticeiro lapão (sámi²¹) para conseguir obter vingança sobre Hotherus (Turville-Petre, 1964, p. 113). Não esqueçamos que, em ambas as versões, a morte de Balder é avisada de antemão na forma profética de um sonho (Turville-Petre, 1964, p. 108). Pensemos no relato de Snorri: se a narrativa inteira é ambientada no mundo dos deuses e se sabemos, por outros materiais medievais como a *Ynglinga Saga* 6-7, que a deusa Freyja foi

¹⁸ “The missile flew through him and he fell dead to the ground”. Disponível em: The Prose Edda. Tradução e notas por Anthony Faulkes. Londres: Everyman, 1995, p. 45.

¹⁹ “From that stem which seemed so slender there came a dangerous grief-dart”. Disponível em: LINDOW, John. Baldr. In: *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures*, vol. III. Turnhout: Brepols, 2020, p. 1.306.

²⁰ Provavelmente alguma categoria de seres coletivos femininos semelhantes às valquírias, por exemplo (Lindow, 2020, p. 1.323).

²¹ No próximo tópico veremos como os sámis, vizinhos dos nórdicos, eram conhecidos por suas habilidades mágicas/xamânicas, e inclusive também praticavam magias ofensivas em forma de projétil.

responsável por ensinar a Óðinn a prática do seiðr²², e ele por sua vez encarregou-se de transmiti-la aos homens, então podemos concluir que aparentemente os deuses praticavam alguma forma de magia; é possível, então, que o núcleo da narrativa ARREMESSO DE PROJÉTIL -> MORTE DE BALDER seja algum tipo de resquício mnemônico de certa concepção antiga, mantenedora da função pedagógica de explicitar os perigos da magia ofensiva.

A importância cosmológica do mito da morte de Balder nos reafirma a probabilidade de que ele tenha sido visto como fundamental em diversos aspectos. Primeiramente, a morte de Balder é nada menos que o evento desencadeador do Ragnarök, a batalha final entre os deuses e seus inimigos, a escatologia de acordo com a mitologia nórdica. Por isso Óðinn é retratado tão consternado com a morte de seu filho, uma vez que estava ciente de suas implicações: a morte de Balder anuncia a inevitabilidade do drama cósmico e é um evento chave da cosmologia nórdica²³ (Dumézil, 1973, p. 101-103); assim, o mito de Balder é o próprio mito de fundação da morte (Lindow, 2020, p. 1.330). As procissões funerárias descritas em ambas as versões carregam a narrativa de solenidade e teor ritualístico, podendo ter atuado como mito fundacional e em alguma medida como modelo ritualístico de processões funerárias da realeza entre os nórdicos (Lindow, 2020, p. 1.315).

À primeira vista pode parecer contraditório que um mito fundacional tão representativo e relevante do ponto de vista da cosmovisão presente como protagonista um deus que não aparenta ter sido objeto de culto na Escandinávia Medieval. Talvez precisamente isso justifique a manutenção de Balder enquanto divindade que, na mitologia, pôde atuar feito uma espécie de repositório cognitivo onde foram alojadas percepções coletivas sobre assuntos muito importantes como a morte, o perigo e poder da magia e a própria imagem hegemônica de corpo. Portanto, como defende Frog (2021, p. 356), talvez nunca tenha existido um único enredo linear e coeso com a narrativa de Balder, e sim dois ciclos narrativos complementários de eventos, que podiam ser mesclados e alterados de inúmeras maneiras: um centrado na prevenção de sua morte, e outro presumindo que ela era inevitável. Talvez esses eventos não fossem tão significativos enquanto histórias propriamente ditas, mas quanto nexos de entendimento conectados à criação de significados em outros contextos (Frog, 2021, p. 356), podendo muito bem atuar, por exemplo, na construção de compreensões sobre as tecnologias rituais disponíveis na época e seus efeitos (potencialmente letais) sobre o corpo conforme era compreendido.

²² Forma de magia profética e/ou ofensiva entre os nórdicos. Veremos seus usos no próximo tópico.

²³ É interessante notar que, descrito como justo, belo e pacífico, Balder termina por representar um grande contraponto à cosmovisão germânica dominada por Óðinn (Puhvel, 1989, p. 213).

Projéteis mágicos e magia ofensiva na Escandinávia Medieval

Existiram, diversas formas de magia divinatória e profética na Escandinávia medieval. Mesmo representando apenas uma dentre essas possibilidades de técnicas ritualísticas mágicas de divinação (Tolley, 2009, p. 136), o seiðr é uma das mais mencionadas na literatura em nórdico antigo, ao lado do galdr (Langer, 2009, p. 68). Utilizado em rituais de caráter divinatório/profético e também para fins curativos o seiðr é costumeiramente retratado como um ritual mais elaborado e como meio de conferir poder sobre certa situação. Isso não o torna, repetimos, necessariamente uma forma maligna de magia, pois tudo dependia da perspectiva: o que poderia ser visto como manipulação injusta das forças e destruição para alguém talvez estivesse simultaneamente operando como cura e resolução de mazelas para outra pessoa (Raudvere, 2002, p. 86).

Ao visarmos compreender a magia nórdica, o seiðr talvez seja o ritual mais central; o termo ocorre em muitos contextos divergentes, mas, em sentido mais amplo, o seiðr é uma técnica para obtenção de conhecimento a respeito do futuro ou então uma tentativa de alterá-lo a favor de alguém (seja uma pessoa, família ou até mesmo toda uma comunidade). Sua aparição enquanto termo não indica por si só qual era o intuito em usá-lo, sendo necessária uma verificação caso a caso (Raudvere, 2002, p. 111). o seiðr manifestava características xamânicas e circumpolares²⁴ (Price, 2019, p. 269-272; 2008, p. 247; Langer, 2009, p. 68; Alves, 2023b, p. 114-148) e consistia em uma cerimônia na qual um ou mais performers agiam ritualisticamente diante de uma audiência e, de acordo com algumas sagas, podiam apelar para o uso de artefatos variados (Raudvere, 2002, p. 111), sendo importante ressaltar seu caráter público e comunitário (Langer, 2005, p. 70) e sua ocorrência predominante em tempos de crise, apelando a espíritos, informações divinatórias e viagens a outros mundos (DuBois, 1999, p. 123).

Os praticantes de seiðr são majoritariamente mulheres, que costumam ser chamadas de vǫlva (no plural, vǫlur)²⁵, embora nomes como seiðkona e seiðmaðr (“mulher praticante de seiðr” e “homem praticante de seiðr”, respectivamente) apareçam em contextos cristãos com tom difamatório e agourento (Raudvere, 2002, p. 111). O termo vǫlva aparece tanto nas fontes prosaicas quanto poéticas para se referir acima de tudo a mulheres de um passado distante detentoras de um conhecimento singular. As muitas narrativas sobre as vǫlur na literatura em nórdico

²⁴ O termo circumpolar é empregado de forma ampla para se referir às culturas dos povos das regiões árticas do hemisfério norte, englobando da Sibéria ao Alasca, passando pela Groenlândia e norte da Europa.

²⁵ Em algumas sagas, porém, os termos vǫlva, spákona e vísindakona são empregados de modo alternado para referir-se à mesma feiticeira (*Óláfs saga Helga* 25, *Flateyjarbók*, *Eiríks saga rauða* 4); além disso, algumas vezes a mesma mulher é chamada de vǫlva e seiðkona indiscriminadamente (*Ynglinga saga* 13-14; Heiðr em *Hrólfs saga kraka* 3 e *Örvar-Odds saga* 2), o que indica que os tipos de magia por elas praticados não eram vistos como habilidades distintas entre si (McKinell, 2003, p. 242). Essa hipótese é reforçada ao lembrarmos que técnicas mágicas diferentes podiam ser executadas pelas mesmas agentes em situações diferentes, como o seiðr e o galdr, ambos descritos como podendo ser operados por uma galdrakona, seiðkona ou uma vǫlva (Langer, 2009, p. 68).

antigo provavelmente refletem um topos literário oriundo da mitologia e de suas narrativas a respeito de profetisas conectadas aos mortos e à raça dos gigantes (McKinnell, 2003, p. 242; 250). Isso não significa, contudo, que as vǫlur e sua magia não tenham existido fora do *corpus* mitológico e literário, já que, há uma série de achados arqueológicos sustentando as conexões entre as vǫlur descritas nesses documentos e a cultura material (Price, 2019, p. 84-190; Gardeła, 2023; 2016; Sundqvist, 2020, p. 775).

No entanto, a parte do seiðr que nos interessa especificamente diz respeito às suas propriedades ofensivas e na crença de que ele se manifestava na forma de projéteis mágicos. Ainda que a palavra seja derivada do substantivo seið, um termo amplo para se referir à ideia de “magia” (De Vries, 1977, p. 467), existe uma conexão etimológica específica às noções de “corda”, “cordão” “captura”, “rédea”, o que seria compatível com o entendimento de que, durante sua ocorrência, o especialista ritual, uma vez em transe, era capaz de pulsionar e enviar sua alma em direção a outros seres feito uma corda ou rédea, que iria rodopiando até o alvo, como se fosse um novelo de lã (Heide, 2004, p. 166). No cerne deste entendimento estaria a visão do seiðr como sendo representação da mente e da volução do especialista atuando por meio de um emissário giratório e rodopiante, claramente ligado a fenômenos meteorológicos como tempestades e fortes ventos²⁶. No caso específico do seiðr para fins divinatórios, que nos interessa mais, essa noção que a princípio parece estranha é explicada ao lembrarmos que o destino, na cosmologia nórdica, era traçado pelas nornir²⁷, entidades que teciam o fio da vida de cada pessoa (Heide, 2004, p. 166).

O exemplo mais vívido a esse respeito é encontrado na *Laxdæla saga* 54, quando a personagem Guðrún está em casa tecendo e Bolli está em outro lugar matando Kjartan (a saga gira em torno de um triângulo amoroso entre os três): ao chegar em casa e contar a Guðrún sobre o ocorrido, ela compara o seu ato de tecer ao assassinato cometido por Bolli. Se tivermos em mente que a maioria dos praticantes de seiðr eram mulheres (as vǫlur, como dissemos) e que, na Escandinávia medieval, a tecelagem era um dos mais característicos trabalhos

²⁶ Exemplos incluem a *Laxdæla saga* 99 e a *Gríms saga loðinkinna* 186-188.

²⁷ O termo nornir designa o coletivo de espíritos femininos que aparecem em algumas fontes éddicas (*Fafnismál*, *Vǫluspá*) e que, no *Gylfaginning* da *Edda em Prosa*, são descritas como responsáveis pelo destino das vidas humanas (Lindow, 2001, pp. 243-244). Sua maior presença, no entanto, se dá na poesia escáldica mas esta, quando as cita, não se preocupa em descrevê-las em termos de atribuições mitológicas, fazendo com que o significado destas entidades continue envolto em mistério: o que sabemos é que elas aparecem, de modo explícito, relacionadas ao nascimento e à morte, com a tendência de serem lembradas com mais frequência no último caso. Apesar da aparição e descrição das nornir costumarem ser de certa forma sinistras nas fontes, nada indica que devemos associá-las única e exclusivamente a destinos trágicos ou malignos que acometiam as pessoas; faz mais sentido afirmar que a aparição destas entidades na literatura nórdica constitui, de maneira geral, quase que uma espécie de metáfora poética para eventos e circunstâncias que, do ponto de vista daqueles envolvidos, revelavam uma espécie de tragicidade, no sentido de inexorabilidade do destino (Bek-Pedersen, 2011, p. 40-41). É relevante apontar que nas mitologias dos povos sâmis havia um fenômeno semelhante: um coletivo de entidades sobrenaturais femininas chamado akka, também citadas, nas fontes dos séculos XVII e XVIII, como estando relacionadas ao nascimento e destino dos homens (Bäckman, 1984, p. 32-35).

femininos, além do fato de que os homens praticantes de seiðr eram acusados de serem afeminados e passivamente homossexuais²⁸ (Price, 2019, p. 80-81; Raudvere, 2002, p. 118; Langer, 2005, p. 70), enxergar a atuação do seiðr dessa maneira parece fazer sentido (Heide, 2004, p. 166-167).

Possivelmente relacionado a essa etimologia para o termo seiðr está o conceito de que certos tipos de magia eram capazes de “projetar” má sorte e/ou danos físicos ao outro. Segundo essa noção, os feiticeiros poderiam fazer uso de projéteis mágicos que eram “arremessados” em direção ao inimigo, feito dardos ou outros tipos de armas; esses projéteis assumiam, algumas vezes, a forma de espíritos animais e, em outras, algum aspecto da essência do feiticeiro (Price, 2019, p. 292-293). Essa ideia de projeção associada ao seiðr pode ser encontrada na *Ynglinga saga* 13-14, por exemplo, quando a *vǫlva* Hulð, a mando de Drífa, envia um cavalo que pisoteia Vanlandi e acaba por matá-lo; em seguida, ela projeta uma magia a mando dos filhos de Vísburr, ocasionando a morte deste; o mesmo acontecimento é citado no *Ynglingatal* 3. Outro relato da *Ynglinga saga* é semelhante, embora nesse caso não haja um agente desencadeador da magia como Hulð no exemplo anterior. Nesse relato,

O rei Aðils participou de um sacrifício aos Dísir (deusas ou espíritos guardiões), montando um cavalo pelos salões de Dís. O cavalo tropeçou e caiu, lançando o rei para a frente, e sua cabeça atingiu uma pedra, de maneira que seu crânio foi quebrado e seus miolos espalharam-se pela pedra. Essa foi sua morte (*Ynglinga saga* 29)²⁹.

Ainda que nesse contexto não seja possível identificar quem teria enviado o espírito de um cavalo para matar Aðils (se é que alguém o fez), é relevante notar que o evento se deu no momento de realização de um ritual aos dísir, posicionando-o em um contexto sobrenatural e religioso. Esse fato, somado ao

²⁸ A dominância das figuras femininas em práticas mágicas como o seiðr estava relacionada à percepção acerca deste tipo de magia e performance na Escandinávia medieval. As fontes mitológicas atribuem a prática do seiðr aos deuses Vanes, conforme afirma Snorri Sturluson na *Ynglinga saga* 4 ao dizer que esta forma de magia havia sido apresentada aos deuses Æsires por Freyja. Os Vanes são divindades intimamente associadas aos cultos de fertilidade e à sexualidade, ao contrário de deuses Æsires como Þórr, Óðinn e Týr, todos relacionados em algum nível à guerra, à marcialidade ou à violência (Davidson, 1990, p. 48-127; Turville-Petre, 1975, p. 35-105; Dumézil, 1973, p. 26-49). Por conta disso, em contraste à cosmovisão e à organização social dos nórdicos medievais, dominadas pela ideologia guerreira e patriarcal, Snorri Sturluson elenca que “o homem que acompanha o seiðr é qualificado de *ergi*” (*Ynglinga saga* 8). O termo *ergi* pode ser traduzido como “homossexualidade” (Raudvere, 2002, p. 118), embora devamos evitar ao máximo, tendo essa tradução em mãos, cair no perigo do anacronismo. *Ergi* também era uma palavra usada para se referir às mulheres, embora, nesse caso, não significasse homossexualidade, mas hiperatividade sexual, uma espécie de “ninfomania” (Ström, 1974, p. 4). Contudo, embora o significado de *ergi* pareça de certa forma maleável, sua carga pejorativa gira em torno de comportamentos que eram tidos por abomináveis na esfera sexual, especificamente ao se assumir o papel tido por feminino (*ibid.*, p. 7).

²⁹ “King Aðils attended a sacrifice for the Dísir (goddesses or guardian spirits) and rode a horse through the hall of the Dís. The horse stumbled under him and fell, and the king was thrown forward, and his head struck a stone so that the skull was broken and his brains lay on the stone. That was the death of him”. Disponível em: Heimskringla, v.1: The Beginnings to Óláfr Tryggvason. Tradução de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research, 2011, p. 32.

detalhe de que o espírito do cavalo foi o responsável por pisotear também Vanlandi a mando de Hulðr, parece indicar uma conexão entre a magia do seiðr para fins nocivos e uma série de seres espirituais que assumiam o papel de um projétil e conduziam a magia ao seu alvo; é o caso também da *Eyrbyggja saga* 53, que narra como Þorgunna, praticante de seiðr, fez uso de um selo mágico que possibilitava que os espíritos dos mortos matassem inúmeras pessoas da região a seu comando. De maneira resumida, essas entidades eram em alguma medida os espíritos auxiliares de quem performava a magia, sendo responsáveis por entregar sua intenção (morte, doença e outros males) ao alvo, concretizando-a. A crença nesses espíritos de certa forma “maléficos” está relacionada à concepção de fisiologia vernacular, amplamente presente no norte euroasiático, de que doenças e enfermidades eram entidades/agentes sobrenaturais (embora personificados em um corpo) que atacavam o doente (Price, 2019, p. 292; Siikala, 2002, p. 182-184; Frog, 2019, p. 246-249).

Certos achados arqueológicos corroboram potencialmente essa suposição, como no caso de certos objetos encontrados no navio de Oseberg (rostos de animais entalhados em madeira e algumas contas em formato de olhos), que poderiam ter sido depositados ritualisticamente no momento da inumação enquanto objetos apotropaicos para a proteção contra os mortos (Bill, 2016). Diversas inscrições rúnicas espalhadas por território escandinavo trazem fórmulas de cura enquanto atribuem a causa da enfermidade à algum espírito maligno que havia penetrado no corpo do enfermo por algum orifício. Uma delas, que consta num amuleto de bronze encontrado em Sigtuna, na Suécia, datado do século XI, refere-se à doença como tendo sido causada por um “lobo”, termo que era também aplicado a quem acometia crimes; além do emprego desse termo figura a palavra Þurs também para designar o agente causador da doença (MacLeod & Mees, 2006, p. 118). Em nórdico antigo, Þurs é um dos termos possíveis para designar seres sobrenaturais tidos por hostis em relação aos seres humanos, geralmente gigantes, ogros ou trolls (Frog, 2013, p. 52-53), nesse caso, responsabilizando-o pela origem da doença:

Ogro da doença febril, senhor dos ogros! Fuja agora! (Você) foi encontrado. Eis aqui três espasmos para você, lobo! Eis aqui nove feitos para você, lobo! Que estas (runas) de gelo o satisfaçam, lobo. Faça bom uso desses encantamentos de cura!³⁰

Neste exemplo, os “três espasmos” e “nove feitos” referem-se a um ato de exorcismo do ogro, expulsando-o, enquanto doença, do corpo que ele está acometendo ao direcionar, para ele mesmo, esses “nove feitos”, que provavelmente se tratam de atribulação. Apesar de as evidências rúnicas que mencionem o combate a agentes maléficos causadores de doença nos contextos germânico e anglo-saxão serem relativamente escassas, elas existem. Uma série de

³⁰ “Ogre of wound-fever, lord of the ogres! Flee now! (You) are found. Have for yourself three pangs, wolf! Have for yourself nine needs, wolf! These ice (runes) may grant that you be satisfied, wolf. Make good use of the healing charms!”. Disponível em: MACLEOD, Mindy & MEES, Bernard. Runic Amulets and Magic Objects. Melbourne: Boydell Press, 2006, p. 118.

encantamentos anglo-saxões mencionam a crença em entidades da natureza que poderiam acometer o homem com doenças e venenos, como os elfos, por exemplo (MacLeod & Mees, 2006, p. 117); o próprio poema épico em inglês antigo, *Beowulf*, composto em algum período entre os séculos VII e X e que narra as aventuras de um herói escandinavo que dá nome à obra, refere-se a Grendel, seu grande inimigo, como sendo um þyrs (*Beowulf* 100³¹); outros encantamentos oriundos do contexto anglo-saxão medieval, registrados em manuscritos, invocam o poder agentivo da doença ao tentarem realizar seu expurgo, mesmo quando não são capazes de lhe atribuir uma identidade (MacLeod & Mees, 2006, p. 118): “Cisto, cisto, pequeno cisto,/aqui não se alojarás, nem terás qualquer morada,/mas irá para o norte, em direção à colina vizinha”.

Contudo, a grande parte de evidências rúnicas que mencionam algum tipo de encantamento personificando doenças ou provém de território escandinavo ou fazem alusão à tradição escandinava em específico são consideravelmente tardias, datadas em grande parte do século X em diante. Exemplo disso é um encantamento do século X mencionado em um manuscrito da região inglesa da Cantuária, que também relata a expulsão de um agente maligno causando doenças (no caso, uma aparente infecção purulenta) por meio da invocação específica do deus Þórr. A diferença é que no caso em questão o invasor não é chamado de lobo, mas de ogro e literalmente de “causador da doença” (*sārðvara*), além de Gyril, provável nome próprio que talvez esteja relacionado etimologicamente a *gor*, como no inglês moderno *gore*, que refere-se, de forma geral, a sangue que foi espalhado (MacLeod & Mees, 2006, p. 120): “Gyril, causador de ferida, se vá agora! Você foi encontrado. Que Thor te abençoe, senhor dos ogros! Gyril, causador de ferida. Contra pus no vaso sanguíneo” . Embora não existam muitas evidências do papel curativo de Þórr, invocá-lo neste contexto parece fazer todo o sentido se condiserarmos seu papel como protetor e amigo próximo da comunidade humana (Davidson, 1994, p. 80; Simek, 2007, p. 317; Alves, 2019, p. 35-36).

Como a grande maioria desses encantamentos curativos que personificam as doenças são encontrados na Escandinávia ou, como no caso agora visto, remetem ao contexto nórdico de maneira clara (para uma ideia dessa distribuição, consultar MacLeod & Mees, 2006, p. 116-162), é viável hipotetizarmos que havia, no passado germânico e anglo-saxão, uma tendência, na época tímida, de personificar de modo sobrenatural os agentes causadores de doença, que só teria vindo a se desenvolver com mais força já posteriormente, no contexto escandinavo: justamente onde o mito de Balder surgiu e se desenvolveu. Nos parece haver dois motivos para isso, de forma alguma excludentes: em primeiro lugar, como a maioria dessas evidências datam do século X em diante, podemos pensar a influência do pensamento cristão e suas práticas de exorcismo, justificadas por uma ideia de possessão que é característica do Novo Testamento e que constam, também em inúmeros encantamentos curativos da tradição cristã, que visam expulsar o demônio maléfico do corpo do enfermo (MacLeod & Mees,

³¹ A edição referenciada é a de HEANEY, Seamus. *Beowulf*. Nova York: W. W. Norton & Company, 2008.

2006, p. 116). Por outro lado, precisamos considerar também as influências dos vizinhos fino-úgricos nas tecnologias ritualísticas e repertório de encantamentos dos escandinavos: os balto-fínicos em especial vieram a desenvolver a mais rica tradição de encantamentos de todo o norte europeu e não faltam, em seu *corpus*, exemplos de personificação e expulsão de agentes sobrenaturais malignos que acometiam as pessoas com doenças (Siikala, 2002, p. 320-335; Frog, 2013, p. 55; Alves, 2023b, p. 176-208).

Paralelo relevante nesse sentido é o fato de que alguns encantamentos germânicos se refiram a esses agentes como sendo lobos, uma vez que nas tradições finlandesa e careliana de encantamentos o cão era uma personificação recorrente desses agentes causadores de doença, ou então até mesmo do próprio Diabo, nos contextos de magia, adoecimento e cura. Um dos modos de se enviar uma doença ou causar dano a um inimigo era por meio da projeção e envio de um “cão”, obviamente metafórico, em sua direção: o cão representava a própria essência daquele que o conjurava, podendo, assim, levar doenças ao “morder” seu alvo (Stark, 2006, p. 180-186). Por conta disso, os especialistas religiosos da Finlândia e Carélia Modernas, os tietäjät (tietjä no singular), dominavam um extenso repertório de fórmulas verbais entoadas durante rituais para protegerem seu corpo (chamadas *varaus*), “selando-o” contra forças agentivas malignas ou contra ataques de feiticeiros inimigos (Siikala, 2002, p. 97). Ainda que esta permaneça uma mera hipótese, é difícil conceber duas expressões paralelas tão análogas como sendo resultados de dois desenvolvimentos culturais completamente distintos que não revelem qualquer relação de contingência.

Em suma, o que podemos dizer com certa segurança é que, no entendimento êmico dos nórdicos discernível na literatura em nórdico antigo, inúmeras coisas tidas por nocivas ao corpo físico, à sorte e à prosperidade de um indivíduo, família ou comunidade eram concebidos como projéteis. De acordo com esse modelo de compreensão, palavras poderosas e rituais eram usados para frear a atuação de uma ameaça vinda de alguém, visualizada como uma flecha lançada por um remetente específico que visava um determinado alvo. Até mesmo a projeção verbal podia ser vista como sendo tão eficiente quanto uma resposta física (Raudvere, 2002, p. 143). Neste caso temos, uma vez mais, inúmeros paralelos oriundos do contexto anglo-saxão, apontando uma possível origem germânica para esse tipo de tecnologia mágico-verbal: dezenas de fontes literárias desse contexto mencionam doenças dos mais variados tipos, costumeiramente descritas como “dores agudas internas” (*gescot*) que, acreditava-se, eram ocasionadas por elfos ao atirarem flechas (Hall, 2007, p. 96, 115).

A dificuldade está em separar prováveis crenças genuinamente germânicas de concepções cristãs em torno dos elfos, criaturas sobrenaturais que remetiam ao antigo paganismo; não à toa, os materiais que mencionam esses projéteis trazem também encantamentos e expressões cristãs como possibilidades de cura, o que revela o quanto as duas religiões e cosmovisões encontravam-se tão amalgamadas na Inglaterra anglo-saxã (Jolly, 1996 p. 133). Para tornar o quadro ainda mais

complexo, a tradição da crença em elfos se desenvolveu em no território anglo-saxão de uma maneira um tanto quanto peculiar, sendo necessário que consideremos também as influências celtas (Simek, 2007, p. 73). Não conseguimos estimar, portanto, até que ponto os elfos e as tradições em torno deles correspondem à crença em elfos que existia nos contextos nórdicos.

Uma vez que parece haver razões para sustentarmos uma provável crença germânica em projéteis mágicos vistos como ofensivos e causadores de doenças e males, examinemos agora mais evidências da área escandinava, sobretudo presentes nos povos fino-úgricos, como os sâmis e os balto-fínicos. O levantamento deste quadro comparativo é importante porque nos permite identificar e analisar a ocorrência de crenças e ritos análogos que teriam superado as fronteiras linguísticas (DuBois, 1999, p. 27-28) e que teriam, portanto, tido ampla circulação na Escandinávia Medieval.

Na tradição xamânica dos povos sâmis (o noaidevuolta), uma vez em transe, o noaidi (xamã) “enviava” o mais poderoso de seus espíritos auxiliares em direção ao xamã inimigo (Hultkrantz, 1992, p. 143). Isaac Olsen, missionário norueguês entre os sâmis, relatou em 1708 que os noaidit “podiam atirar nas pessoas com suas flechas de *gand*, fazendo com que caíssem mortas se ele assim o quisesse”. *Gand*, palavra de origem norueguesa, é empregada também no material medieval *Historia Norwegie*³² em sua ortografia latinizada, *gandum*, e assume, nela, o sentido de “alma livre” [do xamã] ou “espírito guardião”, ambos tendo a função de atuar como projéteis. É provável que o sentido original da palavra fosse “ramo afiado”; algumas fontes suecas dos séculos XVII e XVIII fazem uso do termo *tyre* para descrever o mesmo fenômeno, enquanto em sâmi a palavra assumiu a forma *dirre* (Bäckman & Hultkrantz, 1978, p. 56; 61).

A escolha do vocábulo *gand* por parte dos noruegueses para designar essa magia ofensiva dos sâmis é interessante e igualmente problemática. Ao testemunharem a execução desse tipo de magia ou ouvirem algo a seu respeito, foi-lhes preciso, por falta de conhecimento das línguas e tradições sâmis, recorrer à sua própria língua para tentarem explicar a seus contemporâneos em que essa prática consistia. Esse tipo de “tradução”, porém, pode oferecer falsas pistas,

³² De autoria anônima, este texto, escrito em latim foi composto aproximadamente entre 1150 e 1175. Não se sabe ao certo onde ele teria sido escrito (Lund, Bergen e Trondheim são vistas como possibilidades), embora o mais seguro pareça ser atribuir o local de seu surgimento ao leste da Noruega, na província de Viken. Esta obra foi provavelmente concebida em círculos do governo episcopal, real ou em ambos, possuindo similaridades com outro texto composto à época, o *Historia de antiquitate regum norwagensium*, de Theodoricus Monachus. Basicamente, a *Historia Norwegie* apresenta uma esmiuçada descrição geográfica do Reino da Noruega no século XII, narrando também acerca dos feitos dos governantes noruegueses em sequência genealógica, começando pela família mítica dos reis Ynglingos e conferindo destaque aos reis Olavo Tryggvason (que reinou dos anos de 995 a 1000) e Olavo Haraldsson (rei da Noruega entre os anos de 1016 e 1028 e último monarca abordado na obra). Considerado um dos mais antigos documentos da história da Noruega, encontramos aqui inúmeros comentários e relatos sobre o processo de cristianização de seu território, levado a cabo sobretudo pelos dois reis supracitados, o que inclusive permite afirmar que o processo de conversão, principalmente no norte da Noruega, representa um aspecto central da narrativa da obra (Vianna, 2018, p. 387).

informando-nos mais a respeito da perspectiva e da tradição de quem as registrou do que acerca do evento propriamente dito e sua respectiva tradição: os nórdicos, por exemplo, eram influenciados pelo conhecimento que tinham a respeito do seiðr de seus antepassados, provavelmente para eles o que havia de mais próximo ao xamanismo sámi e ao noaidevuolta. Aparentemente, a magia ofensiva dos sámis fazia uso de espíritos auxiliares teriomórficos – que nas fontes registradas por nórdicos receberam o nome de *gandr* – para carregarem as intenções do noaidi até seu alvo e concretizá-las (Tolley, 1995, p. 71-72; Leduc, 2015, p. 121).

Curiosamente, o termo *gandr* é também passível de ser interpretado como outro nome para cajados mágicos. Nesse caso, a associação é problemática porque o vocábulo em questão revela grande variação, em especial por volta do fim da Idade Média e início da Modernidade quando, na Noruega, *gandr* podia ser empregado no sentido de “cajado” ou “espeto”, mas também se referia à noção geral de “magia”, principalmente relacionada aos sámis (Price, 2019, p. 133), como veremos adiante. Outras possibilidades interpretativas surgem ao nos aprofundarmos nesse último aspecto. Retomando a *Historia Norwegie* IV 16-24, o primeiro e mais antigo relato de um rito xamânico sámi conforme presenciado e registrado por nórdicos, é dito que no momento do ritual o xamã faz uso de um espírito chamado *gandus*. Ele seria, portanto, uma espécie de espírito auxiliar do xamã, capaz de viajar em diversas formas e entre diferentes mundos, sendo invocado para trazer informações. É possível que, como a obra foi escrita em latim, *gandus* seria a forma latinizada do nórdico antigo *gandr*, não consistindo, portanto, em um nome para designar os cajados (Tolley, 1995, p. 63-66). No entanto, a ocorrência de uma palavra derivada de *gandr*, *gøndull*, pode denotar o cajado utilizado justamente para invocar o *gandr*. O nome *Gøndlir*, atribuído a Óðinn (*Grímnismál* 49), pode significar “aquele que usa o *gøndull*”, o que faria sentido se pensarmos na conexão do deus com a prática do seiðr³³ (Price, 2019, p. 69-70).

As evidências do uso de cajados mágicos por parte de feiticeiras são numerosas. Nesse sentido, a adoção de um azevinho, objeto tão estranho para assassinar um deus, enquanto arma pode ter sido uma forma de se representar os cajados de madeira. As sagas mencionam alguns praticantes de magia, a maioria delas vǫlur, fazendo uso de stafr (*Eiríks saga rauða* 4); stafsprotar (*Vatnsdæla saga* 44); sprota (*Ǫrvar-Odds saga* 2) e seiðrstafr (*Laxdæla saga* 76), sendo todas palavras que significam “cajado, bastão” (Price, 2019, p. 132). Ainda nos materiais literários, há dois contextos em que os cajados não figuram nas mãos de seres humanos: um gigante empunha um járnsstafr (cajado de ferro) na *Ólafs saga Tryggvasonar* 33, e um homem misterioso, que aparece no sonho de Flósi na *Njáls saga* 133, dizendo ser Járngrímr (um dos nomes de Óðinn), também segura um járnsstafr, com o qual ele depois bate no chão, causando um som de colisão e então desaparece. Um termo que não ocorre diretamente na literatura em nórdico

³³ Nos materiais medievais Óðinn é explicitamente descrito como o responsável por transmitir os saberes do seiðr aos seres humanos, como na *Ynglinga saga* 7. Além de ser considerado o deus da magia, Óðinn possivelmente tenha sido percebido pelos nórdicos medievais como uma espécie de modelo cultural e mítico para os praticantes de magia como as vǫlur (Alves, 2023, p. 284-321).

antigo, mas que muito provavelmente teria feito parte do vocabulário mágico nórdico é a palavra *vǫlr*, que seria um sinônimo de *stafr* ou *seiðstafr*; o próprio substantivo *vǫlva* que, conforme vimos, significa “portadora de cajado” teria sido derivado de *vǫlr*. No *Skáldskaparmál* 18 a gigante Gríðr, ao auxiliar Þórr, lhe empresta seu *Gríðavǫlr* (“cajado de Gríðr”) (Price, 2019, p. 133).

Algo que prontamente se destaca é o fato de que tanto no mundo humano quanto no mundo mitológico pessoas conectadas à magia são descritas portando cajados. Podemos assumir com relativa segurança que este era o seu equipamento mais distintivo, constituindo também um símbolo de poder (Gardeła, 2009, p. 191). Arqueólogos encontraram inúmeros cajados de ferro espalhados pela Escandinávia, além de dois feitos de madeira, um deles no famoso túmulo de Oseberg. Todos eles foram depositados ritualisticamente em locais de inumação, junto de seus prováveis donos, ou então em localidades vistas como “transicionais” ou “liminais” (Gardeła, 2009, p. 192). Apesar das diferenças espaço-temporais entre os locais onde esses artefatos foram encontrados, as semelhanças morfológicas entre eles são inegáveis, com todos aparentando compartilhar do mesmo padrão. Esse aspecto pode ser uma evidência de que ao confeccionar esses objetos e ao usá-los na ritualística mágica, as pessoas espalhadas por esse território o faziam com base em uma visão de mundo semelhante, compartilhada, e operavam dentro do mesmo molde de símbolos, mitos e ideologias (Gardeła, 2008, p. 47). Alguns documentos escritos também fornecem evidências nesse sentido, como no código norueguês, a *Lei de Eišivapingslov*, que proibia que os homens tivessem em casa altares, cajados ou “outros objetos associados a práticas pagãs” (Price, 2019, p. 132). Tais vestígios não apenas confirmam a existência material dos cajados mencionados nas fontes literárias como também indicam que os locais onde foram encontrados consistem em túmulos de *vǫlur* do mundo real (Gardeła, 2009, p. 192; Price, 2019, p. 84-120). Ou seja, temos diante de nós evidências de que, assim como nos relatos das sagas e poemas éddicos, de fato existiam mulheres que eram vistas como profetisas e feiticeiras (Alves, 2023b, p. 114-148).

Acreditamos ter apresentado evidências etimológicas, mitológicas e arqueológicas o bastante para especularmos que entre as diferentes culturas da Escandinávia circulava a noção de que o corpo podia ser penetrado por forças agentivas e malignas enviadas por alguém versado em magia na forma de projéteis, por mais que a visualização em torno da morfologia específica desses projéteis pudesse variar.

Considerações finais

O mito da morte de Balder é um tanto ou quanto único. Sua considerável revelância dentro da cosmovisão nórdica é difícil de ser questionada: de um lado, temos fontes de diferentes naturezas e regiões que o mencionam; por outro, ele desencadeia “o grande drama cósmico” (Dumézil, 1973, p. 103) que culmina no Ragnarök, além de descrever ninguém menos que os deuses chorando por sua

morte, algo extremamente incomum na tradição islandesa medieval (Lindow, 2020, p. 1.316).

A questão é por que teria prosperado e se conservado uma narrativa mitológica tão impactante e grandiosa em torno de um deus em torno do qual aparentemente não teriam se desenvolvido ritos específicos da Escandinávia Medieval? Esse ponto nos leva a refletir sobre a distinção entre mito e rito. Se compreendermos o mito enquanto conjunto de dramatizações e representações que aludem a objetos e aos seres, e o rito enquanto ferramentas de comunicação com o sobrenatural e o Outro mundo (Schjødt, 2008, p. 64-68), então, embora possa haver óbvias correlações entre um e outro, eles não necessariamente obedecem à mesma ordem: o mito explica, confere sentido, e o rito obtém (Langer, 2023, p. 125). Assim, temos evidências de um conjunto de mitos preservados acerca de Balder, mas não contamos com registros claros de alguma forma de rito organizado em torno do deus. Contamos unicamente, conforme vimos, com alguns poucos registros toponímicos que contém seu nome, atrelados principalmente às famílias reais danesas (Simek, 2007, p. 27), então a possibilidade de que tenha havido alguma forma específica (e provavelmente regionalizada) de culto a Balder não deve ser de todo excluída.

Nossa proposta visa oferecer um provável caminho para responder a essa colocação inquietante, ainda que de forma parcial: talvez a imagem de Balder sendo atingido por um ramo de azevinho arremessado em sua direção tenha sido preservada enquanto registro menmônico (consciente ou não) da crença, amplamente presente entre os povos da Escandinávia, de que se deveria tomar cuidado contra certos tipos de magia ofensiva lançada em forma de projéteis. Esperamos ter conseguido apresentar um número suficiente de evidências para ilustrar o quanto essa crença em projéteis mágicos esteve presente na Escandinávia Medieval e até em tempos posteriores, Modernidade adentro. Coletas de material folclórico da tradição oral escandinava conduzidas nas regiões rurais ao longo do século XX, por exemplo, elencam a crença nesses projéteis em conexão a ideias de bruxaria (*trolldómr*): mísseis como o *satans skott* (dardo de Satã) e o *trolldomsskott* (dardo de bruxaria) são parte vívida de diversas narrativas folclóricas e lendas que descreviam de que forma pessoas invejosas e habilidosas na arte da magia podiam enviá-los em direção a alguém para causar dano ou prejudicá-lo (Raudvere, 2020, p. 142-143).

O fato de que a crença nesses projéteis é especialmente forte na região Circumpolar e em suas conexões com o xamanismo ártico (Bäckman & Hultkrantz, 1978, p. 56; Khudyaev, 2015, p. 224; Alves, 2023b, p. 167-169) explicaria porque não detectamos uma tradição germânica antiga e continental atrelada a Balder, encontrando-a somente ao norte, em solo escandinavo, onde os nórdicos estiveram sob a influência cultural circumpolar-xamânica. Esta seria uma forma de identificar na própria Escandinávia as razões culturais e de cosmovisão para o surgimento, desenvolvimento e perpetuação da imagem mítica de Balder sendo morto por um projétil arremessado em sua direção. Ainda que esta imagem não tenha necessariamente circulado atrelada a ritos específicos, ela pode ter operado

como repositório dos medos e inseguranças que a crena nesses mísseis mágicos despertava no imaginário dos escandinavos.

Além de certamente carecer de mais análises, esta hipótese também respalda e paralelamente ganha respaldo por teorias recentes a respeito das concepções hegemônicas de corpo na Escandinávia Medieval (Frog, 2019; Alves, 2023a), segundo as quais o corpo era passível de ser penetrado por forças agentivas manipuláveis magicamente. As hipóteses aqui levantadas também apontam para a necessidade de se analisarem à fundo as interconexões entre mito e rito.

Referências

Fontes primárias

Beowulf. Tradução e notas por Seamus Heaney. Nova York: W. W. Norton & Company, 2008.

Historia Norwegie. Edição de Inger Ekrem e Lars Boje Mortensen. Tradução de Peter Fisher. Museum Tusulanum Press, 2006.

LAESTADIUS, Lars Levi. **Fragments of Lappish Mythology.** London: Aspasia books, 2002.

MAGNUS, Olaus. **A Description of the Northern Peoples.** London: Hakluyt Society, 1996.

SAXO GRAMMATICUS. **Gesta Danorum – The History of the Danes.** Edição de Karsten Friis-Jansen. Tradução de Peter Fisher. Oxford: Clarendon Press, 2015.

SCHEFFERUS, John. **The History of Lapland.** Oxford: George West and Amos Curtein, 1674.

STURLUSON, Snorri. **Heimskringla: History of the Kings of Norway.** Tradução e notas de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Londres: University College London, 2011.

STURLUSON, Snorri. **The Prose Edda.** Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Grã-Bretanha: Everyman, 1995.

Fontes secundárias

ABRAM, Christopher. **Mitos do Norte Pagão.** Tradução de Renan Marques Birro. Petrópolis: Vozes, 2019.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. O corpo (im)penetrável: magia e imagem hegemônica do corpo na Escandinávia Medieval. **Scandia – Journal of Medieval Norse Studies**, n. 6, 2023a, p. 149-176.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. **Xamanismo Ártico na Escandinávia: uma análise comparada da ocorrência de fenômenos xamânicos entre os povos nórdicos, balto-fínicos e sámis**. Tese de Doutorado em Ciências das Religiões – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2023b.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. **Diferentes sons do trovão: uma perspectiva comparativa entre os deuses Thor, Ukko e Horagalles**. 2019. Dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

BÄCKMAN, Louise & HULTKRANTZ, Åke. **Studies in Lapp Shamanism**. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1978.

BÄCKMAN, Louise. The Akkas: a study of four goddesses in the religion of the Saamis (Lapps). In: TYLOCH, Witold (ed.). **Current Progress in the Methodology of the Science of Religions**, Varsóvia: Polish Scientific Publishers, 1984, p. 31-39.

BEK-PEDERSEN, Karen. **The Norns in Old Norse Mythology**. Edimburgo: Dunedin, 2011.

BRAGANÇA Júnior, Álvaro. Encantamentos de Merseburg. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015, p. 162-164.

BRINK, Stephan. How Uniform was Old Norse Religion?. In: QUINN, Judy; HESLOP, Kate & WILLS, Tarrin (Eds.). **Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross**, Turnhout: Brepols, 2007, p. 105-136.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. **An Icelandic-English Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1874.

CLUNIES-ROSS, Margaret. **A History of Old Norse Poetry and Poetics**. Cambridge: D.S. Brewer, 2005.

DAVIDSON, Hilda Ellis. **The Lost Beliefs of Northern Europe**. Londres: Routledge, 1994.

DAVIDSON, Hilda Ellis. **Gods and Myths of Northern Europe**. Londres: Penguin, 1990.

DE VRIES, Jan. **Altnordisches etymologisches wörterbuch**. Leiden: E.J. Brill, 1977.

DE VRIES, Jan. **The Problem of Loki**. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 1933.

DUBOIS, Thomas. **Nordic religions in the Viking Age**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999.

DUMÉZIL, Georges. **Gods of the Ancient Northmen**. Los Angeles: University of California Press, 1973.

FROG. Análise do discurso mítico: dos princípios formais aos alinhamentos sociais e interação. **Scandia – Journal of Medieval Norse Studies**, 2021.

FROG. O berserkr nórdico, o tiētäjä fino-careliano e uma história de tecnologias rituais. **Scandia – Journal of Medieval Norse Studies**, n. 2, 2019, p. 232-287.

FROG. Myth. **Humanities**, n. 7, v. 4, 2018, p. 1-39.

FROG. Shamans, Christians, and Things in between: From Finnic-Germanic Contacts to the Conversion of Karelia. In: SŁUPECKI, Leszek & SIMEK, Rudolf (eds.). **Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages**, Viena: Fassbaender, 2013, p. 53-97.

HEIDE, Eldar. Spinnig seiðr. In: **Old Norse Religion in Long-term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions**, International conference in Lund, Suécia, 2004, p. 164-170.

HULTKRANTZ, Åke. Aspects of Saami (Lapp) Shamanism. In: HOPPÁL, Mihály & PENTIKÄINEN, Juha (eds.). **Northern Religions and Shamanism**, 1992, p. 138-145.

JOLLY, Karen Louise. **Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context**. Nova York: University of North Carolina Press, 1996.

KAPLAN, Merril. Once More on the Mistletoe. In: KAPLAN, Merril & TANGHERLINI, Timothy R. (Eds.). **News from Other Worlds: Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture**, Berkeley: North Pinehurst, 2012, p. 36-60.

GARDEŁA, Leszek. Magic Staffs in the Viking World. In: GARDEŁA, Leszek; BØNDING, Sophie & PENTZ, Peter (Eds.). **The Norse Sorceress: Mind and Materiality in the Viking World**. Oxford: Oxbow, 2023, p. 419-434.

GARDEŁA, Leszek. **(Magic) staffs in the Viking Age**. Wien: Fassbaender, 2016.

GARDEŁA, Leszek. A biography of the seiðr-staffs: towards an archaeology of emotions. In: SŁUPECKI, Leszek & MORAWIEC, Jakub (eds.). **Between Paganism and Christianity in the North**, 2009, p. 190-219.

GARDEŁA, Leszek. Into Viking Minds: Reinterpreting the Staffs of Sorcery and Unravelling Seiðr. **Viking and Medieval Scandinavia**, n. 4, 2008, p. 45-84.

HALL, Alaric. **Elves in Anglo-Saxon England: Matters of Belief, Health, Gender and Identity**. Woodbridge: Boydell and Brewer, 2007.

KHUDYAEV, Andrey. Magic Ritual and its Spatial Structure in Archaic Cultures of the North. *Ritual Year*, n. 10, 2015, p. 220-229.

KUUTMA, Kristin. **Collaborative Representations**: Interpreting the Creation of a Sámi Ethnography and a Seto Epic. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006.

LANGER, Johnni. **Eu, Odin**: Uma História arqueológica da Dinamarca Viking, livro (no prelo).

LANGER, Johnni. **As religiões nórdicas da Era Viking**: símbolos, ritos e deuses. Petrópolis: Vozes, 2023.

LANGER, Johnni. Edda em Prosa. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica**: símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015a, p. 143-145.

LANGER, Johnni. Edda Poética. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica**: símbolos, mitos e ritos. São Paulo: Hedra, 2015b, p. 146-149.

LANGER, Johnni. Galdr e feitiçaria nas Sagas Islandesas: uma análise do poema Buslubæn. *Brathair*, n. 9, v. 1, 2009, p. 66-90.

LANGER, Johnni. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair*, n. 5, v. 2, 2005, p. 55-82.

LIBERMAN, Anatoly. In **Prayer and Laughter**: Essays on Medieval Scandinavian and Germanic Mythology, Literature, and Culture. Moscou: Paleographic Press, 2016.

LIBERMAN, Anatoly. Some Controversial Aspects of the Myth of Baldr. *Alvíssmál*, n. 11, 2004, p. 17-54.

LINDOW, John. Baldr. In: SCHJØDT, Jens Peter *et al.* (Eds.). **The Pre-Christian Religions in the North**: History and Structures, vol. III. Londres: Brepols, 2020, p. 1.303-1.330.

LINDOW, John. **Norse Mythology**: a guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs. Oxford: University Press, 2001.

LEHTOLA, Veli-Pekka. **The Sámi People**: Traditions in Transition. Tradução de Linna Weber Müller-Wille. Alasca: University of Alaska Press, 2004.

MACLEOD, M. & MEES, B. **Runic Amulets and Magic Objects**. Woodbridge: Boydell, 2006.

MALTAURO, Marlon Ângelo. Balder. In: LANGER, Johnni. **Dicionário de Mitologia Nórdica**: Símbolos, Mitos e Ritos, São Paulo: Hedra, 2015, p. 53-55.

MENINI, Vitor Bianconi. **Lapponia: a legitimação do estado sueco na obra de Johannes Schefferus (1648-1673)**. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

MCKINNELL, John. Encounters with vödur. **Papers from the 11th International Saga Conference**, 2003, p. 239-251.

ÓLASON, Vésteinn. Dialogues with the past. In: GLAUSER, Jürg (Eds.). **Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies: Interdisciplinary Approaches**, Berlim: De Gruyter, 2018, p. 489-494.

ORCHARD, Andy. **Dictionary of Norse Myth and Legend**. Londres: Cassell, 1997.

PASTOUREAU, Michel. **White: The History of a Color**. Princeton: University Press, 2023.

PRICE, Neil. **The Viking Way: magic and mind in Late Iron Age Scandinavia**. Oxford: Oxbow Books, 2019.

PUHVEL, Jaan. **Comparative Mythology**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.

RAUDVERE, Catharina. **Narratives and Rituals of the Nightmare Hag in Scandinavian Folk Belief**. Copenhagen: Palgrave Macmillan, 2020.

RAUDVERE, Catharina. Trolldómr in Early Medieval Scandinavia. In: RAUDVERE, Catharina; JOLLY, Karen; PETERS, Edward (eds.). **Witchcraft and Magic in Europe**. Volume 3: the Middle Ages, 2002, p. 73-173

SCHJØDT, Jens Peter. **Initiation between two worlds: structure and symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion**. Traduzido por Victor Hansen. Aarhus: University Press of Southern Denmark, 2008.

SIKALA, Anna-Leena. Myth as Multivalent Poetry: Three Complementary Approaches. In: FROG; SIKALA, Anna-Leena & STEPANOVA, Eila (eds.). **Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions**, Helsinque: Finnish Literature Society, 2012, p. 17-39.

SIKALA, Anna-Leena. **Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry**. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2002.

SIMEK, Rudolf. **Dictionary of Northern Mythology**. Cambridge: D.S. Brewer, 2007.

STARK, Laura. **The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland**. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2006.

STRÖM, Folke. **Níð, Ergi and Old Norse Moral Attitudes**. Londres: Viking Society for Northern Research, 1974.

SUNDQVIST, Olof. Cultic Leaders and Religious Specialists. In: SCHJØDT, Jens Peter; LINDOW, John & ANDRÉN, Anders (Eds.). **The Pre-Christian Religions in the North: History and Structures**, vol. II. Londres: Brepols, 2020, p. 739-780.

THEDÉEN, Susanne. Immortal Maidens: The Visual Significance of the Colour White in Girl's Graves on Viking-Age Gotland. In: FAHLANDER, Fredrik & KJELLSTRÖM, Anna (Eds.). **Making Sense of Things: Archaeologies of Sensory Perception**, Estocolmo: Universidade de Estocolmo, 2010, p. 103-120.

TOLLEY, Clive. **Shamanism in Norse Myth and Magic**, v.1. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2009.

TOLLEY, Clive. Vörðr and Gandr: Helping Spirits in Norse Magic. **Arkiv för nordisk filologi**, n. 110, 1995, p. 57-75.

TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel. **Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia**. Nova York: Greenwood Press, 1964.

VIANNA, Luciano José. Historia Norwegiae. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História e Cultura da Era Viking**. São Paulo: Hedra, 2018, p. 387-390.

ZOËGA, Geir T. **A Concise Dictionary of Old Icelandic**. Oxford: Clarendon Press, 1910.

*Enviado em 26/01/2024
Aprovado em 26/06/2024*

A prática espírita em meio à pandemia: estudos feitos a partir dos praticantes espíritas da Sociedade Brasileira de Estudos Espíritas

Spiritism practice in the pandemic:
studies carried out by spiritist practitioners from the Brazilian
Society of Spiritist Studies

Marco Arlindo Tavares¹

RESUMO

Buscou-se refletir a religiosidade espírita a partir dos desafios da pandemia sanitária causada pelo coronavírus e os efeitos dela decorrentes. Os dados foram coletados em data inicial dos fatos pandêmicos e após imunização com segunda dose de vacina, por meio de questionários na base do Google Forms respondidos por agentes do espiritismo da Sociedade Brasileira de Estudos Espíritas (SBEE) e unidades a ela vinculadas e por outros de centros espíritas de Belo Horizonte como instrumento de controle. Os resultados sugerem que, com o fechamento dos centros espíritas e a interdição dos encontros presenciais, apesar de sentirem os efeitos negativos da pandemia, como angústia, medo e solidão, o espiritismo auxilia seus agentes a enfrentarem as intempéries da vida, quando atento à ciência, sobretudo em momentos de crise como a pandemia vivenciada no mundo, mesmo quando necessário traçar alternativas para viabilizar o exercício da prática religiosa por eles confessada.

Palavras-chave: Espiritismo. Sistema de ideias. Ciência. Pandemia. Religião.

ABSTRACT

This work aims to reflect spiritualist religious practice based on the challenges of the health pandemic caused by the coronavirus and its effects. The data were collected at the beginning of the pandemic and after the second dose of the coronavirus vaccine was applied, through questionnaires based on Google Forms that were answered by spiritists from the Brazilian Society of Spiritist Studies (SBEE) and the units linked to it, and by other spiritists in the city of Belo Horizonte as an instrument of control. The results suggest that, with the closure of spiritist centers and the ban on face-to-face meetings, despite feelings of the negative effects of the pandemic such as anguish, fear and loneliness, spiritism helps its agents to face the hardships of life, when paying attention to science, especially in times of crisis such as the pandemic experienced around the world, even when it is necessary to create alternatives to enable the exercise of the religious practice they confess.

Keywords: Spiritism. System of ideas. Science. Pandemic. Religion.

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: marcoatavares@gmail.com

Introdução

O objetivo deste trabalho é refletir o comportamento dos agentes mediúnicos² enquanto religiosos frente aos reflexos pessoais e sociais provocados pela pandemia causada pelo coronavírus, em face dos objetivos e princípios que norteiam a doutrina religiosa por eles praticada, e observar como esse sistema de ideias opera pedagogicamente nas formas de seus praticantes de lidar com as contingências da vida, conforme por ela divulgada.

Os brasileiros, assim como toda a humanidade, viveram parte dos anos de 2020 e 2021 sob a contingência da pandemia sanitária pelo risco de infecção de covid-19, causada pelo coronavírus (SARS-Cov 2). A pandemia chegou ao Brasil em março de 2020, e, até 30 de dezembro de 2020, havia 7.675.781 pessoas infectadas pelo coronavírus, levando 194.976 pessoas a óbito até esta mesma data³. No final de agosto de 2021, o Brasil já havia registrado 20.776.870 casos de pessoas contaminadas pelo coronavírus, sendo que, destas, 579.308 fizeram óbito⁴.

As pessoas viram-se obrigadas a se fecharem em suas casas, levando consigo o trabalho profissional habitualmente desenvolvido, quando possível, na forma de *home office*, fazendo, principalmente, o distanciamento social. Cada um sentiu e sofreu os impactos da crise sanitária de diferentes formas. Foram necessários novos hábitos de vida. As pessoas deixaram de se ver e passaram a usar máscara cobrindo o nariz e a boca, além do uso constante do álcool em gel quando não fosse possível lavar as mãos. Os alimentos precisavam ser higienizados antes de serem armazenados em casa, assim como todo produto adquirido.

Entre as medidas para reduzir a transmissão do vírus, as administrações estaduais e municipais proibiram eventos públicos, inclusive reuniões familiares e aglomerações de pessoas, e determinaram o fechamento de alguns setores da indústria e do comércio, dos parques e das casas de práticas de doutrinas religiosas, obrigando os seus praticantes a buscarem novos meios e instrumentos para produzirem e receberem instruções religiosas.

Os praticantes do espiritismo, aqui chamada de doutrina espírita como sistema de ideias religiosa pensada e trabalhada normalmente dentro dos centros espíritas, também fizeram distanciamento uns dos outros e das suas unidades funcionais. Mas como essa pandemia afetou os agentes e a sua prática religiosa, de forma a evitar o contágio e conviverem diariamente com os efeitos provocados pelo coronavírus?

Na elaboração deste trabalho, as análises das pesquisas se fizeram a partir das respostas dadas por agentes mediúnicos aos questionários eletrônicos sobre os

² Como é aceito pelo espiritismo que todo ser humano é um espírito encarnado e, portanto, médium, essa terminologia é utilizada nos registros da SBEE para designar aquele médium que se dedica a estudar e se coloca disposto a exercitar ou divulgar a doutrina dos espíritos.

³ Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 05 fev. 2023.

⁴ Disponível em <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 05 fev. 2023.

protocolos respeitados como indicados pelas autoridades sanitárias, a respeito das atividades mediúnicas que foram possíveis de serem exercidas durante o período pandêmico e dos sentimentos por eles vivenciados e provocados pelo contexto de reclusão, restrições e riscos de contaminação e morte pela covid-19.

Os dados obtidos foram interpretados, a partir das proposições de autores como Maury Rodrigues da Cruz (2008) e François Laplantine e Marion Aubrée (2009), mas não se restringindo apenas a estes.

Para tanto, o presente trabalho está estruturado em seis seções: a primeira apresenta a metodologia da pesquisa realizada, a segunda se dá a partir da discussão do espiritismo como um sistema de ideias que se assume como doutrina religiosa no Brasil; a terceira enfoca como a doutrina em questão é pensada a partir da SBEE; a quarta apresenta os resultados quanto à prática espírita e o protocolo científico sanitário, a quinta traz os resultados da pesquisa quanto a análise entre a prática religiosa e os sentimentos provados pela pandemia; e, por fim, a sexta traz as considerações finais com as observações das práticas e interações diante dos objetivos efetivos e práticos divulgados pelo espiritismo, que, monoteísta, busca promover ou auxiliar o praticante a fazer reflexão sobre a vida humana na terra, a fazer e estar em conexão com Deus, o Criador, e os espíritos, os quais ela afirma ser possível a comunicação, em especial em momento de tensão como ocorreu no período de pandemia pelo coronavírus.

1. A metodologia utilizada neste trabalho

A pesquisa contou com a participação de 150 espíritas, que, no presente trabalho, serão chamados de agentes mediúnicos do espiritismo, os quais são estudantes, praticantes e/ou divulgadores do espiritismo na Sociedade Brasileira de Estudos Espíritas (SBEE) e nos seus centros espíritas filiados. A pedido do autor, que participava de grupo de estudos no núcleo filiado à SBEE na cidade de Belo Horizonte, os acessos aos questionários eletrônicos, na base do Google Forms, foram enviados aos participantes pelos seus respectivos coordenadores de estudos. Os agentes mediúnicos responderam aos questionários – com 11 e 12 perguntas cada – em dois momentos distintos. A primeira pesquisa foi feita durante o período de 1º a 5/7/2020, com 11 perguntas, quando foi instituído o isolamento absoluto. A segunda foi realizada entre 11 e 26/12/2021, com 12 perguntas, após 60% do público-alvo terem sido vacinados com a primeira dose do imunizante e aproximadamente 28% das pessoas já estarem imunizadas com a segunda dose no Brasil, havendo um relaxamento parcial do isolamento com a imunização para o vírus.

Como instrumento de controle, também foram realizadas as mesmas duas pesquisas com agentes mediúnicos praticantes de centros espíritas na cidade de Belo Horizonte que não eram filiados à SBEE. Os questionários de 11 e 12 perguntas cada, por meio do Google Forms, teve seus links enviados aos participantes por dirigentes dos centros espíritas a pedido do autor e ficaram abertos para resposta,

respectivamente, nos períodos de 13 a 20/12/2020 e de 11 a 15/12/2021, recebendo 60 e 70 respostas cada.

Os dados obtidos foram inicialmente interpretados, verificando-se o quantitativo de agentes mediúnicos que teriam efetivamente observado os critérios dos protocolos sanitários divulgados pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e pelas autoridades brasileiras em saúde, com o fim de averiguar se a prática religiosa espírita, neste contexto, estaria ou não em comunhão com o que estaria sendo dito pela ciência. Em seguida, buscou-se analisar a efetividade da manutenção das atividades da prática religiosa dentro do contexto pandêmico, observando a criação ou não de meios alternativos para as atividades que normalmente são exercidas presencialmente nos centros espíritas. E, por fim, as práticas existentes foram analisadas em conjunto com os sentimentos vivenciados pelos agentes e provocados pela pandemia, observando as interferências da religião nos sentimentos em situação de contingência.

Os levamentos dos conceitos e das práticas religiosas espíritas se fundamentam nas lições de Cruz (2008), tendo em vista que os agentes pesquisados são ativos nas instituições que trazem, nos seus projetos político-pedagógicos, a concepção de prática espírita por ele fomentada. Sobretudo, foram utilizadas as proposições de autores como Laplantine e Aubrée (2009), além de Célia da Graça Arribas (2013), como aporte teórico necessário para se compreender os fenômenos aqui investigados, uma vez que eles também lecionam sobre os conceitos e a prática da doutrina espírita no Brasil, como exercício do mediunato⁵ nos centros espíritas brasileiros.

2. Espiritismo: sistema de ideia religioso

Religião é, por si, um fato social a ser escrutinado, já que, conforme afirma Rubem Alves (1988, p. 33), “não existe, ao longo da história, alguma cultura que não tenha produzido qualquer forma de religião”. No sentido etimológico do termo religião, da prática religiosa, cada ser humano pode fazer o seu *religare*⁶ à sua maneira, inclusive sozinho. Mas, normalmente, ele se utiliza das ideias, dos pensamentos filosóficos e dos conhecimentos teorizados por razões críticas que estão à disposição por meio de escrituras e de obras literárias, ou seja, de um sistema de ideias, teórico-doutrinário e denominado religioso, para auxiliá-lo a pensar os meios, os instrumentos e as formas de se fazer a prática e o *religare* com as partes (criaturas), ao todo (criação) e à totalidade (criador).

Afirma o sociólogo francês Edgar Morin (2011, p. 159) que

⁵ Expressão que designa a vivência coerente com a proposta espírita por aquele que se propõe a ser agente mediúnico espírita, tendo compromisso e responsabilidade com os princípios e as bases da Doutrina e com a sua própria missão espírita e a sua própria vida (Sabbag, 1999).

⁶ Do latim, que significa, em português, religar (Etymology Dictionary *Online*, 2001-2023).

um sistema de ideias constitui-se de uma constelação de conceitos associados de maneira solidária, cujo agenciamento é estabelecido por vínculos lógicos (ou com tal aparência), em virtude de axiomas, postulados e princípios de organização subjacentes; tal sistema produz seu campo de competência, enunciados com valor de verdade e, eventualmente, previsões quanto a fatos e acontecimentos que aí deverão manifestar-se. Mediadores entre os espíritos humanos e o mundo, os sistemas de ideias ganham consistência e realidade objetiva a partir da sua organização.

Este trabalho adota o conceito de sistema de ideias de Edgar Morin e afirma, para este trabalho, que doutrina religiosa⁷ é um sistema de ideias, como também o são as teorias e as ideologias, “alcançada e estruturada por capacidade racional possível antrope” (Cruz, 2017, p. 36) dentro de um universo, um *corpus* de informações. Muitas vezes, se utiliza a expressão religião em substituição aos sistemas de ideias que sugerem a prática da religiosidade. No entanto, religião, que é resultado da prática da religiosidade, pode se dar ou não a partir dos sistemas de ideias, como doutrinas, teorias ou ideologias, e com essas não se confunde, como ensina Cruz (2017, p. 168):

Não se pode esquecer que todo o sistema de ideias é criado pela força antrope, pelo homem, e todo o sistema de ideias transforma o homem. É fácil depreender que o homem constrói a cidade e a cidade constrói o homem; ele constrói a casa e a casa o constrói.

Reverenciando o pensamento de Max Weber (2004), Aubrée e Laplantine (2009) afirmam que Allan Kardec (1804-1869), ao trazer a lume o espiritismo, pretendia fundar uma ciência capaz de explicar as relações dos seres com o mundo e o próprio mundo, negando o caráter específico religioso do seu trabalho. E, para isso, ele se afasta das instituições que pregavam o misticismo e o sacralismo de sua época, sendo contrário aos terrenos ocultos e do mistério. A isso, pode-se dizer que Weber (2004) chamaria de desencantamento do mundo.

Ocorre que as explicações das relações dos seres com o mundo e do próprio mundo, como proposta do espiritismo, perpassa pela origem da criação. E nesse sentido, o espiritismo, que toma forma sob um conjunto crítico de princípios científicos, filosóficos e religiosos, parece buscar integrar o ser humano ao Criador e toda criação, tornando-se doutrina religiosa, em especial no Brasil.

Apesar de não nascer como um sistema de ideias que aplica, como o faz hoje, as três formas de conhecimentos – ciência, filosofia e religião –, o espiritismo, segundo ensina Célia Arribas (2013), se faz doutrina religiosa no Brasil. Barros (2022, p. 257) nos lembra que “para Kardec, o Espiritismo, em consonância com o pensamento iluminista, não é teocêntrico, mas é centrado na razão do ser humano e acredita que este é responsável por suas ações e deve se responsabilizar por seus atos”. E isso porque, ao que parece, ela é pensada para operar a

⁷ Existem outras conceituações de doutrina religiosa, a depender da teologia e das tradições, crenças e/ou práticas observáveis (Abbagnano, 2007).

religiosidade dentro de uma certa racionalidade crítica, que prevê trabalhar o ser humano como indivíduo dotado de livre-arbítrio, que tem Deus único e imanente e que busca o modo de proceder nas relações pessoais nos evangelhos cristãos, com propósito de evolução do espírito.

Cruz (2008) afirma que o uso da razão é fundamental para aquele que quer se reespiritualizar pelo espiritismo, visto que a espiritualidade, inerente e natural a cada ser humano, é processada pelo noético, pela racionalidade crítica, a partir de informações comunicadas, ainda que simples. A prática da reespiritualização depende, para o praticante, também da cultura, ou seja, do conjunto de valores e conhecimentos aprendidos e compartilhados no grupo social.

Tudo é trans porque tudo é um trânsito de memória. Nesse trânsito de memória, nós temos que aperfeiçoar e não diminuir. O aperfeiçoamento implica, basicamente, em procurarmos aqueles que plantaram, pela polissemia, mensagens muito sadias. Encontramos em todas as línguas, em todos os costumes, em todas as artes, em todos os livros. Às vezes é um traço num quadro, mas é polissêmico, é uma linguagem polissêmica (Cruz, 2018, p. 16).

Segundo Morin (2013), a construção do ser humano perpassa por três circuitos, sendo um deles o que chamou de cérebro-mente-cultura, no qual o Ser⁸ se realiza pela cultura e na cultura, construída mediante informações cerebrais que são transmitidas na medida e na capacidade de pensar (mente). O conjunto cérebro-mente sempre constitui e influencia a cultura, que, por sua vez, influencia a capacidade de pensar e as informações pensadas como interação dinâmica.

Para o espiritismo, ensinam os antropólogos Marion Aubrée e François Laplantine (2009), que os estudos a partir das obras básicas do espiritismo, como os livros produzidos por Allan Kardec, permitiriam ao agente mediúcnico se transformar, visto que, conforme apontam eles, “[...] ninguém torna-se espírita sem esforço, sem trabalho, e é, em primeiro lugar, a leitura que tem como objetivo disciplinar e orientar a vida de cada um” (Aubrée; Laplantine, 2009, p. 135).

Os fundamentos da vida ou da própria existência humana, apesar de regulados pelas normativas jurídicas sociais, segundo o espiritismo são a possibilidade de o ser fazer evolução, adaptação, por meio de aprendizados. A manutenção da vida, como ensina Cruz (2008), é o que fundamenta o aprendizado, ou seja, a possibilidade de o indivíduo traduzir para si as informações que lhe chegam. E continua Cruz (2008), já na vivência isolada do ser humano,), existia com ele a necessidade de a cada dia um aprendizado, um fortalecimento do seu Ser, da sua existência, constituindo e mantendo, assim, a sua existencialidade.

De acordo com o espiritismo, o objetivo é fazer com que cada ser humano alcance e compreenda que está em cada um a faculdade do reconhecer em si e no

⁸ A palavra Ser aqui tem sua inicial maiúscula para se referir à identidade do ser humano.

outro uma criação de Deus – portanto, *fratello*⁹. Assim, por meio do amor e da extensão dele na vida humana, a doutrina dos espíritos busca fazer no praticante a expressão da caridade, pela *fratellanza*¹⁰ e pela fé racional. Neste contexto, pode-se dizer que a prática da doutrina dos espíritos, comumente chamada de espiritismo, auxilia o Ser a fazer o *religare* a Deus a partir da releitura da vida e das reeleições de caminhos, agindo, fazendo, transcendendo, transformando-se por meio do conhecimento, da sabedoria, da filosofia, em toda a sua extensão de ser e de saber.

3. O sistema de ideias espírita proposto pela SBEE

A SBEE, cujos membros foram escolhidos para a presente pesquisa, tem sede em Curitiba, capital paranaense, e é uma entidade religiosa espírita que não está vinculada a nenhuma federação espírita registrada no Brasil. Ao contrário, a SBEE possui aproximados 24 centros espíritas a ela vinculados, chamando-os de núcleos filiados. Autônoma em seu projeto político-pedagógico, a SBEE se propõe a revolucionar o ensino, o estudo e a forma de pensar os conceitos espíritas, priorizando o livre-arbítrio e o autoconhecimento dos seus adeptos, incentivando-os à pesquisa (SBEE, 2024).

O estatuto social desta entidade religiosa prevê a proposta de seguir o trabalho e a divulgação do espiritismo sobre o tripé e o eixo principiológico de ciência-filosofia-religião. Afirma ainda, o estatuto, que as unidades funcionais espíritas vinculados à SBEE, os centros espíritas filiados, são unidades científico-filosófico-religiosas que têm como função revelar Deus ao ser humano e o ser a si próprio, por meio da significação da vida, dos pensamentos, do aprender, do saber e do fazer na vida diária (SBEE, 2023).

Nem todas as instituições religiosas espíritas se propõem a estudar e trabalhar a prática espírita sob esse tríplice aspecto doutrinário, ora pendendo mais para a religiosidade, ora para a filosofia e outras para a ciência. Muito se discute, no campo da sociologia, na antropologia e na ciência da religião, sobre os diversos vieses de prática do espiritismo, como se retira dos trabalhos de Arribas (2013) e Prandi (2012), tendo em vista o ponto de partida proposto por seu organizador. O pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, conhecido pelos adeptos pelo codinome de Allan Kardec, ou Codificador do corpo teórico-doutrinário espírita, deixou entrever que o espiritismo possuía um alcance de ciência e maior que as demais ciências e se abriria também para as questões filosóficas e religiosas, ao articular o conceito destes três eixos do conhecimento, presentes à época, ao conceito de espiritismo (Araujo, 2014). E, observando os desdobramentos a partir

⁹ Em italiano, que pode ser traduzido para o português como irmão (Dizionario Etimologico Online, 2004-2008).

¹⁰ Em italiano, que pode ser traduzido para o português como fraternidade (Dizionario Etimologico Online, 2004-2008).

da proposta como doutrina religiosa no Brasil, a socióloga Célia Arribas (2011, p. 3) lembra que,

desde seus começos, essa doutrina nunca foi tratada como sendo especificamente uma religião. Ela propunha entender o mundo e suas relações com o além de uma forma bastante inusitada, já que se definia como sendo, ao mesmo tempo, uma doutrina filosófica, científica e religiosa. E foi justamente essa definição que acabou provocando polêmicas por onde quer que o Espiritismo tenha passado. Nem propriamente filosofia, nem ciência, nem propriamente religião, ele não só foi interpretado de diversas maneiras por seus diferentes adeptos, como também recebeu ataques de todas as partes, principalmente dos campos científico e religioso.

A ciência recebida como eixo principiológico no espiritismo inovou no mundo religioso, mesmo sendo comuns as assertivas separatistas entre ciência e religião. Desde o apontamento weberiano do vínculo religioso ao sagrado e ao divino, as ciências sociais também veem as doutrinas religiosas questionando a ciência e vice-versa, de modo que os praticantes espíritas, conhecendo a origem da doutrina professada, têm certo afastamento do viés científico, pois, como afirma Bernardo Lewgoy (2006, p. 153, grifos do autor),

os fiéis comuns não costumam deter-se tão pausadamente no sentido da relação entre ciência e religião quanto os membros mais intelectualizados do movimento. De fato, tal como a distinção entre Igreja e Estado, a separação entre ciência e religião parece ser axial na constituição de moderna configuração de valores, ao lado das ideias de “individualismo”, “progresso” ou “razão”. Não tendo estabilizado uma relação entre ortodoxia e hermenêutica na revelação espírita (Lewgoy, 2004), o kardecismo será marcado por uma relação ambivalente com essas categorias, pelo menos desde a famosa querela entre místicos e científicos no século 19 brasileiro.

Segundo Sabbag (1999), o espiritismo, ou, como ele chama, a doutrina espírita, é um conjunto de teorias, pensamentos e filosofias que busca ser libertador. Para ele, o sistema de ideia espírita tem como objetivo respeitar o ser humano, sensibilizando-o a um pensamento livre e ensinando-o a pensar e a fazer com que todos, inteligentemente, coloquem em memória todos os seus aprendizados já feitos para possibilitá-los conceber, perceber, conscientizar-se do mundo visível e invisível e, conseqüentemente, agir para se transformar.

Neste sentido, percebe-se, pelo seu estatuto e objetivo, a entidade SBEE estruturada em torno de currículos e projeto político-pedagógico que propõem aos seus praticantes e ao seu público social o processo de desenvolvimento humano-espírita pelo cognitivo, pelo uso da razão, pelas reflexões dos textos que compõem o sistema de ideia espírita e meditações sobre os desdobramentos possíveis dos ocorridos e a ocorrer na vida humana, fato que interessa na presente

pesquisa ao relacionar a atividade religiosa com o complexo momento provocado pela pandemia.

A casa espírita, como agência de educação por excelência, não poderá deixar de sensibilizar, desde os primeiros encontros com pessoas neófitas, a necessidade do autoconhecimento, da autoavaliação, conseqüentemente, da reflexão e do ajustamento a uma ordem que está vivendo, de um saber situar-se na casa, no trabalho, nas buscas, na efetividade, conseqüentemente, nas diversas frentes a que está vinculado ou a que se vincula na cotidianidade (Cruz, 2015, p. 124).

O projeto político-pedagógico da SBEE parece buscar agregar e transformar seus frequentadores, partindo do fato de que são eles seres pensantes, com estrutura bio-fisio-psicológica administrada pelo estado espiritual¹¹, e que objetivam evolução de si e do grupo a que pertencem, do social. E os objetivos dessa instituição encontram amparo nos ensinamentos de Maury R. da Cruz (1940-2021), idealizador da instituição, que afirma:

Quando falamos em realidade, devemos estar sempre prontos para entender os efeitos da prática religiosa: religar o mundo natural ao mundo cultural, a cultura a todas as unidades funcionais do seu próprio mundo cultural, a dimensão de ciência a todos os segmentos científicos numa relação crítica de procurar a verdade. O espiritismo, na sua dimensão de ciência-filosofia-religião, num campo crítico de religação entre ciência, filosofia e a própria religião, compõe um homem ativo, que busca mais do que nunca, explicar o que ele é, porque ele representa o ser na sua expressão real, plena, só que ele não consegue alcançá-la por inteiro (Cruz, 2018, p. 26).

Pensar em evolução do ser no tempo e no espaço material, segundo o sistema de ideia espírita proposto pela SBEE, requer entender que o ser do ser humano é um espírito que, para estar em aprendizado no trânsito da terra, utiliza-se da estrutura material que se denominou corpo físico, permitindo adaptações por meio do conhecimento.

O processo evolutivo é, então, do espírito, seja corporificado ou não, fundamenta-se numa visão crítica, na qual o conhecimento e o saber operam, no movimento e na dinâmica do tempo-espaço, a significação consciente do Ser sendo, fomentando a ampliação da consciência (Oliveira, 2018). Assim, coube avaliar, por meio de pesquisa empírica, se as condutas daqueles que se dedicam à prática religiosa espírita proposta pela SBEE se sustentam no período pandêmico dentro do eixo ciência-filosofia-religião, de modo a serem percebidos na vida social.

¹¹ Espírito como ser pensante, que possui um corpo físico de estrutura biológica e funções químicas.

4. A atuação dos agentes mediúnicos espíritas em relação à proposição dos órgãos oficiais de saúde

Os agentes mediúnicos ligados à SBEE e aos seus núcleos filiados, ou seja, aqueles que se prontificaram a estudar e praticar o espiritismo nos termos propostos pela instituição, assim como toda a humanidade, viram-se em nova realidade diante da crise sanitária causada pela pandemia do coronavírus. Todos os centros espíritas filiados e a própria SBEE fecharam seus espaços físicos até o último dia da pesquisa realizada com seus agentes.

Os centros espíritas, assim como os seus agentes, colocaram em prática as medidas sanitárias para evitar a contaminação pelo coronavírus. Os espaços físicos foram fechados, e os agentes passaram a operar as atividades tidas como religiosas, como os estudos, as pesquisas, a criação de mentalidade e a concepção de informações mediúnicas, em diversos e diferentes meios possíveis naquele momento. O meio mais utilizado foi o espaço digital/virtual.

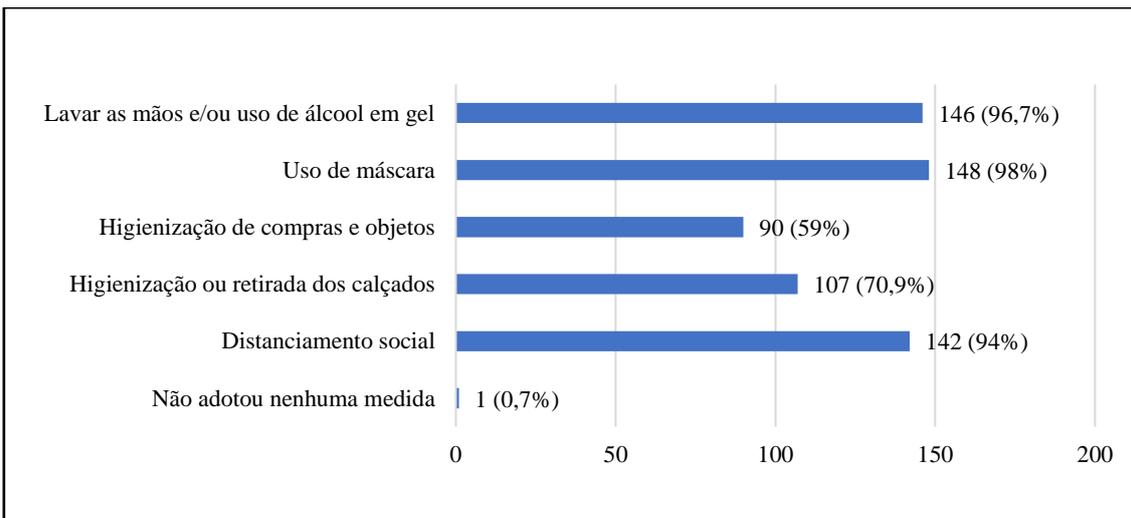
A pesquisa, inicialmente, revela que os encontros dos agentes pesquisados e os de controle, para estudos do sistema de ideias espíritas, foram operados por meio das mídias digitais, com restrições em função das plataformas digitais de sala de aula. Assim também se procedeu com as aulas expositivas por tutores e as palestras voltadas ao público, para distribuição de informações, utilizando-se os meios de plataformas de compartilhamento de vídeos. E assim se manteve mesmo após grande parte dos agentes já ter sido imunizada com a primeira dose da vacina contra o avanço do coronavírus.

Já as atividades que envolvem maior concentração dos agentes espíritas¹² foram realizadas de forma solitária, em seus ambientes particularizados, com encontros por plataformas digitais para discussão, relatos dos sentimentos, sensações e dos momentos, com apresentação dos resultados dos trabalhos, cujas atividades normalmente eram feitas em grupos presenciais.

Quase a maioria dos agentes dos centros espíritas da SBEE buscou se informar sobre os protocolos de segurança para evitar a propagação da contaminação pelo coronavírus, sendo que 98% deles passaram a adotar as medidas de segurança que a ciência até então havia referendado e começou a indicar, conforme mostra o gráfico a seguir:

¹² O autor denomina o agente mediúnico espírita também como agente espírita.

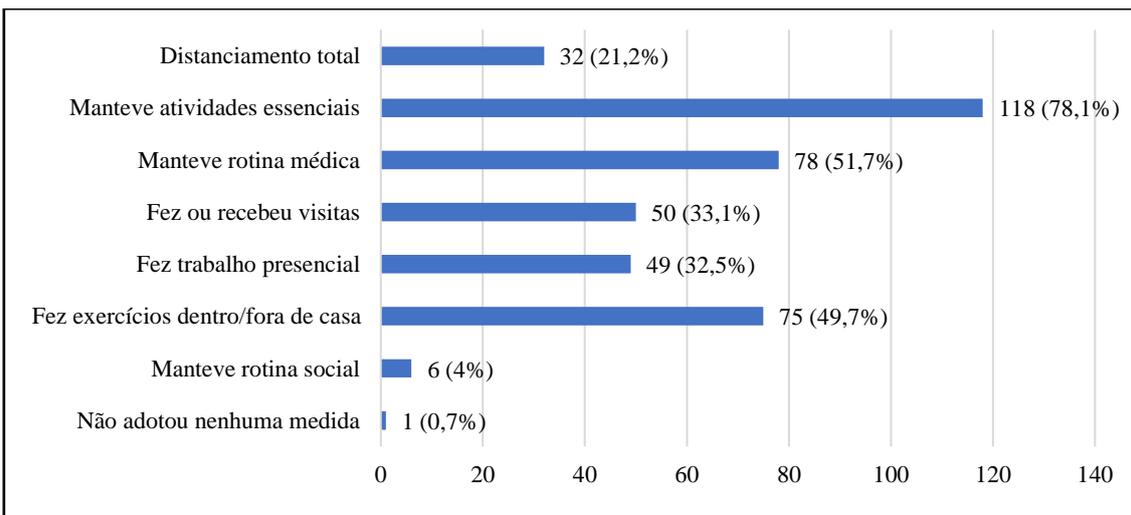
Gráfico 1: Medidas sanitárias adotadas pelos agentes mediúnicos espíritas



Fonte: Elaborado pelo autor (2023)

Como se pode perceber, as rotinas diárias de vida, como lavar as mãos mais vezes durante o dia e o uso de álcool em gel, além da higienização ou retirada dos calçados antes de entrar em casa, foram as medidas mais expressivas adotadas pelos pesquisados espíritas. Ainda se identificou que 98% daqueles que se dispuseram a pensar o espiritismo passaram a usar a máscara facial, cobrindo o nariz e a boca, quase que o tempo todo, somente renunciando a ela quando isolados em suas residências e sem divergência na pesquisa usada para comparação. Da mesma forma se deu com o distanciamento social, que foi aderido pela grande maioria dos agentes espíritas.

Gráfico 2: Distanciamento social enquanto não vacinado



Fonte: Elaborado pelo autor (2023)

Os resultados da pesquisa sugerem que as pessoas foram paulatinamente tomando consciência do risco de contaminação, visto que, no início da pandemia, apenas 10% das pessoas se isolaram totalmente. E, mesmo com a imunização em andamento, esse número aumentou para 21% dos entrevistados. Uma média próxima foi encontrada entre os agentes dos centros espíritas da cidade de Belo Horizonte, que aumentou de 7% para 19%.

Já o número daqueles que não fizeram qualquer tipo de isolamento foi menor que 1%, tanto entre os pesquisados quanto entre aqueles usados de parâmetro. E os que buscaram não sair de casa e só o fazendo quando imprescindível ficaram na média de 78% dos agentes espíritas frequentadores da SBEE e acima de 85% dos frequentadores dos centros espíritas belo-horizontinos.

O número de pessoas que ainda trocavam visitas com outras diminuiu entre uma pesquisa e outra, caindo, em média, 11% entre os que ainda recebiam ou faziam visitas, mas apenas de parentes mais próximos. Em razão da proteção, a média de pessoas que se contaminaram pelo coronavírus no período pesquisado foi de 12% de todos os espíritas, tendo a grande maioria sintomas leves. O esforço de preservação da vida na terra parece ser objetivo para cumprimento do capital de vida¹³ como forma ativa dos agentes espíritas, buscando o sentido de proteção até então indicado pelos órgãos de saúde, como autopreservação.

O agente mediúnico precisa ser sensibilizado à responsabilidade na vida, na vivência, na existência, conseqüentemente, nos processos culturais. Ele não pode ser indivíduo irresponsável, que não cumpre seus deveres e muito menos alguém que não cumpre os deveres consigo mesmo. Ele tem que incluir-se (Cruz, 2015, p. 261).

Registra-se que, segundo as informações oficiais, é fácil a capacidade de contaminação pelo coronavírus, que se espalha por meio do contato direto, indireto (através de superfícies ou objetos contaminados) ou próximo (na faixa de um metro) com pessoas infectadas, através de secreções. Estando as pessoas infectadas com sintomas leves, imperceptíveis para se considerar doentes, ou até mesmo sem sintomas, há a possibilidade de contaminação¹⁴.

Não se pode dizer, pela pesquisa, se houve óbito entre os agentes mediúnicos pesquisados devido ao coronavírus, visto que a pesquisa não exigiu identificação como pressuposto para participação. Assim, não se pode identificar se as respostas obtidas na segunda pesquisa foram feitas pelas mesmas pessoas que responderam à primeira.

Os familiares de primeiro e segundo graus daqueles que se prontificam a estudar e praticar o espiritismo, além dos seus cônjuges, tiveram maior número de infecções, se comparados aos pesquisados. Dentre estas pessoas, 28% foram infectadas pelo novo coronavírus em julho de 2020. Este percentual aumentou

¹³ Espírito como ser pensante, que possui um corpo físico de estrutura biológica e funções químicas.

¹⁴ Disponível em: www.paho.org/pt/covid19. Acesso em: 05 fev. 2023.

para 38% de parentes de primeiro e segundo grau infectados em agosto de 2021. Destes infectados, foi a óbito um total de 3% dos familiares. A maioria dos infectados teve sintomas leves ou moderados, com pequenos desconfortos ligados à infecção.

5. A prática espírita observada durante a pandemia do coronavírus

O aprendizado doutrinário espírita é acessível a todos, mas a aplicação dessas instruções espíritas como religiosidade é subjetiva, pelo uso da própria razão, como observado nos dados obtidos em instrumento de constituição da instituição SBEE. Como proposta do espiritismo, cabe a cada um, pelo seu livre-arbítrio, adotar e executar o conhecimento disponível, já que, segundo Cruz (2017, p. 168), aprender é mudar o comportamento:

O esforço interpretativo do homem espírita, diante da Doutrina dos Espíritos, tem de ser absolutamente avaliado, credenciado, para permitir ao próprio homem que ele alcance o processo prático para promover conceitos que têm significações no seu aprender a conhecer, a aprender e a fazer, aprender a conviver com os diferentes e, na sequência, aprende a ser.

O espiritismo teve início ainda no século XIX como ato de observação das comunicações do além-túmulo, como demonstra Reginaldo Prandi (2012). Mas, a partir das respostas obtidas por meio dos espíritos quanto à origem do ser, dos objetivos de estar na terra e fazer assentamento em Deus, cujos dados foram compilados por Kardec, ele toma proporção religiosa, fazendo-se “chave para interpretação dos textos evangélicos” (Araujo, 2014, p. 229) e levando seus adeptos a se utilizarem de instrumentos para religar-se à origem, como a prece e a irradiação¹⁵.

O exercício da fé representou a maior expressão religiosa entre os agentes pesquisados. O modo racional de fé estabelecido dentro das casas espíritas ligadas à SBEE pode ter possibilitado que uma média de 96% dos agentes se mantivesse em prece. Atualmente, a prática de prece e irradiação é atividade presente nas casas espíritas e, durante a ocorrência da pandemia pelo coronavírus, um número acima de 90% dos agentes espíritas continuou com esses instrumentos religiosos basilares spiritistas. Conforme ensina aquele que é conhecido no espiritismo como codificador da doutrina, Allan Kardec (2009, p. 215), “o pensamento e a vontade representam em nós um poder de ação, a qual alcança muito além dos limites da nossa esfera corporal. A prece que fazemos é um ato dessa vontade”.

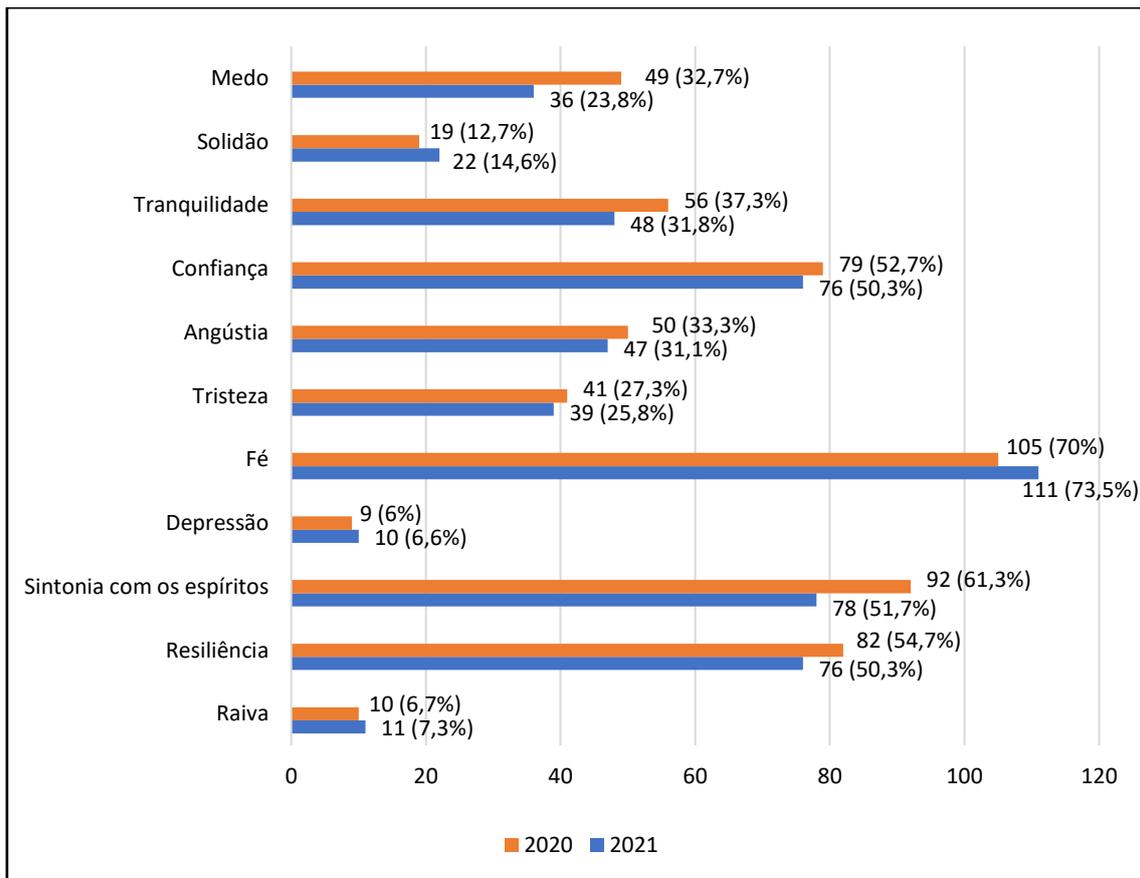
As atividades mediúnicas foram pensadas para serem realizadas de forma presencial nos centros espíritas. Com o distanciamento social pela pandemia, algumas delas, como aulas lecionadas e palestras, tiveram mais acessibilidade por parte dos agentes. Mas, ainda assim, percebe-se que o efetivo foi menor que o

¹⁵ Prece especial destinada a pessoas específicas, em momento específico, pelo processo mediúnico.

presencial, não se podendo dizer se pela metodologia, por eventos alheios à vontade ou se por desinteresse dos participantes.

O acesso ao sistema de ideias espíritas por meio de *streams* ou plataformas digitais de compartilhamento de vídeo se deu por difusão dos centros espíritas filiados, sendo as palestras e os estudos as mais concorridas atividades pelos participantes. Porém, como atividades religiosas, os estudos e as palestras, síncronas e assíncronas, não foram suficientes para afastar a angústia e a solidão dos agentes mediúnicos durante a pandemia que muitos deles responderam sentir.

Gráfico 3: Sentimentos apontados pelos agentes mediúnicos espíritas



Fonte: Elaborado pelo autor (2023)

O sentimento de solidão cresceu entre os espíritas da SBEE da primeira para a segunda pesquisa, mas diminuiu na mesma proporção no grupo de comparação, e os que se sentiram angustiados ou tristes diminuíram nos dois grupos, mas também se viram menos resilientes, pois, em média, somente 52% dos agentes estavam conseguindo se adequar ao novo momento de vida com as restrições da pandemia. Apesar da sutil queda, este dado acaba por corroborar os resultados apontados por pesquisas anteriores, como, por exemplo, o estudo de Nascimento (2022), que afirma que a religião é uma das maiores promotoras de resiliência em tempos pandêmicos e concorda com ele na contribuição do exercício da fé como

meio de superação dos dilemas da vida, tendo em vista que esta se expressa com maior nitidez no gráfico acima.

As participações continuaram em pequeno declínio após os participantes serem imunizados pela vacina. Por não ser objeto de pesquisa e por se tratar de palestras que ficaram à disposição em *streams*, não se pode dizer se, após as pesquisas, o número de pessoas que assistiram às aulas e palestras aumentou. A participação para efetivação da prática doutrinária e dos instrumentos doutrinários espíritas é voluntária e depende, essencialmente, da compreensão das suas importâncias como uso e função.

É muito importante lembrar o passado, o vivido! Assim, a significação operativa, transformacional existencial-vivencial, que lhe permite, como homem, compor a historicidade, toda a linha do social, o fato social, a realidade social bem constatada, a significação e a força do devir, onde o aprender a conhecer, a fazer, a conviver com as diferenças, a ser com autenticidade, alcançam processo contínuo de reformulação da vida, sabem enfrentar as circunstâncias diversas, alcança todo o constitutivo do seu ser, consegue compreender para explicar a si mesmo que todas as experiências representam a força dinâmica, crítica do aprendizado (Cruz, 2017, p. 172).

A partir de fomento do Dr. Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900), conhecido como o médico dos pobres, quando da sua primeira passagem na presidência da Federação Espírita Brasileira, a partir de 1889, o espiritismo criou o Serviço de Assistência aos Necessitados e passou a se utilizar de vários instrumentos de auxílio no processo de beneficiamento do complexo bio-psico-físio-espírita que é o ser humano. Entre esses instrumentos estava o passe mediúnic (Arribas, 2013).

Francisco Cândido Xavier, psicografando mensagem do espírito Emmanuel, afirma que, no mesmo sentido da utilidade da transfusão de sangue, que representa uma renovação das forças físicas, “o passe é uma transfusão de energias psíquicas, com a diferença de que os recursos psíquicos são retirados do reservatório ilimitado das forças espirituais” (Xavier, 2008, p. 67). A atividade de passe mediúnic é eminentemente presencial pela imposição de mãos, mas essa atividade deixou de ser utilizada durante o processo de pandemia.

Não foi possível concluir se, após imunização com a primeira e a segunda doses da vacina, a irradiação foi substituída por passes mediúnicos ocasionais. O que poderia ter ocorrido, tendo em vista que, após a imunização, houve um aumento de aproximados 20% dos agentes mediúnicos da SBEE que passaram a exercer atividades fora de casa. E, entre os espíritas do grupo de comparação, esse número foi maior.

A utilização de alguns instrumentos terapêuticos, que exigem a presença física do agente, encontrou-se tolhida pelo momento, tendo estes sido substituídos por preces e irradiações, não sendo possível, por este trabalho, dizer se houve

diferença quanto aos efeitos praticados se comparados com aqueles que resultam da forma presencial.

Quanto a esta última, o que se pode afirmar é que somente a atividade de fraternidade de auxílio material a terceiros manteve-se durante toda a crise sanitária. Um pequeno grupo ainda mantinha contato presencial físico com os necessitados de atendimentos sociais, porém reduzido a quase inexistente, se comparado às atividades habituais, visto que somente 1,6% responderam tê-la praticado. E nessas práticas presenciais, eles se ativeram às recomendações de saúde, tendo em vista os dados encontrados na seção anterior, que cuidou da relação da prática espírita e das recomendações dos órgãos oficiais de saúde.

Os fatores de riscos à saúde entre os pesquisados não foram objeto de pesquisa, mas eles se viram pressionados pela evolução da doença e dos seus efeitos, sentimentos que foram reduzindo ao longo da pandemia. No início da pandemia, 32,7% dos agentes dos centros espíritas ligados à SBEE informaram que sentiram medo. Este percentual reduziu para 23,8% na segunda pesquisa. E não houve diferença entre o grupo de comparação.

Apesar do medo, ficou evidente, nas respostas dadas pelos pesquisados, que o vínculo de responsabilidade com as atividades religiosas é presente e efetivo nas suas vidas. Eles não deixaram de exercer suas práticas, ainda que de forma bastante diversa daquela que exerciam anteriormente à ocorrência da pandemia.

Aubrée e Laplantine (2009) lembram que a narrativa espírita se dá a partir de um mundo construído por Deus, onde espíritos encarnados e espíritos não mais encarnados formam suas sociedades. E as duas sociedades mesclam-se, despejam-se uma na outra e, sobretudo, colaboram uma com a outra na construção de atitudes que edificam para a redenção.

A partir da informação da existência dessa simbiose entre seres humanos e espíritos que deixaram o estágio humano, o que fazer por frequência do pensamento, como dizem os espíritas, pode-se afirmar que, durante a pandemia, a sintonia com as mentalidades a que chamam espíritos desencarnados, orientadores das casas que habitualmente os espíritas frequentam, mostrou-se destoante entre as duas turmas de agentes mediúnicos pesquisadas. No início da pandemia, 61% dos entrevistados espíritas da SBEE mantinham a frequência¹⁶ com os espíritos, e este número caiu para 51% deles após imunização vacinal. Um número mais reduzido se observou no grupo de comparação – eram apenas 38% dos espíritas belo-horizontinos no início da pesquisa, e este número subiu para 54% na segunda pesquisa.

Esses dados parecem colocar em questionamento a relação que fazem os agentes mediúnicos com os espíritos, perguntando se ela seria maior quando os trabalhos são realizados de forma presencial em casas espíritas ou se as chamadas comunicações espirituais são menores fora dos centros espíritas, chamados pela

¹⁶ Medida quantitativa em determinado espaço de tempo.

SBEE de unidades funcionais. Um questionamento que poderia ser explorado para se conhecer a comunicação entre encarnados e desencarnados e que, segundo Prandi (2012), é elemento basilar da prática espírita. Para Cruz (2017, p. 87), quando se fala em espiritismo ou doutrina espírita, deve-se falar antes e de forma mais racional em “transformações conceituais, materiais, sempre críticas em vista da própria teoria geral da cultura espírita na administração inteligente do processo projetivo das ideias cíclicas fundamentais que todo o sistema, terráqueo e universal, passa”.

O trabalho realizado permitiu concluir que o arcabouço doutrinário espírita auxilia seus agentes a fazer assentamento no mundo, na cultura em que vivem, sem deixar de operar a fé racional em Deus, como é proposto por Allan Kardec. Os agentes mediúnicos espíritas, em momentos normais ou em situações circunstanciais, estão sempre afeitos a aumentar a massa crítica, “evitando especialismos patológicos” (Cruz, 2014, p. 46) e buscando fazer o crescimento de um ponto em que se situa. Os estudos demonstram ainda que o espiritismo busca operar este sistema de ideias mediante o entendimento possível daqueles que o operam para fazer os assentamentos em si, na criação, e no Criador.

Considerações finais

O espiritismo, como sistema de ideias, promove seus adeptos a buscar conhecimento para compor a consciência do pertencimento a Deus, como Criador da humanidade e do espaço plástico em que o ser humano está inserido. A efetividade do aprendizado e do conhecimento é antropo, ou seja, de cada ser humano, que faz suas transformações pessoais dentro do seu possível de interesse, concepção, percepção e consciência, traduzindo para si as informações doutrinárias.

Diante de fatos emergentes, como se deu com a pandemia do coronavírus em 2020 e 2021, os praticantes do espiritismo foram desafiados em relação aos seus aprendizados e às suas práticas religiosas. A cultura espírita é complexa e viveu momentos complexos, porém estrutura uma doutrina que permite, no exercício do livre-arbítrio, seus praticantes a fazer a construção do seu ser diante do tempo e do espaço em que se encontram.

Sentindo os efeitos orgânicos e psicológicos dos fatos, os agentes mediúnicos espíritas não sucumbiram quanto à manutenção das atividades práticas religiosas, bem como no uso dos instrumentos do sistema de ideias por eles utilizadas, mesmo com a necessidade de ressignificar os meios e métodos de prática religiosa. O trabalho de pesquisa concluiu que, atentos aos protocolos sanitários e adotando medidas de segurança propostos pela ciência, os grupos pesquisados se esforçaram na preservação da vida e das atividades religiosas, aliando um e outro, aprimorando a resiliência e adequando os instrumentos terapêuticos religiosos para manutenção do auxílio do chamado complexo bio-fisio-psicológico humano ao momento em que viveram.

Os agentes mediúnicos pesquisados demonstraram que o exercício da fé religiosa em casa não trouxe grandes consequências e efeitos psíquicos negativos a eles, apesar de não deixarem de vivenciar o medo e a solidão a que foram sendo reduzidos à medida que a imunização acontecia. As atitudes dos agentes pesquisados demonstraram que observar também a ciência, como meio de conhecimento, parece ser melhor para a manutenção espiritual e da saúde física e psicológica.

Os desafios da vida humana e os sentimentos próprios da humanidade questionam as ações efetivas do sistema de ideias espíritas. Porém tais situações acabam por auxiliar seus praticantes em aprendizado a repensar a diversidade, mantendo-se na busca de reler a vida, reeleger caminhos e fazer reespiritualização, de modo a permanecer prontificados ao constante *religare* com o Criador e a humanidade.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALVES, Rubem Azevedo. **O enigma da religião**. Campinas: Papyrus, 1988.

ARAUJO, Augusto César Dias de. **O Espiritismo, “esta loucura do século XIX”**: Ciência, Filosofia e Religião nos escritos de Allan Kardec. 2014. 287 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/711>. Acesso em: 15 out. 2023.

ARRIBAS, Célia da Graça. O caráter religioso do espiritismo. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 3-16, jan./mar. 2013. Disponível em: seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2709. Acesso em: 09 out. 2023.

ARRIBAS, Célia da Graça. Uma sociologia histórica do espiritismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. III, n. 9, jan. 2011. Disponível em: www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html. Acesso em: 11 out. 2023.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos**: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Trad. de Maria Luiza Guarnieri Atik *et al.* Maceió: EDUFAL, 2009.

BARROS, B. F. DE. Espiritismo e o século das luzes. **Interações**, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, out. 2022. Disponível em <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2022v17n2p253-275>. Acesso em 24 mai. 2024.

CRUZ, Maury Rodrigues da. **Antropologia espírita**. Curitiba: Eslética/SBEE, 2008.

CRUZ, Maury Rodrigues da. **Centro espírita, laboratório da história. Caderno de psicofonias de 2013**. Curitiba: Eslética/SBEE, 2014.

CRUZ, Maury Rodrigues da. **Doutrina dos espíritos, teoria dos conjuntos culturais espíritas. Caderno de psicofonias de 2016**. Curitiba: Eslética/SBEE, 2017.

CRUZ, Maury Rodrigues da. **O centro espírita como agência social**. Curitiba: Eslética/SBEE, 2015.

CRUZ, Maury Rodrigues da. **O médium como sujeito transdimensional**. Curitiba: Eslética/SBEE, 2018.

DIZIONARIO ETIMOLOGICO ONLINE. Etimologias fratello e fratellanza. 2004-2008. Disponível em: www.etimo.it/?term=fratello&find=Cerca. Acesso em: 03 out. 2023.

ETYMOLOGY DICTIONARY ONLINE. Religion. 2001-2023. Disponível em: www.etymonline.com/word/religion. Acesso em: 03 out. 2023.

KARDEC, Allan. **O que é o espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 2009.

LEWGOY, Bernardo. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista. Antigas e novas configurações. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, 2006. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/60>. Acesso em: 02 out. 2023.

MORIN, Edgar. **O método IV. As ideias: a sua natureza, vida, habitat e organização**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 2013.

NASCIMENTO, Matheus Linnekan de Sousa. Religião: um recurso em meio à pandemia. **Último Andar**, São Paulo, v. 25, n. 39, e55657, 2022. Disponível em: doi.org/10.23925/ua.v25i39.55657. Acesso em: 12 out. 2023.

OLIVEIRA, Raul Fernandes de. **Experiência espírita: religião, filosofia e ciência**. Curitiba: Eslética/SBEE, 2018.

PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos, uma introdução ao espiritismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

SABBAG, Altamir. **Espiritismo e currículo, uma proposta para o estudo doutrinário e o exercício mediúnico**. Curitiba: SBEE, 1999.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS ESPÍRITAS – SBEE. **Estatuto Social**. 2023. Disponível em ambiente privado. Acesso em: 12 out. 2023.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS ESPÍRITAS – SBEE. **Proposta, objetivos, história, núcleos filiados**. 2024. Disponível em sítio eletrônico: www.sbee.org.br. Acesso em: 12 maio 2024.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. Revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

XAVIER, Francisco Cândido. **O consolador, obra mediúnica pelo espírito Emmanuel**. Brasília: FEB, 2008.

Enviado em 15/12/2023
Aprovado em 29/05/2024

A origem do Movimento de Natal, do MEB e da colusão do catolicismo com o marxismo

The origin of the Natal Movement and the MEB and of the collusion of Catholicism with Marxism

Renato Amado Peixoto¹

RESUMO

O Movimento de Natal consubstanciou a primeira iniciativa de ensino à distância de massas e da Pastoral de Conjunto da Igreja Católica, tendo sido ainda o predecessor do Movimento de Educação de Base uma iniciativa conjugada da CNBB e do MEC que na década de 1960 utilizou o Método Paulo Freire e o pensamento do padre Henrique Vaz, juntando, nesse esforço, o catolicismo ao marxismo. Utilizamos o aporte teórico de Jacques Derrida e Roger Griffin para analisar as atividades, o contexto e as ideias da Arquidiocese de Natal nas décadas de 1930 a 1950, explicitando que essas atividades desencadearam a aproximação do catolicismo com o marxismo.

Palavra-chave: Movimento de Natal. Movimento de Educação de Base. Colusão. Gênese. Marxismo.

ABSTRACT

The Natal Movement embodied the first mass distance learning initiative and the Joint Pastoral of the Catholic Church, having also been the predecessor of the Movimento de Educação de Base (MEB), a combined initiative of the CNBB and the MEC that in the 1960s used the Paulo Freire Method and the thoughts of Father Henrique Vaz, bringing together, in this effort, Catholicism and Marxism. We use the theoretical support of Jacques Derrida and Roger Griffin to analyze the activities, context and ideas of the Archdiocese of Natal in the 1930s to 1950s, explaining that these activities triggered the rapprochement between Catholicism and Marxism.

Keywords: Natal Movement. Movimento de Educação de Base. Collusion. Genesis. Marxism.

Introdução

Este artigo visa descortinar as origens do Movimento de Natal e do Movimento de Educação de Base (MEB), bem como a aproximação destes com o marxismo, por meio de dois instrumentos conceituais e metodológicos, as ideias

¹ Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005). Professor titular de História na Universidade Federal do Rio Grande do Norte e pesquisador do CNPq. E-mail: renatoamadopeixoto@gmail.com

de 'gênese', conforme a compreensão do filósofo francês Jacques Derrida, e, a de 'colusão', criada pelo historiador inglês Roger Griffin.

Procurar-se-á distinguir e pensar os insumos que instigaram a transformação da atuação e organização da Arquidiocese de Natal a partir da década de 1940, principalmente no que se refere ao conjunto de esforços baseados no protagonismo dos leigos e voltados à questão social. Nesse sentido, mostrar-se-á, ao contrário de parte da historiografia, que as práticas da Arquidiocese não eram apenas um disfarce do conservadorismo, voltadas para impedir a penetração das Ligas Camponesas e o avanço do Partido Comunista Brasileiro (PAIVA, 2000), mas que se desenvolvia uma via política autônoma, que aliava o marxismo ao catolicismo e que era de alternativa ao PCB. Também apontar-se-á, ao contrário de outra parte da historiografia, que o Movimento de Natal e o MEB não seriam iniciativas distintas (Fávero, 2006), mas a transformação, intermitente e descontínua de uma iniciativa local.

Outra diferença de nossa interpretação em relação a historiografia precedente é a incorporação das contribuições de um campo autônomo, o da "Religião e Literatura" [*Religion and Literature*], que nos auxilia a dialogar com um dos argumentos centrais das vertentes historiográficas anteriormente citadas, a teologia.

A primeira dessas vertentes historiográficas aponta a condenação ao comunismo expressa na encíclica *Divini Redemptoris* (1937) enquanto o *moto* das atividades da Arquidiocese de Natal (Paiva, 2000). Por sua vez, a segunda vertente utiliza as encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) para explicar os princípios que moveram a CNBB e o MEB a imprimir um movimento distinto do Movimento de Natal (Fávero, 2006).

No caso, entendemos que o sentido mesmo da teologia e do religioso, entraram em colapso, na medida em que buscaram se tornar interessantes para os campos político, cultural e intelectual, e, ao mesmo tempo, se aproximaram da literatura, também em crise. A tradução norte-rio-grandense da encíclica *Mystici Corporis Christi* (1943) foi original e expedita, movida por circunstâncias e contextos extremos, e, com a originalidade, o sucesso e a evidência das iniciativas da Arquidiocese de Natal essa tradução saiu da periferia do campo católico do país para ser adotada pelo seu centro, possibilitando a produção de outros textos, desta vez em colusão com o marxismo.

Premissas teóricas

Buscou-se colocar essas premissas a partir da comparação da pesquisa do autor deste artigo a respeito do caso brasileiro com as conclusões de José Zanca (2013) sobre o caso argentino, tomando como ponto de partida o exame da viagem de Jacques Maritain à América do Sul em 1936 (Peixoto, 2023a). Pensa-se, que se trata de um evento de inflexão no campo católico latino-americano,

com a diferença de que, na Argentina, o campo católico antifascista teria sido dinamizado pela visita do filósofo, enquanto no Brasil ela serviu mais para transformar as posições já comprometidas com aproximações à direita, como as exemplificadas nas falas e atuações do padre Hélder Câmara e dos intelectuais Alceu Amoroso Lima e Otto de Brito Guerra.

Nesse sentido, acredita-se que é necessário pensar essa inflexão no caso brasileiro por meio de uma analítica sensível às aproximações, transformações e tensões entre os campos político, religioso e literário.

Eric Ziolkowski nos apresenta ‘Religião e Literatura’ como um campo que se autonomiza desde a década de 1920, para se institucionalizar e estabelecer nos Estados Unidos, Inglaterra, França, Alemanha e China a partir da década de 1950. Esse autor nos mostrar que o campo se desenvolveu da aproximação entre Teologia e Literatura, que, inclusive, incluía o estudo da recepção da Bíblia nas suas primeiras décadas, recebendo o aporte da história em meados da década de 40, passando a privilegiar o estudo das antigas religiões monoteístas em geral e do cristianismo em particular. Receberia o aporte da crítica cultural e literária a partir da década de 60, quando passou, mesmo, a questionar os termos religião e literatura, e a enfrentar, também, o problema de como se falar desses termos. Por conseguinte, segundo Ziolkowski, a principal tendência do campo seria, exatamente, a ênfase em estudos que pensassem os efeitos da pós-secularidade, globalização, culturalidade e interdisciplinaridade na Religião e Literatura (Ziolkowski, 1998; 2019).

Ora, pensamos que uma analítica do caso da Arquidiocese de Natal deve não apenas reunir literatura, geografia, história e teologia, mas também considerar a importância das transformações internacionais que se impuseram sobre o local, as quais demandaram soluções adaptadas à cultura autóctone e a um contexto específico. São esses efeitos como esses, os quais devem, inclusive, considerar ritmos e espontaneidades – no sentido apontado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (Peixoto, 2023c), que encaminham à ‘tradução’ local da encíclica *Divini Redemptoris* e, nos levam a pensar essa tradução no concerto entre a literatura e a teologia. No caso, as demandas permitem as licenças em relação ao texto, o contexto e a cultura locais, elevando as possibilidades de encadeamentos e relações com outros textos e situações.

Mas, como se pensar a continuidade entre as atividades e as práticas pedagógicas híbridas do Movimento de Natal e as do MEB?

Segundo Paola Marrati, em suas primeiras investigações Jacques Derrida buscou refletir, a partir da obra de Husserl, sobre a tensão introduzida pelo conceito de “gênese”, envolvendo a ideia de “origem” e a da “transformação”, uma vez que esta questão seria mesmo a da relação do “tempo” com a “verdade”. De modo a enfrentar analiticamente a relação entre origem e verdade, Derrida intuiria que o respeito a “experiência originária vivida” [*le vécu originaire*] implicaria que os conteúdos transcendentais, ao invés de se arvorarem como fontes se constituiriam enquanto produtos da experiência, e que o movimento de

temporalização fosse o produto de uma contaminação do transcendental e do empírico. Por conseguinte, tanto o empírico quanto o transcendental seriam constituidores e constituintes, implicando no que Derrida chamaria, naquele momento, de “dialética sem síntese”: o objeto temporal seria formado por uma sucessão de impressões originárias, retenções, proteções, e de sentidos enterrados, que precisariam ser reavivados, uma vez que o movimento de temporalização tende a uma sedimentação do sentido (Marrati, 2005).

No caso da Arquidiocese de Natal, entendendo que esse sentido sedimentado é o da aproximação e confusão radical do religioso com o político assumindo diferentes feições, somente porque o trabalho do tempo foi passivamente constituído, assim, buscamos investigá-lo a partir de um referencial compatível com a ideia derridiana.

Nesta direção, o historiador inglês Roger Griffin partiu da teoria da “Religião Política” [*Political Religion*] – a qual nos apresenta a sacralização do fascismo e do comunismo no entreguerras, para desenvolver o conceito de “colusão” [*collusion*]: a confluência e síntese de posições antitéticas, com a transformação das crenças religiosas para que sua adaptação ao político (Griffin, 2015).

Griffin buscava discernir não apenas as razões de aproximação do cristianismo com o fascismo naquele período, mas considerar a sua aproximação com o político enquanto um processo intermitente e cuja produção é orientada e transacionada na direção de espécimes específicos do político.

Além do mais, a utilização da ideia de colusão como instrumento analítico permite que se trabalhe em uma perspectiva capaz de articular a categoria “Religião” a um metajogo do “Político”, nos possibilitando a ultrapassagem do discurso moderno que constituiu, para o historiador, uma autoidentidade secular, histórica e conceitualmente parasitária da invenção do “religioso” e da “Religião”. Essa perspectiva foi amplamente testada nos últimos anos no cerne da teoria da Religião Política e tem se mostrado bastante frutífera, tanto na explicação dos acontecimentos progressos quanto para aplicação na História do Tempo Presente (Peixoto, 2017).

Por fim, embora todos os estudos de Griffin tenham sido desenvolvidos no recorte do entreguerras e sobre objetos da extrema-direita, não há nenhum empecilho teórico ou metodológico para que a ideia de colusão seja utilizada, não apenas na análise de outras temporalidades, mas também no trabalho com espécimes políticos da extrema-esquerda. Portanto, considero que a aplicação da ideia de colusão à aproximação e confusão radical do catolicismo com o marxismo no Rio Grande do Norte das décadas de 1950 e 1960 é coerente com o sentido teórico e metodológico entrevisto por Griffin.

A colusão do catolicismo com o marxismo

Às iniciativas da Arquidiocese de Natal, a partir de 1958, foi agregada uma prática pedagógica híbrida, que juntava o ensino à distância, transmitido por meio de emissoras de rádio, ao ensino presencial, onde monitoras administravam o conteúdo recebido através do radiorreceptor. Essa prática pedagógica, voltada para a alfabetização de jovens e adultos, visava o alistamento eleitoral dos recém-alfabetizados, de modo que se pudesse enfrentar o coronelismo e o voto de cabresto. Em 1959 essa prática foi acolhida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que, a partir do 2º Encontro de Bispos do Nordeste, realizado em Natal, no ano de 1959, resolveu expandi-la para a área administrada pela Arquidiocese de Aracajú.

Em 1960, o movimento estudantil organizado na Juventude Universitária Católica (JUC), e os quadros de trabalhadores rurais forjados nas práticas pedagógicas híbridas, passaram a disputar, com sucesso, a direção das seções estaduais da União Nacional dos Estudantes (UNE) e dos sindicatos rurais contra o Partido Comunista do Brasil (PCB). O movimento estudantil chegou mesmo a lançar Herbert José de Souza (Betinho) à presidência da UNE, desalojando, com a ajuda da esquerda independente, os antigos ocupantes daquele posto.

Em 1961 a CNBB acertou um convênio com o Ministério da Educação e Cultura (MEC) e o Ministério da Saúde, e a prática pedagógica híbrida foi nomeada de “Movimento de Educação de Base” (MEB). Seus conteúdos passaram a serem gravados em vinil no Rio de Janeiro, de modo a que pudessem ser transmitidos pelas emissoras das Arquidioceses (no caso de Natal, pela Rádio Rural), ao passo em que as monitoras começaram a utilizar cartilhas produzidas pelo MEC – algumas das quais ilustradas por Ziraldo, e a seguir o Método Paulo Freire.

Apenas em 1962, quando as atividades desenvolvidas no âmbito da Arquidiocese foram distinguidos pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) como exemplo de “Pastoral de Conjunto” e apontada para ser adotada em todo país pela CNBB, e, quando o MEB passou a ser cogitado em todo o Nordeste, Norte e Centro-Oeste, é que o conjunto de esforços desenvolvidos no Rio Grande do Norte passou a ser denominado de “Movimento de Natal”, exatamente por iniciativa do presidente da CRB, Thiago Cloin, em artigo para a *Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil* (Cloin, 1962).

A partir de 1962 os dois movimentos tiveram maior amplitude e atividade, firmando o binômio ‘conscientização’ e ‘politização’ no centro de suas atividades, engajando-se na defesa das Reformas de Base propostas pelo Governo João Goulart, para se expandir para o estado de São Paulo e todo o Sul do País, estimulando a constituição de sindicatos rurais, a formação do cerne do que viria a ser conhecido como as Comunidades Eclesiais de Base e a Teologia da Libertação (Smith, 1991).

Nesse mesmo ano, a militância estudantil ligada ao Movimento passou a se organizar fora da Igreja Católica, fundando a “Ação Popular” (AP) e, embora em 1963 a CNBB tenha declarado suas diferenças em relação à AP e expressasse que era inadequada a presença de estudante secundaristas na nova instituição, na prática permitia a participação dos membros da JUC.

Na atuação política, a fórmula de “socialismo como humanismo” passou a nortear a AP e servia para distinguir a esquerda católica do PCB, conforme o seu “Documento Base”, escrito em boa parte pelo padre Vaz, segundo Betinho (Souza, 1996). Para Reginaldo Benedito Dias, nessa fase de transição da JUC para a AP, o religioso teria contribuído para a superação das concepções, até então ainda influentes, de Jacques Maritain e do pensamento neotomista mais tradicional (Dias, 2011). Contudo, o Golpe Militar de 1964 reprimiu as atividades do MEB e os seus militantes – embora o Movimento de Natal continuasse a atuar -, e a AP buscou reavaliar as suas práticas. Em 1965, a sua “Resolução Política” anunciou a adesão à prática insurrecional e ao objetivo de conquista do poder pela via armada, justificando, portanto, o investimento que se passaria a fazer na guerrilha urbana e rural (Lima, 1979). Daí em diante a adesão da AP ao marxismo-leninismo² e a linha maoísta³ se tornaria cada vez mais explícita, resultando, em 1971, na

² Segundo o crítico literário e estudioso da teoria marxista Ferenc Fehér (1986), o marxismo-leninismo deve ser considerado enquanto a primeira forma do marxismo soviético e resultante de modificações operadas por Lênin em quatro legados teóricos. O primeiro foi a tradição plekhanoviana de interpretação da filosofia de Marx como materialismo dialético; o segundo, os trabalhos acerca da dimensão socioeconômica produzidos pelo próprio Lênin e pelos líderes mencheviques e depois bolcheviques ocupados nos problemas econômicos decorrentes da chegada ao poder e da prática revolucionária, sobretudo no período marcado pela guerra civil e pela invasão estrangeira, em que vigorou a estratégia denominada de Comunismo de Guerra ou Comunismo Militar (1918-1921), e a partir do plano Nova Política Econômica - NEP (1921); o terceiro, a discussão das questões relativas ao poder de Estado, à violência e ao direito revolucionário; quarto, a teoria da cultura (Féher, 1983).

³ Para Stuart R. Schram (1986) a originalidade e o caráter das contribuições teóricas do líder revolucionário chinês Mao-Tsé-Tung é extremamente controversa, inclusive, porque se discute se as suas ideias constituíram um avanço ou uma deformação do marxismo, contudo, era nos conceitos de “contradição principal” e de “aspecto principal da contradição principal” que se fez a sua influência sobre os revolucionários das décadas de 1960 e 1970. Ao contrário de Marx que enxergava a contradição entre o proletariado e a burguesia como o móvel para a revolução socialista, Mao considerava que se deveria determinar, à luz da prática e não da teoria, onde que seria possível abrir brechas para a ação revolucionária. Como Schram coloca, já em 1928 o líder chinês advogou que os vagabundos rurais e elementos semelhantes pudessem ser transformados na vanguarda revolucionária e isto passaria a ser traduzido depois nos termos de um protagonismo da classe camponesa na tomada do poder. Além disso, Mao negou explicitamente duas das três leis de Hegel e Marx pregando a sua redução a apenas uma, a “lei fundamental do pensamento”, resultando que encarasse “o desenvolvimento histórico como um processo ambíguo e problemático e o avanço da revolução como algo de milagroso que contrariava as tendências revisionistas inerentes a todos nós”. Por conseguinte, Mao constituiu o conceito de “linha de massas”, “introduzindo um elemento de participação democrática a partir de baixo (dentro de limites rigorosos e sob a orientação do Partido)” e criou a ideia de que, também por meio do Partido, “a transformação dos homens deveria acompanhar e apoiar o progresso econômico e técnico” (Schram, 1986).

mudança de nome da organização para Ação Popular Marxista-Leninista (APML), em 1973 na sua incorporação ao PC do B.

No que tange ao objetivo de nosso artigo, buscando explicar a transformação da AP a partir da análise do marxismo soviético feita pelo crítico literário húngaro Ferenc Fehér (1983), entendo que duas modificações operadas por Lênin no legado teórico marxista impressionaram a adesão da AP ao marxismo-leninismo: primeiro, a modificação feita por Lênin na concepção de Plekhanov e na filosofia marxista em geral, no que se refere ao ateísmo e ao princípio das duas vertentes gerais da filosofia, o materialismo e o idealismo. Se “para Marx a fé religiosa como alienação era apenas um dos aspectos sócio-ontológicos do problema geral da alienação”, “para Lênin era primordialmente, se não exclusivamente, uma questão sociopolítica”, sustentando uma força reacionária contra outra força socialmente progressista, o que colocava a nova AP em descompasso com as suas origens.

A segunda modificação feita por Lênin é a que diz respeito à dimensão socioeconômica e em relação à tipologia das revoluções, à violência e ao direito revolucionário, assim como da importância do imperialismo para a análise do capitalismo, esta, no seu principal escrito pré-revolucionário, *O Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo* (1916).

Foram estas modificações que se salientaram na análise feita pela AP do papel estadunidense no contexto latino-americano e na resposta a ser conduzida a partir da via revolucionária. Todavia, a resposta revolucionária na América Latina seria entrevista pela AP também à luz do maoísmo, desconsiderando as etapas da transformação histórica e procurando encontrar brechas para a derrota do capitalismo e do imperialismo estadunidense, julgando que essas brechas poderiam ser produzidas a partir da transformação do homem do campo e da condução do campesinato por um grupo decididamente imbuído da convicção de que a luta revolucionária deveria ser conduzida até as últimas consequências, questões que evocam a própria experiência de seus militantes no Movimento de Natal e no MEB (Schram, 1986).

A obra *Igreja e Desenvolvimento*

Deve-se colocar que a nossa análise da gênese do Movimento de Natal e do MEB foi desencadeada pela leitura da reedição expandida e atualizada (2019) do livro *Igreja e Desenvolvimento* (1968), de Alceu Ferraro, a principal obra acerca do Movimento de Natal, e, assim, torna-se necessário explicitar que algumas das questões trazidas neste artigo podem ser descortinadas, inclusive, a partir do exame de sua escrita.

Em 1964, Ferraro era estudante de doutoramento da Pontifícia Universidade Gregoriana, administrada pelos jesuítas, com sede em Roma, e chegou ao Brasil poucos dias antes do Golpe Militar. Depois de algum tempo nas

idades do Rio de Janeiro e São Paulo, alcançou o Recife, onde entrevistou dom Hélder Câmara, e depois rumou para a cidade de Natal, onde, já com o aval de dom Eugênio Sales, conseguiu em Roma quando este e Otto Guerra atendiam ao Concílio Vaticano II.

Em Natal iniciou o seu trabalho de leitura de documentos, coleta de dados e entrevistas, antes que a repressão política pudesse suprimir o seu objeto de pesquisa. Sintomaticamente, na manhã mesmo do anúncio do Ato Institucional nº 5, avisado do acontecido, Ferraro conseguiu retirar 200 exemplares de *Igreja e Desenvolvimento* da gráfica onde seguia a sua impressão, antes que os restantes fossem recolhidos pela polícia. Auxiliado por simpatizantes de sua causa nos Correios, logrou enviar para Roma alguns desses livros, que estavam sendo aguardados para cumprimento da exigência de seu doutorado. A maior parte dos exemplares retirados da gráfica ficou escondida num porão em Natal para ser resgatada pelo autor apenas 15 anos depois, quase todos já destruídos pela ação do tempo. Apesar disto tudo, *Igreja e Desenvolvimento* foi passado de mão em mão, copiado e transcrito pelos militantes do Movimento de Natal e do MEB e pelos seus pesquisadores, muitos dos quais haviam sido também militantes do Movimento - caso de Osmar Fávero (2006) -, tornando *Igreja e Desenvolvimento* um livro importante para as áreas da História do Catolicismo, da Pedagogia, das Ciências Sociais e da História do Rio Grande do Norte.

Ferraro, no auge da Ditadura, em 1969, quando era pároco em Frederico Westphalen/RS, foi preso apenas para ser solto por uma enxurrada de fiéis, endossados, inclusive, por aqueles que defendiam o Regime Militar. Passados alguns anos, Ferraro abandonou o sacerdócio, casou-se e conseguiu alcançar o cargo de professor universitário na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) apesar de estar fichado no Departamento de Ordem Política e Social do estado e de *Igreja e Desenvolvimento* ter sido apontado como “altamente subversivo” (Ferraro, 2019). Por fim, em 1988, acabou se tornando o primeiro reitor democraticamente da UFRGS, mas terminou não sendo empossado pelo Governo Sarney (Giacomazzi, 2022).

Passados mais de 50 anos desde a sua primeira publicação, poucas pessoas leram ou mesmo pousaram suas mãos sobre um exemplar de *Igreja e Desenvolvimento*, mas, ainda assim, esse livro permanece sendo importante para a análise do Movimento de Natal e do MEB. Por que isso?

Por um lado, foram apontados acontecimentos curiosíssimos que uniram o autor ao seu texto, e apenas por isso já se poderia justificar a importância do livro, instigando, se vivo fosse, Jorge Luis Borges a tecer, com seus dedos, um daqueles contos onde o leitor descuidaria de conhecer o limite entre o sonho e a realidade.

Por outro lado, cabe revelar a importância e a originalidade de *Igreja e Desenvolvimento*: o livro contava com o apoio dos jesuítas e de dom Hélder Câmara e Eugênio Sales, e, por conta disto, gozava de acesso facilitado às fontes. Ferraro recebeu auxílio direto da Arquidiocese de Natal e da Fundação José Augusto, do estado do Rio Grande do Norte na forma de equipamento, de pessoal

técnico e de auxiliares de pesquisa; um esforço relativamente raro para o Brasil de sua época, que resultou num alcance investigativo muito abrangente e profundo do seu objeto.

Respondendo à recomendação de um planejamento pastoral coordenado e tecnicamente preparado feita aos bispos latino-americanos pelo Papa João XXIII em 1958, repetida no discurso dirigido ao CELAM em 1959 e, em carta ao Episcopado Latino-americano em 1961, o Movimento de Natal foi, então, uma das primeiras e principais frentes de aplicação do Método Paulo Freire, se constituindo numa experiência inédita no catolicismo brasileiro incentivada pela CNBB, apoiada diretamente por dom Hélder Câmara, administrada por dom Eugênio Sales. A iniciativa norte-rio-grandense foi consagrada em abril de 1962 pela V Assembleia Geral Ordinária da CNBB, que discutiu e aprovou o *Plano de Emergência para toda a Igreja do Brasil*, cunhando o termo “Pastoral de Conjunto” (CNBB, 2023), que seria empregado em janeiro de 1966 pela CNBB para orientar toda a atuação da Igreja no Brasil por meio do *Plano Pastoral de Conjunto 1966-1970* (CNBB, 2004).

A narrativa das origens desses protagonismos e dos problemas que explicariam o seu afastamento do conservadorismo católico já garantiria a *Igreja e Desenvolvimento* o status de texto obrigatório para aqueles que desejam aprofundar seu entendimento sobre questões fundamentais acerca da relação entre a História Política e a História da Religião na América Latina da segunda metade do século XX.

Ressalte-se que o livro é citado diretamente no filme *Dois Papas*, de Fernando Meirelles (2019), embora tenha sido atribuído a dom Hélder Câmara - erro que em si já é outro indício da sua importância. No filme, *Igreja e Desenvolvimento* é uma das obras que o então Superior-Provincial da Companhia de Jesus, Jorge Mario Bergoglio (o Papa Francisco) tem que retirar às pressas da biblioteca de uma instituição ligada aos jesuítas a fim de evitar que os seus integrantes fossem incriminados como subversivos pela polícia política argentina.

Na continuação desse raciocínio, deve-se observar que a Arquidiocese de Natal era também parceira do Estado brasileiro, resultado do diálogo iniciado por dom Eugênio Sales e o presidente Juscelino Kubitschek, que acabaria se consubstanciando em financiamento e apoio do Ministério da Educação e Cultura e do Ministério da Saúde ao Movimento de Natal e ao MEB (Ferraro, 2019). Esse último foi, então, articulado a partir das experiências do primeiro como uma atividade de alfabetização e de inscrição da cidadania, num sistema híbrido, utilizando recursos radiofônicos e presenciais (note-se que essa foi a sua primeira utilização em escala no Brasil) com o fim de desarticular a dominação tradicional das oligarquias nordestinas, preparando a arregimentação de novos eleitores e de líderes comunitários e sindicais desligados das práticas tradicionais. Ora, a CNBB era, naquele período, um aliado necessário do Estado brasileiro por conta de ser a única instituição capaz de projetar esse esforço tanto nas periferias das grandes cidades do Nordeste quanto nos seus grotões profundos. O Movimento de Natal serviu, então, como projeto-piloto do MEB que, a partir daí se estenderia para

outros estados da região e depois para o restante do Brasil, sobrevivendo, até hoje, a todas as tempestades políticas.

A questão que importa para esta análise da gênese do Movimento de Natal e do MEB é que tudo isso derivou daquilo que Ferraro descreveu enquanto uma atividade continuada da então Arquidiocese de Natal, urdida desde uma trama inédita, onde a seca e o subdesenvolvimento se uniram ao caos econômico e social desencadeado pela saída dos efetivos estadunidenses e o desmantelamento das Bases Aliadas que haviam sido instaladas no Rio Grande do Norte para o esforço da Segunda Guerra Mundial.

Como o estado era muito pobre, pouco povoado e de economia pouquíssimo diversificada, tudo passaria a girar em torno das Bases, inclusive, ocasionando um grande êxodo em direção à Natal, que praticamente dobrou de tamanho (de 54.386 habitantes em 1940 para 103.215 em 1950), problemas que não foram correspondidos por nenhum investimento em termos de saneamento, iluminação ou qualquer tipo de infraestrutura pelo Governo Vargas, antes da instalação das Bases, durante o seu funcionamento e após a sua desativação. Por um lado, a economia do interior se desarticulou, resultando numa escassez severa de gêneros alimentícios e no aumento vertiginoso do custo de vida, um dos mais altos do país; por outro lado, os arranjos sociais se decompueram, gerando, delinqüência infantil, mendicância, criminalidade, prostituição e desemprego (Ferraro, 2019).

Só para se ter um exemplo dos desafios a serem enfrentados, em 1947, após a retirada das tropas estadunidenses, a Obra do Bom Pastor, instituição da Arquidiocese de Natal, presidida pelo então padre Eugênio Sales, dava conta da existência de 218 casas de tolerância em Natal. Estas contavam com 1.627 prostitutas fichadas na polícia, que viviam “numa situação de miséria imensa e horrível”, mas que constituíam, segundo a Obra Social do Estado, “apenas terça parte da realidade” - o que é um índice terrivelmente alto se considerarmos que a população feminina da cidade somaria um número próximo a 50 mil mulheres em 1950. Das 1.627 prostitutas fichadas, 98% eram analfabetas e 80% possuíam algum tipo de doença venérea, ao qual concorria o número muito alto de casos de tuberculose (Sales, 1947).

Para Ferraro, foram exatamente essas circunstâncias excepcionais que levaram à execução do conjunto de esforços que seriam nomeados de “Movimento de Natal” numa primeira fase, fundamentalmente uma nova estrutura diocesana lastreada no trabalho dos leigos e voltada ao trabalho com os mais humildes.

Em 1951 os bispos de Mossoró, Caicó e Natal firmam a Pastoral sobre o Problema Rural e, em 1952 já se estavam treinando líderes rurais em Natal, selecionados pelas paróquias do interior e com apoio do Ministério da Educação e Cultura.

Contudo, numa segunda fase, a atividade da Arquidiocese passou a visar também a ultrapassagem da dominação oligárquica e a implementação do desenvolvimento no Rio Grande do Norte, procurando superar o estigma criado pelos marxistas de que o catolicismo seria o responsável pelo atraso da região.

Nesta fase a organização dos sindicatos rurais e as escolas radiofônicas foram erigidos sob a liderança de dom Eugênio Sales a partir da interiorização das atividades coordenadas pela Arquidiocese de Natal com a colaboração das Dioceses de Mossoró e Caicó e, da União Nacional dos Estudantes (UNE), nos últimos anos da década de 1950.

A reunião dos objetivos dessas duas fases se traduziria num experimento inédito, apoiado pela CNBB e apontado pelos organizadores do Movimento de Natal enquanto inspiração para o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a Conferência de Medellín (1968).

Fato é que *Igreja e Desenvolvimento* apenas aponta, mas não explica (caso também do livro homônimo de Cândido Camargo, de 1971), que essas novas ideias sinalizavam a ascensão da esquerda católica brasileira, então motivada pelo pensamento do assessor da JUC, o padre Vaz (Fávero, 2006, p. 64-65), que juntava o catolicismo ao marxismo, gestando algumas das correntes e das atuações progressistas que influenciariam as décadas seguintes, como a Juventude Universitária Católica (JUC), a Ação Popular (AP), as Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e a Teologia da Libertação.

Ainda, a leitura da reedição de *Igreja e Desenvolvimento* direciona a alguns apontamentos: primeiro, que a ênfase pedagógica do MEB, o binômio “conscientização e politização”, considerado o peso do pensamento do padre Vaz e da atuação de Paulo Freire no Movimento de Natal e no MEB, revela a colusão do catolicismo em direção da esquerda e do marxismo.

Segundo, que a questão do desenvolvimentismo se mostra enquanto já sendo transacionada para o ativismo político, conforme pode ser notado no primeiro capítulo da segunda edição da obra de Ferraro, suprimido do original pela urgência da publicação, que relata a movimentação de dom Eugênio Sales frente às contingências da política nacional e local, assumindo as verbas do Combate às Secas destinadas ao Rio Grande do Norte por delegação expressa do então Presidente da República Juscelino Kubitschek. Esse nível de ativismo é, no mínimo, inusitado, e parece refletir certas preocupações da constituição pastoral *Gaudium et spes* (1965), núcleo das elucubrações do Concílio Vaticano II, porquanto trata, principalmente, das relações entre a Igreja Católica e o mundo onde ela está e atua, centrando no consideram ser os seus mais graves problemas: o incremento demográfico, as injustiças sociais entre classes e povos e o perigo da guerra atômica. Entende-se também que aí já são apontadas uma preocupação e uma atuação que se situam no registro dos núcleos comunitários criados pela atividade do MEB, o embrião das Comunidades Eclesiais de Base, e, inclusive, insinuando um precedente para aquilo que viria a ser mais tarde denominado como “Teologia da Libertação”.

Terceiro, em relação ao protagonismo dos leigos no Movimento de Natal, observa-se o novo papel das religiosas, que assumiram diversas paróquias no Estado, e das mulheres no Movimento de Natal e no MEB, na maioria das posições de frente. No mesmo sentido, as atividades da Arquidiocese de Natal foram vistas como o piloto da “Pastoral de Conjunto” pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) e pela CNBB, e, tudo isso nos apresenta a oportunidade de recomendar o Movimento de Natal como um objeto de fundamental importância para a compreensão das transformações da Igreja Católica no Brasil no século XX.

Quarto, Ferraro notou a transformação do catolicismo norte-rio-grandense desde a década de 1940, a partir da decadência do Marianismo e da ascensão do Movimento de Natal, assim como a radicalização política dos seus leigos e religiosos no final da década de 1950, num processo que chamaria de “desinculturação” (Ferraro, 2019, 448). Nas entrevistas conduzidas com os principais protagonistas do Movimento, ficou claro para Ferraro que a experimentação das atividades voltadas para a questão social e o desenvolvimento das práticas pedagógicas híbridas levaram a um rompimento com a posição tradicional da Igreja no Estado, como exemplifica a *Palestra Dominical* de dom Eugênio Sales por ocasião da Páscoa de 1964, apenas dois dias antes do Golpe Militar:

Na vitória do Cristo ressuscitado sugere uma *Igreja Livre* [grifo do autor]. Seus compromissos são os aceitos por Cristo: a Verdade e o Amor”. Nada poderá deter “a marcha livre dessa Igreja que se identifica com o Cristo vitorioso” e que, “quando sente ser sua missão despertar o pobre e transformá-lo em forte, *não se intimida* [grifo do autor] diante do rico... ou da incompreensão dos amigos” (Sales, 1964, *apud* Ferraro, 2019, p. 454).

Ponto de partida, ponto de fuga

Em seus primeiros trabalhos, Derrida buscou demonstrar como a crise era “uma necessidade interna da história”, um empreendimento que não deixa intacto nem o sentido do conceito de crise nem o da história (Marrati, 2005, p. 24).

Ora, a década de 1940 é o período em que a giro dos líderes católicos, como Alceu Amoroso Lima e dom Hélder Câmara, do apoio ou militância à direita para a simpatia com a esquerda, se juntou à transformação da estrutura de decisão e organização da Igreja no Brasil, de uma situação espacialmente concentrada na cidade do Rio de Janeiro e marcada por uma liderança personalista e diferenciada na figura de seu cardeal e arcebispo, para outra, espacialmente difusa e por uma liderança colegiada nos termos da CNBB.

Como visto, o Movimento de Natal era estratégico para a CNBB e para dom Hélder Câmara não apenas para dotar de significado o novo pensamento e a atuação da CNBB, mas também para construir o sentido mesmo de sua liderança nacional. Assim, acredita-se que a colusão do catolicismo com o marxismo se

coloca como parte das estratégias adotadas no decorrer da década de 1950 e no início da década de 1960, no que tange à transformação do político e da sociedade. Essa estratégia pode ser mais bem observada em certas atividades, especialmente no caso da campanha de alfabetização, educação e conscientização de adultos, norteadas pelo pensamento de padre Henrique Vaz, e levada a cabo a partir do Método Paulo Freire, na colaboração da CNBB com o Ministério da Educação e Cultura.

Ao mesmo tempo, há que se considerar que a aproximação com o marxismo no plano de certos objetivos e interesses, um deles o desenvolvimentismo, já era parte do debate travado no Centro dom Vital do Rio de Janeiro, como se pode observar por meio de dois textos do poeta mineiro Murillo Monteiro Mendes (analisados abaixo), publicados no diário carioca *O Jornal*, sendo um deles na “Columna do Centro”, espaço reservado para a organização católica nesse periódico.

Em 1936, no texto “A religião não é o ópio do povo”, Mendes explicava a utilização da expressão por Lênin, atribuindo a impressão do líder soviético à observação da condição de servitude da Igreja Ortodoxa Russa frente ao Estado. Segundo o autor, aquela expressão era insustentável frente à história do catolicismo, que não afirmava oposição entre ciência e fé e que condenava o quietismo protestante, embora ressaltasse:

Concordo que em certos países, como especialmente no México e na Espanha, o clero uniu-se tão fortemente às classes dominantes, que passou a sobrepor seus interesses materiais aos de ordem religiosa, contribuindo para o retardamento do processo social. Sob certos aspectos, este fenômeno se aparenta ao da Igreja Ortodoxa, mas em grau muito menor (Mendes, 1936, p. 1).

Note-se que esta colocação está sendo feita no período mesmo em que já se avizinhava a Guerra Civil Espanhola e em que já se processava uma grande divisão entre os fiéis e religiosos católicos a respeito da questão.

Pouco mais de um ano depois, em 1937, Mendes voltaria a carga em “Canja”, num período ainda mais polarizado, desta vez para comentar um texto do semanário católico francês *Sept*, que era acusado pela direita daquele país de adotar uma pauta filo-comunista. O poeta sublinharia que o texto fora aprovado pelos cardeais das cidades de Lille, Paris e pelo próprio Papa Pio XI e, que nele reverberava a ideia da recristianização da sociedade e que esta passava pela criação de grupos de operários, estudantes, intelectuais, que passassem a viver uma vida comunitária penetrada do espírito de Cristo, reconvertendo os católicos para depois converter os demais e inutilizar a expressão que considerava ser a heresia moderna: “a religião é o ópio do povo” (Mendes, 1937, p. 6).

Essa transformação do catolicismo, diz Mendes, iria surpreender os adversários da Igreja, que só a viam como “a aliada do fascismo e do capitalismo”

e como “uma potência a serviço das forças do mal”, mas que seria uma surpresa, também, para muitos católicos.

Não se trata de neocatolicismo, como pensam erroneamente muitos, nem de aliança com a esquerda, ou adaptação do socialismo, etc. Trata-se de descobrir a Igreja, de praticar realisticamente o catolicismo eterno, que possui germes destinados a se desenvolverem até a consumação dos séculos. É um movimento engrenado na vida exterior e quotidiana, mas que mergulha as raízes na vida sobrenatural comunicada pela Igreja através de doutrinas e dos sacramentos (Mendes, 1937, p. 6).

Por conseguinte, antes mesmo do giro à esquerda de muitos religiosos e intelectuais católicos, dentro do Centro dom Vital, já havia uma exposição de arrazoados acerca da aproximação com a esquerda, colocando a necessidade e a oportunidade de tal movimento e a possibilidade da cristianização dos seus integrantes.

Note-se que as ideias de “progresso” de “desenvolvimento” fazem parte de um diálogo com o marxismo que busca desfazer impedimentos e preconceitos, e que estas posições são o cerne mesmo daquilo que Ferraro intentava fazer reparar com a nomeação de sua obra – *Igreja e Desenvolvimento*.

Na investigação dessas tramas, visou-se a distinção dos pensamentos e das atividades que marcaram a colusão do catolicismo com o político, considerando que ela se deslocou do fascismo para o marxismo. Deve-se frisar que o trabalho com o conceito já considera a aproximação do catolicismo com o político enquanto um processo, cuja produção é orientada na direção de um dado espécime do político, em razão de certas sedimentações, ligações e experimentos que devem ser explicados pelo analista. Por conseguinte, torna-se necessário, no trabalho com o conceito de colusão, explicitar as questões e ideias do religioso e do político que possibilitaram tanto a interrupção do direcionamento para o primeiro espécime, o fascismo, quanto sua manutenção enquanto processo para, somente depois, discernir o direcionamento para o segundo espécime, o marxismo. Assim, busca-se nesta parte de nosso artigo apontar as ideias e condições que, no recorte da Arquidiocese de Natal, possibilitaram a manutenção do processo de colusão e onde já se podiam avistar certas condições de um futuro deslocamento.

Embora tanto a tradução das tramas do catolicismo para o local quanto o seu retorno para o centro devam ser examinados com cuidado, acredita-se ser possível, dadas as condições já apontadas, que o seu exame tramas permita-nos aventar as possibilidades de reconstituição das aproximações e relações do local noutros recortes e escalas.

No caso da Arquidiocese de Natal, há que se esclarecer que nessa linha já vinha acontecendo, desde o início da década de 1930, um grande envolvimento de seu bispo diocesano, dom Marcolino Dantas, com a política local, na forma de apoio aos interventores federais de modo a poder estabelecer a autonomia da

então Diocese em relação aos grupos apeados do poder pelo Movimento de 1930. No período, caracterizado pela indicação de representantes do Tenentismo como Interventores Federais, o esforço de dom Marcolino buscou reunir o clero norte-rio-grandense sob a sua liderança e organizar uma forte base de apoio ao seu projeto de influir na política estadual de modo a recuperar, na Constituinte Estadual, as prerrogativas perdidas com o advento da República. Como houve resistência dos religiosos as suas investidas e a articulação da Liga Eleitoral Católica (LEC) local não surgiu o efeito desejado nas eleições de 1932 e 1933, dom Marcolino apoiou decisivamente a criação da seção estadual da Ação Integralista Brasileira (AIB) pelos membros da Congregação Mariana de Moços e, investiu na formação de novos religiosos no Seminário de São Pedro, em Natal. É interessante lembrar que a Liga Eleitoral Católica, criada em 1932, foi uma das iniciativas do projeto de recatolicização liderado por dom Sebastião Leme a partir do consenso de que, em vez de se criar um partido católico no Brasil se deveria apoiar os candidatos que comprometidos em defender as pautas da Igreja.

Boa parte da interpretação da manutenção do processo de colusão depende de considerar que os iniciadores do processo, Luiz da Câmara Cascudo e Otto Guerra, então os principais líderes e intelectuais católicos leigos norte-rio-grandenses, frequentaram ou foram formados sob a influência do Reacionarismo católico na Congregação Mariana, enquanto os continuadores do processo seriam forjados no Seminário de São Pedro, já sob a égide do bispo de Natal.

A aproximação da Congregação Mariana de Natal com o Reacionarismo católico se deu pela via da “Congregação Mariana Acadêmica de Recife”, liderada pelo padre Antônio Paulo Ciríaco Fernandes, enquanto a formação do núcleo integralista na Congregação Mariana de Natal se deu em 1929, sob a influência de Severino Sombra, fundador da Legião Cearense do Trabalho, antes, portanto, da fundação da seção da AIB em Natal, o que se deu apenas em 1933 (Peixoto, 2016).

Nesse período, dom Marcolino entregou a publicação do diário da Diocese aos cuidados da Congregação Mariana e, de 1935 até 1952, esse jornal foi editado por Otto Guerra sob o nome de *A Ordem*. Guerra era um dos principais dirigentes da AIB do Rio Grande do Norte e, como Cascudo, era um dos membros da Câmara dos Quatrocentos, órgão consultivo do chefe nacional da AIB.

Enquanto Guerra se manteve sob a égide de dom Marcolino, que adotava o regime de Salazar como o espelho de suas idealizações políticas, Cascudo se aproximou de Gustavo Barroso e passou a integrar a ala mais radical da AIB, idealizando a criação do Estado Totalitário Cristão, cujo programa de amalgama do fascismo com o catolicismo foi desenvolvido nos textos e na atuação política de Cascudo e Barroso durante os anos de 1936 e 1937 (Peixoto, 2017).

No que tange à argumentação deste artigo, antes mesmo do fechamento da AIB norte-rio-grandense no final de 1937, parte dos insumos que levaram tanto ao desligamento da colusão com o fascismo já se aprontavam e, nesse sentido, um dos marcos foi a publicação, no diário *A Ordem*, de uma carta de Jacques

Maritain, cuja cópia teria sido enviada de Paris para Otto Guerra pelo próprio filósofo (Peixoto, 2023a).

Esse caso se alinha ao contexto da visita de Maritain à América do Sul, a qual serviu para retirar do isolamento os católicos que se opunham ao caráter dado pela direita religiosa à Guerra Civil Espanhola. Nesse sentido, a publicação da carta de Maritain em *A Ordem* (1937) deve ser considerada enquanto uma tomada de posição no âmbito da geopolítica religiosa, marcando as diferenças da Diocese em relação ao campo católico de Pernambuco e, efetivamente, produzindo a sua autonomia por meio da criação de uma história pregressa e de uma hagiografia vibrante que dialogavam com os contextos e debates contemporâneos (Peixoto, 2023a).

A carta fora dirigida ao frei dominicano Sebastião Tauzin,⁴ que residia no Rio de Janeiro, e, entre outras questões, Maritain denunciava que muitas das notícias da Guerra Civil Espanhola não passavam de invenções de grupos e nações envolvidos no conflito. O filósofo francês se colocava, assim, contra o sentido de “Guerra Religiosa” emprestado ao conflito espanhol e apontava que os extremistas de direita sufocavam o senso cristão por meio da violência política do mesmo modo que os esquerdistas, sendo, por isso mesmo, condenados com a mesma energia pelas encíclicas *Divini Redemptoris* (1937) e *Mit Brennender Sorge* (1937). Ainda assim, Maritain lembrava que a política não estava separada da religião, e, por conseguinte, os católicos não deveriam abdicar dela, mas procurar “vivificá-la”; tomá-la pelos meios cristãos, ao invés de buscá-la pela via crua do poder.

Ora, a remissão da ideia maritainiana da “vivificação” da política aos documentos pontifícios seria a tônica de sua adaptação pelos católicos norte-riograndenses, opção essa que deve ser contextualizada na disputa então travada entre o próprio Maritain e o influente padre Fernandes, que acusava o filósofo de caluniar os jesuítas e de fomentar uma heresia por meio do livro *Humanismo Integral* (1935).

Uma das preocupações de Maritain era demonstrar que inexistiam quaisquer rivalidades com os Jesuítas ou incompatibilidades dogmáticas entre o seu pensamento e o corpo teológico do catolicismo, colocando todas as questões apenas no âmbito do diálogo de ideias com o padre Fernandes, e, para isso, mostrando que seu texto estava em sintonia com as autoridades canônicas e com as escrituras (Peixoto, 2023b).

⁴ Frei Marcel Tauzin (Léognan/França, 1907 – Bordeaux/França, 1993) ingressou na Ordem Dominicana na província de Toulouse em 1926, tomando o nome de Marie-Sébastien. Chegou ao Brasil em 1935 para atuar como professor no Instituto de Filosofia, órgão ligado ao Centro dom Vital do Rio de Janeiro, depois tornou-se professor da Universidade Católica do Brasil, aportuguesando o seu nome para Sebastião Tauzin. Em 1952, tornou-se o primeiro provincial dos dominicanos no Brasil, tendo fundado o seminário de Juiz de Fora/MG. Retornou à França em 1956, onde também exerceu dois mandatos como provincial dos dominicanos. Escreveu *Bergson e São Tomaz: o conflito entre a intuição e a inteligência* (1943).

A acusação de Fernandes certamente possuía defensores no âmbito da Congregação Mariana de Natal e, na medida em que se harmonizava com a “teoria dos dois gládios”, se inseria nos posicionamentos de alguns integrantes do integralismo local, liderado *de facto* por Cascudo e cujos efeitos da colusão com o fascismo se podem depreender no impressionante rito político e religioso conduzido por ele em 28 de outubro de 1937, o qual tinha como pretexto reintroduzir os crucifixos nas salas de aula de Natal (Peixoto, 2023a).

Contudo, o fechamento da AIB e a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial ao lado dos Aliados resultaram em consenso entre católicos a respeito do nazismo e ao fascismo, levando à ultrapassagem das posições reacionárias e fascistas católicas na escala do local e ao subsequente desmonte de sua influência na estrutura da Arquidiocese de Natal. Consequentemente, a ênfase no combate ao materialismo cede lugar ao ressalte do paganismo, em que se entrevia a crítica direcionada agora ao regime nazista.

Essa transformação se deu por meio da adaptação do pensamento de Maritain às circunstâncias da militância local, com a substituição progressiva da Congregação Mariana e seu modelo de atuação - fechado, elitista e centrado no rito -, por outro modelo, aberto aos leigos, popular e focado no pragmatismo, substanciado, no caso local, pela fundação do setor masculino da Ação Católica em 1943, cuja presidência foi confiada, justamente, a Otto Guerra.

Sintomaticamente, a mensagem de solidariedade da Congregação Mariana de Recife à de Natal pelo transcurso do seu 25º aniversário no mesmo ano, substabelecida pelo padre Fernandes e publicada no diário *A Ordem*, parecia mais um lamento, o anúncio de sua passagem para uma posição subalterna no catolicismo norte-rio-grandense do que a comemoração do lustre dessa agremiação (Solidariedade, 1943).

O fato é que, apenas um mês depois da publicação, o padre Francisco das Chagas Neves Gurgel, recentemente ordenado no Seminário de São Pedro, redigiu um texto para o diário *A Ordem* lembrando que a Encíclica *Miserentissimus Redemptor* (1928), de Pio XI, coordenara a devoção do “Coração de Jesus” com a do “Corpo Místico de Cristo” (Gurgel, 1943a).

Pouco depois, certamente escrevendo novamente sob o beneplácito de dom Marcolino, de modo a anunciar a fundação do setor masculino da Ação Católica, o mesmo padre Gurgel teria outro texto publicado, dessa vez em duas partes (nos dias 11 e 12 de agosto), sob os títulos “Ação Católica” e “Ação Católica - Natureza e fins”, onde apontava a Encíclica *Mystici Corporis Christi* como o novo denominador comum da atuação da Diocese, para que os fiéis se integrassem à vida da graça, no corpo Místico de Cristo (Gurgel, 1943b; 1943c).

Assim, menos de dois meses após a publicação da Encíclica pelo Vaticano (29 de junho), o padre Gurgel constituiria o que chamaria de “natureza da Ação Católica”, atribuindo-lhe o sentido de “Redenção” entrevisto na Encíclica *Miserentissimus Redemptor* (1928). Para ele, o caráter da relação entre a

Miserentissimus Redemptor e a *Mystici Corporis Christi* fora apontado na última, porquanto o “Coração Eucarístico de Jesus” e o “Corpo Místico de Cristo” haviam sido trabalhados a partir da ideia de uma economia da Redenção e da irradiação da vida apostólica para uma maior compreensão das verdades eternas, tendo em vista prevenir-se contra o paganismo pela formação e expansão de uma vigorosa mentalidade católica. Justificar-se-ia ainda uma atuação expandida do religioso para a política e a sociedade, visando “santificar o indivíduo sem desarticulá-lo do meio em que se encontra, inoculando-lhe a ânsia de difundir a verdade [...] uma confiança extrema na [...] maior expansão do Reino de Cristo na sociedade” (Gurgel, 1943b).

O contexto dessa relação, para Gurgel, era a Segunda Guerra, explicada como uma guerra civil internacional contra o paganismo, o nazismo e o racismo, mas para aplicá-la colocava-se a necessidade de responder ao problema social.

Depois disso, na solenidade de criação do Setor Masculino da Ação Católica, seu presidente - o onipresente Otto Guerra -, ressaltava que esta comunicaria a todas as sociedades religiosas “um intenso espírito de colaboração”, e que não vinha dificultar nem substituir as associações existentes, mas que era necessária para que os fiéis se integrassem no Corpo Místico de Cristo. Assim, os leigos participariam da “Hierarquia, penetrando onde a batina não consegue entrar a ascendendo [*sic.*] nos corações regelados pela indiferença a centelha do amor eucarístico!” (Oportuno, 1943). Logo, o protagonismo dos leigos era apontado por Guerra como a premissa mesma da atuação das instituições no âmbito da Arquidiocese de Natal, e, como um diferencial em relação às atividades anteriores, na medida que visava superar as dificuldades, preconceitos e repulsa experimentados pelos religiosos.

No último dia de 1943, *A Ordem* publicaria, na íntegra, a Encíclica *Do Corpo Místico e de nossa união nele com Cristo* [*Mystici Corporis Christi*], fazendo sair às ruas uma edição com 28 páginas - um esforço hercúleo para um diário que circulava naquele ano de Guerra com apenas quatro ou seis páginas, lidando com contínuas restrições orçamentárias, além de falta de papel e tipos para as máquinas. Certamente esse esforço, sacrificando a publicação de publicidade e notícias, exauriu as finanças do jornal e representou, inclusive pela data simbólica da edição, todo um compromisso da Arquidiocese com a nova agenda de atuação de longo prazo.

Finalmente, todas essas questões seriam influenciadas pelas discussões realizadas na 5ª Sessão das Semanas de Ação Social, em Porto Alegre, no contexto de implementação do Serviço Social pela Igreja Católica no país, prova disso é que o documento final dessa Sessão foi publicado na íntegra em dezembro de 1944 por *A Ordem*.

Cabe-nos dizer que a 1ª Sessão das Semanas de Ação Social foi inaugurada em 1936 no Rio de Janeiro, depois da visita do padre belga Valère Fallon⁵ ao país, um entusiasta da difusão dos serviços de assistência social voltada aos proletários e às famílias carentes ou numerosas. Fallon era jesuíta e professor da Universidade Católica de Lovain, tendo publicado, dentre outras obras, o influente livro *Principes d' économie sociale* (1929), que recebeu, pelo menos sete edições em francês, tendo sido traduzido para o holandês, espanhol, italiano e inglês. A 2ª Sessão das Semanas de Ação Social também foi realizada no Rio de Janeiro, em 1937, a 3ª Sessão já aconteceu noutra capital, o Recife, no ano de 1938, mas a 4ª Sessão só se reuniria em 1941, na cidade de Belo Horizonte, enquanto a 5ª aconteceria apenas em 1944, em Porto Alegre.

Por conseguinte, podemos supor que o projeto das Semanas de Ação Social encontrou dificuldades para se manter durante o período mais repressivo do Estado Novo, e seria retomado exatamente a partir de uma base mais progressista em 1944, o que impeliria, inclusive, à tradução da *Mystici Corporis Christi* para o ajuste dessa retomada. Ora, segundo o documento final da 5ª Sessão das Semanas de Ação Social, aquela Encíclica impelia todos os homens a focar nas virtudes cristãs da Justiça, Pobreza, Liberdade, Solidariedade e Fraternidade, em consequência, tornava-se imperioso iniciar o “trabalho da educação, incluindo formação e instrução” e trabalhar para que se implementasse uma “Planificação” destinada à melhoria das condições materiais e a desencadear o desenvolvimento (5ª Semana, 1944).

Assim, deve-se considerar que no ano de 1944 já estavam prontos todos os elementos norteadores das atividades da Arquidiocese de Natal (a adesão ao maritainismo, a criação do Setor Masculino da Ação Católica, a tradução local da *Mystici Corporis Christi*, a absorção do projeto das Semanas de Ação Social), tornadas dramaticamente necessárias no ano seguinte, por causa da crise desencadeada pelo desmantelamento das bases estadunidenses, e, não por acaso, a Arquidiocese criaria, nesse mesmo ano, a sua Escola de Serviço Social.

⁵ Padre Valère Fallon (Namur/Bélgica, 1875 – Louvain/Bélgica, 1955), economista, moralista e pioneiro do movimento familiar na Bélgica, ingressou na Sociedade de Jesus em 1892 e foi ordenado em 1907. Ele estudou Ciências Políticas e Sociais nas Universidades de Lovain, de Berlim e de Munique de 1909 a 1914 e recebeu o grau de doutor em Ciências Políticas e Sociais em 1913. A sua tese “La Plus-value et l'impôt”, recebeu um prêmio especial do Governo belga e da Universidade de Lovain. Fallon lecionou economia e filosofia moral (1909-1943) na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Louvain, e economia social no Instituto Técnico Superior Zénobe Gramme, em Liège. Ele serviu como capelão no Exército belga, de 1914 a 1918 e de 1939 a 1940. Com o coronel Lemercier e alguns outros fundou, em 1921, a Ligue des Familles Nombreuses, da qual se manteve como líder até o fim de sua vida. Fallon promoveu os estudos demográficos na Bélgica e participou na fundação da International Population Union em 1928. Escreveu *Les Allocations familiales en Belgique* (1926); *Principes d' économie sociale* (1929); *La Population belge et son avenir* (1934); *La Sécurité sociale et les allocations familiales* (1945); *Les Deux régimes d'allocations familiales* (1952) (Mertens, 2002).

Conclusão

Entre a gênese e o traço, nos assegura Marrati,

[...] existe uma relação que não é de linearidade ou ruptura, mas de tensão, que o jovem Derrida observou quando trabalhava o conceito de Gênese: uma tensão entre duas demandas aparentemente contraditórias (e necessárias), que não podia ser resolvida, neutralizada ou assimilada, mas cujo passo não-linear devia ser acompanhado (Marrati, 2005, p. 177).

De certo, esta tensão, entre a transcendência da origem e a imanência da transformação, desconcerta os historiadores, especialmente àqueles que buscam escavar monumentos ou erigir “memórias”, pois o conceito da origem, da absoluta emergência de um nada que existiria antes dessa emergência, traria a possibilidade de se argumentar com o surgir de algo novo, que propusesse um futuro ainda por vir, ou, de algo a ser compreendido enquanto inscrito numa continuidade, em que cada evento deve ter o seu sentido retirado do contexto que o cerca (Marrati, 2005).

Em relação a isto, Derrida nos propõe uma alternativa: buscarmos uma dialética sem síntese, e, em lugar de uma origem, raciocinarmos por meio da “impressão mais antiga” [*Ur-impression*], procurando acompanhar e analisar os seus *traços* [*traits*].

No caso das atividades da Arquidiocese de Natal que resultaram no MEB e que foram nomeadas como Movimento de Natal no período em que o MEB já havia sido deslançado e em que isto se mostrava como o aparato de diferenciação da Igreja Católica sob o *signo* [*signe*] da CNBB, estas já não resultaram apenas de uma recepção diferenciada das contribuições de Jacques Maritain à América Latina, mas também do diálogo especialmente dificultoso do seu Bispo com as elites estaduais e com os religiosos aliados a esta.

Nota-se ainda que a transformação na estrutura de atuação da Arquidiocese é fruto do afastamento da colusão do catolicismo com o integralismo (e de parte dos seus integrantes, com o fascismo), que legou à Arquidiocese um jornal diário, que se ressalte, era um dos cinco diários católicos do Brasil, um verdadeiro assombro, considerando-se que o Rio Grande do Norte era um estado paupérrimo e com reduzida população. A mesma colusão com o integralismo rendeu também os quadros intelectuais, leigos e religiosos, assim como a formação de organizações atuantes que o seu Bispo tanto buscava e que lhe permitiram reposicionar a Igreja local enquanto uma entidade autônoma e proativa frente às elites estaduais.

Será exatamente através deste legado que emergirá a nova colusão: o diário *A Ordem*, encerrado em 1953, será reativado no início da década de 1960 como semanário; das instituições e organizações forjadas naquele período sairão os seus militantes e líderes. Ressalte-se que Marcos Guerra, o principal líder estudantil do estado, era filho de Otto Guerra; e que dom Eugênio Sales, embora terminasse os seus estudos filosóficos e teológicos no Seminário da Prainha, em Fortaleza, havia

ingressado antes no Seminário Menor de São Pedro e foi formado, segundo o depoimento de dom Marcolino, à imagem e semelhança de seu Bispo (Medeiros, 2009). Por sua vez, a ligação já estabelecida com os Jesuítas na década de 1930 (então na crista da onda anticomunista), será continuada na década de 1950, já reatualizada pelos insumos à esquerda, recebidos diretamente da Universidade de Louvain, e traduzidos no sentido do marxismo por padre Vaz.

Deve-se frisar que todo esse percurso, paradoxalmente, foi auxiliado pela fabricação de uma história e de uma hagiografia local diferenciada da pernambucana e que visava à constituição de uma mentalidade anticomunista. No caso, vale a pena lembrar que se reagia ao Levante Comunista de 1935, que fora especialmente violento no Rio Grande do Norte e em Pernambuco, mas o incentivo da Diocese de Natal à devoção aos mártires de Cunhaú e Uruaçu (santificados em 2017 pelo Papa Francisco com o nome de “Protomártires do Brasil”), consolidada entre 1936 e 1937 em dois Congressos Eucarísticos locais. Vale colocar que a hagiografia local se amoldaria ainda à compreensão de Alceu Amoroso Lima, publicada em *A Ordem*, acerca do famoso discurso proferido por Luiz Carlos Prestes no Estádio do Club de Regatas Vasco da Gama em 1945: “a força do comunismo está na sua mística e nos seus mitos e não em sua doutrina” (Athayde, 1945).

Para tudo isso, a pronta tradução local da Encíclica *Mystici Corporis Christi* à luz da *Miserentissimo Redemptor* é um dos sedimentos que se deve pôr em relevo dentre as impressões mais antigas da colusão do catolicismo com o marxismo. Uma tradução que deve mais ao sentido literário que ao teológico em razão de se ter de passar rapidamente à ação em face da situação causada pelo desmantelamento das Bases estadunidenses no Rio Grande do Norte em 1945. Inclusive, deve se acrescentar que na tradução se aprontava também uma leitura local dos eventos internacionais na medida em que a ocupação de Roma pelo exército alemão havia colocado Pio XII sob a “proteção de Hitler”, apresentando a possibilidade de imobilização dos religiosos pelo político e se enfatizando a atuação dos leigos para que se fizesse possível a sobrevivência do catolicismo.

Deve-se lembrar que o sentido da transformação da colusão para o marxismo se exercita a partir da constatação de que o reacionarismo católico cederá o seu lugar para uma recepção numa estrutura engrenada pelo sentido entrevisto na discussão da Ação Social da Diocese, uma vez que as “virtudes cristãs” possuíam influxo social e pesariam no terreno social, econômico, técnico e político. Portanto, seria indispensável uma “Planificação”, visando à melhoria das condições materiais, ao desenvolvimento, mas também de uma pedagogia do “homem integral, no concernente à formação intelectual, moral e social” (Gurgel, 1943b). Algo que seria traduzido por dom Eugênio Sales num texto sintomaticamente nomeado de “Uma experiência pastoral em uma região subdesenvolvida” no seguinte tom:

O dinamismo social será *sinal* [grifado do autor] da Igreja para os homens do mundo em desenvolvimento, como a solicitude de Cristo para com os pobres e enfermos foi sinal de sua missão para

os homens de seu tempo (Sales, 1963, *apud* Ferraro, 2019, p. 457).

Certamente, nesses *escritos* se observa não apenas a contaminação do finito e do infinito, mas também da vida e da morte, a contaminação do empírico e do transcendental, enfim, o que também desconcerta e desorienta os *nostros* escritos e os historiadores.

Referências

5ª SESSÃO das semanas de ação social – Conclusões. **A Ordem**, n. 2727, p. 4.

ATHAYDE, Tristão de [Alceu Amoroso Lima]. Distinguir - A propósito do discurso de Prestes. **A Ordem**, n. 2878, p. 19.

CAMARGO, Cândido. **Igreja e Desenvolvimento**. São Paulo: CEBRAP, 1971.

CNBB. **Plano de emergência para a Igreja no Brasil** – Documentos da CNBB 76. Brasília: Edições CNBB, 2023.

CNBB. **Plano Pastoral de Conjunto 1966-1970** – Documentos da CNBB 77. Brasília: Edições CNBB, 2024.

CLOIN, Thiago. Uma Evangelização em extensão e profundidade: O Movimento de Natal. *Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil (RCRB)*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 85, p.448-457, jun. 1962.

DIAS, Reginaldo. A história da Ação Popular escrita e reescrita por ela própria. **Diálogos**, v. 15, n. 1, p. 111-145, 2011.

FÁVERO, Osmar. **Uma pedagogia da participação popular: análise da prática educativa do MEB – Movimento de Educação de Base (1961/1966)**. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2006.

FEHÈR, Ferenc. Marxismo Soviético. *In*: Bottomore, Tom (Ed.) **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

FERRARO, Alceu. **Igreja e Desenvolvimento** – O Movimento de Natal. Natal: Fundação José Augusto, 1968.

FERRARO, Alceu.; PEIXOTO, Renato (Org.). **Igreja e desenvolvimento - O Movimento de Natal** [2ª edição revista e ampliada]. 2ª ed. Natal: Jovens Escribas, 2019.

GIACOMAZZI, Gabriel. Alceu Ravello Ferraro (1935-2019): nos passos do primeiro reitor eleito da UFRGS. *In*: ALMEIDA, Doris et al. (Org.). **Doze histórias sobre a UFRGS** – a pesquisa como resistência ao esquecimento. Porto Alegre: Letra1, 2022.

GRIFFIN, Roger. An Unholy Alliance? The convergence between Revealed Religion and Sacralized Politics in Inter-war Europe. *In: Nelis, Jan. et al. (Orgs.). Catholicism and Fascism in Europe 1918 - 1945*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2015, p. 49-66.

GUERRA, Otto. A palavra cristianíssima de Jacques Maritain. **A Ordem**, n. 617, p. 1, 1937.

GURGEL, Francisco. A Ação Católica - Natureza e fins. **A Ordem**, n. 2334, 1943c, p. 1-2.

GURGEL, Francisco. A Ação Católica. **A Ordem**, n. 2333, 1943b, p. 1-3.

GURGEL, Francisco. Coração de Jesus e o Corpo Místico -- À luz da Teologia. **A Ordem**, n. 2280, 1943a, p. 1.

LIMA, Luiz. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses de uma interpretação**. Petrópolis, Vozes, 1979.

MARRATI, Paola. **Genesis and Trace: Derrida reading Husserl and Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2005.

MEDEIROS, José. **Dom Marcolino Dantas: por ele mesmo**. Natal: EDUFRRN, 2009.

MENDES, Murillo. A religião não é o ópio do povo. **O Jornal**, n. 5061, 1936, p. 1-4.

MENDES, Murillo. Canja. *Columna do Centro*. **O Jornal**, n. 5526, 1937, p. 6.

MERTENS, C. R. Valère Fallon *In: The New Catholic Encyclopedia*, 2ª ed. Farmington Hills: The Catholic University of America, 2002, p. 615.

OPORTUNO Movimento. **A Ordem**, n. 2345, 1943, p. 1.

PAIVA, Marlúcia. A Igreja dos anos 50: O Movimento de Natal. *In: ANDRADE, Ilza (Org.) Igreja e Política no RN - Momentos de uma trajetória*. Natal: Sebo Vermelho, p. 15-40, 2000.

PEIXOTO, Renato. “Duas Palavras”: *Os Holandeses no Rio Grande* e a invenção da identidade católica norte-rio-grandense na década de 1930. **Revista de História Regional**, v. 19, p. 35-57, 2014.

PEIXOTO, Renato. A carta roubada de Jacques Maritain – o intransigentismo entre o fascismo e o maritainismo no Nordeste em 1937. **Reflexão**, v. 48, s./p. e238578, 2023a.

PEIXOTO, Renato. A primeira onda de ataques a Jacques Maritain na América do Sul (1937-1938): um estudo de caso pensando a anomalia junto aos conceitos de

interioridade e habitus. **Revista História: Debates e Tendências**, v. 23, p. 10-33, 2023b.

PEIXOTO, Renato. Da Liga Eleitoral Católica à Reação Nacionalista: o percurso do Catolicismo brasileiro rumo à colusão com o Fascismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, p. 297-332, 2017.

PEIXOTO, Renato. Nas Laranjeiras: a viagem de Krishnamurti e Maritain ao Brasil e os conceitos de território e ritornello (1935-1936). **Revista de História da Unisinos**, v. 27, p. 373-387, 2023c.

PEIXOTO, Renato. System of the heavens: um exame do conceito de Colusão por meio do caso da criação do Núcleo da AIB em Natal. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 9, p. 121-150, 2016.

SALES, Eugênio. Carta do padre Eugênio Sales a Clemente Marianni, Ministro da Educação e Saúde, [c. 1947]. **Arquivo da Arquidiocese de Natal**. SCHRAM, Stuart. Mao Tsé-Tung. *In*. Bottomore, Tom (Ed.) **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

SMITH, Christian. **The emergence of the liberation theology: radical religion and social movement theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

SOLIDARIEDADE da Congregação Mariana Acadêmica de Recife à sua coirmã de Natal do seu 25º aniversário. **A Ordem**, n. 2358, p. 3, 1943.n. 2334.

SOUZA, Herbert. **No fio da navalha**. Rio de Janeiro: Revan, 1996.

ZANCA, José. **Cristianos Antifascistas: conflictos em la cultura católica argentina**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2013.

ZIOLKOWSKI, Eric J. History of Religions and the Study of Religion and Literature: grounds for alliance. **Literature and Theology**, vol. 12, n. 3 (September 1998), pp. 305-325.

ZIOLKOWSKI, Eric J. **Religion and Literature: History and Method**. Brill Research Perspectives in Religion and the Arts, vol. 3. Leiden: Brill, 2019.

Enviado em 14/12/2023
Aprovado em 07/05/2024

Quando logos implora por *thumos*: a tragédia da razão¹

Gérard Bensussan²

“Oh, dura provação de ser um homem”

“O tempo tudo vê”³

Sobre a tragédia – que foi um objeto caro a Lore Hühn –, gostaria de tentar esclarecer aqui alguns pontos proeminentes, orientações, *abordagens* heterogêneas, atravessadas por oposições e por fraturas. Para tanto, presumirei a existência, como em surdina, do que chamarei de um *racionalismo dialético*. Entendo-o como uma matriz interpretativa multiforme que submete o entendimento da tragédia – grega a princípio, e mais amplamente o trágico – à sua grade especulativa. Tal inteligência hermenêutica geral abre e emoldura, ao mesmo tempo, a tragédia, e dá a ela coerência e significação. A operação começa evidentemente com os próprios gregos, Platão e, sobretudo, Aristóteles. Ela se mantém e chega até nós sem jamais se concluir. Indicarei alguns momentos esparsos para lembrar, seguindo outros, a consequência visível, a saber: que os ímpetos e as “asas” dos heróis são aparados pela tesoura especulativa, e que a selvageria dionisíaca da existência trágica com isso adormece, se perde, talvez.

É com as ideias idealistas alemãs, sabemos bem, que as reflexões sobre a tragédia grega alcançam seu apogeu, sua densidade filosófica mais alta – até formar um conjunto de teses de alcance metafísico. Esse corpus se elabora em grandes textos, de Schiller, Schlegel, Hölderlin, Schelling ou Hegel. Tais referências fundamentais, culturalmente decisivas para a interpretação contemporânea, estabeleceram-se a partir de um número relativamente restrito de peças, como *Oresteia*, *Eumênides* e sobretudo *Édipo Rei* e a *Antígona*, *grosso modo*. Elas foram à sua época, frequentemente, tentativas de interpretação e problematização trazidas tanto pelo desejo de resolver problemas teóricos que considerávamos terem sido deixados completamente em aberto pelo kantismo, quanto pela intenção de melhor compreender as tragédias. De certo modo, ao me colocar, por minha vez, a questão do “racionalismo dialético” quanto à recepção dos três Trágicos gregos, continuo essa operação desejando destrinchá-la, disso tenho consciência. Os teatrólogos hodiernos, os diretores, os dramaturgos, sem falar nos filólogos cujas sábias leituras são tão preciosas, recusarão, talvez, a intenção. Eu aceito o risco.

¹ Conferência proferida em honra à Professora Lore Hühn na Faculdade de Filosofia da Universidade de Freiburg. Tradução de Isabela Monteiro e Aduino Villela. Revisão técnica de Jimmy Sudário Cabral.

² Professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

³ Sophocle, *Antígone*, v. 1280 et *Édipe-Roi*, v. 1217 sq.

Falar *da* tragédia grega como se dissesse respeito a apenas um bloco, maciço e homog neo, faz pouco sentido, não o ignoro.  squilo, cujo teatro tem a simplicidade originária de uma moral antiga e implacável, Sófocles, puro dramaturgo “apolíneo”, Eurípedes, “filósofo” e “irracionalista”⁴, até mesmo decadente, naquele pequeno século de eclosão da tragédia enquanto gênero, não se parecem de forma alguma. Suas obras obedecem a tempos, ritmos e movimentos singulares, específicos. Além dessa evidência, outras diferenças ainda acompanham e atravessam profundamente o campo, por exemplo, a que separa a leitura alemã dos gregos, que acabo de mencionar, pois ela   inaugural, da tragédia raciniana, tomada num expressivo mimetismo não apenas dos gregos, mas de outra fonte do trágico, o “Antigo Testamento”, seus relatos assustadores e dolorosos. Está em jogo, na verdade, nessas duas tradi es, a *morte* – nem mais nem menos, morte destinada, morte de toda esperança, morte onde arrisca-se destruir toda uma cidade, todo um povo. Uma outra linha adv m da interpreta o especulativa alemã dos gregos, um outro entendimento do trágico, vindo da retomada de Racine e de Corneille, e de suas teoriza es no século XX, por Barthes, em particular. A essas múltiplas difra es,   necessário adicionar a diferença do eco de Benjamin entre a *Tragédie*, a tragédia propriamente dita, grega, em particular, e a *Trauerspiel*, o “jogo” do luto com o trágico e, sobretudo, a impossibilidade do trágico. Esses efeitos de fraturas e de dissenso ainda têm o *corpus* trágico, esses e outros, serão pressupostos nas observa es subseqüentes.

Minha primeira pergunta   a seguinte: como foram estabelecidas rela es entre dialética e tragédia, entre a Alemanha idealista e filosofante e a Grécia, em sua cena primordial, e para quais fins teóricos? Por que consideramos, em geral, que a dialética do tipo especulativo forma a estrutura nuclear da tragédia grega, isto  , sua verdade?⁵

Mencionarei, para começar, e sem a menor pretensão de originalidade, duas ideias maciamente tiradas pelos “Clássicos” do idealismo alemão de suas medita es acerca da tragédia grega e de suas múltiplas leituras dela. Quando se voltam para os gregos,   para questionar a “atualidade” de seu pensamento sob o viés dos problemas do pós-kantismo. Que dizer, então, para nós que nos situamos em um outro campo de problemas, da nossa rela o com suas tematiza es, mas também, pela mesma razão, com a arte trágica dos gregos, e o que fazer quanto   distância histórica objetiva que nos separa de ambos? Seria necessário, ao mesmo tempo, considerar uma verdadeira diferença com a imita o clássica alemã dos Antigos, imita o de uma *mimesis* (a *Ifigênia* de Goethe, por exemplo), decidir sobre as interpreta es filosóficas e manter viva a referência àquilo que elas nos deixam, em sua *différance* própria. A dificuldade não   pequena e, além disso, det m uma dimensão política. Com efeito, o tempo trágico   um tempo saturado pelas a es dos heróis, e estes nele se inscrevem visando a pura conserva o desse tempo, isto  , da cidade, dos seus ritos de transmissão, de suas tradi es. O efeito

⁴ Cf. E.R. Dodds, *Les Grecs et leurs croyances*, Paris, Le F lin, 2009, p. 114 : “*Euripides...quem philosophum Athenienses scenicum appelaverunt*”.

⁵ Peter Szondi, *Versuch  ber das Tragische*, Insel, 1961 ; *Essai sur le tragique*, Paris, Circ , 2003.

trágico advém do fato de os heróis terem, frequentemente, a premonição que essa pretensão de conservação conduzirá, talvez, à destruição involuntária dos valores antigos.

As duas ideias que emergem de perguntas dos filósofos e dos poetas que meditaram sobre a tragédia, mas que a própria tragédia traz explicitamente, são aquelas de *destino* e de *crise*. Elas são imanentes às meditações gregas da tragédia tanto quanto à retomada idealista-especulativa.

A. A ideia de destino é central, todos o sabem. Em *Ésquilo*, em particular, as figuras de *Etéocles* ou de *Orestes* mostram o desenrolar de uma ação “em câmera lenta”, pode-se dizer, porque os personagens não são simplesmente interessantes por si sós, nas intrigas e nas reviravoltas – o que seria, antes, característico do drama moderno, segundo *Rosenzweig*, por exemplo –, mas porque atordoam o espectador. Divindades temíveis os impulsionam para além de si mesmos, brincam e reinam sobre eles, e mesmo sobre as outras divindades. O destino ataca e persegue, dos pais aos filhos, vinga e arruína os mais prósperos, e sem cessar os faz expiar. *Antígona* enforca-se, *Hêmon* se suicida ao encontrá-la, *Eurídice* faz o mesmo, imputando a morte de seus dois filhos a *Creonte*. O ciclo de “infelicidade atrás de infelicidade” (*Antígona*, v. 596) se amplifica até a vitória avassaladora e funesta do destino sobre as boas intenções de *Creonte*, que exclama ao final: “tudo que eu tinha me escapa; e, sobre minha frente o destino pesou, não posso mais” (v. 1345). A tragédia é sempre “desastre do sujeito”, para retomar o termo de *Philippe Lacoue-Labarthe*, isto é, a representação e encenação da culpa, retorno da culpa sobre si mesma, engolindo o herói nessa catástrofe. *Hegel* e depois *Benjamin* ressaltaram essa ideia do destino como tragédia destruidora da subjetividade, envolvimento do herói numa relação catastrófica de si para consigo, temporalização dessa catástrofe pela violência que ela implementa. O herói está condenado à culpa, não há meio algum de escapar dessa fatalidade. Não existe o trágico verdadeiro sem a culpa inevitável e desconhecida, sem culpabilidade ilimitada. O absoluto no qual a tragédia monta o espetáculo é o absoluto da culpa e da culpabilidade. Estas últimas são absolutas, porque são desvinculadas de qualquer relação com uma determinação causal objetiva e limitada; são, ao contrário, ligadas a um encadeamento desastroso de séries causais. Ai daqueles que cruzam o destino dos heróis trágicos, ai dos povos governados por eles, ai de toda a política e de todos os políticos incapazes de evitar a tragédia!

É a absolutez de semelhante infelicidade que a visão idealista-dialética da tragédia atenua ao racionalizá-la. Ela começa, com efeito, colocando as coisas e causas numa balança: a *húbris* do herói com sua liberdade ou sua inocência, seu “erro” e sua culpa com o conflito irreduzível entre necessidade objetiva e liberdade subjetiva, como faz *Schelling*, em seu comentário sobre *Édipo Rei*, de *Sófocles*. O destino, na origem do trágico, jamais cessa de acompanhar as sequências em que a culpa se deposita e se

adensa. Isso significa o aprofundamento progressivo e fatal da absolutez impenetrável dessas sequências. Dois absolutos guerreiam entre si, dois absolutos em guerra equivalem a uma tragédia.   a própria Grécia que se autorrepresenta tragicamente, colocando-se em cena nesse conflito irreduzível de valores e nessa hierarquia de poderes de que a tragédia   o espetáculo, que ela torna visível. As representa es se desenvolvem em dois planos espaciais, a cena e a orquestra, os atores e os membros do coro, a palavra e o canto, o sentido e a dança. Ao corifeu cabe endereçar-se tanto a uns quanto aos outros, dirigindo-os ou falando-lhes de modo a efetuar, então, a *choreia*, unidade substancial das diferentes linguagens, a poética, a coreográfica, a musical – como observava Barthes. O conflito entre dois quase-sistemas   topologicamente figurado, a dupla natureza dos gregos, que H lderlin e depois Nietzsche tinham pressentido,   representada em lugares de fala espacialmente distintos. Essa heterotopia mostra bem como a tragédia se alimenta de separa es sem fim, sem conclusão, sem sucessão: “dos dois lados não há senão infelicidade” (Ésquilo, *Agamêmnon*, v. 205). A divisão funcional ator/coro permite a figura o da cisão entre culpa e inocência. A distribui o atores/espectadores estabelece o espaço teatral, isto  , o lugar onde e de onde vemos. Pelos afastamentos que produzem, tais clivagens e cisões criam um vazio, a cena, o círculo especular em que os sujeitos se refletem, em que interpretam o aparecimento do sujeito trágico e as séries pelas quais “tudo lhe escapa”.

Desse desastre, o destino apresenta “o terrível poder” (Sófocles, *Antígona*, v. 949). “Qualquer que seja, hoje, o curso de eventos, seu final será estabelecido pelo destino” (*Agamêmnon*, v. 70-71). Toda dialética, no sentido especulativo, está bloqueada, suspensa, irremediavelmente, por sua fixa o como “destino”, isto  , como “força da necessidade” contra a qual o herói “sabe que não pode lutar” (Ésquilo, *Prometeu Acorrentado*, v. 105). Uma vez decidido, tudo parece simulacro, tudo se trava numa repeti o sem fim previsível nem finalidade reconciliadora. As coisas, os eventos, os atos interrompem sua concatena o, ditados por uma fatalidade sobre-humana, sem que ninguém saiba ou veja para onde estão indo. A dialética especulativa pretende interromper tal interrup o e, assim, quebrar o seu contrassenso. Uma vez recolocada sobre seus próprios p s, dos quais a lógica de entendimento a tinha privado, ela volta a se mover e, por assim dizer, desbloqueia o destino. Os heróis trágicos tornam-se, então, heróis metaf sicos. O idealismo filosófico, que   o núcleo do racionalismo dialético de que eu falava no começo, quando se debruça sobre a tragédia grega detecta aí uma cumplicidade ontológica, bem onde a tragédia mostrava um conflito existencial, para a vida para a morte. Essa cumplicidade da necessidade e da liberdade, do *thumos* e da vontade, da natureza e do art f cio, do *ethos* e do *da mon*, da arte e da filosofia,   descoberta a partir de uma complica o dialética do “reflexivo” grego. O destino pode apenas aceder   morte, fim de um mal prévio, de um asselvajamento dos destinos. Ora, o Ocidente filosófico, da resolu o

catártica à sucessão especulativa, de Aristóteles a Hegel, jamais teria cessado de querer “reabsorver a ferida do inacabado” (Lyotard), ultrapassar a finitude, vencer mimeticamente a violência do finito. A dialética especulativa hegeliana é a forma simbólica que essa transação toma entre os termos que a tragédia havia encarnado ao imobilizá-los heroicamente. Falas, declamações, cantos e danças, seriam como uma expectativa de sua concretização metafísica.

Transfigurar, como faz no fundo a filosofia, a morte em destino e depois o destino em reconciliação – ali onde o trágico atribui o destino à morte inevitável que carrega desde o começo – abolir certa experiência do face a face com a morte, originalmente trágica, gutural como o “canto do bode”, não é indicar para a tragédia grega sua conclusão especulativa, conceder-lhe licença elevando-a acima de sua inexorável crueldade? Não é esvaziá-la de si mesma até lhe entorpecer as forças e desviar sua poética singular? Nunca na mesma proporção que nessa inversão filosófico-especulativo do trágico e da morte, a dialética do tipo hegeliana não teria cumprido perfeitamente aí a sua função de “*amortecimento da morte*”, identificada sutilmente por Derrida em *Glas*? Nessa operação especulativa de grandíssima amplitude, visto que a superação (*relève*) vem substituir (*relever*) a catarse, e como só pode ser enquanto auto-superação (*autorelève*), um novo *pathos* filosófico ultrapassa a sobriedade natal de que fala Hölderlin. A filosofia ou a morte, poderíamos dizer na sequência das primeiras páginas de *A Estrela da Redenção*: ou uma com seus vapores azulados, ou a outra com seu dardo venenoso. Ao passo que o trágico sempre anda *com* a morte, e que toda morte, de certo modo, é trágica, e não apenas as “mortes trágicas”. Não se deve confundir o amortecimento dialético e a construção grega de uma “idealidade da morte”. A primeira neutraliza e elide, enquanto a segunda ergue “o cadáver ultrajado” em direção à “bela morte” do herói⁶.

Hölderlin certamente é aquele que elabora, em toda consciência de si, a inflexão do trágico por onde a catarse casa-se com a dialética. Mas essas núpcias são tempestuosas, pois destoam do procedimento especulativo em geral. Em suas *Observações sobre Édipo* e sobre *Antígona*, não estamos no esquema puro e simples contradição/substituição ou antagonismo/resolução. O trágico mostra uma dissociação que a tragédia, em sua dinâmica narrativa mais ou menos acelerada, exhibe, mas que queria também purificar. A tragédia é representação e purificação em uma única peça. Representação da relação esquizo do finito ao infinito, ela mostra como uma totalidade se esforça sem cessar para reunir seus elementos desmembrados, uns diante dos outros e contra os outros. Purificação pela morte, a totalidade é autorrefletida por e em seus elementos – o que clama a fala em coro. A tragédia é demonstração de uma reflexividade heroica, enlouquecida pela “acumulação de infelicidade sobre infelicidade” (Ésquilo, *Coéforas*, v. 397).

⁶ J.P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1982, p. 84 et p. 41 sq.

O que eu chamo aqui “reflexividade” ou “tragédia do reflexivo” direciona àquilo que foi analisado como efeito da revelação produzida pela tragédia no público ateniense (Vernant). Como a filosofia através da *theoria*, a tragédia, através da *catharsis*, mostra uma camada de realidade mais profunda, mais escondida e mais fundamental, onde se formam as relações dos homens entre si (política) com a exterioridade do mundo (existência) e o poder dos deuses (fatalidade).

Aí se desenvolve a agnóstica da razão à mercê e em embate com a irrazão do destino.

Nada é mais legítimo e evidente que interpretar a tragédia exatamente como falamos de um filme na saída do cinema. Os gregos o fizeram, e também os alemães, e todos nós leitores o fazemos, por nossa vez, voltando-nos em direção à tradição daqueles que interpretaram, antes de nós, Platão e Aristóteles, Hölderlin e Nietzsche, Brecht e Barthes. Mas como interpretar *esse interpretar*? Interpretar é necessariamente traduzir, e traduzir já é (se) transpor em uma interpretação sancionada por uma ou outra escolha de tradução. Compreender uma tragédia já é, então, traduzir *a partir* grego, isto é, afastar-se dele, inevitavelmente, e derivar em direção a outras margens, por vezes às custas de uma distorção cognitiva ou estética, de uma recuperação especulativa, dessa lei íntima da tragédia - a morte sem amortecimento. Tomarei um exemplo⁷ – dentre outros. No verso 177 e nos seguintes em *Agamêmnon*, de Ésquilo, lemos: “foi Zeus quem abriu o caminho da sabedoria aos mortais, estabelecendo a lei de que a *ciência seria o prêmio da dor*”. O entendimento habitual, dialético-catártico, da expressão *pathei mathos* quer indicar que é necessário sofrer para ser sábio, e que aprender só é possível às custas de um longo sofrimento, segundo um sistema e um regime quase-providenciais de compensação moral entre *pathein* e *mathein*. Ao contrário, a leitura de procedência nietzschiana desativa toda possibilidade de amortecimento, traduzindo esse sofrimento não como o caminho de um aprendizado filosófico ao fim do qual o mal encontra sua “recompensação”, se posso me permitir essa palavra-valise; mas como um sofrimento bruto, um *pathos* que é necessário *saber* encarar como tal. Não saber do sofrer, em que um levanta e substitui o outro e o desloca, mas *sofrer de saber – sofrer trágico*, “submetido aos golpes do acaso”, como podemos ler alguns versos à frente. O trágico se mantém nesse sofrimento de saber, nessa maldição de deuses e homens jogados em uma exposição sem retorno a esse sofrer trágico que os condena às paixões, ao desejo, ao destino, à morte.

B. A ideia concomitante àquela do destino – a qual separo apenas para fins analíticos – é a ideia de crise. A crise laça o que o destino já trançou e suspende todo desenlace dialético ou catártico. Esse nó incontestável é a morte – ou o exílio e o ódio e a dor como figuras letais, a *morte destinal*.

⁷ Emprestado de Andrea Potesta, que prolonga ele próprio Nietzsche, cf. “L’emphase du caché”, in *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, dir. J. Rogozinski, Paris, Lignes, 2010, p. 392-393

A morte de Ifigênia é vingada com a morte de Agamêmnon pelas mãos de Clitemnestra, a qual, sem negar o assassinato, nega que seja “obra sua”: “o que vês... é o amargo gênio vingativo de Atreu... que puniu através desse homem a morte dos filhos”.

A crise, o destino e a morte formam, juntos, sem unidade lógica e sem finalidade dialética, o que Dodds determinou como uma constelação trágica de “elementos irracionais do comportamento humano”. Três figuras ou três agentes exteriores se insinuam no homem, provocam a crise e colocam, assim, as mãos sobre a conduta, os pensamentos e os desejos dos heróis⁸: Aleteia, Menos e Daïmon.

“Aleteia, a mãe cruel” (Ésquilo, *Coéforas*, v. 1075-1076), designa aquele sopro vindo dos deuses, que faz agir de maneira involuntária – ela acerta ao acaso –, o que pode levar até à loucura, *mania* em Medeia. Seus efeitos são descritos nas palavras de Agamêmnon, no canto XIX da *Ilíada* (v. 86-96): “frequentemente os Aqueus me acusaram, mas não sou eu o culpado; é Zeus e a Fúria e as Erínias, habitando as trevas que colocaram em meu espírito uma Aleteia feroz, no dia em que expulsei Aquiles de seu quinhão. Mas, o que eu poderia fazer? É uma divindade que conduz tudo ao fim: a venerável filha de Zeus, Aleteia, é ela, a maldita destruidora que desvia todos os homens! Seus pés delicados, sem tocar a terra, apenas roçam, ao andar, as cabeças dos humanos que ela atormenta com dores, pegando-os todos pelos fios. E um dia ela desviou Zeus em pessoa, aquele que dizemos, todavia, superior aos homens e aos deuses”.

Por sua vez, Menos nomeia um misterioso ímpeto de energia comunicada por um deus, Apolo, por exemplo, no campo de batalha. Menos encarna o super-herói. Essa comunicação enérgica tem efeitos físicos e corporais imediatos, o herói vê seus membros, seus braços e suas pernas “flexíveis” e energizados. De tal ardor vital, Menos, os mortos são privados, e essa privação é o sinal mais evidente da sombra trazida pela morte.

Daemon, enfim: ele intervém, refresca a memória ou destila o esquecimento, faz discernir aquilo que se mantém para além das aparências, um sinal, um presságio, um traço – que ele turva deliberadamente. Heráclito dizia sobre o Apolo de Delfos: *oute legei oute kruptei, alla semainei*, ele não se exprime nem claramente, nem obscuramente, nem segundo o *logos*, nem segundo o encobrimento, o *críptico*, mas segundo os *sinais*, seja aquele que não se dá inteiramente em um logos, mas por figuras que excedem os conceitos ou os atingem com o silêncio. A famosa máxima heraclitiana *êthos anthrôpôi daïmôn*, comentada em *A Estrela da Redenção*, dita bem o caráter destinal da crise

⁸ E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier 1965, p. 38. J'emprunte ici mon argument à cet excellent ouvrage, moins daté qu'on croit.

trágica. “O caráter   o destino”⁹: o destino dos homens não passa da própria vida em sua iminência e sua empiricidade do *ethos* individual. A infelicidade que atinge não   azar, falta da “estrela da sorte”. Não   uma força exterior que destrói a razão, mas ao contrário,   no homem, uma instância de seu ser, o mal de qualquer tipo que h  em si.

  contra a vontade do herói,   claro, que a crise trágica se instala para não mais abandonar a cena. Atado por Aleteia, Menos e Daemon, que não estão apenas a serviço dos desuses e de seus propósitos para os mortais, mas jogam seu próprio jogo, a crise trágica dispõe de elementos que vão levar os homens   lacerac o,   irraz o,   loucura em atos,   *mania*. “Infeliz que sou... sobre meus ombros um deus pesa com todo seu corpo, me ataca, me impele pelo caminho atroz...   dura prova o de ser um homem” exclama Creonte na *Antígona* de Sófocles (v. 1266 segs.). Esta “dura prova o”   a modalidade existencial da crise. Ela não sofre nenhuma interioriza o, nenhuma espiritualiza o, nenhuma eleva o dialetizante. A crise   fatal e letal. A própria língua entra então em crise maníaca, como vemos no final de *Agamêmnon*, das *Coéforas* e nas *Eumênides*.

A crise não se desata senão na morte, pelas mortes múltiplas, sem misericórdia, sem escapatória. O especulativo o amortece cortando-o com diversas solu es alternativas, até tornar a morte bruta impossível na tragédia moderna, no drama (  a possibilidade dessa pura e simples impossibilidade que decifra a analítica existencial heideggeriana da tragédia do *Dasein*, seu caráter de destino intransponível, e a impossibilidade em que se encontram os homens de se livrar dessa impossibilidade transformada em pura possibilidade).

A crise não está subsumida no conceito de contradi o, não mais do que seria uma figura o ou metáfora da mesma. Pelo contrário, ela   “pura”. Há um sentido trágico preciso nesse qualificativo, “puro”, que   amplamente utilizado na fenomenologia heideggeriana.

A tragédia apresenta a obsessão de um mundo feito de antagonismos puros, de opostos sem media o nem compromissos, de separa es incessantes entre os deuses e os mortais, a princípio. Nesse aspecto, não há abismo intransponível entre os gregos e o Antigo Testamento. O abismo separa os homens do divino,   o nome trágico da transcendência. Pode-se dizer dos gregos, além disso, o que diz Blanchot dos judeus: o que inventaram   a *palavra* como modo de ultrapassar o abismo, ponte suspensa acima da vertiginosa separa o. Para os gregos, a tragédia   essa ponte. Essa proximidade sem afinidade explica por que o deus da tragédia em Racine, principalmente, só poderia ser, segundo Barthes, o “Deus do Antigo Testamento”. O “homem trágico”, entre Pascal e Racine,  

⁹ Benjamin prefere contrastar as duas no es, mas num procedimento curioso que acaba se encontrando com o sentido literal da máxima heraclitiana em “Destin et caract re”, *Oeuvres I*, Paris Gallimard, p. 205.

reconhecido pelo resultado derradeiro e fatal de um “tudo ou nada” (L. Goldmann). Haveria, então, uma leitura alemã da essência do trágico, profundamente ligada à história do idealismo e de sua origem grega, e uma leitura francesa, marcada pelo jansenismo e pelas heroínas bíblicas de Racine, Berenice, Ester, Atália, confrontadas pelo deus oculto de Pascal, “nem uma ausência completa, nem uma presença manifesta”, *oute legei oute krupte?*

A Atenas do Spree e a Abadia de Port-Royal foram rivais ou gêmeas?¹⁰

A grande singularidade da tragédia raciniana de inspiração bíblica é ser varrida pelo sopro de uma certa esperança. Podemos nos espantar e estimar que o paradoxo de uma esperança trágica se sustenta com muita dificuldade. Isso não é nada, inclusive nas tragédias gregas, desde que entendamos claramente que a esperança trágica é algo muito diferente da esperança de um amanhã resplandecente. Esperança do inesperado, dizem os Profetas, mas também a *anelpiston* heraclitiana, ou ainda a "grande" esperança nietzschiana. A esperança designa, em todas essas palavras, uma modalidade de existência humana que encerra em si mesma a tensão que designa a palavra "trágico". Nesse sentido, seria quase seu homônimo. “*O homem trágico jamais renunciou à esperança*”¹¹, o que significa que o próprio homem esperançoso se movimenta num mundo trágico. O que é esse “trágico”? Um jogo, no qual a esperança e o desespero avançam e depois se imobilizam, impondo à tragédia uma arritmia de morte por saturação do tempo. Para os heróis de Eurípedes, segundo Dodds, “a vida contemplativa é o refúgio do desespero”¹², uma morte da própria vida, sem qualquer transação entre as duas, esperança e desespero. A tragédia raciniana, observa Barthes, “imobiliza as contradições, recusa a mediação, mantém o conflito aberto”¹³. A linguagem da tragédia grega, às vezes oximorônica, também documenta essa imobilização, essa interrupção da dialética, essa crise da língua. Antígona considera-se “piedosamente criminosa” (*Antígona*, v. 72), Creonte fala dos “desvarios de sua sabedoria” (*idem*, v. 1260). O trágico no qual se revela a esperança do inesperado advém dessa negatividade infinita, dessa impossibilidade de toda teleologia, de toda teodiceia. Em contrapartida, há, evidentemente, uma modalidade da esperança nada trágica, a saber, a dialética como “amortecimento da morte”. A dialética espera. Ela é a forma especulativa da esperança, cuja substância ela libera na reconciliação entre o processo e a finalidade, unindo a esperança ao esperável, o movimento a seu propósito¹⁴. Essa *esperança de reconciliação* é tudo menos trágica, “o pior dos males”, segundo Nietzsche. É uma consolação no especulativo, a efetivação progressiva de uma adequação esperada e depois realizada. A esperança que espera contra toda esperança tropeça, ao contrário, na trágica incompletude do mundo em que vivemos e “que deve ser levado muito a sério”, observou Benjamin, isto é, tragicamente. O que nos diz essa

¹⁰ N.T.: referências que remetem à Alemanha e à França, sendo Atenas do Sena um antigo epíteto da atual Berlin.

¹¹ Lucien Goldmann, *Le dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959, p. 66

¹² Dodds, *op. cit.*, pág. 122.

¹³ Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris, Limiar, 1963, p. 67.

¹⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. JP Lefebvre, Paris, Aubier, p. 85.

esperança sem “reconciliação”? Uma palavra de travessia do sem fim: “face ao abismo do desespero onde te encontras, face ao precipício da separação, só te resta a esperança do inesperado, o abandono a uma força que talvez te erga”. Talvez, tudo esteja lá, como no poker ou na roleta russa: *ulai iesz tikvah*, talvez haja esperança, diz o profeta Jeremias, nas flutuações desta “esperança móvel”, de que fala o coro em *Antígona*, v. 615. “Minha única esperança está no meu desespero” afirma Atalide, em *Bajazet* de Racine (ato I, cena IV), para representar tanto que ela está perdida, no sentido clássico, quanto que está no limite da extrema angústia, e que só daí pode vir a esperança. O judaísmo claramente o torna um *mitzvá*, um mandamento, “espera”, e esta, como o verso de Racine, só pode ser destinalmente endereçada a alguém em desespero: a esperança ou a morte¹⁵. Vemos claramente todas as diferenças para com o trágico dos gregos, mas discernimos também uma semelhança. O trágico da tensão esperançosa quanto ao futuro é dado como uma nostalgia do pleno e do profuso, *Sehnsucht der Überfülle* diz o *Zaratustra*, “nostalgia do Bem”, diz Goethe, a nostalgia de um passado que nunca foi. A relação com o passado dessa nostalgia do superabundante contém uma laceração, um vazio, a dor de uma ausência. Esta *nostalgia trágica*, que é o pingente da esperança trágica, é um arremesso daquela “flecha em direção à outra margem”, diz Nietzsche, “*die Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer*”, a nostalgia da outra margem.

A tragédia “clássica” moderna, Racine ou Corneille, essa tragédia que os alemães não escreveram, dá voz às agonias daquela nostalgia trágica, confrontada pela persistência do desespero.

Com os três gregos, uma necessidade se abate, que talvez não seja exclusiva do *ulai* profético, mesmo que o ciclo repetitivo das catástrofes pareça impedi-lo. Ela comanda toda a ação, e cria a instância da confusão produzida por Aleteia, sem recurso nem retorno. Medeia o explica: “reconheço o mal que me preparo para fazer, mas meu *thumos* é mais forte que os conselhos que me dou, o *thumos* é a causa dos piores crimes do Homem” (ou: “eu me dou conta do horror de meu crime, meus sentimentos são mais fortes que minha resolução, eles provocam os piores desastres nos Homens”), Eurípides, *Medeia*, v. 1078 sqq. A razão de Medeia é capaz de julgar suas ações, um crime insensato, diz ela, mas o ato se origina nesse *thumos* inacessível à razão: “oh, meu *thumos*, não realize esse ato... poupe meus filhos”. Eurípides mostra um jogo de forças em que uma implora à outra, sem sucesso. O trágico e a tragédia documentam a vitória do impulso, da parte irracional sobre o logos e seus bons conselhos (*video meliora proboque, deteriora sequor*). Eurípides é muito cuidadoso com a parte sombria, com os desejos e delírios (*eratas, manias*), com a superioridade dos *pragmata* sobre os *logoi*, expressão imediata da imemorable contenção da necessidade. Esse fundo

¹⁵ “Espera” é, na tradição judaica, um imperativo, como “ama” ou ainda “lembre-se”. Os “dez mandamentos” são expressos no imperativo. “Não mate”, por exemplo, gostaria de impedir a mão do assassino, o que não é a mesma coisa que o “não matarás”, enunciado como uma máxima moral para uso daqueles que, de qualquer modo, não matarão. Há uma *intensidade trágica* desses mandamentos, cuja tradição explica não serem dirigidos a anjos.

obsuro do coração humano é o mestre do espetáculo da impotência moral da razão. *Hipólito* de Eurípides é uma peça chave. Teseu, um pouco como Arendt, estima que o mal venha da ausência de pensamento (*nous*) e que o senso moral (*phronein*) venha dessa privação de *nous*. Hipólito e a ama de leite estimam, ao contrário, que podemos ser sábios, *phronon*, e desejar o mal, como Medeia à mercê de seu *thumos*. É isso que Dodds designa como o “irracionalismo” de Eurípides. Seria necessário dizer transcendência. Uma força-princípio cujos nomes podem indefinidamente variar (fatalidade, paixão, lei, sangue, clã familiar, inconsciente) conduz o herói a cometer, contra sua vontade, atos cujas consequências lhe escapam. A *hamartia* é um deslize, ou melhor, um erro *que se transforma em absurdo*: um pecado sem Deus, dizia Camus, uma culpabilidade sem culpa (Beckett), uma vergonha precedendo a culpa (Derrida). O heroísmo trágico se apresenta como um conflito de forças efetivo dentro do sujeito dividido. O *logos* suplica e o *thumos* permanece inflexível. A tragédia é tragédia da razão. Medeia é ela própria sua desrazão e seu martírio.

Aquilo que chamei em termos muito gerais de racionalismo dialético qualifica uma tendência ao otimismo moral e gnosiológico que, desde Aristóteles até o presente, deseja refrear o trágico que há na tragédia, enquanto designa um sentimento da existência encenada em um gênero teatral cuja essência perfeita realiza. Essa tendência não abrange nenhuma doutrina filosófica em particular, mas uma certa experiência do *logos* triunfante sobre o *thumos*, contrariamente ao que ocorre com Medeia e com as tragédias em geral. Essa experiência racionalista-dialética se baseia em convenções e crenças: a razão, o discurso racional, é o instrumento da verdade e o único eficaz; o próprio real é racional em suas estruturas profundas, visto que a razão tem vocação para compreendê-lo sem intervenção do sentimento, do afeto ou da intuição; e se ele continua como um desvio entre o real, os fatos, *pragmata* e o racional, os valores, *logoi*, ele é contingente.

A tragédia a sanciona ao representá-la mimeticamente, depois purificando-a por projeção ou introjeção, uma falha, uma negligência, um erro, um equívoco no uso que fazem os homens de sua razão. Daí o privilégio concedido a *Édipo* na leitura aristotélica da tragédia; daí, por outro lado, a preponderância de Dionísio em Nietzsche. A embriaguez sem distância, estática, que Brecht atribuía aos “Bárbaros” trágicos, advém do enterramento de selvageria que a razão é impotente para conjurar. A tragédia torna visível esse teatro de forças. Ela não renuncia em absoluto à expressão da verdade; essa é, ao contrário, sua “razão” singular, e ela dá forma aos discursos abstratos de seu tempo, aqueles da mitologia, da filosofia, aqueles das tradições recebidas. E então ela os distorce, os conforma plasticamente a seus próprios modos de representação e às temporalidades que ela organiza: tempo dos deuses, tempo dos homens, tempo da cena, do canto e do diálogo. Faz o mesmo com os conteúdos prático-políticos que recebe da cidade, normas de direito, imperativos éticos, comandos religiosos. Mas ela detecta sua fonte, contrariamente às reduções que opera o *logos*, na verdade dos heróis, dos integrantes do coro, dos deuses e dos mensageiros. Ela deixa surgir o sujeito em suas relações consigo mesmo, com seu clã, com a cidade

e seus usos e costumes, com as tradições, com os conflitos insolúveis que dali advêm. Essas verdades expressivas da tragédia nos fazem ver algo da *origem*, o nascimento, a morte, o tempo – o que não cabe em um *logos*, mas se inicia antes dele. A liberdade trágica se ergue contra o que a limita, a atinge e, finalmente, a destrói.

O teatro cria, assim, sua distância singular do mundo, da história e da política, com os quais faz um grandioso espetáculo ao qual convergem os olhares. Essa ainda é, para nós, sua função universal. A tragédia inventou poeticamente (*poiein*) um certo tipo de universalização, extralógica, não dialética. Ela encenou um universal-evento, um universal-sensível, personagem que toma força ao longo dos afetos demonstrados, das ações contrariadas, dos dilaceramentos e das emoções, atribuindo ao verdadeiro um status diferente daquele de uma ideia.

Enviado em 08/08/2024
Aprovado em 16/08/2024