

NUMEN

Revista de estudos e pesquisa da religião

Dossiê

**Monstros e mostruosidades
nas expressões religiosas
Parte I**

2025.1

v. 28, n. 1, parte I, jan./jul, 2025, 262 p.

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. 28, n.1, parte I, jan./jun. 2025



Numen	Juiz de Fora	v. 28	n. 1, parte I	p. 262	jan./jun.	2025
-------	--------------	-------	---------------	--------	-----------	------



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. 28, n. 1 (jan./jun. 2025)
Juiz de Fora: PPCIR/UFJF
262 p.
Semestral
ISSN: 2236-6296

1 Religião – Periódicos

CDU –2

Indexadores:

Atla
Diadorim
Ebsco
Emerging Sources Citation (Web of Science)
Google Acadêmico
Journals for Free
Latindex
LivRe
Periódicos Capes
Redib
Sumários.org

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitora: Girelene 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: Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião: Paulo Barrera Rivera

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
Rodrigo Portella

Equipe Editorial
Gabriel Monteiro Vale
Jungley Torres Neto
Luana Alves
Luana de Almeida Telles
Túlio Fernandes Brum de Toledo

Conselho de Redação
Dilip Loundo
Faustino Luiz C. Teixeira
Frederico Pieper
Humberto Araujo Quaglio de Souza
Jimmy Sudário Cabral

Conselho Editorial
Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)
Ary Pedro Oro (UFRGS)
Beatriz Domingues (UFJF)
Carlos A. Steil (UFRGS)

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)
Regina Novaes (UFRJ)
Walter Altmann (EST)
Wanda Deifelt (EST)

Revisão e Editoração
Jungley Torres Neto
Luana de Almeida Telles
Rodrigo Portella
Túlio Fernandes Brum de Toledo

SUMÁRIO

Editorial	7-8
Dossiê: Monstros e monstruosidades nas expressões religiosas (parte I)	
Editorial do Dossiê	
Monstros e monstruosidades nas expressões religiosas	9-10
Sobre la espalda de la ballena Flavia Soldano Deheza 11-34	
Liminaridade e monstruosidade: A visão profética de Ezequiel 1 como ruptura simbólica Rafael Goncalves Pereira Omar João da Silva 35-49	
Monstruosidade e ecologia radical no Apocalipse 12 Paulo Nogueira 50-65	
Quando os monstros dominam (Ap 13,1-18) José Adriano Filho 66-80	
O monstruoso na versão latina do Apocalipse de Paulo (séc. V): Uma aproximação literária e histórica Valtair Miranda 81-94	
O retrato de Satanás no Testamento de Jó: um monstro? Francisco Benedito Leite 95-108	
Una mirada decolonial sobre los cuerpos monstruosos y caníbales de los gigantes en <i>1 Henoc</i> Magdalena Díaz Araujo 109-126	
Que monstro é esse? (De)colonialidade e a sabedoria da floresta Túlio Fernandes Brum de Toledo 127-145	

A memória resgatada e a disputa da tradição:
O lugar das quimbandas nos movimentos de ialorixás trans no campo afro-religioso
brasileiro
Ava Cruz Marchese
146-165

O inquietante, o abjeto e a monstruosidade nas tradições de matriz africana:
Uma análise sobre Ajogum e Elenini
Hendrix Alessandro Anzorena Silveira
166-185

Temática Livre

Consumo mediático y cultural de contenidos religiosos por la población gitana de Cataluña
Gabriela Marques Gonçalves
186-202

Ciências da religião e ensino religioso escolar:
Um abraço necessário e afetuoso em defesa da educação
Wellington Félix Cornélio
Helena Ornellas Sivieri-Pereira
203-216

O erotismo místico em Teresa de Ávila
Anderson Moura
217-228

A tarefa de revisão das imagens e linguagens sobre Deus:
A contribuição da teóloga Ivone Gebara no contexto pós-teísta
Claudio Oliveira Ribeiro
229-247

O pós-teísmo somatoteológico de Rubem Alves
Edson Fernando Almeida
248-261

Nominata dos pareceristas 2025.1 (parte I) 262

EDITORIAL

É com imensa satisfação que apresentamos os cinco artigos livres que figuram na primeira edição do volume 28 de *Numen* (sim, o volume 28 de *Numen* está dividido em duas edições, quase simultâneas!). Dentre os cinco artigos, contam-se um originário de pesquisa realizada na Espanha, dois de docentes da casa (PPCIR-UFJF) e dois de docentes brasileiros externos ao nosso Programa.

O primeiro artigo, assinado por Gabriela Marques Gonçalves, tem como título “Consumo mediático y cultural de contenidos religiosos por la población gitana de Cataluña”, e versa sobre as configurações religiosas cristãs – protestantes e católicas – de ciganos na Espanha, particularmente na Catalunha, local em que a autora desenvolveu sua pesquisa de campo. Há, como é sabido, grande população de origem cigana na Península Ibérica, e boa parte dela identifica-se como cristã e adere a Igrejas cristãs. Mas como se dá a relação entre as culturas ciganas – no que elas têm de próprio e ancestral – e os símbolos e crenças cristãs? Através da análise do consumo religioso de tais populações, desvenda-se um pouco dos usos e significados da materialidade e das mídias e sociabilidades cristãs em meio aos povos ciganos da Catalunha.

O segundo artigo, “Ciências da religião e ensino religioso escolar: um abraço necessário e afetuoso em defesa da educação”, de Wellington Félix Cornélio, toca em um assunto extremamente atual e sensível às universidades e seus departamentos que abrigam, a partir do curso ou do olhar da(s) Ciência(s) da Religião, a licenciatura e formação de profissionais para o Ensino Religioso. O autor faz um *zoom* pela história das relações entre Ciências da Religião e Ensino Religioso, mapeando e chamando ao diálogo autoras e autores que se debruçam – teoricamente e na prática formativa - sobre o Ensino Religioso visto a partir das Ciências da Religião. Em um segundo momento é-nos mostrada a relevância das Ciências da Religião para que o Ensino Religioso tenha autonomia em relação às visões confessionais particulares com as quais trabalha, possibilitando que o Ensino Religioso seja, propriamente, ensino sobre a religião enquanto fenômeno social e cultural. Assim, preserva-se o Ensino Religioso de ingerências confessionais, fazendo-o articular-se a partir da laicidade e democracia garantidas pela Constituição Brasileira.

O terceiro artigo, de Anderson Moura Amorim, é intitulado “O erotismo místico em Teresa de Ávila”. O tema do Erotismo nas religiões é recorrente e, embora o cristianismo católico tenha, tantas vezes, visto o assunto como *tabu*, faz parte da herança judaica do cristianismo, desde o livro bíblico do *Cântico dos cânticos*, a referência ao *Eros* nas experiências e linguagens que moldam a relação do ser humano – mais ainda do místico – com seu Deus. É grande, entretanto, o número de mulheres cristãs – tidas ou não por santas – que, desde o Medievo e até recentemente, traduziram suas experiências místicas com linguagens simbólicas que acessavam imagens como as das Bodas Místicas. Teresa de Ávila, neste caso, é um exemplo icônico das experiências mística-eróticas, ou ao menos é assim compreendida por alguns estudiosos de suas obras e seus biógrafos. Amorim, portanto, busca entender a experiência mística da reformadora do Carmelo através da chave do *Eros*, o que a arte também fez com a famosa escultura de Bernini, “O êxtase de Santa Teresa”, localizada na igreja de Santa Maria della Vittoria, em Roma.

Os dois últimos artigos dão-se as mãos quanto ao norte que os motiva: a sociedade – e a teologia – pós-metafísica e pós-teísta. Primeiramente é Cláudio Oliveira Ribeiro que perscruta a questão, em seu artigo “A tarefa de revisão das imagens e linguagens sobre Deus:

a contribuição da teóloga Ivone Gebara no contexto pós-teísta". As imagens e linguagens tradicionais sobre Deus têm sido fonte de liberdade, justiça, autonomia e fraternidade, ou se mostram, hoje e cada vez mais, como superadas – ou a se superar – por quanto castradoras, limitadoras e autoritárias em relação à promoção da dignidade, equidade e visão de um mundo reconciliado? Como redefinir – sem ferir a fé (?), mas redimensionando-a – os modelos do Deus cristão que cerzem nossas relações humanas e com a *Oikoumene*? Nada melhor, para responder a tais questões – e outras questões a elas conexas –, do que o caminho já trilhado, pensado, vivido, sofrido e celebrado de uma importante filósofa católica, Ivone Gebara. Cláudio, de forma criativa e dinâmica, percorre um pouco da biografia desta corajosa freira para, através de sua vida e dos frutos dela advindos, pensar possibilidades de imagens, linguagens e vivências sobre Deus que possam sustentar perspectivas mais plurais, multiculturais, justas e fraternas que alcancem as vidas das pessoas assim como elas são.

Já Edson Fernando Almeida pensa também a questão da linguagem e das abordagens sobre o divino, mas a partir de outro ícone cristão brasileiro, por sua vez de origem protestante, Rubem Alves, através do texto "O pós-teísmo somatoteológico de Rubem Alves". Assim como Gebara, Alves foi um teólogo e educador que pensava com as "entranhas", com e pela vida. Almeida, partindo do pressuposto de que a visão e linguagens teístas tradicionais já não encontram eco na sociedade (pós) moderna em que nos situamos, e, mais, entendendo que as cosmovisões do teísmo tradicional e de sua metafísica não dialogam com a vida concreta de muitas pessoas, busca, de forma sintética, dizer as origens – desde as bíblicas – do teísmo e de sua superação, recorrendo a autores que, entre outros, destrincharam uma linguagem sobre Deus de cunho pós-teísta, tais como Bonhoeffer e Moltmann, até chegar a Rubem Alves, em quem a experiência da corporeidade – com toda sua teluridade e contextualidade histórica, cultural e individual - torna-se o *locus* legítimo do conhecimento sobre Deus que liberta, em perspectiva decolonial, das linguagens religiosas consideradas opressoras e exógenas, permitindo a experiência da vida concreta, do lugar do viver e do pensar Deus que atravessa os corpos e que se autonomizam em expressar o divino.

Textos que provocam a reflexão e a crítica, o debate e o compromisso, a abertura de sendas epistemológicas e a compreensão sobre as vidas e sociedades. Oxalá os artigos aqui consignados possam gerar, em quem os lê, tudo isto.

Prof. Rodrigo Portella
Editor da Revista

Gabriel Monteiro Vale
Jungley Torres Neto
Luana Alves
Luana de Almeida Telles
Túlio Fernandes Brum de Toledo
Equipe editorial

EDITORIAL DO DOSSIÊ

(...) sou um monstro ou isto é ser uma pessoa?

Clarice Lispector

é preciso matar o monstro

até me tornar um deles

Prisca Agostoni

Os monstros estão presentes em toda parte, seja nas narrativas da antiguidade – de todas as coordenadas geográficas –, seja no mundo contemporâneo, nas artes, na propaganda ou na retórica dos debates políticos por exemplo. Entretanto, contígua ao seu insistente comparecimento permanece a pergunta: o que é o monstro? Há muitas maneiras de respondê-la, sem que nenhuma delas possa ser tomada como completamente satisfatória. Por seu próprio parentesco linguístico com a palavra “mostra”, é possível inferir que o monstro quer dar a ver algo. Medos. Desejos reprimidos. Ambivalências. Fronteiras. Os monstros são, ao fim e ao cabo, por mais que diversas taxonomias tenham sido realizadas, inclassificáveis, especialmente por seu caráter mutante, híbrido e liminar. Isso não quer dizer que não sejam admissíveis aproximações. Há muitos esforços, como os de Jeffrey J. Cohen, que compõem as linhas de força do que convencionou-se chamar de *monster theory*.

Esse conjunto de reflexões que compõe a teoria dos monstros, por sua vez, mantém franco diálogo com o ensaio de Freud, *Das Unheimliche*, de 1919, em que o psicanalista, baseado numa investigação, primeiro de ordem lexical do termo *heimlich* e, depois, pela via da “análise” do conto *O homem da areia* de E. T. A. Hoffman, sugere a proximidade e até mesmo a sobreposição do familiar e do infamiliar. O infamiliar seria, para Freud (2020, p. 45), “tudo o que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona”. Ou seja, Freud detecta uma espécie de cisão na constituição do sujeito, reconhecendo nesse reprimido que insiste em retornar – que, diga-se de passagem, é o substrato da vida anímica correspondente a um estágio infantil do desenvolvimento psíquico – o fato de que não somos tão iguais a nós mesmos, donos de nosso “eu”, isto é, indica que não coincidimos conosco e tampouco somos tão diversos daqueles que tomamos por estranhos/estrangeiros (Iannini; Tavares, 2020). Esse oculto que vem à tona traduz-se também não só no âmbito individual, mas coletivo como aparição dos monstros; eis o que dirá a *monster theory*.

Aqui, seria possível pensar num diálogo entre as duas epígrafes selecionadas. Quando a personagem de Clarice, em *A hora da estrela*, se questiona sobre o que é isso de ser uma pessoa, nos aproxima do reconhecimento do estranho que nos é íntimo. Todavia, os versos de Prisca Agostoni nos ajudam a considerar a própria ambivalência do monstro. Não há como escapar à monstruosidade, seja lá que sentido ela tenha. Os artigos que compõem o primeiro volume do dossier, *Monstros e monstruosidades nas expressões religiosas*, em parte representam os esforços oriundos de um projeto de pesquisa em torno à temática com recorte específico na religião que conta com financiamento da FAPESP (2023/04548-2), com coordenação de Paulo Nogueira, da PUC-Campinas. Outros artigos são incursões de investigadores que se sentiram desafiados a reler seus objetos, depois de terem tomado contato com as discussões concernentes à teoria dos monstros. Vale ressaltar que os textos

são frutos de discussões interdisciplinares feitas em rede internacional, com destaque para a Red Behemot de Investigación, que envolve pesquisadores/as do Brasil, Chile e Argentina. Destaca-se, outrossim, a diversidade de religiões e expressões artísticas abordadas em momentos históricos distintos.

Nesse sentido, é possível até dizer que, de algum modo, rastrear o monstruoso é dar forma à monstruosidade. O leitor se deparará, portanto, com reflexões acerca da literatura apocalíptica, da Bíblia Hebraica e do Novo Testamento, e poderá perceber como as teses sobre os monstros ajudam a desarmar hermenêuticas moralistas presas a binarismos. Poderá, igualmente, expandir e complexificar o contato com apócrifos como o *Testamento de Jó* e o *Apocalipse de Paulo* por meio do diálogo com a *monster theory*. Da mesma maneira, encontrará importantes incrementos para o pensamento decolonial nesse aporte teórico-metodológico e um potencial operador de leitura das religiões de matriz africana e, por surpreendente que pareça, de um clássico da literatura como *Moby Dick*.

Dada a pluralidade do dossiê, sugerimos que o leitor use de sua liberdade. A imagem que me vem ao topo da cabeça é a d'*O jogo da amarelinha*, de Júlio Cortázar. Como se sabe, num prólogo, o escritor argentino instruiu seus leitores quanto a caminhos distintos a seguir: um tradicional, do primeiro ao último capítulo de seu não-romance. Mas, facultou a oportunidade de outra trilha, com saltos para frente e para trás. Pois bem, cremos que o mesmo se aplica aqui. Há uma ordem sugerida pelo sumário, mas nada impede que os “saltos” para lá e para cá tornem a experiência com os monstros mais densa e rica.

Dr. Márcio Cappelli
professor PUC-Campinas

Sobre la espalda de la ballena

Upon the whale's back

Flávia Soldano-Deheza¹

RESUMEN

Mark Sneed se pregunta si la figura de Leviatán es hoy solo una reliquia olvidada de tiempos pretéritos o es acaso una presencia que perturba nuestros imaginarios contemporáneos. Teniendo en cuenta esta interrogación nos interesaría detenernos en el monstruo marino como elemento fundacional, al mismo que sostén eterno y descentrado del cosmos. De este modo analizaremos las particularidades de la imagen de la ballena (*ketus*) en su asociación simbólica trinitaria con el dragón bíblico llamado Leviatán y con el océano (*yam*). Señalaremos algunas trayectorias del Leviatán, su aparición pre- bíblica en Medio Oriente y su recepción desdoblada como cetáceo y dragón en el texto hebreo masorético y en el retorno de estas figuras en diferentes relatos de la expansión cristiana. En especial nos centraremos en su representación trinitaria como ballena-dragón- océano y su relación con el gran pez de Jonas, para luego analizar su recepción en el siglo XIX.

Palabras clave: Leviatán; ballena; dragón; abismo; cetáceo; trinidad; Jonás.

ABSTRACT

Mark Sneed wonders whether the figure of Leviathan is today merely a forgotten relic of bygone times or perhaps a presence that disturbs our contemporary imaginaries. Taking this question into account, we will focus on the sea monster as a foundational element, one that both sustains and disorients the cosmos. In this way, we will analyze the particularities of the image of the whale (*ketus*) and its symbolic association with the biblical dragon Leviathan and with the ocean (*yam*). We will highlight some trajectories of Leviathan, its pre-biblical appearance in the Middle East, and its dual reception as cetacean and dragon in the Hebrew Masoretic text and in other figures from different stages of Christian expansion. Specifically, we will focus on its trinitarian representation as whale-dragon-ocean and its connection with the great fish of Jonah, before analyzing its reception in the 19th century.

Keywords: Leviathan; Whale; Dragon; Deep; Cetacean; Trinity; Jonah.

Introducción

El historiador rusobritánico Isaiah Berlin (1909-1997) ha sido un pensador referente del siglo XX. En su libro sobre Tolstoi, *The Hedgehog and the Fox. An essay On Tolstoy's View Of history* (1953), cita la frase del poeta griego Arquíloco²: “El zorro sabe muchas cosas, pero

¹ Mestre em Sagradas Escrituras. Professora na Universidad Nacional de Tres de Febrero: Caseros, Buenos Aires – ARG. E-mail: lcsoldano@gmail.com.

² Cf. Berlin, I. (“Letters of 14 February and 13 April 1868: I. S. Turgenev, Polnoe sobranie sochinenii i pisem (Moscow/Leningrad, 1960–8), Pis'ma, vii 64, 122” en H. Hardy (Ed.). *The Hedgehog and the Fox. An essay On Tolstoy's View Of history*. Princeton University Press, 2013.

el erizo conoce una gran cosa”³. Tomando esta clasificación que, en palabras de Berlin, a pesar de su simplismo señala alguna verdad, preferimos ubicarnos del lado del zorro que busca las contradicciones, la multiplicidad de finales, y los conecta. Es una perspectiva “centrífuga” que entrecruza y teje el pensamiento incluyendo las grietas, lo equívoco y lo disperso. Sin embargo, no rechazamos el modo “centrípeto” del erizo, ya que ubicar el centro organizado de la significación también aporta a nuestro pensamiento. En definitiva, nos ubicamos en el punto de vista que el antropólogo Latour llama “la túnica sin costuras”⁴, haciendo referencia a Juan 19:23. La túnica tejida de una sola pieza implica un pensamiento que incluye “lo imposible” dando lugar a una perspectiva que hace de la trama y su reverso una nueva superficie por donde las luces y las sombras se multiplican y confunden.

Con esta perspectiva, intentaremos ahondar en la construcción simbólica de la ballena como monstruo. Recorreremos su asimilación con el Leviatán y el abismo para proponer que el cosmos se articula en una insistente trinidad monstruosa. Como San Brendano avanzaremos sobre su espalda para que nos guíe.

1. Algunas miradas sobre el Leviatán

Sneed (2021, p. 4) se pregunta si la figura de Leviatán es hoy solo una reliquia olvidada de tiempos pretéritos o si es acaso una presencia que perturba nuestros imaginarios contemporáneos. La interrogación por cómo “encajar” estos monstruos en la transmisión teológica del texto es para Patton (2012, p.149) la gran pregunta. Por su parte, Grafius (2017) indica que es posible ubicar la teoría sobre estos seres en tres áreas entrelazadas, “(1) el monstruo como caos; (2) el monstruo como trauma; y (3) el monstruo como marca de identidad” (38). Frecuentemente, estas áreas son exploradas en conjunción con otras, particularmente desde que estos temas exhiben “puntos significantes de superposición”. A nosotros nos interesa analizar las particularidades de la ballena y su asociación con el monstruo bíblico llamado Leviatán, teniendo en cuenta esas puntadas significantes superpuestas.

2. La túnica sin costuras

Sostenemos que para acercarnos a los textos antiguos es necesario preguntarnos acerca de la relación entre realidad, verdad y ficción en ese mundo para dar lugar a los discursos, imaginarios y construcciones que devienen de ese tejido sin costuras, como llama Latour a este entramado (2007, p.23). El antropólogo señala que nuestra mirada moderna abreva de las categorizaciones y dicotomías clasificadoras, como natural-sobrenatural, cuerpo-espíritu, mito-logos y racional-irracional, relacionadas entre sí por costuras (p.p.20-22). Pero en el mundo antiguo estos dualismos no existían como pares opuestos, sino que su relación era porosa (Martin, 1995, p.16). Latour propone un punto de vista que, en vez de costuras, observe estos fenómenos como una túnica de un solo tejido, una superficie no de

³ Texto original: “The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing”. Todas las traducciones del inglés son nuestras.

⁴ Cf. p. 6 y ss.

suturas sino de pliegues y reversos. En ese tejido sin costuras Leviatán está habitado por la fuerza y la imagen de la naturaleza, pero también por una voluntad propia. Posee rasgos animales, pero también una agencia que excede a lo natural.

La construcción del monstruo no es sólo una descripción clasificatoria que diferencia entre lo humano y lo no humano, sino que posee una fuerza propia, una singularidad híbrida en la cual lo posible y lo imposible de su imagen se despliegan y pliegan en el mismo movimiento. Volviendo a Latour (2007, p.28), podemos ubicar esta singularidad híbrida como una matriz de prácticas epistémicas que dan lugar a una “mezcla de géneros de seres completamente nuevos”. Una red híbrida de cultura y naturaleza que evidencia que otras significaciones son posibles. Para este autor (2007, p.28), la modernidad implica dos zonas ontológicas diferentes definidas como prácticas: la primera consiste en la red de saberes y materialidades que implica lo híbrido, y la segunda, llamada “purificación”, establece diferencias claras entre el mundo natural y social. La verdadera modernidad consiste en mantener estas prácticas por separado, y con ironía dice “adherimos de buena gana al proyecto de purificación crítica, aunque este no se desarrolle a través de la proliferación de los híbridos” (2007, p.29). Pero si nuestro punto de vista se ubica en el tejido de ambas posiciones como túnica sin costuras se resignificarán los campos semánticos y epistémicos que abordamos y ya no seremos modernos, sino pre-modernos (2007, p.29). Es necesario desvincular la verdad de la realidad.

Es importante destacar, como se mencionó, que Latour incluye las dos posiciones entramadas como el punto de vista pre-moderno, la hibridización y la purificación. En otras palabras, es necesario armar una red centrífuga y centrípeta que incluya y que separe al mismo tiempo, una operación de simultaneidad y oposición. Leer desde la perspectiva del zorro y el erizo.

3. Algunas sospechas

No pondremos el foco en un análisis textual ni redaccional de los pasajes bíblicos donde Leviatán es mencionado, sino que el centro de este trabajo estará en señalar algunas trayectorias de Leviatán, su aparición pre-bíblica en Medio Oriente y su recepción trinitaria como ballena, océano y dragón en el texto hebreo masorético⁵ y en el retorno de esta trinidad en diferentes relatos de la expansión cristiana.

En los relatos hebreos es posible observar que este monstruo trinitario como caos agonista sostiene una batalla con el verdadero protagonista que es Dios. Pero, si bien el abismo y su forma monstruosa serán vencidos, este retornará una y otra vez filtrándose con diferentes nombres y significados, señalando que orden y caos no pueden ser cercenados, sino que son parte de la túnica sin costuras. Hay poder divino porque existe el *Tehom*. En este aspecto, Fishbane propone que

⁵ Para el problema del texto masorético establecido y la recepción y olvido de textos anteriores cf. Trebolle, J., *El proceso de edición de la Biblia hebrea y griega*, Trotta, 2024 y Breed, B. *Nomadic Text*, Indiana University Press. 2004.

La división del mar en el Éxodo, y la esperanza en otros momentos de ayuda divina para la nación o individual, son también representadas en el lenguaje de la lucha con monstruos marinos -reforzando, entonces, la aseveración acerca de que, para los antiguos israelitas, el asunto real era el poder efectivo de Dios, y que el relato o imaginería de antiguas batallas divinas era invocado con la intención de vitalizar o concretizar el clamor del relator (Fishbane, 2003, p.41)

Pero nosotros vamos un poco más allá y conjeturamos, con el punto de vista de los zorros, que hay más en la palabra que lo que la palabra dice. La insistencia del retorno del monstruo marino despierta nuestras sospechas. No podemos quedarnos con que su invocación tenía solamente la función teológica de resaltar el poder divino. Como ya dijimos, observamos el insistente retorno narrativo de la tensión con lo divino en los imaginarios del monstruo, del caos y del abismo. Esta lucha se manifiesta a través de imágenes que invaden y perturban o también en el relato donde el monstruo es lo opuesto al orden del bien. En nuestra perspectiva, este campo semántico despliega, y pliega al mismo tiempo, el intento de atrapar a través de las palabras la inquietante e inatrapable escena fundante de lo humano. En las próximas páginas intentaremos dar cuenta de la figura del abismo, el dragón y la ballena en su condensación mítica. Revisaremos esta construcción en el mundo hebreo y cristiano para llegar a mencionar algunos fenómenos del siglo XIX⁶.

4. Leviatán

El nombre Leviatán, (*lînyâthan*) es mencionado en varios pasajes bíblicos, así como en la literatura rabínica. Etimológicamente refiere a lo que se retuerce o retorcido (Day, en *The Anchor Yale Bible Dictionary*, p.295) y refiere al monstruo marino cuya tradición se remonta a la mitología de los pueblos de Medio Oriente y Egipto que relatan la lucha de dioses para reinar. El ciclo ugarítico de Baal y el poema babilónico *Enûma Elish* relatan mitos primordiales de creación, en los cuales el caos es retratado como un dragón marino. En los textos ugaríticos ha sido vocalizado como Lotan o Litan.

Hace cien años, Hermann Gunkel, inspirado en el asirólogo Heinrich Zimmern, propuso en su libro *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton* (1890/2006) el topón denominado *Chaoskampf* como escena primordial del *Enûma Elish*⁷. En estos mitos de batalla cósmica el monstruo representa al caos. Por su parte, algunos autores refieren a la tradición del combate entre Re y Apophis en la mitología egipcia atestiguada en la literatura funeraria y su asociación con Leviatán y *Tannin* (Marzouk, 2015, p.17)⁸.

⁶ Por cuestiones de espacio no incluiremos aquí los relatos del mundo griego, coránico, rabínico y nórdico que dan cuenta de este fenómeno.

⁷ Day, J. Leviathan. En D. N. Freedman (Ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 4, Doubleday. 1992, p. 295.

⁸ Para ampliar el tema de la influencia mítica egipcia y el motivo del *Chaoskampf* en Éxodo, Ezequiel y Jeremías cf. Marzouk, S. *Egypt as a Monster in The book of Ezekiel*, Mohr Siebeck, 2015.

Clifford, R. J. (1994). Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 26, pp. 99-116.

El motivo del *Chaoskampf* en los textos hebreos permite establecer una identidad a través de nombrar a los pueblos vecinos como enemigos identificándolos con los monstruos del caos que Yawheh y Elohim supuestamente logran vencer (Marzouk, 2015, p.18). Esta operación política ha sido llamada “historización del divino conflicto con el dragón y el mar” (Marzouk, 2015, p.18). Marzouk critica esta denominación en la cual se separan historia, mito y tradición. En su punto de vista, al cual adherimos, en el mundo del antiguo mediterráneo no existen estas polaridades, sino que estas categorías funcionan en tensión unas con otras entramadas “con situaciones políticas y eventos históricos” (Marzouk, 2015, p.19).

En nuestro foco, los monstruos del caos primordial insisten y retornan incesantes en los textos bíblicos, a pesar del intento narrativo de enterrarlos y mostrarlos derrotados. En esta misma línea, Grafius (2017, p.41) señala que el caos retorna a veces dulcificado o humillado, pero su insistencia nos da la pauta de que no podrá ser vencido. Es posible leer como Leviatán regresa relatado de múltiples formas en varios pasajes bíblicos: vencido en el Salmo 74:13-14 “Dividiste el mar con tu poder, quebraste cabezas de monstruos (*rashe thanninim*)⁹ en las aguas (*mayim*). Aplastaste las cabezas del Leviatán y lo diste por comida a los habitantes del desierto”¹⁰. Pero alegre en el Salmo 104:25-26 “He allí el grande y ancho mar en donde se mueven seres innumerables, seres pequeños y grandes. Allí lo surcan las naves, allí está este Leviatán que hiciste para que jugara en él”.

En la épica ugarítica de Baal encontramos que Anat, la diosa consorte de ese dios, reclama haber matado al monstruo multicéfalo, quien posiblemente sea *Litān*: “Afirme que yo levanté al dragón (de entre las profundidades) Yo (...) herí a la retorcida serpiente, la tirana de siete cabezas” (paréntesis nuestro)¹¹. En otro texto ugarítico es el dios Baal quien ha vencido a *Litān*, “Porque tu mataste a *Litān* la serpiente que se retuerce, y acabaste con la serpiente torcida, la tirana de siete cabezas, los cielos devendrán calientes y brillarán”¹². Por su parte, Yam, el dios del mar, el caos y las tormentas o el mar mismo como entidad incommensurable, puede ser asociado a Leviatán “pero no idéntico” y funciona como “elemento cósmico” anterior a la creación del mundo (Marzouk, 2015, p.20).

Como ya mencionamos, en la Biblia hebrea es Yawheh quien vence a Leviatán en el Salmo 74 y se replica en el Salmo 89: 9- 11: “Tú tienes dominio sobre la bravura del mar, (...) Tú quebrantaste a Rahav como a un herido de muerte (...) Tuyos son los cielos, tuya también es la tierra; el mundo y su plenitud, tú los creaste”. Notemos como el mar, *yam* en hebreo, se denomina de la misma forma que las profundidades en el mito ugarítico. Por su parte, el nombre propio Rahav refiere a las tormentas, a la arrogancia y se lo considera una

⁹ Todas las citas bíblicas, salvo aclaración, son de Reina Valera (1995). Santa Biblia, Edición de estudio, Sociedades Bíblicas Unidas.

¹⁰ Las citas bíblicas entre paréntesis son nuestras, así como la transliteración de palabras en el resto del trabajo. Hemos preferido citar los textos transliterados para facilitar la lectura.

¹¹ Day, J. Leviathan. En D. N. Freedman (Ed.), The Anchor Yale Bible Dictionary (vol. 4), Doubleday. p. 295. Cf. A. Herdner. (1963). Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939. MRS 10. BAH 79. Imprimerie Nationale, 1992

¹² Day, J. Leviathan. En D. N. Freedman (Ed.), The Anchor Yale Bible Dictionary (vol. 4), Doubleday. p. 295. Cf. A. Herdner. (1963). Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939. MRS 10. BAH 79. Imprimerie Nationale., 1992

de las denominaciones para el monstruo marino, (Swanson, 1997)¹³. Siglos más tarde se lo traducirá directamente por soberbia.

En el babilónico *Enûma Elish* se relata la batalla entre Marduk y Tiamat, la encarnación femenina del abismo como caos y profundidades representada como dragón antropomórfico. El nombre Tiamat se relaciona con la palabra hebrea *tehom*, abismo. Luego de vencerla, Marduk ordena el mundo dividiendo su cuerpo; con una parte crea el firmamento y con la otra, la Tierra. En el relato sacerdotal del Gen 1:2; 1:6-9 encontramos las rémoras de este mito, su influencia es innegable:

La tierra estaba desordenada y vacía, las tinieblas estaban sobre la faz del abismo (*tehom*) (...) Luego dijo Dios: haya un firmamento (*shamayim*) en medio de las aguas (*mayim*) para que separe las aguas de las aguas (...) Al firmamento llamó Dios Cielos (...) A la parte seca llamó Dios Tierra y al conjunto de las aguas (*yam-mim*) llamó Mares (*yam- mim*).

La saturación del sustantivo *yam* en sus variantes se superpone al *tehom*, al abismo. Al partir y ordenar el abismo se lo renombra como aguas y/o mar, pero el dragón, la serpiente de una o varias cabezas, como se dijo más arriba, sigue habitando allí, no ha quedado afuera del cosmos, sino que se ubica en su zona liminar rodeando y amenazando con su pulsación el poder de la divinidad. Volviendo a Latour, la tensión entre caos, dragón y cosmos se trama como la túnica sin costuras. Es una articulación trinitaria.

Es imposible explayarse en todos los relatos y perícopas bíblicas en que la serpiente-dragón y sus condensaciones abismales, como las aguas y el mar, son nombradas y, en general, “domadas” en el texto hebreo. Por lo tanto, solo señalaremos algunas citas, además de las ya mencionadas: Isaías 27:1, 51:9; Salmos 89:10, 91: 13; Job 3:8, 7:12, 26:12, 41:1-34; Ezequiel 32:2. Citaremos solamente la pregunta de Job a la divinidad en 7:12, teniendo en cuenta la resonancia poética, “¿Acaso soy yo el mar o un monstruo marino para que me pongas vigilancia?”. Notemos que la palabra en hebreo para monstruo marino es *tannin*, la misma que en Gen 1:21 “y creó Dios a los grandes monstruos marinos (*eth-hattanninim*)”¹⁴.

5. Jonás y el gran pez

Nos detenemos brevemente en la historia de Jonás. El gran pez (*dag gadol*), que traga a Jonás, ha interrogado a los estudiosos desde siempre. Scott Noegel desarrolla la idea de que el *dag gadol* puede ser interpretado como Leviatán, si bien este nombre no es mencionado en la narrativa bíblica (Noegel , 2015, p.236). En esta propuesta lo acompañan dos autores más: John Day y Lowell Handy, quienes proponen respectivamente que el gran pez se inscribe en la tradición del monstruo marino ugarítico (Day, 1985, p.111; Sneed, 2021, p.147) como animal mitológico (Handy, 2005, pp.77-86; Sneed, 2021, p.146) ¹⁵. Noegel (2015, p.239),

¹³ Swanson, J. Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains : Hebrew (Old Testament) (edición electrónica), Logos Research Systems, Inc.1997.

¹⁴ Nótese que *hattanninim* es el plural de *tannin*.

¹⁵ Cf. Handy, L. K. Joining Leviathan, Behemoth and the Dragons: Jonah's Fish as Monster. *Proceedings Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, 25, 2005, 77-85. Day, J, God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes

basado en que en el mundo hebreo no es posible encontrar diferenciaciones entre los animales marinos, afirma que *dag* podría referir a un animal mítico. A su vez, recorre en el texto de Jonás las posibles alusiones internas, “inner biblical allusions”¹⁶, a la tradición anterior de *tannin*, así como en textos judíos medievales.

Respecto de las alusiones bíblicas y extrabíblicas que utiliza Noegel para justificar su posición, citaremos que Sneed (145) considera que el ejemplo más potente de este autor se afirma en las resonancias cosmológicas que encuentra en Jon 1:4. El gran viento con el que Yawheh sacude el barco de nuestro héroe podría ser, para Noegel, una influencia del dios babilónico Marduk. Este dios utilizaba los vientos como armas contra su contrincante Tiamat, la serpiente o dragón femenino del abismo o mar primordial. Sus otros ejemplos son más débiles, pero según Sneed (2021, p.146), hay que leerlos todos juntos para obtener el marco de lo que Noegel afirma, a saber: que *dag gadol* puede ser otra forma del Leviatán (240-2). Sin embargo, para nosotros, el desarrollo de Noegel sobre la relación del verbo cavar (*btr*) en Jon 1:13 y en Amos 9:2 resulta relevante en relación a la catábasis (el cosmos late entre catábasis y anábasis). En el relato de Jonás, los marineros “cavan” (reman) en la tormenta, en la oscuridad; en Amos “se cava” en el Sheol. En Jon 2:3 el protagonista clama desde “el seno de Sheol”. En Amos 9:3 los enemigos intentan infructuosamente escapar de Yawheh escondiéndose en las profundidades del mar, pero Él enviará a la serpiente (*nahash*) a destruirlos; la LXX traduce serpiente por dragón. De este modo, Noegel encuentra que, en estas superposiciones, los relatos proféticos de Amos y Jonás están imbuidos también de las tradiciones de Tannin, aunque no lo mencionen¹⁷.

6. Jonás rabínico

Respecto del cristianismo y el mundo medieval, Noegel (2015, p.136) menciona que Jonás es relatado como “milagro, alegoría y visión profética o visión en sueños”. En el mundo rabínico el vientre del pez es la espacialidad del Sheol. Algunos textos judíos gaónicos, como *Pirqe de Rabby Eleazar* (V- VII, Palestina) o *Yalkut Shimoni*, nombran en la historia de Jonás al gran pez como Leviatán. En referencia a Job 41:1 “¿Pescarás tú al Leviatán con un anzuelo o sujetándole la lengua con una cuerda?”, estos relatan que Jonás desciende a las profundidades con un garfio para pescar al monstruo (Noegel, 2015, p.236). El héroe entra por la boca de un pez como “el hombre entra en la gran sinagoga” (Pirqe R., p.10; Friedlander pp.69-70, como se citó en Sneed, p.151). El vientre del pez se torna espacio litúrgico. En el interior del pez, Jonás es iluminado por los ojos resplandecientes del animal, a los cuales se suma la luz de una perla brillante que está dentro también. Esa luz le permite ver los misterios ocultos del abismo, la piedra del cosmos y al leviatán. Enfrentándose a él le muestra el sello del pacto. A pesar de que el monstruo huye, logra darle caza con el garfio. Luego asciende con él y lo mata. El Leviatán es repartido como comida sacrificial para los justos en el

of a Canaanite Myth in the Old Testament. University of Cambridge Oriental Publications, No. 35, Cambridge University Press Archive, 1985.

¹⁶ Cf. Noegel, p. 240, para ver su justificación del concepto por sobre el de intertextualidad.

¹⁷ Noegel cita como referencia a Paul, Sh. M. Amos. *Hermeneia/ A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, 1991, pp. 278-279. Recomendamos la lectura del texto de Noegel para profundizar en su rica teoría de “inner allusions” entre la historia de Jonás y la tradición del Leviatán.

banquete mesiánico¹⁸ (Pirqe R., p.10; Friedlander, pp.69–70, como se citó en Sneed, p.152; Noegel, pp.236-7).

7. Jonás cristiano

Noegel (2015, p.237) se explaya ubicando cómo en el mundo cristiano la figura de Jonás se volvió alegórica. Impregnados de la sentencia de Mat 12:39-40 “La generación mala y adultera demanda señal, pero la señal no le será dada sino la señal (*semeion*) del profeta Jonás, entonces el Hijo del Hombre estará en el corazón de la tierra tres días y tres noches”, los cristianos vieron en Jonás la señal o signo de la salvación en el descenso y el ascenso de Cristo. De este modo, el signo de Jonás nos ubica en el plano de la catábasis y la anábasis. El investigador avanza mencionando que algunos autores de la patrística griega identificaron a Cristo con el gusano con el que se pesca al Leviatán en Job 41:1 y que fue señuelo para el demonio en el descenso¹⁹.

Gregorio de Nisa (335-395) es uno de los padres que utiliza la metáfora del anzuelo y la carnada para ilustrar su noción de “la salvación por la decepción”. Satanás, quien había ya decepcionado a la humanidad con el pecado, se asombra con la mortalidad de Cristo y consume su carne en la catábasis. Pero luego Cristo muestra su fuerza salvadora de la muerte, entonces Satanás deviene en el gran decepcionado, “Por esta razón, se tragó el anzuelo de la deidad, y así el dragón fue cazado con el anzuelo, justo como fue dicho en el libro de Job ‘Cazarás al dragón con un anzuelo’”²⁰. Constas aclara que esta metáfora singular,

no se inventó *ex nihilo* y fue subsecuentemente impuesta sobre la Escritura. Mas bien se derivó de una fusión teológicamente consistente de varios pasajes bíblicos, incluyendo Job 40-41; Ps 104:26 (LXX103:26) e Isa 27:1, todos interesados en burlar al dragón cósmico y arrastrarlo desde las profundidades del mar con el anzuelo. Más aún, uno no va típicamente a pescar en las lagunas mitopoéticas sin un gusano, y así en Sal 22:6 (LXX 21:6), ‘Soy un gusano y no un hombre’, se garantizó un lugar central en esta tradición. (2004, pp.148-9)

8. ¿Existió la ballena?

¿Para qué era necesario detenerse en Leviatán y Jonás? Queremos llegar a la ballena. Hasta ahora Leviatán se nos presenta como abismo, mar, profundidad, y su sustitución por

¹⁸ Noegel cita para esta referencia a Eisenstein, Y. D. *Otzar Midrashim, vol. 1* New York: Nobel offset printers, 1915 pp. 217-222 (en hebreo). Por su parte, Sneed toma la cita de Schirmann “The Battle Between Behemoth and Leviathan According to an Ancient Hebrew Piyut”, en PIASH, 4, 1970, pp. 327–69. El topo de la carne de Leviatán como banquete mesiánico tiene sus antecedentes escatológicos en los siguientes textos del Segundo Templo 4 Ezra 6:49- 52; Apocalipsis de Baruc 29:4; 1 Enoch 60:7-10, 24 (Sneed, 147). Es necesario también ubicar la recepción del Salmo 74: 14.

¹⁹ Noegel se pregunta si podemos ver el gusano allí mencionado como una exégesis de Jonás 4:7, “Mas al venir la mañana del día siguiente, Dios preparó un gusano, el cual hirió la calabacera, y esta se secó”.

²⁰ Gregory of Nyssa. On the Three-Day Period between the Death and Resurrection of Christ, Ed. Ernest Gebhardt (GNO 9; Leiden: Brill, 1967) 280-81, lines 16-18, 4-16. En Constas, 2004, p. 144.

dragón, serpiente marina. Es necesario mencionar la gran cantidad de relatos míticos griegos donde se recrean estas figuras monstruosas y su lucha primordial²¹. No nos explayaremos en ellos por cuestiones de espacio, lo que interesa es señalar que es posible leer y estudiar los modos de existir, los imaginarios, la historia del mediterráneo antiguo y tardoantiguo también con la perspectiva de la túnica sin costuras, para encontrar las hibridizaciones culturales que lo componen.

En 1931, Burkert (1995) planteaba la necesidad de detenerse en los “préstamos” y “correspondencias” entre la cultura griega y la oriental para sacarlas de su aislamiento académico. Es posible que, dado que en el siglo VIII a. C. hubo contacto directo entre Asiria y una cultura griega “mucho menos consciente de sí misma y por lo tanto más maleable y abierta a la influencia extranjera (...) haya sido la época formativa de la civilización griega la que experimentó la revolución orientalizante” (8).

No es fácil encontrarse con las ballenas naturales en la pictografía antigua ni en la arqueología, de hecho, muchos han supuesto que no se las conocía (Papadopoulos y Ruscillo, 2002, pp.188-201). Pero, siguiendo a estos arqueólogos (2002), haremos un breve repaso del tema. Estos autores revisan la relación de la cultura mediterránea con los cetáceos a fin de establecer una articulación entre las posibilidades arqueológicas, semánticas y las tradiciones mediterráneas artísticas y narrativas para dar cuenta de que estos espléndidos mamíferos fueron conocidos en esas costas (187-8). Para ello, comienzan reseñando el encuentro arqueológico en el área del Ágora ateniense de una escápula de ballena finlandesa²² (850 a. C.).

Papadopoulos y Ruscillo afirman que la palabra *ketus* se encuentra ya en Apolodoro (*Ketus Troias*) y refiere a monstruos marinos en general y a grandes peces, como el atún. En el capítulo 12 de la *Odisea*, Scylla es descripta con esa nominación y traducida como un monstruo marino (2002, 202, 207). Para el siglo IV a. C., Aristóteles (384-322) menciona en su *Historia Animalium* al cetáceo que tira chorros de agua (6.12[566b, 2, 210] y describe con precisión a la ballena barbada o *musteketos* (3.12[519^a-24]. Plinio el Viejo (23 a.C.-79 d.C.), en su *Naturalis Historia*, refiere a las *ballena* gigantes del Océano Índico y del Mar Arábigo (como se citó en Papadopoulos y Ruscillo, 2002, pp.105-6). Los autores nos aclaran que, si bien *ketus*, luego *cetus* en el mundo latino, refiere a todos los cetáceos, el nombre *phallaina*, que deriva en latín *balaena*, en cambio, es específico de la ballena. Sin embargo, ambos términos fueron usados indistintamente.

Estrabón (64 a.C.-23 d.C), citado por Arriano de Nicomedia (*Historia Índica* 39.4), menciona un *ketus* de aproximadamente 25 metros de largo que encalló en el Golfo Pérsico. Por su parte, Arriano (89-146/160 a. C.) agrega que su cuerpo estaba cubierto por moluscos, como les sucede a muchas ballenas (en Papadopoulos y Ruscillo, 2002, p.106). Plinio el Viejo da cuenta de que los habitantes de Gedrosia, en las áridas zonas costeras del actual Pakistán

²¹ Para consultar un desarrollo de la iconografía griega, romana y etrusca de ketos cf. Boardman, J. Very like a whale – Classical sea monsters. En: A. E. Farkas, P. O. Harper, E. B. Harrison (Eds.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers Presented in Honor of Edith Porada*. Mainz,1987, pp. 73–84.

²² Miembro del tipo balaenoptera, las segundas en tamaño luego de la ballena azul. Los autores aclaran que se han encontrado muy pocas vértebras de ballena en la zona del Egeo y menos aún en el Mediterráneo oriental (101).

y el Baluchistán iraní, construían sus casas con mandíbulas y huesos de *kētos* (Plinio el Viejo, *Naturalis Historia* 9.27, citado en Papadopoulos y Ruscillo, 2002, p.204).

Las denominaciones *kētos* y *phallaina* están atestiguadas en autores como Filóstrato, Galeno, Opio, Aristófanes, Porfirio y también los latinos, como Juvenal (2002, pp.100-106). Por su parte, el poeta y astrólogo latino Manilio (I d.C.) describe al *cetus* como el monstruo marino del mito de Andrómeda, y lo sitúa en los cielos, nombrando así a una constelación, que en la modernidad comenzará a confundirse con el nombre ballena. Quizás este embrollo hunda sus raíces en el siglo IX cuando el zodíaco tomó forma cristiana y los nombres paganos del catasferismo fueron sustituidos por profetas, las “‘Zodiologías’ equipararon...a Piscis con el profeta Jonás... el próximo paso fue equiparar Cetus con la ballena de Jonás” (Hoffmann, 2023, p.302). El *Kētos* se asimila a la profundidad, pero también al *shamayim*, la bóveda celeste de los hebreos que como podemos observar contiene al abismo, Yam. Otra vez el *kētos* articulado y articulante del cosmos.

Estos investigadores (2002, p.213) mencionan que el evento más llamativo que relata Plinio respecto de las ballenas se sitúa en el Mediterráneo oriental cercano al año 58 a.C. El naturalista relata que, en ese año, el edil Marcus Scaurus volvió desde Jaffa a Roma con el asombroso esqueleto de una bestia también nombrada como *belua* (2002, p.101), de proporciones gigantes. Lo notable es que en la ciudad de Jaffa, la Joppa bíblica, Andrómeda es encadenada a la roca para ser sacrificada al monstruo *kētos* y Perseo lo mata en ese lugar. También en Joppa, Jonás aborda el barco para escapar de la divinidad, quien le ha ordenado ir a Nínive (2002, p.214; Melville, 2019, p.463).

9. La LXX y la Vulgata

La figura del Leviatán y las diferentes nominaciones del monstruo marino sufrieron cambios a lo largo del tiempo hasta convertirse en la encarnación de Satán y sus demonios. Es posible registrar variaciones simbólicas de estos monstruos en las dos grandes traducciones del Antiguo Testamento, en la versión griega de la Septuaginta (LXX), terminada a fines del siglo I a. C., y en la Vulgata Latina, finalizada a principios del V d. C. (Kiessling, 1970, p.167). Kiessling afirma que con la traducción de estos términos y los cambios de época se fueron agregando significados novedosos que no se desprenden del texto hebreo (Kiessling, 1970, p.169).

Como ya se mencionó, la LXX traduce Leviatán por *kētos* en varias oportunidades y particularmente en Jon 2:1 “Pero el Señor²³ tenía dispuesto un gran pez (*kētei megalō*)²⁴ para que se tragara a Jonás, y Jonás estuvo en el vientre del pez (*en tē koilia tou kētous*)²⁵ tres días y tres noches”. Del mismo modo, en la versión de Nuevo Testamento de Nestlé- Aland (1981), así como en la von Tischendorf (1869-1872)²⁶, la referencia de Mat 12: 40 al vientre del gran pez se traduce como *tou Ketous*.

²³ Κύριος.

²⁴ Brenton, L. C. L. The Septuagint Version: Greek (Jon 2:1). Samuel Bagster & Sons. 1851.

²⁵ Brenton, L. C. L. (The Septuagint Version: Greek (Jon 2:1). Samuel Bagster & Sons.1851.

²⁶ Aland, K. et al. Novum Testamentum Graece. 28th Edition. Deutsche Bibelgesellschaft. 2012.

Noegel (2015, p.239) considera que la traducción de la LXX influyó en la transmisión cristiana del monstruo. Recordemos que *kētos* puede ser entendido en el mundo del mediterráneo antiguo como un gran pez, una ballena o como monstruo marino. Al respecto, la Vulgata traduce Jon 2:1 de la siguiente forma, “*Et præparavit Dominus piscem grandem ut deglutiaret Jonam: et erat Jonas in ventre piscis tribus diebus et tribus noctibus*”²⁷; y Jon 2: 10, “*Et dixit Dominus pisci, et evomuit Jonam in aridam*”²⁸. Pero en su versión de Mat 12: 40, ya no traduce por *piscis*, sino por *cetus*, “*Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus, et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terræ tribus diebus et tribus noctibus*”²⁹.

Volviendo a la traducción griega, encontramos que en Gen 1:21 *tanninim* es traducido por *Kētos*, “posiblemente para evitar atribuirle a Dios la creación del mal” (1970, p.169). Mientras en las otras catorce veces que el término es mencionado lo traduce por *drakon*, que en general, en esa tradición, refiere a una *python* o serpiente de varias cabezas enviada por los dioses como castigo. Como ya se observó, entre los judíos de habla griega esta forma se vinculó con Satán e influyó en el autor de la Vulgata (1970, p.168). Sin embargo, y en palabras de Kiessling (1970, p.169), Jerónimo sigue este modelo solo nueve veces, y no es claro en las otras seis oportunidades. Seguramente influenciado por la LXX traduce a los grandes monstruos marinos de Gen 1: 21 por *cetus*; pero al nombrar a los monstruos marinos hostiles en Job 7: 12 e Isa 27: 1 también como *cetus* nos da la pauta de que ese sustantivo podría también simbolizar el mal, como *draco* (Kiessling, 1970, p.169),

Mientras la LXX traduce Job 40: 25 por *drakon*, en la Vulgata lo encontramos como leviatán. A su vez, en la LXX, Rahav (Job 9: 13 y 26:12) toma el nombre griego de *kētos*, pero en otros lugares como, por ejemplo, el Ps 89:11 [LXX 88: 11]; Ps 40: 5 [LXX 39:5]; Isa 51:9, se lo asocia con la arrogancia y la vanidad (*hyperephanos; mataiotes*). Jerónimo lo traduce como *superbia*. De esta forma, el dragón, Satán, el pecado y la soberbia quedan asociados (1970, 172). En el siglo VII, el obispo y poeta latino Adelmo de Sherborne (639-709) menciona a la *balaena* como símbolo de *superbia*: “*Et nequaquam crudelissimam superbiae balaenam caeterarum vir-tutum devoraticim humilitatis circulo declinant.*” (como se cita en Kiessling, 1970, p.172).

Debido a que en las versiones griega y latina se sustituyó trece veces el sentido de chacal de la palabra *tan* por *drakon*, utilizada mayormente por los profetas para anunciar las catástrofes y el caos, como por ejemplo en Jer 10: 2, 40: 33; Job 30:29, Miq 1:8, el significado de *drakon* queda también asociado a la desolación. Hasta ese momento, los monstruos bíblicos se relacionaban con las batallas y ciclos cósmicos, eran los enemigos y contrincantes de la divinidad (1970, p.173)³⁰. Pero ahora también se encuentran en las áreas desoladas del pecado y el orgullo, por lo tanto, la vanidad y la arrogancia se asocian a su figura. De este modo, para Kiessling la figura del monstruo marino se traslada del desorden cósmico al

Von Tischendorf, L.F.K. Novum Testamentum Graece. Edition Octava. Critica Maior. 1869-1872.

²⁷ Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Jon 2:1). Logos Bible Software. <https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.32.2.1>

²⁸ Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Jon 2:10). Logos Bible Software. <https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.32.2.11>

²⁹ Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Mt 12:40). Logos Bible Software. <https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.61.12.40>

³⁰ Como en Miqueas 1:8, “Por esto me lamentaré y gemiré; andaré descalzo y desnudo aullando como los chacales, lamentándome como avestruces”. Nótese como en la versión R. V. (1995) *Tan-nin*, sustantivo plural, está entendido como chacales. En cambio, el plural *Tannin*, monstruo del mar, es *tanninim* תנין.

“desorden interno” (174)³¹. Este autor (174) afirma que más tarde: “La traducción casi consistente de Jerónimo de **¶** con *draco* obviamente alentó el uso continuo de *draco* como enemigo personal”.

Por nuestra parte, y como ya hemos mencionado, el monstruo marino es articulador del cosmos, pero observamos como más tarde en las narrativas hebreas y cristianas es ubicado como enemigo a ser derrotado. De todos modos, coincidimos con Kiessling en que ahora esta situación presenta una nueva figura en la batalla individual y social contra el pecado. Tomemos el ejemplo de Job 30: 29 “He venido a ser hermano de chacales (**¶, tan**) y hermano de avestruces” (*ah hayithi lethannim werea livnoth yaanah*). La Vulgata traduce “*Frater fui draconum, et socius struthionum*”³². Es así que Gregorio Magno (540-604) comenta,

¿Qué se ha dicho por el nombre de dragones más que la vida de hombres malvados? De acuerdo a lo que dijo el profeta: ‘Echaron viento como dragones’. Porque los hombres pervertidos echan viento como dragones, cuando están inflados con orgullo maligno. (En Kiessling, 1970, p.172)

10. El *Physiologus*

Durante la Edad Media, el cetáceo fue protagonista indiscutible de dos imágenes que tuvieron larga fama: la que se traga al pobre pecador, en referencia al episodio bíblico de Jonás, y aquella que la hace pasar por una isla sobre la que un grupo de incautos marineros deciden fondear. Según Hernández González (1993, p.288), esta tradición se atestigua en la literatura persa, como el *Avesta*, y en ese gran tratado judío que es el Talmud.

Contemplemos ahora el tratado griego escrito en Alejandría entre el siglo II y V d. C. llamado *Physiologus*, de autor desconocido. Para dar cuenta de algunas cuestiones del dogma cristiano compila y describe animales reales y ficcionales basado en la *Naturalis Historia* de Plinio El Viejo (Gómez, 2009, p.140). Docampo Álvarez (2000) entiende que debe ser analizado como “un exégeta de la naturaleza, es decir que explica la naturaleza según los presupuestos de la fe cristiana, pero al mismo tiempo trata de compaginar las enseñanzas bíblicas con ciertos contenidos culturales del mundo pagano” (Álvarez (2000, p.27). Los Padres de la Iglesia tomaron estos relatos como alegorías de “Cristo, del diablo, del bien, del mal, de ciertas virtudes y vicios para sacar de ellos una moraleja aplicable a los fieles cristianos” (Hernández González, 1993, pp.292-3). Los numerosos códices que han permanecido dan cuenta del éxito de este tratado. Sus redacciones corresponden a épocas posteriores y a las lenguas latina, armenia, siríaca, etíope y árabe. Los animales descriptos son los mencionados también en la Vulgata y en las otras versiones bíblicas y son la fuente de los *Bestiarii* medievales (Hernández González, 1993, p.292). El papa Gelasio I prohibió la lectura de esta obra en el Concilio de Roma en 496 (2000, 29-31).

³¹ Notemos como el campo de la inferioridad comienza a desplegarse con el cristianismo. Su ejemplo más claro lo encontramos en Confesiones de San Agustín.

³² Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Job 30:29). Logos Bible Software. <https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.18.30.20>

La versión del *Physiologus Latinus* gozó de amplia difusión en lenguas romances, latinas y germánicas, contando con más doscientos cincuenta manuscritos escritos entre el siglo XII y el XV (Hernández González, 1993, p.292). Aquí citaremos la versión C latina, llamada *Physiologus Bernensis* o Fisiólogo de Berna, del siglo IX, basada en el texto griego. Esta obra es considerada de “gran trascendencia” debido a sus treinta y cinco ilustraciones en color (Docampo Álvarez, 2000, p.41). El cetáceo, animal gigante nombrado como aspidoquelone (*aspidochelōnē*) o tortuga escudo, puede ser visto como una alegoría del demonio y el pecado que engaña atrayendo con su dulzura a quienes tienta para luego devorar³³,

15. Del gran cetáceo aspidoquelone

Hay en el mar un cetáceo el aspidoquelone; tiene dos naturalezas. La primera es esta: si tiene hambre abre la boca y de ella sale un olor muy intenso y tan agradable que los peces pequeños se congregan en torno a su boca y van tras su aroma (...) y cuando su boca está llena encierra a todos los peces y los traga (...)

De la segunda propiedad del pez

Porque en su conjunto se muestra tal como una pequeña isla. Por su parte los navegantes suponen que se trata de una isla y tras el azote de la tempestad amarran sus naves a ella. Y cuando encienden fuego para cocinar o calentarse, al sentir el fuego se sumerge en las profundidades y arrastra consigo todas las naves amarradas.

A este animal se asemejan las mujeres fornicadoras, de las que dice Salomón: Porque mana la miel de los labios de la meretriz que unge su rostro con ungüento; pero después resulta más amarga que la hiel (...) y más cortante que una espada de doble filo; ella hunde en las tinieblas al pecador (...) Con razón, por tanto, es asimilada la mujer a este pez. (Versión C del *Physiologus Latinus*, en Docampo Álvarez, 2000, p.55)

Hernández González (1993, p.293) para su estudio sobre el precedente del *Physiologus* en la *Nauigatio Sancti Brendani* se basa en la edición “de Francis J. Carmody, (*Physiologus latinus versio* Y en University of California Publications in Classical Philology, vol. 12, núm./-194-, pp. 95-134, p. 125)”. Esta versión presenta algunos cambios respecto de la anterior,

Sobre el cetáceo, es decir el aspidocéleon. El Fisiólogo ha dicho sobre un cetáceo que hay en el mar: de nombre se llama aspidocéleon, muy grande, igual que una isla y más pesado que la arena y que tiene forma de diablo. Los marineros, por su parte, desconocedores amarran a él sus barcos como si los amarraran a una isla, y clavan en él las anclas y las estacas del barco, y encienden fuego sobre él para cocinarse algo; pero si el cetáceo siente calor, orina, bajando a las profundidades y hunde todas las naves. – Así también, tú hombre, si te cuelgas y te atas a ti mismo a la esperanza del diablo, te hunde juntamente con él en el averno del fuego. (Hernández González, 1993, p.294)

El texto continúa, pero nuestro interés es señalar como aquí el cetáceo está directamente relacionado con lo diabólico. Haciendo mención a textos apócrifos, hebreos y cristianos, donde se relatan huidas de héroes y heroínas que escapan de enemigos, a los que

³³ Para otras versiones de ese relato cf. Pritchard, R.T. (Ed.). La historia de las batallas de Alejandro: Historia de Prelis, versión J1 (vol. 34). Instituto Pontificio de Estudios Medievales, 1992, p. 177. Rosen, T. The Hebrew Mariner and the beast. Mediterranean Historical Review. 1(2), 1986, pp. 238-244.

llama cetáceos, termina diciendo, “los tres jóvenes huyeron del rey Nabucodonosor, un gran cetáceo (*magnus cetum*) (...). El *Physiologus* ha hablado correctamente sobre el aspidocéleon” (Hernández González, 1993, p.294, paréntesis nuestro).

11. El santo y la ballena

La batalla entre el santo y el monstruo es un tópico literario en las hagiografías medievales, pero no todos esos encuentros son violentos. Si bien retratan la lucha entre el bien y el mal, algunos relatos señalan otras complejidades (Riches, 2003, p.219). En el caso del santo irlandés San Senán (488-560), encontramos que el dragón que debe expulsar de la isla por encargo del ángel Rafael tiene, entre otros atributos monstruosos, cola de ballena. Los dragones en sus múltiples formas como extensión del demonio (Riches, 2003, p.208) emergen en las narrativas de la cristiandad occidental “operando como metáforas de creencias heterodoxas y pre-cristianas (...) y son habitúes de la cultura visual medieval (...) en el contexto de la discusión de encuentros entre humanos y monstruos” (Riches, 2003, p.198).

Nos interesa situar un caso en el cual el cetáceo no está, en primera instancia, asociado al dragón o al maléfico. Al igual que el relato de San Senán, la narración de *La Nauigatio Sancti Brendani Abbatis* se inscribe en los populares relatos de viajeros medievales y en especial en los periplos que buscan la tierra prometida, *terra reprobmissionis sanctorum*, siendo, de este modo, un periplo de carácter teológico y cosmológico (Søndergaard, 2014, p.18). La aventura en búsqueda del mundo inaccesible, el “Otro Mundo”, es un *topos* mítico que se repite a lo largo del tiempo manifestándose como “viajes y peregrinaciones (materiales, mentales, espirituales) concebidos en los términos propios de cada sociedad y cada tiempo” (Galán, 2019, 69). Particularmente, este relato se inscribe en el género de los *immram* que narran viajes al mundo desconocido, misterioso e inaccesible. Iannello (2013, p.22) ubica la transición que proporcionaron estos relatos entre el mundo celta precristiano y el cristianismo teniendo en cuenta que Irlanda no fue conquistada por el Imperio romano. Es decir, su latinización se produjo vía el cristianismo que aportó elementos grecorromanos a la cultura celta. *La Nauigatio* es un ejemplo de cómo la fusión del acervo mítico anterior colaboró en la expansión cristiana. Tan es así que algunos monjes se dedicaron a la vida ascética viajando en naves individuales al estilo de los anacoretas (2013, pp.22-30).

De esta leyenda irlandesa se conservan cien manuscritos, ya que, debido a su fama, se extendió por el mundo occidental (2014, p.14). La versión más antigua con la que contamos es la *Nauigatio Sancti Brendani Abbatis*, basada en fuentes grecolatinas. Si bien se la ubica entre el siglo VIII y el X, se supone que existió un “Urtext” (2014, p.14). Por su parte, el monje Benedeit nos ha legado, dentro de la tradición anglonormanda, el texto llamado *Voyage of Saint Brendan*. Del siglo XII es la *Sankt Brandans Reise*, de tradición germánica, basado en un manuscrito perdido (p.15). La llegada del cristianismo incluye lugares como Jerusalén y el tema de la Creación junto “a la ascensis, la devoción y la Esperanza” (Caba, 2012, 0573). Algunos autores, entre los que se cuenta Asín Palacios, ponen de relieve las influencias mediorientales e imágenes del Corán³⁴. Por su parte, el orientalista De Göeje en 1891

³⁴ Para ampliar, cf. la séptima nota al pie en Hernández González, 1993, p. 289.

menciona la cercanía con los viajes de Simbad (como se cita en 2019, 75)³⁵. Es importante señalar que todas estas obras están relacionadas y tienen elementos narrativos en común (75), convirtiéndose en “fuente inagotable de lecturas y relecturas” al condensar los imaginarios de viajes cosmológicos (Caba, 2012, 0590). Numerosos mapas medievales dan cuenta de los muchos lugares posibles para ubicar la isla del santo. Algunos del siglo XIII la ubican al sudoeste de Irlanda; luego, en el XIV, se la sitúa en Canarias. Sin embargo, en algunos lugares se menciona que es imposible hallarla. Como curiosidad, notamos que la bahía de Samborombón en la provincia de Buenos Aires, Argentina, debe su nombre a la expedición de Magallanes. Estos hombres interpretaron que la forma de la bahía se debía al desprendimiento de la isla de San Borondón, como se la denominó en el archipiélago de Canarias. (Galán, 2019, p.71).

Es fácil imaginar que *La Nanigatio* abunda en episodios fantásticos. Por nuestra parte, indagaremos en el pasaje que refiere al cetáceo nombrado como *Jasconius*. Pero antes resumiremos brevemente el relato. San Brendano se lanza al mar acompañado de un grupo de monjes en búsqueda de la *terra reprobmissionis sanctorum* situada en lugares lejanos. El viaje es guiado por emisarios divinos y augurios indicadores de la travesía (2019, p.85). Para llegar a destino es necesario cumplir con algunos pasos y pruebas que recuerdan episodios evangélicos, como el ayuno de cuarenta días. El santo seguido por los monjes como discípulos, inicia el periplo que toma siete años de peregrinación por islas que, si bien reproducen el entorno geográfico, se plantean como un espacio liminar de iniciación. Un ciclo circular y litúrgico de celebración de la Pascua, encuentro y relación con seres fabulosos que incluye exorcismos, atravesamiento del mundo oscuro situado en las islas y el motivo de los tres días para encontrar la tierra buscada y retornar al monasterio (Galán, 2019, p.72).

Por su parte, la investigadora Susana Caba (2012, 0592) menciona que el santo navega “por una geografía insular extraña (...) que enraíza profundamente con tradiciones latinas que retroceden hasta la Biblia y el *Physiologus*”. El episodio del cetáceo de nombre *Jasconius* “se convierte asimismo en el origen de la isla intermitente y sus representaciones gráficas” (Caba, 2012, 0592). Describe al cetáceo, al que llama ballena, como símbolo ambiguo

pues, como establece Carlos Alvar (2002): ‘Al margen de los ecos bíblicos (Jonás), la ballena en la cristiandad medieval es más bien una *figura diabólica* y así la muestra el *Physiologus* (pues la nave simboliza al hombre o a la propia Iglesia). (Caba, 2012, 0592)

La autora se basa en *Le voyage de Saint Brendan* para hablar de los tres episodios donde el cetáceo es un motivo literario. El santo viaja en círculo durante siete años llegando a las mismas islas hasta que, en el séptimo año, encuentra el centro, compuesto del infierno y la tierra ansiada. En esta versión anglonormanda (versos 441-478) el mensajero divino indica que deberán viajar hacia la isla para celebrar la misa de Pascua. Al respecto, Søndergaard relata que en *La Nanigatio* el guía divino o procurador los conduce hacia el destino por cuarenta días (2014, p.18). En ambas versiones el viaje incluye paradas anteriores en otras islas alegóricas en medio de nieblas y oscuridad, lo que los obliga a navegar a toda velocidad por “tres días” (Søndergaard), 2014, p.23). Siguiendo el mismo episodio, observamos que, en la versión irlandesa, *Betha Brenainn Chuana Ferta* (*Vida de Brendano de Clonfert*), la espalda del

³⁵ Hernández González discute que esta obra sea entendida como tradición anterior. Cf. 1993, 288-9.

cetáceo (*great sea beast*) emerge desde el abismo en medio de la tempestad (Stokes, 1890, 99-116, citado en Hernández González, 1993, 284-5, paréntesis nuestro)³⁶. Luego, en los otros dos textos de referencia, la espalda del cetáceo está flotando quieta y firme, como una isla. Al llegar, el abad no desciende de la nave, pero sí sus compañeros, quienes celebran la misa en el lomo del animal. Tras ello, encienden un fuego que al crecer hace mover la isla, “alejándose de la nave” (Caba, 2012, 0593). Por su parte, la *Nauigatio* relata: “El varón de Dios (...) Sabía, en efecto, cuál era aquella isla, pero, sin embargo, no quiso decírselo para que no se aterrorizaran” (Hernández González, 1993, p. 286). Los monjes, espantados, piden el auxilio del santo, quien los salva uno por uno subiéndolos a la nave, “Después, la isla era llevada hacia el mar, pero el fuego pudo verse ardiendo a más de dos millas” (Hernández González, 1993, p.286). El abad les informa que no es tierra firme donde han desembarcado, sino “un pez marino de los mayores” (Caba, 2012, 0593). Es relevante destacar que en *La Nauigatio* el abad informa a los frailes que este gran pez intenta juntar la cola con la cabeza,

Hijitos, no os asustéis, pues Dios me ha revelado esta noche mediante una visión el secreto de este suceso. Donde hemos estado no es una isla, sino un pez (*sed pisces*), el primero de todos que nadan en el océano. Siempre está buscando juntar su cola simultáneamente con la cabeza y no puede por su longitud. Tiene el nombre de Jasconius. (Selmer, 1959, citado en Hernández González, 1993, p.286. Paréntesis nuestro)³⁷

En el segundo episodio (versos 831-846), los navegantes peregrinos vuelven a la isla cetáceo para la Pascua donde encuentran en su lomo el caldero del año anterior. El animal no se ha desplazado y sigue inmóvil en el mismo lugar. Para Caba (2012, 0593), esto lo “aproxima al concepto de isla, pierde así su perspectiva animal y se aleja del bestiario y sus características diabólicas. Se da pues una total transformación de lo animal en mineral, en geografía pura”. El tercer momento transcurre durante el séptimo año cuando, otra vez, se celebra la Pascua (versos 1615-1620). La escena es significativa, ya que luego de la misa se encuentran con la tierra sagrada (Caba, 2012, 0593). La figura de cetáceo ve transformada su función diabólica “que evoca el encierro de Jonás (en la tradición tardío antigua y medieval) en un territorio geográfico: una isla fija en medio del océano, pero inhacitable para quienes no tengan Fe en Dios” (2012, 0594, paréntesis nuestro). La isla imprecisa aparece y desaparece ocultando su localización como tierra sagrada. Pero, en la versión latina de *La Nauigatio*, es *Jasconius* quien los lleva en su espalda hacia la tierra “de promisión de los santos (...) y allí pasaréis cuarenta días, y después Dios os conducirá de nuevo a la tierra de vuestro nacimiento” (citado en Hernández González, 1993, p.287).

También Hernández González (304-5) se inclina por resaltar la influencia del *Physiologus Latinus* en las versiones del viaje del irlandés. Pero destaca dos cuestiones que recoge la *Nauigatio* que no provienen de esa fuente. La primera refiere al nombre *Jasconius* y la segunda trata sobre el movimiento de torsión infructuoso del cetáceo que intenta juntar la cabeza con la cola. Respecto del nombre, podría “derivar del islandés *iasc*: pez” y el sufijo aumentativo *-ionius* (Selmer, citado en 1993, 305), y podría estar relacionado con el mitológico *kraken*, monstruo marino nórdico cuyo lomo sobresale del mar y se confunde con una isla.

³⁶ Cf. Stokes, W.Lives of Saints from the Book of Lismore. Oxford, 1896, pp. 99- 116 (el texto en irlandés) y pp. 47-261 (la traducción inglesa) citado en nota al pie en Hernández González, 1993, p. 285.

³⁷ Cf. Selmer, C. Nauigatio Sancti Brendani Abbatis, from early Latin Manuscripts, University of Notre Dame Press,1959. Citado en segunda nota al pie en Hernández González, 1993, 286.

Acerca de la segunda cuestión, Hernández González (1993, p.305) refiere al posible enraizamiento con un monstruo mitológico germánico llamado serpiente Midgard, “la Midgard es la representación del Océano y su poder destructor y es de tal longitud que llega a rodear la tierra y se muerde la cola”. Este autor (306-7) finaliza comentando la notable disimilitud entre el modo del *Physiologus* de presentar al cetáceo y el de *La Nanigatio*. En esta última leyenda, el animal aloja en su espalda a los frailes cada año para la celebración de la Pascua e incluso los traslada hacia la isla ansiada, por lo tanto, es visto como bondadoso y colaborador con el designio divino. En cambio, en el primer texto, el monstruo es negativo y diabólico, “*figuram habens diaboli*”, y como tal seduce para atrapar a los incautos pecadores.

En cuanto a las costumbres de las ballenas, sabemos que, al sumergirse “la cola permanece en la superficie y es la única parte visible del animal antes de desparecer por completo” (Lombo Montañés, 2022, p.8). Quizás haya sido esa visión la que provocó la imagen reseñada. Pero también es posible aventurar que en la representación del cetáceo que retorciéndose intenta juntar la cola con la cabeza retorna la idea del Leviatán como monstruo marino. De este modo, se condensa el mito canaanita acerca del triunfo de Baal sobre Yam, así como el escarnio del dragón de siete cabezas y el triunfo sobre Lotan. También es posible escuchar la resonancia del mito babilónico. Retomemos Isa 27: 12, “En aquel día Jehová castigará (...) a Leviatán, la serpiente veloz (*bariah*), a Leviatán, la serpiente tortuosa (*'aqalaton*), y matará al dragón (*tannin*) que está en el mar (*yam*)”, (el adjetivo *'aqalaton* refiere a retorcida, torcida, tortuosa, posición espiralada lista para atacar). El Dios hebreo, en el *illo tempore* de la batalla cósmica, doma y vence al desorden y al caos, encarnados en monstruo marino que habita en el mar, y que por momentos es el mar mismo. Su soberanía se asienta y comienza a ordenar los bordes de su reino para que luego el pacto de fidelidad con su pueblo sea posible.

Pero volvemos sobre el tema de lo que retorna, la eterna insistencia del caos que desborda la obra divina. Las versiones del viaje del santo irlandés dan cuenta de una transformación de la función mítica del cetáceo. Este ya no es el oponente maligno de la divinidad que seduce con la tentación, sino que se despliega en una temporo-espacialidad sagrada, un territorio litúrgico solo localizable para la santidad. Sin embargo, en su filiación con los mitos nórdicos y, en nuestra interpretación, con el Leviatán, Tannín y el abismo se señala que un mínimo miasma narrativo enturbia la pureza de Jasconius. La eterna batalla cósmica se hace presente, retorna en un pequeño detalle liminar, apenas perceptible, recordándonos su atemporalidad. La insistente tensión primordial nos indica que la textura del cosmos es siempre monstruosa. En el reverso del telar narrativo, los nudos del cetáceo, el océano y el dragón se entrelazan con la misma atadura.

12. El *Hydrarchos*

Hasta ahora, el *cetus* se nos ha presentado como un monstruo marino y un pez gigante con resonancias de la ballena, pero sin llegar a situarla como tal. Nosotros estimamos que la ballena es parte de la envoltura mítica del *dag-gadol*, de *Jasconius* y del aspidoquelone. Notemos como ya en el siglo XII encontramos una referencia que va acercando el nombre de ballena al del monstruo marino. Hugo de San Víctor en su bestiario *De bestiis et aliis rebus* (1140) describe al cetáceo como *bellua* y *cetus* (Hernández González, 1993, p.300). Anteriormente,

en el siglo VII, Isidoro de Sevilla había diferenciado *cetus de ballena* por el gran tamaño de la primera, pero sin dejar de considerarlo un monstruo (Hoffman, 2023, p.328; Isidoro de Sevilla, 2004, p.924).

A través de los siglos la creatura bíblica que tragó a Jonás se fue transformando en un enorme animal. Hoffman relata que en siglo XVII un mapa celeste holandés introduce el nombre ballena en el grupo estelar de Andrómeda que ya hemos mencionado (2023, p.336). Finalmente, la constelación *Ketus* se transforma en ballena.

Paralelamente, en épocas modernas encontramos, con respecto a Mat 12:40, la traducción “whale” en la Biblia de William Tyndale (1534)³⁸. Sin embargo, en Jon 1:17 traduce literalmente “greate fyshe” (Noegel, 2015, 236). Noegel nos aclara que la Biblia King James de 1611 toma esta “bifurcación” en referencia a estos pasajes (2015, p.236). En ese período la ballena comienza a perfilarse como un animal perteneciente a la categoría de los peces. Y en el siglo XVIII es descripta como mamífero por Carl Linnaeus (Hoffman, 2023, p.304). Sin embargo, la ballena vuelve a presentarse una y otra vez en su devenir monstruoso.

Veamos ahora algunas escenificaciones del Leviatán y la ballena en épocas más recientes. Nos detendremos en un curioso evento del siglo XIX. Albert Koch (1804-1867) fue un naturalista y empresario germanonorteamericano. Apasionado estudioso de los fósiles, expuso al monstruo *Hydrarchos*, “el espectacular montaje (...) en el Apollo Saloon de Nueva York en 1845 y que fue presentado como esqueleto de una serpiente marina” (Lombo Montañés, 2022, p.6). El fraude fue descubierto por los especialistas, quienes hallaron dónde residía la trampa, la serpiente monstruosa estaba montada con “restos de un cetáceo extinto” llamado *Basilosaurus*. El nombre *Basilosaurus* (Rey saurio) de este cetáceo prehistórico provino de una equivocación. Los fósiles de esta ballena, hallados en las cercanías del río Ouachita, Arkansas, en 1830, fueron confundidos con los de un reptil gigante. ¿Acaso era un dragón? Sus vértebras y huesos eran de tal tamaño que, del mismo modo que los habitantes de Gedrosia, se utilizaron por los pobladores de este lugar como material de construcción y mobiliario. Poco tiempo después, el anatomista británico Richard Owen reconoció a la ballena en el reptil gigante. Este cetáceo, propio del Eoceno, se desplazó en las aguas hace 40 millones de años. Al ser sus aletas pequeñas, se cree que su cuerpo “se ondulaba como una serpiente” y posiblemente se extinguió en la era del hielo. Notemos entonces, que, a mediados del siglo XIX, es la ballena la que condensa al monstruo, la ballena ya es monstruosa por derecho propio³⁹.

Poco después del estudio de Owen, Koch pone en escena a la supuesta serpiente marina *Hydrarchos*. El naturalista había utilizado huesos de al menos dos basilosauros para

³⁸ Tyndale, para su traducción del N. T. y algunos libros del A. T., entre los que se encuentra el libro de Jonás, se basó principalmente en la Vulgata latina y en el texto de Lutero. La obra fue completada por Myles Coverdale, quien publicó la primera Biblia impresa en inglés (1531). Esta es la fuente principal de la King James. Cf. Lewis, J. P. (1992). Versions, English: Pre-1960 English Versions. En D. N. Freedman (Ed.), The Anchor Yale Bible Dictionary, vol. 6, p. 816. Doubleday.

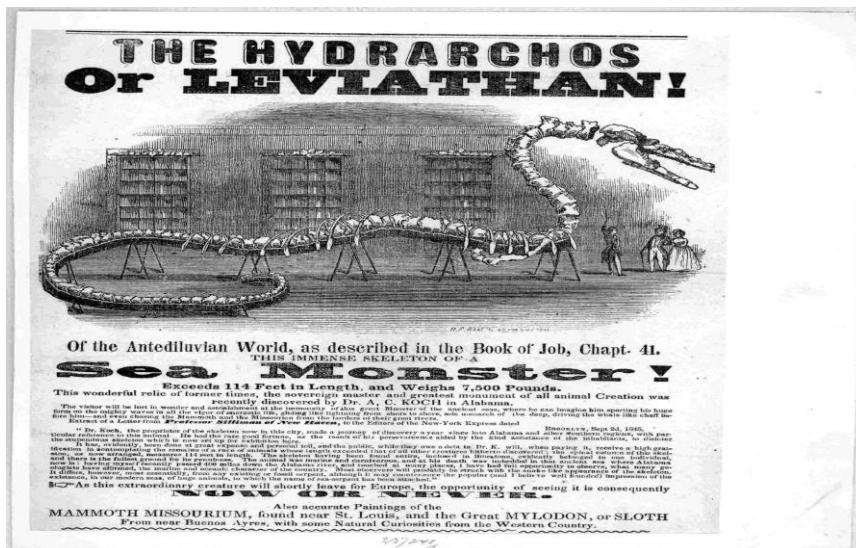
³⁹ Basamos nuestra conjectura en las referencias que hemos encontrado. Seguramente esta idea pueda ser rastreada en textos e imágenes anteriores.

confeccionarla, entre otros fósiles. Por lo tanto, su tamaño era extraordinario, sobre todo su llamativa cola serpentina y su enorme cabeza⁴⁰.

Si bien Koch no logró engañar a los paleontólogos, el montaje gozó de un éxito rotundo con el público, que acudía a ver al monstruo maravilloso. Los diarios de la época no tardaron en relacionar al monstruo marino *Hydrarchos* “con la maldad original, el Diluvio, Caín y el Arca de Noé”⁴¹ (Jones, 1989, citado en Lombo Montañés, p.4).

Muchos siglos más tarde de las tablillas ugaríticas, de los escritos hebreos, de los santos viajeros medievales, volvemos a encontrarnos con el monstruo y sus condensaciones. En un mundo cuyo imaginario se ve compelido por el paradigma de las ciencias, la técnica, la industria y sus criterios de verdad fáctica y producción, el cosmos serpenteante reaparece e incluye a la ballena. Ahora lo encontramos revestido de otro lenguaje, pero sus nombres desplazan, situándose uno en el espacio de otro, uno en el tiempo del otro; vértebras de ballenas como saurios, serpientes marinas que son ballenas, miles de años montados como simulacros y un público ansioso de volver a escuchar las diferentes versiones de la batalla cósmica. La novedad de este público es que ahora necesita “ver para creer”⁴². La imagen se vuelve materialidad, los referentes deben ser vistos y palpables.

Adjuntamos una imagen de periódico de 1845 guardada en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos⁴³. En esta se presenta al esqueleto como “Hydrarchos o Leviathan. Del mundo antediluviano, como es descripto en el libro de Job, capítulo 41”.



⁴⁰ https://chasingflukes.com/glossary-contents_104basilosaurus/.

⁴¹ Para ampliar cf. Jones, D. E. (1989). Doctor Koch and his immense antediluvian monsters. Alabama Heritage, 12, pp. 2-19.

⁴² Cf. Juan 20:25.

⁴³ (1845). *The Hydrarchos or Leviathan! of the Antediluvian world, as described in the Book of Job, Chapt. 41. This immense skeleton of a sea monster! exceeds 114 feet in length and weighs 7,500 pounds ... As this extraordinary creature will shortly leave.* [Pdf] Recuperado de la Biblioteca del Congreso (EE.UU.), <https://www.loc.gov/item/2021768127/>.

13. Moby Dick

En la novela *Moby Dick* se actualiza la eterna batalla cósmica, el tiempo es el tiempo del abismo, suspendido en la eternidad, como el tiempo de la ballena, “Nada puede afirmarse de *Moby Dick*, excepto que es una lucha; el resto es canción” (Forster, 1985, p.138). El cosmos es batalla en sí mismo; no es la confrontación entre dos fuerzas, sino la tensión que sostiene el relato. Hemos visto anteriormente como las fuerzas del cosmos insisten y resignifican lo incommensurable, y como lentamente el cristianismo convierte esta ficción en una batalla espiritual entre dos fuerzas antagónicas. Sin embargo, Leviatán retorna una y otra vez indicando que caos y orden son el mismo monstruo que se muerde la cola.

Consideremos la historia de Jonás y sus múltiples reactualizaciones. ¿Qué textura temporal tienen los tres días y las tres noches en el vientre del gran pez? ¿Cuáles son y dónde están esas profundidades que Jonás llama Sheol? (2:2). “Las aguas me envolvieron hasta el alma, me cercó el abismo (*tehom*) (...) más tú sacaste mi vida de la sepultura” (2:6). Jonás se redime en las profundidades del cosmos, el vientre del pez es un espacio liminar. La historia de Jonás es una catábasis. Ha sido arrojado desde la superficie (1:15) para encontrarse con otra superficie en la que queda inmerso y suspendido en el caos primordial. Es un momento litúrgico: “Mas yo, con voz de alabanza, te ofreceré sacrificios; cumpliré lo que te prometí” (2:9). Entonces, Jonás (2:11) vuelve al mundo vomitado por el pez, *et evomuit Jonam in aridam*⁴⁴.

También San Brendano atraviesa una catábasis en el abismo, cruza los círculos del caos primordial para llegar a la isla litúrgica en la espalda del monstruo, espacio suspendido y eterno que ya nadie podrá ubicar. Pero en el primer encuentro con la espalda de la ballena los monjes también son expulsados de ella. Jonás es arrojado a la profundidad en medio de un relato abismal. Es tragado por el pez debido a su desobediencia y “vomitado” luego de su acto litúrgico transformador. En el relato de la *Navigatio*, estos monjes son expulsados de la espalda de la ballena por su incredulidad y se salvan por la intervención del santo que los restituye dentro de la nave. Del mismo modo, Ismael, el narrador de *Moby Dick*, salva su vida gracias a la fuerza centrípeta del océano. El gran pez, (el *cetus*, la ballena), es el símbolo transformador donde la materialidad de la catábasis y la anábasis tiene lugar.

Los monjes irlandeses recorren la nave, símbolo de un espacio suspendido del mundo, los círculos litúrgicos para llegar a la tierra improbable. Transformados, vuelven a la espalda de la ballena, que esta vez se vuelve territorio de la anábasis debido a la operación de lo sagrado en su propia superficie. También la isla cetáceo-ballena se transforma, se santifica, y como resultado será imposible hallarla. En *Moby Dick*, el ballenero Pequod es un cosmos en sí mismo, su viaje transcurre en el abismo invocando al gran cachalote monstruo marino (*sperm whale*) que precede al diluvio.

La figura del gran pez, *dag gadol*, sigue desvelando a los estudiosos, como se dijo más arriba, y su multiplicidad hermenéutica se escabulle entre los intentos de darle sentido. Al igual que la evanescente isla ballena, es imposible naturalizarla. También *Moby Dick* se mueve en un espacio liminal, “era la ultra terrenal ocurrencia de que *Moby Dick* era ubicuo;

⁴⁴ Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Jon 2:11). Logos Bible Software.
<https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.32.2.11>

de que en verdad se le había visto en latitudes opuestas en un solo y mismo instante al mismo tiempo” (Melville, 2019, p.266).

Las montañas toman forma de ballena en el capítulo 57, “imágenes que semejan petrificadas formas del leviatán (...) en países montañosos (...) captaréis aquí y allá fugaces vistazos de los perfiles de ballenas (...) como las islas Salomón, que aún siguen incógnitas” (360). Otra vez, como la isla del santo irlandés, es imposible volver a hallar estas figuras. Cómo no pensar aquí en las *Etymologiae* (VII) de Isidoro de Sevilla, “Son una clase de bestias de enormes proporciones y dotadas de un cuerpo semejante a una montaña” (2004, p.927).

En el capítulo 82, Melville (2019, p.464) se refiere a San Jorge y al dragón. Allí se explaya sobre cómo las ballenas y los dragones “están extraña y desordenadamente mezclados y a menudo unos están en el lugar de otros”. En la batalla final, Ahab, antes de morir fija en la espalda de la ballena su hierro, pero también su maldición. Los movimientos del gran cetáceo se tornan serpentinos, como los del *tannin*, “se retorció de lado (...) giró de lado (...) agitaba de lado a lado su predestinadora cabeza (...) revolviéndose bajo el agua” (Melville, 2019, pp.681-683).

Moby Dick “es un abismo en sí misma y excede a la idea de su propia especie” (Melville, 2019, p.264). El tiempo eterno del cosmos, del abismo inmutable toma relieve luego del encuentro fatal con el monstruo blanco: “La gran mortaja del mar se meció lo mismo que se mecía cinco mil años atrás” (685). Ismael, en su anábasis, vuelve al mundo tomado del ataúd que “surgió verticalmente del mar” ((Melville, 2019, p.687).

Consideraciones finales

A lo largo de estos relatos, ballena (gran pez, cetáceo), abismo y dragón se nos presentan formando una articulación trinitaria; una trinidad insistente que pulsa entre Yam y Shamayim anudada por el cosmos. Con la perspectiva de la túnica sin costuras hemos visto que el supuesto desorden, el caos que la teología cree haber vencido, es el ordenamiento de esa temporo-espacialidad singular que llamamos cosmos y que se presenta como orden y desorden al mismo tiempo.

El viaje del ballenero Pequod, Jonás dentro del *dag gadol* y San Brendano junto a los monjes irlandeses son los habitantes de ese cosmos suspendido. Peregrinan por el tiempo del abismo, por el *Tehom* en búsqueda de un *cetus*, del *dag-gadol*, de un *ketos*, de un *Tannin*, de *Rahav*, de la *balaena*, de *draco*, de *Jasconius*, del aspidoquelone, del *Hydrarchos*, de Yam, de Moby Dick, del Leviatán “que durante seis mil años -y nadie sabe anteriormente cuantos millones de eras-” (Melville, 2019, p.471) se eternizan en el limen que es el cosmos abismal.

Referencias

BERLIN, Isaiah. **The hedgehog and the fox. An essay on Tolstoy's view of history.** Nueva Jersey: Princeton University Press, 2013.

BURKERT, Walter. **The orientalizing revolution. Near eastern influence on greek culture in the early Archaic Age.** Cambridge: Harvard University Press, 1995.

CABA, Susana V. **La isla fantástica de san Brandán.** Entre literatura y cartografía. En V Congreso Internacional de Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2012. Disponible en: <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/CIL/V-2012/paper/viewFile/2301/1441>. Acceso en 11/04/25.

COHEN, Jeffrey Jerome (Ed.). **Monster theory: reading culture.** University of Minnesota Press, 1996. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttsq4d>. Acceso en 11/04/2025.

CONSTAS, Maximos. The last temptation of Satan: Divine deception in greek patristic interpretations of the passion narrative, **Harvard Theological Review**, v. 97, n. 2, 2004, pp. 139-163; 147-149.

COVARSÍ CARBONERO, Jaime. **Homo narrator.** Editum. Ediciones de la Universidad de Murcia, 2021.

DAY, John. Leviathan. En FREEDMAN, David Noel (Ed.), **The Anchor Yale Bible Dictionary**, Nueva York: Doubleday, v. 4, 1992, p. 295.

DOCAMPO ÁLVAREZ, Pilar; MARTÍNEZ OSENDE, Javier y VILLAR VIDAL, José Antonio. La versión C del Fisiólogo Latino. El codex bongarsianus 318 de Berna. **Medievalismo**, n. 10 (diciembre), 2000. Disponible en: <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/51801>. Acceso en 11/04/2025.

FISHBANE, Michael. **Biblical and Rabbinic myth making.** New York: Oxford University Press, 2003.

FORSTER, Edward Morgan. **Aspects of the novel.** Harcourt Inc., 1985.

FOX, Michael V. Behemoth and Leviathan, **Biblica**, v. 93, fasc. 2, 2012, pp. 261–67.

GALÁN, Lía. La Navigatio Sancti Brendani Abbatis: Eneas en el medioevo. **Revista de Estudios Clásicos**, v. 46, 2019, pp. 69-95. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.14281/pr.14281.pdf. Acceso en 11/04/25.

GÓMEZ, Nora Marcela. La representación de la condena como devoración. En: CAÑAS MURILLO, Jesús et al (Eds.). **Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media.** Extremadura: Universidad de Extremadura, 2009, p. 133-150.

GRAFIUS, Brandon. Text and terror: Monster theory and the hebrew Bible. **Currents in Biblical Research**, SAGE Publications, v. 16, n. 1, 2017, pp. 34-39.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Fremiot. El episodio de la ballena en la Nauigatio Sancti Brendani y su precedente en el Physiologus. **Fortunatae**, n. 5 (junio), 1993, pp. 283-307.

Disponible en: <https://www.ull.es/revistas/index.php/fortvnatae/article/view/2977>. Acceso en 11/04/2025.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialéctica de la Ilustración**. Traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 1994.

IANNELLO, Fausto. **Jasconius Rivelato. Studio comparativo del simbolismo religioso dell’ “Isola Balena” nella Navigatio sancti Brendani**. Biblioteca di Studi Storico-Religiose 9. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2013.

KIESSLING, Nicolas K. Antecedents of the medieval dragon in sacred history. **Journal of Biblical Literature**, v. 89, n. 2, 1970, pp. 167–77. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/3263046>. Acceso en 11/04/2025.

LATOUR, Bruno. **Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica**. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

LOMBO MONTAÑÉS, Alberto. A lomos de la ballena. Conversaciones heterodoxas entre Moby Dick y la historia. **Mètode**, v. 1, n. 112, 2022, pp. 4-9. Disponible en: <https://metode.es/revistas-metode/article-revistes/a-lomos-de-la-ballena.html>. Acceso en 11/04/25.

MARTIN, Dale. **The Corinthian Body**. Yale University Press, 1995. Disponible en: <https://archive.org/details/corinthianbody0000mart/page/n5/mode/2up>. Acceso en 11/04/2025.

MARZOUK, Safwat. **Egypt as a monster in The Book of Ezekiel**. Tubinga: Mohr Siebeck, 2015.

MELVILLE, Herman. **Moby Dick o La Ballena**. Edición y traducción de Fernando Velasco Garrido. Madrid: Akal, 2007.

NOEGEL, Scott B. Jonah and Leviathan. Inner-biblical allusions and the problem with dragons. **Henoch**, v. 37, n. 2, 2015, pp. 236-260.

PAPADOPOULOS, John K.; RUSCILLO, Deborah. A Ketos in early Athens: An archaeology of whales and sea monsters in the Greek World. **American Journal of Archaeology**, v. 106, n. 2, 2002, pp. 187–227. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/4126243>. Acceso en 11/04/2025.

RICHES, Samantha J.E. Encountering the monstruos: saints and dragons in the medieval thought. En: BILDHAUER, Bettina; Mills, Robert (Eds.). **The Monstruos Middle Ages**. Toronto: University of Toronto Press, 2003, pp. 196- 218.

ROUSSEAUX, Fabiana. **Sueños y testimonios. Inconsciente y discurso jurídico**. Buenos Aires: La Cebra, 2024.

SNEED, Mark R. **Taming the beast: A reception history of Behemoth and Leviathan**. Berlín, Boston: De Gruyter, 2021.

Flávia Soldano-Deheza
Sobre la espalda de la ballena

SØNDERGAARD, Leif. Paradise (?) in versions of saint Brendan's travels. **Revista Canaria De Estudios Ingleses**, n. 68 (julio), 2014, pp. 13-25. Disponible en: <https://www.ull.es/revistas/index.php/estudios-ingleses/article/view/3151>. Acceso en 11/04/25.

SWANSON, James. **Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)**, Logos Research Systems, Inc., 1997.

Recebido em 14/06/2024
Aceito em 10/06/2025

Liminaridade e monstruosidade: a visão profética de Ezequiel 1 como ruptura simbólica

Liminality and monstrosity: the prophetic vision of Ezekiel 1 as symbolic rupture

Omar João da Silva¹
Rafael Gonçalves Pereira²

RESUMO

A narrativa do primeiro capítulo de Ezequiel distingue-se como uma das passagens mais enigmáticas da literatura profética bíblica. O relato apresenta criaturas híbridas, tronos celestiais, movimentos sobrenaturais e uma manifestação divina que desafia as concepções antropomórficas tradicionais. Essa visão profética, carregada de simbolismo e complexidade, pode ser analisada sob a perspectiva do “monstruoso” na literatura do sagrado, explorando seus aspectos teológicos, culturais e mito-poéticos. Ao examinar essa visão, torna-se evidente a conexão das tradições mesopotâmicas, bem como o impacto do exílio babilônico na configuração dessa experiência profética. Literariamente, Ezequiel 1 estabelece paralelos com textos apocalípticos e cosmogônicos do Antigo Oriente Próximo, sobretudo com tradições mitológicas mesopotâmicas. Os elementos descritivos sugerem a influência da iconografia babilônica, reelaborada, porém, sob uma perspectiva monoteísta.

Palavras-chave: Ezequiel; Híbridas; Monstruoso; Literatura do sagrado; Exílio babilônico.

ABSTRACT

The narrative in the first chapter of Ezekiel stands out as one of the most enigmatic passages in prophetic biblical literature. The account features hybrid creatures, celestial thrones, supernatural movements, and a divine manifestation that challenges traditional anthropomorphic conceptions. This prophetic vision, rich in symbolism and complexity, can be analyzed through the lens of the “monstrous” within sacred literature, exploring its theological, cultural, and mythopoetic dimensions. Upon examining this vision, the connection to Mesopotamian traditions becomes evident, as well as the impact of the Babylonian exile on the shaping of this prophetic experience. Literarily, Ezekiel 1 draws parallels with apocalyptic and cosmogonic texts from the Ancient Near East, particularly with Mesopotamian mythological traditions. The descriptive elements suggest the influence of Babylonian iconography — reinterpreted, however, through a monotheistic perspective.

Keywords: Ezekiel; Hybrids; Monstrosity; Sacred literature; Babylonian exile.

¹ Graduado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista Enéas Tognini (STBNET) como convalidação pela (UMESP). Mestre e Doutor em Ciências da Religião na área de concentração Linguagens da Religião e na linha de pesquisa de Literatura e Religião do Mundo Bíblico, com ênfase no Antigo Testamento pela (UMESP). Pós-doutorando em Ciência da Religião - (PUC/PR). Membro do Grupo de Pesquisa do Antigo Oriente Próximo (OAP). Editor da Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana (RIBLA).

² Mestrando em Ciências da Religião na linha de pesquisa de literatura e religião do mundo bíblico (e antigo) pela (UMESP). Pós-graduado em Teologia e Interpretação Bíblica pela Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR). Pós-graduado em Estudos Bíblicos no Antigo e Novo Testamentos pela Instituição de Ensino Superior em Maringá (UNICESUMAR). Licenciado em Filosofia e História pelo Centro Universitário Católico Ítalo Brasileiro. Bacharel em Teologia (FTBSP). Membro do grupo de pesquisa “Rastros” - UMESP.

Introdução

A relação entre o monstruoso³ e o sagrado tem sido objeto de análise em diversas tradições religiosas e filosóficas. Em Ezequiel 1, a visão profética⁴ do trono divino apresenta elementos de estranheza e hibridismo, desafiando a normatividade estética e simbólica das representações divinas. É investigado aqui em que medida o monstruoso se manifesta como um traço constitutivo do sagrado na visão de Ezequiel. A literatura de Ezequiel ocupa uma posição singular na segunda seção do cânon hebraico: a coletânea de livros proféticos⁵. Sua composição sobressai por não se tratar de uma mera coletânea de oráculos, mas de um relato autobiográfico bem elaborado formado por material diversificado, entre eles, relatos de visões bastante peculiares. O profeta manifesta-se de forma enigmática e implícita, valendo-se de metáforas e simbolismos, enquanto as revelações da divindade assumem um papel fundamental, acompanhadas de relatos de estados alterados de consciência que em certas circunstâncias foram associados a experiências de estado de êxtase religioso. Em alguns aspectos, a obra profética de Ezequiel antecipa a tradição apocalíptica⁶. Dessa forma, o conjunto de seus escritos se estabelece progressivamente como uma análise ampla acerca do impacto da queda de Jerusalém, suas implicações para a identidade de Israel, a noção de justiça divina e a reconstrução da comunidade após o exílio.

Salvo algumas exceções (1,3 e 24,24), a maior parte do livro é escrita em primeira pessoa do singular, sendo apresentado como o relato memorial do profeta נָבִיא (Ezequiel⁷), cujo nome possivelmente significa “que YHWH⁸ fortaleça”. O profeta narra, nesse contexto, as revelações divinas que teria recebido nos períodos anterior e posterior à captura de Jerusalém pelo exército babilônico em 587 AEC. De acordo com a cronologia do livro, essas revelações têm início em 593 AEC, no quinto ano do exílio do rei Joaquim (1,2), e se estendem até 573 AEC (40,1), ou possivelmente até 571 AEC (29,17), data da última revelação atribuída a Ezequiel (Nihan, 2010, p. 436).

Uma parcela dos oráculos transmitidos por Ezequiel ocorre no contexto de visões incomuns da divindade e de sua corte celestial (1-3; 8-11; 37,1-4; 40-48), em meio a experiências de transe místico que envolvem um deslocamento físico ou espiritual do profeta (3,12-15; 8,1-3; 11,1-24; 37,1-2). Alguns desses oráculos são introduzidos pela expressão “a mão de YHWH esteve sobre mim” (Ez 3,14) e “entrou em mim/ levantou-me o Espírito” (Ez 2,2), o que sugere uma forma de possessão extática. Os demais começam com a fórmula característica do livro: “Veio-me uma palavra de YHWH” (Ez 1,3). Além disso, grande parte

³ Numa síntese interpretativa, o monstruoso, no aspecto literário, é aquilo que transgride fronteiras culturais e identitárias. Essa recusa em participar da clássica “ordem das coisas” é característica geral dos monstros: eles são híbridos perturbadores cujos corpos externamente incoerentes resistem às tentativas de incluí-los em qualquer estruturação sistemática (Cohen, 1996, p. 6; Cohen, 2000, p. 30).

⁴ Essa mesma imagem aparece também em Ezequiel 10 (com algumas variações).

⁵ A partir dos dados que temos, Israel parece ser o único povo do Antigo Oriente Próximo a colecionar textos proféticos com interesse da palavra profética em si mesma. A passagem dessa palavra oral à sua forma escrita demandou um tempo considerável e exigiu um processo de seleção. Etapas: 1-palavra oral, 2-primeira colocação por escrito, e em seguida, 3-diversas reelaborações desse escrito, até chegar no seu estado final, cf. Lima, Maria de Lourdes. *Mensageiros de Deus: profetas e profecia no antigo Israel*. Rio de Janeiro: Editora Reflexão, 2012, p. 91.

⁶ A profecia pós-exílica, e, entre elas Ezequiel 40-48 possui alguns elementos que são desenvolvidos posteriormente na apocalíptica, ainda que o estudo da apocalíptica tenha maior proveito ao partir dos primeiros apocalipses (Collins, 2010, p. 48-51). Em um conceito mais elástico, pode-se considerar Ezequiel como paradigma da mística judaica, cf. Rehfeld, Walter. *Introdução à mística judaica*. São Paulo: Loyola, 2015.

⁷ Iehezgel, profeta e sacerdote (Ez 1,3), cf. Francisco, Edson Faria. *Léxico do Antigo Testamento Interlinear: hebraico-português*, v. 5. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 243.

⁸ נָבִיא - Neste artigo, o nome divino é grafado a partir da transliteração.

dos oráculos é introduzida por expressões recorrentes, como “assim fala YHWH” (Ez 13,8), “oráculo de YHWH” (Ez 13,9; Ez 32,14), “eu, YHWH, falei” (Ez 24,14) ou “conhecereis que eu sou YHWH” (Ez 39,22), sendo esta última distintiva do profeta Ezequiel (Nihan, 2010, p. 436).

O livro de Ezequiel, assim como na literatura de Jeremias, abre-se com informe autobiográfico sobre o início de sua atividade. O cenário provavelmente é esse: teofania, capítulo 1; vocação e atividade profética, 2,1-3,11; conclusão da visão 3,12-15. Semelhante à literatura de Isaías 6 ou em Éxodo 3, a visão divina prepara a vocação, introduz e serve de contexto ao chamado (Schokel & Sícre, 2015, p. 702). Muitos oráculos são apresentados sob a forma de alegorias, com diferentes níveis de desenvolvimento (15; 16; 17; 19; 21,1-10; 22,17-22; 23; 24,1-14; 26,1-14; 26,15-21; 27; 28,11-19; 31; 32), recorrendo frequentemente a uma linguagem metafórica inspirada no reino animal ou vegetal.

Christophe Nihan (2010, p. 436) entende que algumas dessas alegorias inserem-se em gêneros literários específicos, raramente atestados na literatura profética, como enigmas (*hidab*⁹, 17,2), parábolas (*māšal*¹⁰, 17,2; 21,5; 24,3) e lamentos fúnebres (*qināb*¹¹, 19,1-14; 26,17; 32,2). Além disso, diversos oráculos são comunicados por meio de atos simbólicos que o profeta deve executar, cujo significado é posteriormente interpretado por YHWH (3,24-27; 4,1-5,4; 6,11; 12,1-20; 21,11-12; 24,15-23; 33,10,11,17,20; 37,1-20).

O livro se compõe de duas grandes partes: Ezequiel 1-32 e 33-48. A primeira é constituída essencialmente de oráculos de julgamento contra Israel e contra as nações, e a segunda parte apresenta a transição do julgamento para a restauração do povo. A cólera divina, de agora em diante, está apaziguada pelo desaparecimento total de Jerusalém e de seus habitantes, e a profecia de Ezequiel se torna principalmente uma profecia de restauração para a comunidade sobrevivente do desastre de 587 AEC (capítulos 34-48).

1. O profeta e lugar da profecia

Ezequiel era sacerdote, conforme a linguagem apresentada na sua literatura devido a presença de um certo conhecimento da legislação sagrada e interesse por questões vinculadas ao templo, bem como à sua identificação em Ezequiel 1,3 como “sacerdote”. Se essa descrição possui respaldo histórico, fora impossibilitado de exercer essa função devido estar longe de Jerusalém. Não se sabe ao certo quantos anos¹² Ezequiel tinha quando foi exilado. Se considerarmos as informações datais presentes no livro, é provável que ele tenha sido

⁹ חִידָה Enigma, charada, epígrama, cf. Schokel, 1997, p. 213. Associado também à adivinhação, esse mesmo vocábulo aparece em Juízes 14,12; ou “provérbio” (adágio), Provérbios 1,6 - cf. Francisco, 2024, p. 187.

¹⁰ מְשַׁלֵּחַ Parábola ou provérbio, cf. Schokel, 1997, p. 408.

¹¹ קִנְגָּה Culto fúnebre. Esse vocábulo está presente também em 2 Samuel 1,17, cf. Holladay, 2010, p. 318.

¹² Há a possibilidade de que a narrativa do capítulo 1,1 seja uma referência da sua própria idade quando iniciou sua atividade profética, cf. Schultz, 2008, p. 719.

deportado a *Tel Abib*¹³, junto ao rio *Quebar* — próximo de *Nipur*¹⁴ — foi lá que os céus se abriram e ele teve visões celestiais (Ez 1,1). Este era, provavelmente, um local onde havia uma colônia de exilados judaicos em 597 AEC. Escavações em *Nipur* indicaram algumas documentações comerciais com alguns nomes de famílias judaicas do século V AEC (Brown & Fitzmyer, 2012, p. 624-625).

No entanto, há uma outra possibilidade a ser considerada: a visão de algumas escolas críticas de que o profeta tenha tido a sua atividade desenvolvida em Jerusalém. Essa perspectiva baseia-se na ideia de que muitas descrições da situação religiosa, cultural e política de Jerusalém são também experiência pessoal e íntima do escritor, que exigem que ele mesmo seja uma testemunha ocular dos eventos e cenários descritos em Ezequiel 8; 11,1-13, especialmente (Schultz, 2008, p. 726).

Há estudiosos que entendem que Ezequiel investiu toda a sua atividade em Judá, devido compreenderem que houve edição recente que acrescentou os materiais que refletem um cenário babilônico. No entanto, esse mesmo argumento de materiais babilônicos serve de sustento para que seja indicado que o período da atividade do profeta tenha sido dividido entre a Babilônia e Jerusalém, primeiro na segunda e depois na primeira. Havia proximidade entre os exilados da Babilônia e a comunidade de Jerusalém (Jr 29).

Schokel e Sícre (2015, p. 69) e Schwantes (2009, p. 75) também indicam a alternativa mais provável conforme dados descritivos do livro: Ezequiel, exilado com Joaquim (=Jeconias) em 597 AEC, foi chamado por YHWH para o exílio e iniciou toda a sua atividade profética entre os exilados por volta de 592 AEC. Não há dados evidenciais de que ele tenha retornado a Jerusalém. E parece que há um sentido total de Ezequiel ter atenção à Judá e Jerusalém e estarem presentes em seus oráculos aos exilados.

Além das visões constantes (1,1-3,15; 8-11; 37,1-14; 40-48), Ezequiel também atua por meio de ações simbólicas. É o profeta que mais realiza atos simbólicos e mímicas (bater palmas, dançar constantemente). Parece estar propenso ao desânimo, mas noutras vezes se mostra insensível (Ez 3,14-15; 5,11; 21,6-7; 24,15-18). E há um período descrito no livro em que perde a fala (3,26; 33,22). Essas informações induziram alguns estudiosos considerarem Ezequiel uma personalidade doentia. Klostermann (2010, p. 406)¹⁵ julga serem um diário de um doente os capítulos 3-24, onde há a cura nos capítulos 33-48. De acordo com esse autor, já a própria narrativa da vocação demonstra aspectos doentios (comer o livro); depois fica sem poder falar durante sete dias; a visão de 3,22 apresenta que o lugar da sua atividade será o leito do doente; durante 390 dias (4,4) sofre hemiplegia¹⁶ do lado direito, e a ela seguem-se

¹³ Um local sem muitas informações da geografia, a não ser que represente *til abíbi* (“cômodo de dilúvio”?). A primeira palavra é uma descrição comum dada a um cômodo que cobria os restos de uma sucessão de cidadãs enterradas (cf. *Tel el-Amarna*, *Tel es-Sultan* etc.). Comparando com o texto de Esdras 2,59, é sugerido que os cativos judeus tinham recebido permissão para edificar suas comunidades de exílio em velhos sítios arruinados desde tipo, que até hoje estão espalhados pelas planícies da Babilônia, cf. Taylor, 2017, p. 21.

¹⁴ É o único local a qual o profeta tem conexão, segundo a sua própria literatura. O rio *Quebar* tem sido identificado como o *naru kabari* (ou o “grande rio”, referido em textos cuneiformes de *Nipur*). Era o nome dado a um canal de irrigação que trazia as águas do Eufrates numa volta para o sudoeste, da Babilônia via *Nipur*, e de volta para o rio principal perto de *Uruque* (a Eruque bíblica), seu nome moderno é *Shatt em-Nil*, cf. Taylor, 2017, p. 21.

¹⁵ Cf. *Ezekiel. Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift*. Theologische Studien und Kritiken, v. 50, 1877, p. 391–439.

¹⁶ A hemiplegia é uma condição neurológica caracterizada pela paralisia de um lado do corpo, geralmente resultante de lesões no sistema nervoso central, como acidentes vasculares cerebrais (AVC), traumatismos crâneos encefálicos ou tumores cerebrais. Essa paralisia pode afetar tanto os membros superiores quanto os

40 dias de anestesia do lado esquerdo. Além do fato de bater palmas (6,11; 21,9) e dançar com frequência (6,11) pertencer a um quadro clínico — e considerando também, que a morte da esposa desencadeia a perda da fala por um tempo. Em resumo, Klostermann afirma que esse quadro se trata de uma pessoa com catalepsia¹⁷. Karl Jaspers (1947, p. 77-85)¹⁸ considerou o profeta Ezequiel como uma pessoa com personalidade esquizofrênica.

No entanto, estudos desse tipo podem cometer alguns equívocos: a) interpretar as narrativas da literatura de forma literal; b) desatentar-se ao fato de que, provavelmente, houve acréscimos posteriores no texto profético, os quais não são suficientes para compreendermos a personalidade de Ezequiel. Por exemplo, o capítulo 4,4-8 sofreu retoques a partir dos quais não é possível fundamentar nessa narrativa uma possibilidade de hemiplegia. Diante disso, Schokel e Sícre (2010, p. 691) afirmam que, o mais provável é que Ezequiel possuía uma sensibilidade mais aguçada do que a de outros profetas¹⁹.

Raymond e Fitzmyer (2012, p. 618) entendem que a suposta personalidade desequilibrada, devido às visões e ações estranhas, foi perdendo força ao longo do progresso de estudos envolvendo esse assunto. Muitas das frases do profeta e ações não são únicas, mas imitam um estilo e expressões da esfera sacerdotal. Sendo assim, essa técnica indica o poder divino sob o qual o profeta está dominado, segundo as narrativas presentes no próprio livro. O retrato de Ezequiel nos mostra um profeta excêntrico, com apego sacerdotal ao simbolismo e aos detalhes. Talvez por isso suas narrativas proféticas sejam incomuns quando comparadas às de outros profetas (Taylor, 2017, p. 16).

2. Ezequiel 1,1-10²⁰

Em seguida, o texto retirado da versão da Bíblia de Jerusalém²¹ — contendo algumas notas de apontamentos e supostas dificuldades de tradução.

inferiores, levando a uma perda significativa de mobilidade e funcionalidade, cf. Kandel, E. R., Schwartz, J. H., & Jessell, T. M. *Principles of Neural Science*, 6^a ed., New York: McGraw-Hill, 2021, p. 1145–1182.

¹⁷ A catalepsia é uma condição neurológica caracterizada por imobilidade muscular, rigidez e diminuição da sensibilidade a estímulos externos, na qual o indivíduo mantém a postura corporal em que foi colocado, independentemente de quanto desconfortável seja. A catalepsia pode estar associada a transtornos psicóticos, como a esquizofrenia catatônica, toxicidade do sistema nervoso por drogas e afecções que comprometem o estado do organismo. Cf. *Organização Mundial da Saúde*. Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde - 10^a Revisão (CID-10). Genebra: OMS, 1993.

¹⁸ Cf. *Der Prophet Ezechiel*. Eine pathographische Studie, in *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und inneren Grenzgebieten*, 1947.

¹⁹ Cf. N. H. Cassem. *Ezekiel's Psychotic Personality: Reservations on the use of the Couch for Biblical Personalities*. In: Moriarty, F. L. (Org.). *The Word in the World*. Cambridge, 1973, p. 59–70; Broome, E. C. *Ezekiel's Abnormal Personality*: In: *The Word in the World*, Cambridge, v. 1, 1946, p. 277–292.

²⁰ Ainda que o relato da carruagem de YHWH esteja presente do versículo 1 ao 28, foi optado por explanar o texto até o versículo 10 devido a presença de elementos suficientes para desenvolvêrmos a análise proposta.

²¹ Esse texto que contém a visão da carruagem de YHWH é uma redação complexa e bastante confusa, com várias situações de *hapax legomena*, além de tradução difícil. Os versículos 4,5,8,9,10 (que nos interessam aqui) fazem parte de uma redação complicada: há frequente troca ilógica de sufixos pronominais masculinos por femininos em várias palavras, troca de pronomes demonstrativos por singular em alguns vocábulos, entre outras situações de ordem gramatical. Essa mesma situação está presente na visão das quatro rodas (cf. Ez 10,1-17). Essa tradução apresentada no português está de acordo com a proposta de Edson Francisco (2024, p. 376-377) — que tende a refletir, o mais próximo possível, o texto original hebraico, apesar de sua obscuridade em muitos segmentos, cf. Francisco, 2024, p. 43.

1 Era o quinto dia do quarto mês do trigésimo²² ano, e eu estava entre os exilados, junto ao rio Quebar²³. Abriram-se os céus, e eu tive visões²⁴ de Deus. 2 Foi no quinto ano do exílio do rei Joaquim, no quinto dia do quarto mês. 3 A palavra²⁵ do Senhor veio ao sacerdote Ezequiel, filho de Buzi, junto ao rio Quebar, na terra dos caldeus. Ali a mão²⁶ do Senhor esteve sobre ele. 4 Olhei e vi uma tempestade que vinha do Norte: uma nuvem imensa, com relâmpagos e faíscas, cercada por uma luz brilhante. O centro do fogo²⁷ parecia metal²⁸ reluzente, 5 e no meio do fogo havia quatro vultos que pareciam seres viventes. Na aparência tinham forma de homem, 6 mas cada um deles tinha quatro rostos e quatro asas. 7 Suas pernas eram retas; seus pés eram como os de um bezerro e reluziam como bronze polido. 8 Debaixo de suas asas, nos quatro lados, eles tinham mãos²⁹ humanas. Os quatro tinham rostos e asas, 9 e as suas asas encostavam umas nas outras. Quando se moviam, andavam para a frente e não se viravam. 10 Quanto à aparência dos seus rostos, os quatro tinham rosto de homem, rosto de leão no lado direito, rosto de boi no lado esquerdo e rosto de águia.

3. Análise da visão de Ezequiel como ruptura simbólica

Observando a narrativa da visão celestial, parece que se trata de uma teofania que possui dimensão cósmica: “os céus se abriram”, provavelmente próximo da mesma localização geográfica que o profeta define: “na beira do rio” ou talvez seja nesse mesmo local; além de uma tempestade avançar e nela ressaltar imagens que Ezequiel descreve por

²² Provavelmente o trigésimo ano da idade de Ezequiel coincide com o quinto ano do cativeiro de Joaquim, ou seja, 593 AEC. Se tivermos razão em supormos que essa era a idade de Ezequiel, então pode ser que ele imaginou que a visão e chamada de YHWH veio no ponto crucial da sua vida — era, em certo sentido, uma compensação pela atividade sacerdotal que o exílio o impossibilitou de viver.

²³ *Quebar* ou *Cobar*, por ser derivada de uma antiga raiz semítica, parece estar possivelmente relacionada ao acádio ou outras línguas mesopotâmicas. Utilizaremos nesse documento o primeiro vocábulo que é o mais comum.

²⁴ Esse vocábulo está associado à aparição quase sempre especial. Nesse caso, a “visão divina” equivale a êxtase, conforme aparecem indicar 8,3 e 40,1-3 (Schokel & Sícre, 2015, p. 705). A experiência da visão era uma marca natural do profeta quanto era a palavra compulsiva de YHWH dentro dele. Esses dois aspectos da revelação divina à consciência profética acham-se lado a lado em, por exemplo, 1 Samuel 3,21: “Continuou YHWH a aparecer em Siló, enquanto por sua palavra se manifestava ali a Samuel”, cf. Taylor, 2017, p. 51.

²⁵ O profeta israelita também era um vidente — *m'eh* ou *hoz̄eh* — o segundo vocábulo parece ser um dos mais antigos, tem o significado de “ver uma visão” e também é utilizado, especialmente pelo cronista, como um título para os profetas do passado, tais como Gade, Natã, Ido e Asafe, cf. Taylor, 2017, p. 51.

²⁶ Expressão chave na literatura de Ezequiel, especialmente aqui, nessa visão, como noutras narrativas dele próprio (3,14-22; 8,1; 33,22; 40,1) e também noutros profetas (Elias, Eliseu, Isaías e Jeremias), cf. Schokel & Sícre, 2015, p. 705.

²⁷ *esh* — vocábulo com expressão variada, aqui, traz a ideia de um fenômeno ardente associado a ente celestial (cf. Ez 8,2), cf. Francisco, 2024, p. 62.

²⁸ *hašmal*, se trata de um *hapax legomena* — parece ser um tipo de metal brilhante, cf. Taylor, 2017, p. 52. Segundo Schokel e Sícre, um redator, provavelmente, acrescenta a comparação com um electro, liga metálica famosa pelos seus reflexos, de qualquer forma, era algo de espectro brilhante e polido, cf. Schokel & Sícre, 2015, p. 705.

²⁹ Refere-se à forma escrita de uma palavra no texto hebraico bíblico, mesmo quando a tradição de leitura (*qerê*) sugere uma pronúncia diferente. Essas discrepâncias entre o que está escrito (*ketiv*) e o que é lido, são indicadas nos manuscritos massoréticos. Aqui em 1,8 é onde isso acontece, cf. Francisco, 2024, p. 76.

aproximações: “como, na aparência de, semelhante à”³⁰. Embora a luz deslumbrante torne imprecisa as formas da visão, mas é permitido enumerar os grupos de quatro, que simbolizam a totalidade cósmica: quatro seres vivos, quatro asas, e de baixo para cima, os seres vivos, a abóbada, o trono, a figura humana (Schokel & Sícre, 2017, p. 704). Ezequiel inicia a descrição de baixo para cima. Trata-se de quatro portadores de um trono gestatório. O número repetitivo dessa narrativa é igual a quantidade de ventos cósmicos que transportam YHWH, segundo Salmos 104,3.

Segundo Ezequiel 1,6, os portadores têm forma humana alada, parece que os editores identificaram esses seres com querubins no capítulo 10, e foi dessa associação que partiu a especulação até nós. Para Hamori (2023, p. 65), desde a primeira aparição de “querubins” à entrada do Éden (Gn 3,24), os querubins ameaçavam com uma violência não nomeada. Como imagens ameaçadoras cravadas no propiciatório da arca (Ex 25,18-21), eles sinalizavam o perigo divino iminente, advertindo todos a clamarem por misericórdia. No templo, suas imagens estavam gravadas em todas as paredes numa repetição da cena do jardim (1Rs 6,29), como um lembrete constante de que, mesmo no espaço mais sagrado e abençoado, estavam cercados por perigo divino. No entanto, com o retorno das criaturas vivas e sobrenaturais nas visões de Ezequiel, há uma ameaça.

Algumas poucas vezes, YHWH é chamado de “aquele que habita entre os querubins”. Isso geralmente é entendido como uma evocação da glória de YHWH em um sentido geral. Esse verbete (frase principal) aparece em três histórias e dois salmos, e nessas ocasiões, estão em volta de momentos de antecipação, invocação ou celebração da violência divina (Hamori, 2013, p. 66). Essa frase aparece nas duas partes principais do percurso destrutivo da arca. Primeiro, os israelitas levam a arca do “Senhor dos Exércitos, que habita entre os querubins” para a batalha, esperando que ele lute por eles; depois, Davi leva a arca do “Senhor dos Exércitos, que habita entre os querubins” para Jerusalém, e mal começa a jornada quando Uzá é morto por tentar segurá-la (1Sm 4,4; 2Sm 6,2). Há outra aparição dessa frase na oração do rei Ezequias, a qual está num grave cenário de ameaça do império assírio. O rei assírio Senaqueribe zomba de Ezequias e do próprio YHWH. Senaqueribe afirma que nenhum deus jamais conseguiu salvar seu povo dos assírios, listando de forma sarcástica os deuses derrotados e dizendo que YHWH não será diferente (2Rs 18,29-35; 19,9-13). Temeroso, Ezequias invoca YHWH como “aquele que habita entre os querubins”, pedindo que Ele prove seu poder divino (19,14-19).

Hamori (2023, p. 67) também comprehende que os querubins emanam perigo divino, a literatura hebraica recorre a essa expressão quando a destruição divina se aproxima. Os querubins são sinais de alerta. E a função de alerta presente nos salmos é bem enfatizado: a primeira aparição poética da frase ocorre em mais um pedido de força divina contra uma ameaça percebida: “Tu que estás entronizado entre os querubins... desperta o teu poder!” (Sl 80,1-2). A segunda aparece em meio a lembretes de que as pessoas deveriam temer a YHWH: “Tremam as nações! Ele está entronizado entre os querubins; estremeça a terra!” (Sl 99,1). O poeta lembra ainda que YHWH, por vezes, vinga-se até mesmo do seu próprio povo. A fórmula dos querubins nunca aparece em contexto neutro. Sempre é usada para introduzir, solicitar ou celebrar violência divina, apontando para YHWH com um exército temível.

Schokel e Sícre (2015, p. 706) entendem que os querubins dos templos orientais eram seres mitológicos, polimorfos, que guardavam as portas e prestavam homenagem ou culto

³⁰ Para Rehfeld (2015, p. 24), a claridade de um espaço repentino entre as nuvens carregadas da chuva seria o impulsor da visão.

aos ídolos. À imagem deles, os editores de Ezequiel imaginam querubins quadrimorfos: rosto de homem, asas de águia, corpo de leão, cascos de touro. Depois, preocupados pela ideia do avanço nas quatro direções, atribuem-se a cada querubim “quatro faces”, que lhes permitem caminhar sempre de frente. A narrativa da visão começa nos céus e desce para a terra; os seres precisam de pernas e cascos para caminhar, além dos braços para manipular. O autor ou autores não conseguiram uma descrição coerente, já que a preocupação é intelectual, mais do que o conjunto redacional da visão (Schokel & Sícre, 2015, p. 706).

Nesse contexto, parece haver indícios existentes de uma monstruosidade presente na narrativa profética, a qual não se reduz a meras deformações, mas expressa a transcendência e a alteridade divina. A fusão de rostos humanos, de leão, boi e águia, pode simbolizar um poder divino que transcende à compreensão humana. Cohen (1966, p. 6) apresenta um conjunto de argumentos fundamentais sobre a monstruosidade e seu papel nas narrativas culturais, um deles é que “os monstros são aquilo que ultrapassam as fronteiras do conhecimento humano”, desafiando normas sociais e culturais ao instaurarem a possibilidade da alteridade radical, ou seja, os monstros são também fenômenos limítrofes, híbridos anômalos que constantemente criam e desfazem as fronteiras que separam a interioridade da exterioridade, o mundo histórico do outro mundo ficcional. Por estar entre categorias definidas, a monstruosidade (monstros) costuma surgir em tempos de crise, indicando uma simbologia que mostra o conflito entre opostos (Cohen, 1996, p. 266).

Essa incompreensibilidade é precisamente o que, na visão de Ezequiel, faz de YHWH um “monstro teológico”, como fosse uma expressão do desejo humano de se confrontar com o que está além da razão e da natureza”. A monstruosidade emerge como um instrumento de ensino, e os monstros desempenham um papel essencial na construção de uma moralidade que reconhece e integra as transgressões. Nesse sentido apresentado, parece que na narrativa profética, as criaturas híbridas presentes desempenham essa função ao encarnar um poder divino que está além dos limites do natural e do conhecido. Elas não são apenas seres monstruosos, mas também emissárias da presença divina, refletindo o caos dentro do qual YHWH opera para reconfigurar a ordem.

Essa concepção da monstruosidade como expressão do sagrado é central para o diálogo profético, em que as visões não representam destruição, mas sim uma forma de demonstrar o caráter inefável da manifestação divina que desafia a compreensão racional, parece que é isso que acontece com Israel no exílio — narrado por Ezequiel.

Em relação a visão da imagem da glória de YHWH, Ralph Klein (1990, p. 86) indica que para alguns, o relato do capítulo 1 parece um *nonsense esotérico*³¹, enquanto para outros representa uma visita vinda do espaço. Quase todos os pormenores desta visão podem ser relacionados com a cultura religiosa-teológica do Antigo Oriente Médio³² ou com o idioma das descrições teofânicas de Israel. O efeito visado das imagens é este: o que Ezequiel viu na Babilônia não foi nada mais que a glória de YHWH. Não se pode negar que alguns particulares (por exemplo: as mãos sob asas no versículo 8) não são plenamente inteligíveis

³¹ Refere-se a construções discursivas que, embora envoltas em linguagem mística ou simbólica, nota-se a ausência de coerência lógica ou clareza conceitual.

³² Ver breve discussão sobre o assunto na monografia de Othmar Keel, *Jahwe-Visionen Und Siegelkunst*, *Stuttgarter Bibel Studien* 84/85 (Estugarda, Katholisches Biblewerk, 1977), p. 125-273. Especialmente sua interpretação das quatro criaturas vivas, versículos 5-6, como “portadores do céu”.

e que o quadro original desde capítulo pode ter sido complementado por discípulos de Ezequiel (Klein, 1990, p. 87).

Quanto mais o texto se aproxima de descrição do centro da teofania, mais afloram palavras como “aparência” ou “semelhança” (Ez 1,26-28). Poderíamos tomar isso como reserva sacerdotal, hesitação em dizer que Ezequiel realmente viu a YHWH. Em todo caso, o “homem” que ele viu no trono tinha a parte superior do corpo que brilhava como bronze e a parte inferior que parecia feita de fogo (Klein, 1990, p. 87).

Os animais que sustentavam o trono de YHWH tinham quatro asas e o aspecto humano, não sendo muito diferente das esfinges de duas asas que formavam o trono de YHWH no templo salomônico. Suas quatro criaturas representam o melhor de cada categoria: homem, leão, boi e águia, apenas os melhores poderiam servir como portadores do trono. E o vento tempestuoso que trouxe o trono-carruagem de YHWH vinha do Norte, morada de YHWH na tradição israelita (Is 14,12; Sl 48,2; Ez 38,6-15; 39,2), e as rodas estavam cobertas de olhos (versículo 18), talvez representando a onivisão ou onipresença de YHWH (Klein, 1990, p. 88).

John B. Taylor (2017, p. 53) comprehende que não há evidências de algo parecido com os seres entre as figuras animais compostos esculpidos nos templos babilônicos e nas portas das cidades hetéias. O autor entende que se trata de uma influência geral das formas de arte egípcias e de outras partes do Oriente próximo com que Ezequiel, provavelmente, tinha familiaridade — a narrativa rica em simetria³³ deve estar associada a característica do próprio profeta³⁴. No entanto, a Babilônia, onde Ezequiel recebe sua visão, era um centro cultural marcado por representações híbridas do divino. Divindades mesopotâmicas como *arduque*³⁵ e os *Apkallu*, além da iconografia das portas de *Ishtar*³⁶ e as tradições cosmogônicas, como a *Enuma Elish*³⁷, apresentavam atributos múltiplos, reminiscências dos quais podem ser percebidas nas descrições da narrativa. Essas análises sugerem que o profeta (ou os redatores do livro) podem ter reinterpretado elementos visuais e conceituais babilônicos dentro de uma moldura teológica monoteísta, evidenciando como o contato cultural impactou a construção do imaginário profético.

³³ Uma comparação adequada que arqueologia oferece, provavelmente, é com as figuras de querubins que ladeiam o trono de Hirão, rei de Biblos — uma referência histórica e arqueológica associada ao rei fenício. Talvez haja um paralelo entre a simbologia do trono como um elemento central de poder divino, algo presente tanto na tradição fenícia quanto na tradição profética de Israel. Para detalhes, cf. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962, vol. 1, p. 131-132.

³⁴ Ver breve discussão sobre “querubins” em Nascimento (2024, p. 65-66).

³⁵ Ou *Marduk*. Tornou-se o principal deus do pantheon babilônico na época de Hamurabi. Foram transferidas para ele as funções e façanhas do deus da tempestade e criador, *Em-lil*. Seu principal templo era *É-sag-ila*, “a casa que eleva sua cabeça” na Babilônia. A forma hebraica de “Marduque” era “Merodaque” (Jr 20,2), é o mesmo termo encontrado nos nomes próprios Evil-Merodaque, Merodaque-Baladã e Mordecai. Também é mencionado simplesmente como “Bel” (Jr 51,44) onde o AT reconhece a íntima conexão de Marduque com a Babilônia, cf. Schultz, 2008, vol 4, p. 119. Para mais detalhes, Dhorme, E. *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, 1945, p. 139150; Bottéro, J. *La religion babylonienne*, 1952, p. 51-52.

³⁶ Ou *Istar* - seu significado é desconhecido. Deusa sumero-semita do amor e da fertilidade e, sobretudo, na Assíria, da guerra. Provavelmente não seja mencionada com esse vocábulo no AT. Em Judá, as mulheres foram repreendidas por confeccionarem bolos e incensos sacrificiais para ela, sob o título de “Rainha dos céus” (Jr 7,18; 44,19) [...]. Ela foi identificada com *Ísis* (Egito), a divindade masculina *'Attar* (Arábia), *Astarte* (Grécia) e *Anate* (Síria), cf. Schultz, 2008, v. 3, p. 363.

³⁷ Poema babilônico da criação que contém conexões com o relato de Gn 1-2, p. 52. Para mais detalhes, cf. Ivemar, Antônio. A “influência” do mito babilônico da criação, *Enuma Elish*, em Gênesis 1,1–2,4 a. 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Recife, Recife, 2010.

O livro de Ezequiel é claramente o porta-voz dos interesses do primeiro grupo de exilados (*golah*), que em 597 AEC foi deportada com Joaquim e à qual também pertencia Ezequiel. O cunho babilônico do livro pode ser reconhecido por seu quadro de imagens, inspirado claramente pela “cultura dominante” da Mesopotâmia, internacionalmente normativa (Schmid, 2013, p. 168).

Em relação às figuras denominadas de *kerubim* presentes no relato de Ezequiel 1, para Nascimento (2024, p. 65), ainda que não se possa ter certeza das relações culturais diretas envolvendo-os, sua função de guardiões³⁸ parece bem estabelecida. Até mesmo o termo “querubins” pode ter origem em uma tradição mais ampla.

O verbete *kerubim*, está relacionado a um termo acádio que designa um tipo de monstro híbrido. Os querubins são a expressão única de Israel antigo para o monstro guardião híbrido. Eles servem a uma divindade poderosa e, à medida que exploramos seu perfil de personagem, revelamos algo também sobre essa divindade (Hamori, 2023, p. 44). Na Bíblia Hebraica, constam como guardiões da árvore da vida, como citamos anteriormente (Gn 3,24) e guardiões transportadores do trono divino (arca da aliança — Ex 25; e trono-carruagem — Ez 1). Na linguagem sacerdotal, os *kerubim* são as figuras que aparecem no propiciatório, tampa da arca da aliança (Ex 25,17-20; 37,7-9), bem como figuras presentes na tenda do encontro (Ex 36,8-35) e na visão do templo de Ezequiel (Ez 41,18). E na descrição literária do templo salomônico, havia a existência de dois *kerubim* protetores e diversos deles eram esculpidos em suas paredes (1Rs 6,23-29). Na visão de Ezequiel 10, os *kerubim* acompanham a glória divina, e em Ezequiel 10,15-20 são identificados com os seres viventes que carregavam a glória divina na primeira visão (Ez 1,16). Os querubins aparecem como seres vivos em cenas mitológicas e visões proféticas, e como estatuária nas descrições da arquitetura simbólica de Israel. Eles guardam o espaço sagrado e, como uma espécie de serviço à YHWH, também escoltam³⁹ a divindade e manejam armas quando necessário (Hamori, 2023, p. 44).

Para Hamori (2023, p. 54), os querubins do templo salomônico tinham cerca de quatro metros e meio de altura, eram feitos de madeira e revestidos de ouro. Cada um tem uma envergadura de quatro metros e, posicionados lado a lado, com as pontas das asas se tocando, suas asas preenchem completamente o ambiente (1Rs 6,23-28). Diferente do santuário móvel, que exigia querubins portáteis, os querubins do templo são estátuas colossais adequadas para um edifício de pedra pensado para ser permanente. Eles ficam de pé, no chão, um de cada lado da arca, agora voltados para frente. Os querubins do templo, voltados para a frente, lembram os pares de touros e leões alados que guardavam palácios assírios, e as esfinges do Egito e da Síria, posicionadas em pares ao lado de um rei humano ou divino.

A figura de um par de *lamassu* alados do palácio⁴⁰ assírio em Nínive, exposta de forma imponente em uma entrada, eram criaturas com corpo de leão e com corpo de touro, e

³⁸ Os guardiões divinos são eficazes porque representam uma ameaça real (Hamori, 2023, p. 65).

³⁹ Note-se, porém, a diferença nas descrições, apesar da identificação dos seres em Ez 10,15. Na visão de Ez 1, os seres são descritos como tendo quatro rostos: homem, leão, touro e águia (Ez 1,10). Já na visão de Ez 10, seus rostos seriam de *kerub*, homem, leão e águia (Ez 10,14).

⁴⁰ Essas figuras podem ser vistas em Hamori, Esther J. *God's monsters: vengeful spirits, deadly angels, hybrid creatures, and divine bitmen of the Bible*. Minneapolis: Broadleaf Books, 2023, p. 55-56.

possuíam patas e cascos. Além da figura de um leão alado com cabeça de carneiro que caminha entre palmetas, numa placa de marfim fenícia do século IX–VIII AEC., que lembravam animais sobrenaturais híbridos e alados existentes em inúmeras variedades.

Para Hamori (2023, p. 67-68), os “seres viventes” descritos na visão de Ezequiel reaparecem nas visões apocalípticas do livro de Apocalipse, mas estão fundidos com os serafins, tornando-se híbridos de híbridos, e com algumas novas características diferentes: ao invés de cada um ter quatro rostos, no Apocalipse cada um se assemelha a um animal diferente: um leão, um bezerro, um ser humano e uma águia, além de seus corpos estarem cobertos de olhos. Na visão de Ezequiel, as rodas do carro dos querubins também estavam cheias de olhos, mas no Apocalipse, o trono está no céu. Cada criatura tem seis asas, como os serafins da visão de Isaías. Eles também cantam⁴¹ uma adaptação das linhas que Isaías ouviu (Is 6,2-3) os serafins entoando: “Santo, santo, santo é o Senhor Todo-Poderoso, que era, que é e que há de vir” (Ap 4,6-8).

Em várias cenas do Apocalipse, os seres viventes louvam a Deus junto com milhares de anjos. Eles cantam hinos e adoram a Deus de formas que podem soar familiares a alguns leitores, a ponto de esquecermos que não são seres humanoides. Mas quando se prostram em adoração, o fazem com corpos híbridos e cobertos de olhos; quando dizem “Amém”, é com bocas de feras. Seguram harpas e taças de ouro, então é razoável supor que também têm mãos (Ap 5,8-9; 15,7). O papel dos seres viventes como cantores de louvor costuma ser atribuído a seus dois ancestrais divinos na tradição bíblica: os querubins e os serafins, como no famoso hino cristão “Santo, Santo, Santo”. Um dos versos alude a (Ap 4) e inclui a linha: “querubins e serafins prostram-se diante de ti”. Querubins e serafins, de fato, mas em um só corpo. As duas criaturas compostas se fundiram para criar um ser divino de nova geração (Hamori, 2023, p. 69).

Na visão de Ezequiel 1⁴², os próprios *kerubim* são descritos como tendo aspecto de “brasas de fogo” (Ez 1,13). Na visão de Is 6, que possui certa semelhança descritiva, um dos *serafim*⁴³ (queimar) toma uma brasa (*ritṣpâ*) do altar para purificar o profeta (Is 6,6). Ainda que a expressão “pedras de fogo” em Ezequiel 28,14-16 não seja exatamente a mesma de Ezequiel 10 e Isaías 6, parecem descrever uma cena similar: a glória divina está carregada nesta cena de brilho e fogo. O fogo preserva a glória divina ao mesmo tempo que pode ser usado para purificação e/ou juízo, como em Isaías 6 e na continuidade da visão de Ezequiel 10 (Nascimento, 2024, p. 66).

⁴¹ Esse coro celestial, derivado da tradição dos serafins, reflete o papel mais conhecido dos seres viventes no Apocalipse: cantar louvores a Deus (Hamori, 2023, p. 69).

⁴² Note-se, porém, a diferença nas descrições, apesar da identificação dos seres em Ezequiel 10,15. Na visão de Ezequiel 1, os seres são descritos como tendo quatro rostos: homem, leão, touro e águia (Ez 1,10). Já na visão de Ezequiel 10, seus rostos seriam de *kerub*, homem, leão e águia (Ez 10,14).

⁴³ A palavra *serafim* é o nome dado aos seres que cantam o *trishagion* a YHWH (“Santo, Santo, Santo”, que é uma declaração da santidade divina), a qual está associada à visão de YHWH como rei em Isaías 6,2-3 e, esses seres realizam um ato de purificação nos versículos 6-7. [...] O termo possui três ocorrências no pentateuco (Nm 21,6-8; Dt 8,15) e quatro em Isaías (6,2-6; 14,29; 30,6). É geralmente ligado aos vocábulos: “queimar”, “incinerar”, “destruir”. Para mais detalhes, cf. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill/Eerdmans, 1999, p. 742–743.

Considerações finais

A análise da períope de Ezequiel 1,1–10 revela um dos conteúdos mais desafiadores da literatura profética do Antigo Testamento. A visão inaugural do profeta é marcada por uma sobrecarga simbólica e imagética que ultrapassa a mera representação antropomórfica de Deus e propõe, em seu lugar, um aparato teopoético singular. Essa visão extraordinária, povoada por seres híbridos, rodas vivas e relâmpagos flamejantes, configura não apenas uma estética do espanto, mas uma ruptura teológica profunda, pois desestabiliza categorias fixas sobre o espaço do sagrado, os limites da criação e a forma como a glória divina se manifesta em meio ao caos histórico do exílio.

O simbolismo que perpassa esse texto não se limita a um exercício de criatividade profética. Ao contrário, a estrutura teológica que o sustenta denuncia um deslocamento das categorias tradicionais. Os seres híbridos — com rostos de homem, leão, boi e águia — não apenas remetem a iconografias do Antigo Oriente Próximo, mas assumem um caráter teológico radical: eles são os únicos adequados a sustentar a glória de YHWH que rompe com o templo e se instala no território impuro do exílio.

A ruptura da ordem criacional, expressa simbolicamente na presença de criaturas que não se conformam ao princípio de “cada um segundo sua espécie” (Gn 1), aponta para o caráter extraordinário do evento: a glória de YHWH agora habita entre os exilados, em um espaço que deveria ser, por definição, alheio à sua santidade.

Essa teopoética da monstruosidade — onde o “monstro” representa a quebra de fronteiras e a encarnação do inesperado — torna-se então um instrumento de crítica e inovação profética. O que está em jogo não é apenas a adaptação estética a modelos culturais estrangeiros, mas uma releitura radical do lugar da presença divina na história. O deslocamento da glória de YHWH do templo para a Babilônia não implica um abandono de Israel, mas sua reafirmação como povo da aliança mesmo no exílio. E para expressar essa glória, Ezequiel não recorre a formas conhecidas ou confortáveis; ele convoca o estranho, o híbrido, o “monstruoso” como veículos da revelação.

Nesse sentido, o “monstruoso” não deve ser compreendido apenas como algo deformado ou antinatural, mas como aquilo que, por transcender a forma e a expectativa, revela o absoluto de YHWH. A monstruosidade aqui é, paradoxalmente, um recurso de fidelidade à alteridade divina: YHWH não é domesticável, não cabe nos limites do templo, nem se restringe aos códigos do puro e do impuro. Sua presença se dá, inclusive, por meio daquilo que parece desafiar a ordem estabelecida, revelando-se no limiar entre o conhecido e o inominável.

Adicionalmente, a intertextualidade com tradições apocalípticas e cosmogônicas do Antigo Oriente Próximo revela que Ezequiel se insere em um universo simbólico compartilhado, mas o reelabora de modo singular. Ao apropriar-se de elementos babilônicos e transformá-los em instrumento de denúncia e esperança, o profeta demonstra não apenas criatividade literária, mas profunda consciência teológica. Sua mensagem é clara: YHWH não foi derrotado pelo exílio; antes, se manifesta poderosamente mesmo fora dos limites de Jerusalém.

A partir disso, e em diálogo com autores que abordaram a cultura do monstruoso — como trabalhado aqui brevemente, comprehende-se que os seres híbridos epifânicos de Ezequiel não são apenas vestígios de uma estética arcaica, mas instrumentos teológicos que

performam a fidelidade de YHWH em tempos de crise. O monstro, entendido como figura liminar e desestabilizadora, torna-se recurso profético para manifestar a glória que escapa às formas tradicionais. Em vez de ser símbolo do medo ou da ameaça, o monstruoso revela o YHWH que habita o exílio, ultrapassando fronteiras fixas e instaurando novas possibilidades de mediação sagrada. Ao incorporar a monstruosidade como via de revelação, a literatura profética permite ao povo exilado reinterpretar sua história à luz de YHWH que continua presente — ainda que sob formas estranhas e maravilhosas.

É preciso, contudo, reconhecer as limitações do presente estudo. A ênfase nas dimensões literárias e teológicas não permitiu explorar com profundidade as implicações sociopolíticas do exílio babilônico, tampouco as dinâmicas internas entre os diversos grupos de exilados. Futuros estudos, especialmente no âmbito das Ciências da Religião e da Teologia bíblica, poderão aprofundar a análise do contexto histórico, das práticas religiosas exílicas e da recepção desta teopoética em diferentes comunidades judaicas e cristãs ao longo dos séculos.

Em uma leitura contemporânea, a narrativa de Ezequiel propõe uma reflexão intensa sobre os processos de desestabilização e reconstrução em tempos de crise. A monstruosidade, nesse contexto, torna-se símbolo do colapso de sistemas religiosos e culturais antigos, ao mesmo tempo em que anuncia uma possibilidade de recomposição — não nos moldes anteriores, mas em novas formas, nascidas da desordem. A glória de YHWH que se desloca e assume formas inusitadas é a mesma que aponta para a restauração futura.

Portanto, a teologia e a estética do livro de Ezequiel ainda ressoam com potência nos desafios espirituais e existenciais da modernidade. O deslocamento, o exílio, a perda de referenciais e o surgimento do novo por meio do monstruoso encontram eco nas experiências humanas de hoje. A literatura profética, ao incorporar a monstruosidade como via de revelação, oferece à teologia contemporânea a oportunidade de repensar os limites da linguagem sobre o sagrado, de modo que a glória de YHWH possa ser contemplada não apenas no templo reconstruído, mas também nas ruínas do mundo, entre os exilados de ontem e de hoje.

Desta forma, a teologia e a estética do livro de Ezequiel ainda ressoam com potência nos desafios espirituais e existenciais da modernidade. O deslocamento, o exílio, a perda de referenciais e o surgimento do novo por meio do monstruoso encontram eco nas experiências humanas de hoje. A literatura profética, ao incorporar a monstruosidade como via de revelação, oferece à teologia contemporânea a oportunidade de repensar os limites da linguagem sobre o sagrado, de modo que a glória de YHWH possa ser contemplada não apenas no templo reconstruído, mas também nas ruínas do mundo, entre os exilados de ontem e de hoje.

Referências

ALBRIGHT, William F. **The biblical period from Abraham to Ezra**. New York: Harper & Row, 1963.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Bíblia de Jerusalém**. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

- BOTTÉRO, Jean. **La religion babylonienne.** Paris: Gallimard, 1952.
- BROOME, E. C. **Ezekiel's abnormal personality.** The Word in the World, Cambridge, v. 1, p. 277–292, 1946.
- BROWN, E. Raymond; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland. **Novo comentário bíblico São Jerônimo - Antigo Testamento.** São Paulo: Educação Cristã, 2012.
- CASSEM, N. H. **Ezekiel's psychotic personality: reservations on the use of the couch for biblical personalities.** In: MORIARTY, F. L. (Org.). *The Word in the World.* Cambridge, 1973. p. 59–70.
- COHEN, Jeffrey Jerome; DONALD, James; HUNTER, Ian. **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- COHEN, Jeffrey Jerome. **Monster theory: reading culture.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica.** São Paulo: Paulus, 2010.
- DHORME, Edouard. **Les religions de Babylone et d'Assyrie.** Paris: Presses Universitaires de France, 1945.
- DONALD, James; GIL, José; HUNTER, Ian; COHEN, Jeffrey Jerome. **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras / org. Tomaz Tadeu da Silva.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- EYSENCK, Hans J. **Der Prophet Ezechiel: Eine pathographische Studie.** In: *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihre Grenzgebieten*, p. 77–85, 1947.
- FRANCISCO, Edson de Faria. **Léxico do Antigo Testamento Interlinear: hebraico-português. v. 5.** São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024.
- HAMORI, Esther J. **God's monsters: vengeful spirits, deadly angels, hybrid creatures, and divine hitmen of the Bible.** Minneapolis: Broadleaf Books, 2023.
- HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2010.
- IVEMAR, Antônio. **A “influência” do mito babilônico da criação, Enuma Elish, em Gênesis 1,1–2,4 a.** 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Recife, Recife, 2010.
- KANDEL, Eric R.; SCHWARTZ, James H.; JESSELL, Thomas M. **Principles of neural science.** 6. ed. New York: McGraw-Hill, 2021.
- KLEIN, Ralph. **Israel o exílio: uma interpretação teológica.** São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- KNAUF, Ernst A.; TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der (Orgs.). **Dictionary of deities and demons in the Bible.** Leiden: Brill, 1999.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Mensageiros de Deus: profetas e profecias no antigo Israel.** Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012.

NASCIMENTO, Lucas. Ezequiel 28 em perspectiva histórico-traditiva. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 40, n. 149, p. 56–68, jan./jul. 2024.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde – 10.^a Revisão (CID-10).** Genebra: OMS, 1993.

REHFELD, Walter. **Introdução à mística judaica.** São Paulo: Loyola, 2015.

ROMER, Thomas; NIHAN, Christophe; MACCHI, Jean-Daniel. **Antigo Testamento: história, escritura e teologia.** São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SCHMID, Konrad. **História da literatura do Antigo Testamento.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português.** São Paulo: Paulus, 1997.

SCHÖKEL, Luis Alonso; SÍCRE, Luis. **Os profetas II.** São Paulo: Paulus, 2015.

SCHULTZ, Adolf C. O livro de Ezequiel. In: TERRY, Merrill C. (Org.). **Encyclopédia da Bíblia.** São Paulo: Cultura Cristã, v. 1–5, 2008.

SCHWANTES, Milton. **Sofrimento e esperança no exílio.** São Leopoldo: Oikos, 2009.

TAYLOR, John B. **Ezequiel: introdução e comentário.** São Paulo: Vida Nova, 2017.

Recebido em 02/05/2025
Aceito em 27/06/2025

Monstruosidade e ecologia radical no Apocalipse 12

Monstrosity and radical ecology in Revelation 12

Paulo Augusto de Souza Nogueira¹

RESUMO

Este artigo interpreta a visão da “mulher vestida do sol” do Apocalipse 12 na perspectiva da teoria da monstruosidade. Nos comentaristas antigos e medievais prevalece a interpretação alegórica, que associa o texto a Sião, à igreja ou a Maria. A exegese moderna, ainda que rejeite a interpretação alegórica, também tende a interpretar a mulher em termos eclesiológicos. A interpretação feminista, atenta às imagens do feminino no texto, questiona pressupostos patriarcais, mas acaba por classificar o texto em termos do binômio: liberador ou opressor. Na perspectiva da teoria da monstruosidade são valorizados os elementos formais das visões e narrativas mitopoéticas. Desta forma é possível manter o texto multivalente, valorizando a indeterminação estrutural, que permite múltiplas apropriações para contextos dos mais diversos. A mulher “vestida do sol”, para além do modelo dualista a que é submetida, se apresenta como uma imagem conectiva de Deus, híbrida e cruzadora de fronteiras, radicalmente ecológica.

Palavras-chave: Apocalipse de João, Monstruosidade, Hibridismo, Mitopoética, Religião e Ecologia

ABSTRACT

This article interprets the vision of the “woman clothed with the sun” in Revelation 12 from the perspective of the theory of monstrosity. In ancient and medieval commentators, the allegorical interpretation prevails, associating the text with Zion, the church, or Mary. Modern exegesis, although it rejects the allegorical interpretation, also tends to interpret women in ecclesiological terms. The feminist interpretation, attentive to the images of the feminine in the text, questions patriarchal assumptions, but ends up classifying the text in terms of the binomial: liberating or oppressive. From the perspective of the theory of monstrosity, the formal elements of mythopoetic visions and narratives are valued. In this way, it is possible to maintain the multivalent text, valuing the structural indeterminacy, which allows multiple appropriations for the most diverse contexts. The woman “clothed with the sun”, beyond the dualistic model to which she is subjected, presents herself as a connective image of God, hybrid and border-crossing, radically ecological.

Keywords: Revelation of John, Monstrosity, Hybridism, Mithopetics, Religion and Ecology

¹ Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg. Pesquisador e docente de teologia e ciências da religião há mais de três décadas. Pesquisa história e literatura do cristianismo antigo, com ênfase nos textos narrativos do Novo Testamento e apócrifos. Também estuda os textos apocalípticos do cristianismo primitivo. Também se dedica às relações da religião com a linguagem, em especial no mito e nas artes. É autor de artigos e livros na área. Atualmente é professor pesquisador da Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campina. Bolsista produtividade CNPq.

Introdução

Neste artigo nós nos propomos a analisar uma das mais importantes visões do Apocalipse de João a partir da teoria da monstruosidade. Esta teoria, desenvolvida nos estudos literários e culturais nos anos 90, apenas recentemente passou a considerada na análise de textos bíblicos². Como era de se esperar, ela foi usada com muito proveito no estudo dos seres monstruosos da Bíblia, como o Leviatã, Behemot, os monstros de Daniel 7 ou os monstros de Apocalipse 13, da mesma forma como poderia auxiliar no estudo dos monstros na apocalíptica judaica e nos apócrifos do cristianismo primitivo. Os monstros bíblicos estavam lá o tempo todo, mas nos faltava uma perspectiva teórica que os tirasse de seu isolamento histórico, nos permitindo estudar suas características formais e as culturas do mundo bíblico “a partir dos monstros que produziu”, parodiando Jeffrey Cohen (2020, p.23-60). Como entender a considerável quantidade de seres monstruosos produzidos pelo judaísmo do segundo Templo e pelo cristianismo primitivo? O que estes monstros dizem sobre sua relação com seu mundo, com um mundo entendido como ameaçador e perigoso? Como eles nomeavam por meio de seus monstros as fronteiras externas de sua cultura, o outro, o inimigo ameaçador e violento, prestes a invadir? Também podemos nos perguntar -conforme uma das características mais interessantes da teoria da monstruosidade – o que estas características formais do monstro, do monstro que está lá fora, dizem sobre o grupo que as cria, sobre suas ansiedades e fissuras. O que de interno dialoga com o que está apresentado como ameaçador lá fora, sendo este “fora” uma cultura, uma potência político-militar, uma fantasia de ameaça futura? A teoria da monstruosidade se alia desta forma aos estudos bíblicos ajudando-os a superar os limites da interpretação historicista que busca referentes nas expressões incompreendidas das formas do mito que se articulam nos monstros do passado.

Recentemente as aplicações da teoria da monstruosidade nos trouxeram avanços e perspectivas muito promissoras. Segundo a obra de Heather Macumber (2021), a teoria da monstruosidade nos permite analisar os monstros bíblicos, principalmente os do Apocalipse de João, no entanto, estes monstros não estão limitados aos que tradicionalmente assim os designamos, como os monstros de Apocalipse 13, mas também os agentes divinos, como os anjos, entre outros. Sobre sua obra comentaremos adiante. Outra autora, Esther Hamori, publicou uma obra muito interessante sobre os seres monstruosos na Bíblia, com foco na Bíblia Hebraica, nos mostrando que os seres divinos, como os serafim, os querubim, e outros anjos que exercem julgamento a serviço divino, também são apresentados como seres monstruosos em sua forma e no desfecho de suas ações (2023). Ela então nos aponta criticamente para aspectos da ação divina que se relacionam com a monstruosidade e seu poder disruptivo. Segundo ela, esta pervasividade da monstruosidade na Bíblia de alguma forma dialoga com nosso fascínio por monstros e seres aberrantes na literatura e no entretenimento.

² A teoria da monstruosidade ainda que tenha muitas vertentes e tenha sido antecipada pelos estudos do grotesco, tem como referência a obra de Jeffrey J. Cohen Monster Theory (1996) e principalmente seu ensaio nesta obra *Monster Culture: Seven Thesis* (ver em português em Cohen, 2020). Dentre as principais obras a tratar da monstruosidade e a religião destacamos a de Timothy K. Beal, Religion and its Monsters (2002) e a de David D. Gilmore, Evil Beings, Mythical Beasts and All Manner of Imaginary Terrors (2003). Para o estudo dos textos bíblicos na relação com a monstruosidade destacamos as obras de Tina Pippin, Apocalyptic Bodies (1999), Stephen D. Moore, Untold Tales from the Book of Revelation (2014), Heather Macumber, Recovering the Monstrous in Revelation (2021) e Esther Hamori, God's Monsters (2023). Ver também o artigo de Paulo Nogueira. Taxonomia dos Monstros no Cristianismo Primitivo (2024).

Provocados, portanto, por estas duas autoras e por suas questões, analisaremos um texto em que a monstruosidade de seus personagens parece quebrar a fronteira entre os seres do bem e do mal, os divinos e os demoníacos. Por isso argumentaremos que os seres monstruosos, tal como se organizam na literatura do cristianismo primitivo, não se referem apenas aos aspectos disruptivos e violentos do sagrado, mas também a seu poder de profunda conexão com as formas de vida e com os espaços. Os monstros bíblicos seriam, portanto, agentes de uma ecologia radical, descentradores do protagonismo humano e de suas instituições.

1. A mulher vestida do sol: multivalência de uma imagem divina

A visão da mulher vestida do sol do Apocalipse 12, é um dos textos mais fascinantes produzidos pelo cristianismo primitivo. Nele encontramos uma elaborada e complexa visão, articulada nas formas do mito e das tradições populares do mundo antigo (Kovacs & Rowland, 2004, p.134; Berger, 2017, p.854). Em um capítulo relativamente curto nos defrontamos com uma imagem de um ser divino feminino celeste, adornado de forma astral: ela está vestida do sol, com uma coroa com doze astros na cabeça e os pés sobre a lua (v.1-2). A ela se contrapõe um enorme e ameaçador dragão: vermelho, com sete cabeças e dez chifres, e com uma cauda enorme com a qual lança um terço dos astros na terra (v.3-4). Eles compõem uma cena dramática em que a mulher, grávida, está para dar à luz a um menino e o dragão está a postos para o devorar assim que nascer (v.4). O recém-nascido é resgatado ao céu, junto a seu pai. Narra-se, em seguida, uma batalha celeste entre Miguel e o Dragão e a derrota deste, lançado à terra (v.7-9). Esta cena é seguida de declarações pronunciadas por uma voz celeste que exalta as “testemunhas fiéis”, conectando-as com as cenas da batalha nos céus (v.10-12). Por fim, o texto descreve a perseguição que o dragão, lançado na terra, promove contra a mulher (v.13-17). Ela, por sua vez, se refugia no deserto, auxiliada pela grande águia, de quem recebe as asas para voar. E quando o dragão num último ato de desespero cospe sobre ela a água caótica para que a afogue, a terra vem em seu auxílio e engole a água. Na impossibilidade de vencê-la, o dragão se volta agora contra os seus descendentes para os perseguir. A este capítulo emblemático, simbolicamente potente, polivalente, seguem-se as visões dos dois monstros do final dos tempos narrados no capítulo 13.

Apesar do capítulo 13 ser seguimento da narrativa do capítulo 12, os dois conjuntos de visões são totalmente diferentes. O capítulo 13 apresenta seus dois monstros do final dos tempos com os recursos de uma atualização de Daniel 7 e da organização alegórica, indicando que a interpretação deverá seguir estes princípios. Segundo eles cada coisa significa outra coisa e a composição total das imagens, no caso os monstros, devem indicar um conjunto fixo de referentes: sejam instituições, pessoas, eventos históricos. Já o capítulo 12 não traz qualquer referência a um texto do qual dependa e do qual seja uma interpretação. Suas imagens se relacionam entre si, não se fechando em torno a referentes definidos. Sua estrutura é, portanto, aberta e indeterminada como corresponde ao texto mítico. A visão da mulher vestida do sol e do dragão ameaçador não pressupõem leitura alegórica: pertencem à linguagem do mito. Desta forma, o Apocalipse de João traz em si uma tensão interna entre duas formas de linguagem: por um lado, a apocalíptica como articulação visionária e narrativa (e descriptiva) de uma experiência do sagrado no mundo nas formas do mito, com sua estrutura aberta, polissêmica, e, por outro lado, como texto que revisita e relê a tradição

apocalíptica que o antecede atualizando-a para o seu tempo. A justaposição dos capítulos 12 e 13, ainda que narrativa e tematicamente justificada pelas costuras editoriais do texto, revela esta tensão entre visão nas formas do mito e visão como exegese.

Neste artigo pressupomos que o Apocalipse 12 se organiza na forma do mito e que como tal é estruturado por relações internas que promovem indeterminação e sobreposição de interpretações. Mostraremos como estas sobreposições e tensões internas se manifestam na composição do texto. Em seguida apresentaremos a resistência ao reconhecimento do caráter mítico do texto, seja na igreja antiga, seja na exegese moderna. Por fim, exploraremos este caráter de linguagem de conexão da estrutura mítica do Apocalipse 12 (e de outras passagens do Apocalipse), ao interpretá-lo por meio da teoria da monstruosidade. Nossa hipótese é que o Apocalipse 12 é um texto profundamente conectivo e ecológico nas conexões cósmicas que o estruturam e nas ligações que promove entre os seres e âmbitos da realidade.

2. Um texto denso, polivalente e indeterminado

O Apocalipse 12 é organizado de forma complexa, articulando imagens entre si, organizadamente, mas com graus de referencialidade indeterminados. Ou seja, como mito cristão ele não só permite como incentiva a sobreposição de âmbitos da realidade por ele abordados. E a forma como o faz é na abertura estrutural das diferenças, contrastes e associações. Desta forma, o texto complexo, aberto, com certo grau de indeterminação, permite ao leitor nele adentrar e reconhecer sentidos que estruturaram vários estratos de sua vida psíquica e social, atualizando o texto para seu universo, desde seus aspectos cósmicos, políticos e os cotidianos (Hongisto, 2010). Isso se deve ao fato de que Apocalipse 12, contrastando com o que se segue, capítulo 13, não tem uma fonte (Daniel 7 ou qualquer outra que seja), mas que tenha uma sintonia ampliada de imagens e estruturas mítico-simbólicas que vão desde as imagens femininas de Deus do judaísmo (Deus como criador no ventre de nossas mães, em Isaías 49, ou Deus como o que nos dá o “leite da palavra”, em 1 Pedro), até as recorrentes imagens divinas femininas do mundo mediterrâneo, com suas deusas mãe (Asherá, Astarte, Cibele, Isis, Artemis Efésia, Deméter etc.). Adela Collins, em sua obra seminal *The Combat Myth in the Book of Revelation* (2001) chama nossa atenção para as similaridades entre o mito de Apocalipse 12 e o mito de Leto, ao mesmo tempo que conclui que é impossível encontrar uma *Vorlage* precisa para este texto. Mais do que definir uma fonte que tivesse servido de base para o texto, ela reconstrói um paradigma mítico disseminado no mediterrâneo oriental e no fértil crescente, o chamado *mito de combate*. Segundo este paradigma, um dragão ameaça uma divindade, o que implica em desestabilização do cosmo. Uma divindade/herói enfrenta o dragão e o vence, reestabelecendo assim a ordem do mundo. Este mito dá o enquadramento dualista com que a realidade é percebida como uma luta entre forças antitéticas do bem e do mal, da criação e do caos, da vida e da morte.

Há mitos antigos, de diferentes proveniências, com elementos paralelos que poderíamos evocar, mas nenhum corresponde precisamente à estrutura da narrativa do texto do Apocalipse, havendo, portanto, mais fluidez e flexibilidade no uso de *topoi* de diferentes proveniências, sem que por isso tenham que corresponder ao sentido original delas (Koester, 2014, p.527-530). Por isso, entendemos que o Apocalipse 12 está estruturado pelos elementos comuns do mito de combate, um padrão mítico dualista que moldava a percepção

de mundo dessas culturas. Apesar desta base comum, tampouco podemos descartar as diferentes associações que os agentes da cultura popular podiam fazer com este texto, a partir de sua realidade. Ainda que o conflito entre a mulher e o dragão apontem para dimensões cósmicas do embate entre cosmos e caos, podemos pensar em desdobramentos mais cotidianos, como, por exemplo, mulheres grávidas que ouvem ou leem este texto numa comunidade cristã no mundo antigo. Eram conhecidos os perigos de ataques de demônios especializados em prejudicar mulheres grávidas e seus bebês recém-nascidos (Nogueira, 2020, p.179-183). Certamente ao ouvir este texto numa homilia numa comunidade cristã uma mulher grávida entenderia este texto na conexão entre as ameaças cósmicas do dragão que ameaça a mulher e o bebê que ela está para dar à luz, mas também o associaria aos perigos potencialmente enfrentados por mulher grávidas e por si mesma. O elemento cósmico apenas reforça a urgência e drama do contexto cotidiano. O tema não passou despercebido na história da recepção. O Testamento de Salomão, texto pseudepigráfico judaico e cristão do 3º ou 4º séculos, descreve dois demônios assustadores, um deles com aparência de dragão, que tinham como especialidade causar dano a fetos e a bebês recém-nascidos (9,5-6; 12,2; 13,3 e 14,4).

Com este exemplo, radical talvez, de que um texto mítico de caráter cósmico fosse apropriado por uma mulher que corre riscos em sua gravidez, queremos apenas apontar para a multivalência potencial desta narrativa. A indeterminação estrutural e semântica do texto mitopoético e sua abertura ao mundo do leitor nos permitem adentrar num texto de virtualidades de sentido que são, ao mesmo tempo, espaço de envolvimento concreto com o texto e de leituras que se sobrepõem. Vejamos alguns âmbitos possíveis:

a) O texto nos oferece um mito de criação, que opõe por um lado um ser feminino astral, que adorna seu corpo com o sol, a lua e os 12 astros (o zodíaco) ordenando desta forma o mundo (12,1-2). Neste primeiro sinal (*semeion*) prevalece luz e espaço vital ordenado. A ela se opõe outro sinal celeste, um dragão de cor vermelha, com múltiplas cabeças e chifres, sem correspondência e simetria entre eles (sete cabeças, dez chifres) (12,3-4). Ele se mostra desengonçado no céu, um invasor indesejado, uma vez que com sua cauda derruba um terço dos astros celestes. Se a mulher ordena e adorna seu próprio corpo com os astros, o dragão, com seu excesso de poder e ferocidade, não sabe se organizar com eles. Desta forma a mulher é um ser divino cósmico que ordena o mundo, enquanto o dragão é a encarnação da potência do caos. Esta luta primeva entre cosmos e caos também se repete na oposição entre vida e morte, entre o bebê que nasce com segurança e a ameaça de que ele seja devorado. Estes níveis de oposições no mito de criação também se repetem na cena da perseguição da mulher no deserto, em que ela é amparada pela grande águia e pela terra (12,13-17). A terra, espaço de possibilidade de vida humana, engole a água caótica expelida pelo dragão. Neste nível não precisamos pressupor um tempo escatológico. De fato, estamos nos movendo no tempo cíclico, na eterna luta primeva entre cosmos e caos, vida e morte, que se repete na origem, hoje e em todos os lugares. Nesta leitura do mito o menino messias tem um papel secundário. Seu livramento da morte, o arrebatamento aos céus, é fruto da solidariedade de seu pai para com a mulher. O dragão não prevaleceu em seu intento de devorar a criança: a delicada vida do menino triunfou sobre a morte.

b) O mito também oferece uma versão estilizada e sintética da história da salvação. A mulher celeste está grávida, a ponto de dar à luz a um menino que regerá o mundo. Ele é uma figura messiânica. O dragão se empenha em devorá-lo, vigiando diante da mãe o momento de seu nascimento. Quando nasce o menino, ele é arrebatado para junto de seu pai no céu (12,5). Aqui nascimento e arrebatamento junto ao pai comprimem numa única

cena a encarnação do messias, mas também sua ressurreição e ascensão. Toda a vida do messias estaria concentrada nesta aventura: nascer sob risco de ser devorado pelo dragão, ser resgatado para junto de seu pai. Cristologia em germe. A parte terrestre também compõe partes da história da salvação, em que a mulher é perseguida pelo dragão, sendo amparada pelo deserto, pela águia e pela terra. Há uma ligação profunda da mulher com o mundo animal e com os espaços. Este tópico pode ser associado com a fuga da sagrada família para o Egito, após a ameaça de Herodes (Mateus 2,13-15), aqui condensada na fuga da mulher para o deserto, que ali é alimentada. Esta tradição teve desenvolvimentos na literatura apócrifa (Evangelho do Pseudo-Mateus, cap. 20), ecoando inclusive no Corão (Sura 19). Este nível de leitura associa a mulher celeste e perseguida a Maria, a mãe de Jesus, de forma espontânea, mas ainda não alegoricamente.

c) A composição do próprio texto transforma o relato das tensões entre criação e caos em um mito de batalha celeste. Na verdade, a cena da batalha celeste, versos 7 a 9, é independente da cena dos dois sinais celestes, da mulher adornada do sol e do dragão vermelho. Ela é inserida no meio da narrativa para lhe reforçar o aspecto de batalha celeste irreconciliável entre Miguel e seus anjos e o dragão e seus anjos. A mulher não é protagonista neste texto inserido na narrativa, antes Miguel tem todo o protagonismo. Na forma final, no entanto, aspectos particulares de cada texto se transferem para o outro: a cena de Miguel é lida como extensão da cena da oposição mulher versus dragão e ele acaba por ser compreendido como um auxiliar da mulher, e o tema da batalha é emprestado para todo o relato do capítulo 12. A perspectiva dualista que se aplica ao texto fica ainda mais reforçada quando o protagonista “mau”, o dragão, tem seu nome associado a mais tantos outros nomes de seres malignos, como Diabo e Satanás, o que o dragão originalmente não é. No entanto, aqui ele é “a antiga serpente, chamada Diabo, Satanás, o sedutor de toda o mundo habitado” (v.9). Isso é muito significativo para a orientação que o texto dá para o mito de criação, pois o dragão não era entendido como um Diabo ou um Satanás, antes era força antitética mas necessária do processo de criação.

d) No verso 10 há uma declaração celeste de que “agora aconteceu a salvação, o poder, e o Reino do nosso Deus e a autoridade do seu Cristo, por que foi lançado o acusador dos nossos irmãos, que os acusava diante do nosso Deus de dia e de noite”³.

Aqui se acrescenta e se sobrepõe mais um nível, em que a batalha celeste é metáfora de uma disputa jurídica, em que o diabo enquanto “acusador” se posiciona diante de Deus contra os “nossos irmãos”. Não é certo no texto de que acusações se tratavam. Seriam acusações de que os que sofreram violência eram merecedores dela? De que seu sofrimento era uma punição justa por suas faltas? Ou seria a acusação de que eles eram pecadores, portanto, indignos de estar diante de Deus nos céus? É impossível chegar a uma resposta conclusiva. No entanto, parece que há não apenas uma sobreposição de níveis, o de criação cósmica e o dualista de batalha celeste sobre o dos endereçados desta declaração, mas também certa sinergia, ou seja, eles colaboraram na derrota do dragão: “o venceram por causa do sangue do Cordeiro e da palavra do testemunho deles e não amaram a vida deles até a morte” (v.11). Eles se aliaram à mulher e a Miguel, tornando-se cooperadores nesta vitória sobre as forças do caos e de oposição a Deus. Nestes versos, o leitor é conclamado a participar do grande relato mítico: “por isso, festejai, céus e os que neles habitam” (v.12). Os

³ Tradução segundo A Bíblia: Novo Testamento (2015).

leitores são aqui duplamente idealizados: primeiro, como vencedores junto com Miguel na batalha contra o dragão; segundo, como habitantes do céu, como se fossem seres angelicais.

e) Por fim temos o nível terreno. Terreno, mas não menos determinado pelas formas do mito. A mulher é agora perseguida pela serpente (observar a troca de nome do protagonista) que fora lançada na terra. Segundo a tradição bíblica, o refúgio dos justos perseguidos é o deserto. A cena, no entanto, é incomum. Para chegar ao deserto, diz o texto, “lhe são dadas as duas asas de grande águia” (v.14). No deserto a mulher é alimentada, longe da face da serpente, por um tempo, dois tempos e metade de um tempo” (v.14). De forma abrupta, o texto segue narrando que a serpente lança de sua boca “água como um rio” para fazer com que ela seja “levada pelo rio” (*potamofóreton*), ou seja, afogada (v.15). Em seguida a terra ajudou (*eboethesen*) à mulher abrindo sua boca e bebendo a água que havia lançado o dragão de sua boca (16). De forma curiosa se enfatiza o contraste da boca da serpente que cospe um rio contra a mulher com a boca do rio que bebe esta água. Neste nível do relato, terreno, a mulher conta com parcerias, com ajudadores: com a águia e com a terra, além do deserto que lhe é espaço de refúgio. Por fim o texto diz que “o dragão” (ele retoma o lugar da serpente, indicando que são sinônimos) fica irado (*orgisthē*) contra a mulher e foi “fazer guerra” contra sua descendência, “os que guardam os mandamentos de Deus e tem o testemunho de Jesus” (v.17). Esta parte da narrativa, a despeito de ser tão mítica quanto a celeste (v.1-6), ajuda a ancorar o conjunto no mundo dos leitores, que o texto identifica com os que seguem a Deus (“a descendência dela”, v.17). As declarações dos versos 10-12 prepararam o caminho para esta identificação.

Resumindo o que vimos até aqui: O Apocalipse 12 é um texto composto de diferentes mitos antigos e de elementos simbólicos e imagéticos populares, de diferentes proveniências, sem excluir a possibilidade de que João (ou alguém de seu círculo profético) tenha tido visões originais que organize estes elementos. O problema central não deve ser colocado na originalidade da experiência religiosa ou na identificação de fontes (*Vorlagen*) que tenham sido encaixados na redação final da obra. De qualquer forma, as imagens que compõem este texto pertencem a um grande *koiné* de imagens e narrativas míticas em que agentes divinos criadores enfrentam forças caóticas demoníacas, em sobreposições de sentidos, desdobramentos e aplicações, conforme corresponde à polivalência da linguagem apocalíptica e as participações ativas dos ouvintes e leitores. Desta forma, ainda que o texto seja composto de unidades independentes, todas elas se articulam entre si na redação final e na experiência do leitor. Isso faz com que o potencial de gerar sentido e de criar conexões seja ainda ampliado. Ao listar estas possibilidades de associações do mito a âmbitos da vida e da história da salvação – e poderiam ter sido muitas mais – estamos enfatizando a multivalência da narrativa. Ela pode significar radicalmente muitas coisas, atualizando sua potência polissêmica em leituras particulares. Mas houve resistências a esta potência mítica do texto.

3. O mito e suas resistências: a redução alegórica

Apesar da potência do texto em criar conexões com o mundo, seja no nível cósmico, seja no cotidiano, esta característica enfrentou certa resistência em seus primeiros comentaristas. Esta primeira geração de intérpretes preferiu adotar uma consistente linha de interpretação alegórica do Apocalipse 12. Isto não é de forma alguma invenção dos intérpretes cristãos. O judaísmo já contava com sistemas sofisticados de interpretação

alegórica da Escritura, que pode ser testemunhada em escritos elaborados como os de Filón de Alexandria. A alegoria também é recorrente nos escritos apocalípticos judaicos, como em 1^a Enoque (Apocalipse dos Animais), e mesmo no Novo Testamento, como nas parábolas de Jesus (Marcus 4), em Paulo e na Carta aos Hebreus. Segundo a interpretação alegórica cada elemento de um texto é reduzido a outro elemento ao qual corresponde. Claro que ainda podemos ter na interpretação alegórica desdobramentos de cada item, com seus os aspectos literais, morais ou espirituais de interpretação. Mas é fato de que ela fixa sentido, marcando limites à leitura dos textos de caráter mitopoético.

Na igreja antiga se formaram dois eixos de interpretação da “mulher vestida de sol”: no primeiro, a mulher era interpretada como a igreja cristã e no segundo, mais tardio, ela foi associada a Maria, a mãe de Jesus. Sem qualquer pretensão de ser exaustivo na documentação, destacamos uma das primeiras identificações da mulher vestida do sol com a igreja em Hipólito de Roma (c. 170 – c. 236). Se a mulher é a Igreja, a coroa das doze estrelas “se refere aos doze apóstolos, que constituem o fundamento da Igreja” (Sobre o Anticristo, apud Weinrich, p.245). Victorino de Petau, que viveu no 3º século e que foi martirizado em 304 d.C., se refere a ela como “a antiga Igreja dos patriarcas e dos profetas e dos santos apóstolos” (Comentário ao Apocalipse, apud Weinrich, p.246). Nesta linha também segue Metódio de Olímpia (c. 260 – 311 d.C.) que em um eloquente elogio às virtudes da Igreja a identifica com a mulher vestida do sol (O Banquete, 8, 11-12, apud Weinrich, p.257-258). Esta tradição eclesiástica segue consistente, encontrado continuidade em Ticonio (c. 370 – 390 d.C.) que escreveu um influente comentário ao Apocalipse. Segundo ele “Ao falar desta mulher nos referimos à Igreja, que leva Cristo no seu ventre” (Comentário ao Apocalipse, apud Beato de Liébana II, p.67). Suas ideias ecoam na história da interpretação, em obras como o Comentário ao Apocalipse do Beato de Liébana (c. 730 – 798 d.C.), que referenda a interpretação da mulher como a igreja (Beato de Liébana I, 459). Cesário de Arles (c. 469 – 542) em seu Comentário ao Apocalipse afirma: “se comprehende que a mulher que voou ao deserto é a mesma igreja católica” (Arlés, 1994, p.91).

Na igreja antiga também se impôs a identificação da mulher vestida do sol como Maria, a mãe de Jesus. Kovacs & Rowland (2004, p.137), a primeira interpretação plena neste sentido remonta a Ecumênio (6º ou 7º século), em seu Comentário sobre o Apocalipse, apesar de que seja possível encontrar referências em André de Cesareia (7º século) e mesmo em Epifânio (310 – 403 d.C.), segundo. Segundo Ecumênio, o Apocalipse 12 trata do drama da encarnação de Cristo, que se fez próximo ao mundo e se transformou no seu dono. Por isso foi necessário que o Anticristo se levantasse contra ele (VI 19.1, 2008, p. 150). Como o texto se ocupa da “concepção de Cristo segundo a carne”, o texto apresenta uma descrição da “mãe de Deus”:

O diz sobre Mãe de nosso Senhor, conforme já foi afirmado. Com razão a visão a descreve no céu e não na terra, como pura de alma e de corpo, como igual a um anjo, como cidadã do céu, como a quem abraçou e deu carne a Deus, que mora no céu – por esta razão, diz ele, o céu é meu trono (Is. 66,1) – e como a alguém que não tem nada em comum com o mundo e com a maldade que existe nele, antes, que é completamente sublime, completamente digna do céu, ainda que ela tenha surgido de nossa natureza e substância humana. (VI 19,2, Ecumenio, 2008, p.150-151)

Ainda que a descrição foque delicadamente na mãe de Jesus, ela não perde contornos eclesiás ao interpretar a lua sobre a qual a mulher pisa como “a lei de Moisés”, como “a liturgia conforme a lei e a forma de vida conforme a lei” (VI 19,4, 2008, p.151-152). Toda a

interpretação do capítulo 12 de Ecumênio é coerente com seu princípio de fazê-la compreensível a partir da encarnação. O deserto no qual a mulher é abrigada e alimentada é “o Egito” e as asas da grande águia a visitação do anjo que fez com que José levasse o filho e a sua mãe ao Egito para ali serem protegidos (VII 9,3, 2008, p.162). E quando o texto diz que a terra tragou a água lançada da boca do dragão, isso se refere ao fato de que “a terra aceitou ao Senhor morto. Mas o grito da terra não consiste nisso, mas sim em devolver ao Senhor de novo” (VII 9,5, 2008, p.162). A terra foi a ajudadora de Maria, pois recebeu seu filho morto e o devolveu após três dias.

Esta associação da mulher vestida do sol com a igreja (ou Israel e a igreja como o verdadeiro Israel) e com Maria pode ser documentada em um número muito maior de comentaristas. Como eles reduzem a poder de associação da imagem, delimitando-a por meio da alegoria, eles têm que responder a contradições que não existiriam no texto, caso a multivalência das imagens, própria ao mundo do mito, tivesse sido mantida. Um problema para a identificação da mulher com a igreja é o fato de que ela dá à luz ao messias. Já na identificação com Maria o problema é que ela tem mais filhos, segundo o texto.

A exegese moderna, ainda que tente com seu conceito de história fazer frente à alegoria da exegese antiga e medieval tradicional, também reduz as imagens de Apocalipse 12 a referentes, aceitando inclusive a identificação da mulher com o “povo de Deus”, Sião e/ou a igreja, como previamente feito pela exegese alegórica. A exegese histórico-crítica, no entanto, não se limita a dizer a que realidade da vida espiritual, eclesial ou moral se referem as imagens do Apocalipse. De fato, ela busca um conjunto de referências históricas a eventos, instituições ou personalidades, dentro das quais se pode criar um quadro histórico plausível para a compreensão do texto. Esta abordagem acadêmica sistematicamente resiste à idiosyncrasia da linguagem mítica do Apocalipse e seu potencial de multivalência. Tomemos como exemplo deste tipo de leitura historicista U. B. Müller em seu comentário ao Apocalipse de João (1984). Tomo este autor como exemplo, por que ele me parece ser um dos que mais tenta abrir a interpretação do texto, permitindo uma compreensão da mulher como “o judaísmo” e como “o povo de Deus”, implicando uma sobreposição entre Sião e a igreja, como a “comunidade perseguida” (1984, 239-245). Ele retoma a discussão sobre as *Vorlagen*, de uma versão judaica do mito e de sua versão cristianizada e do suposto conhecimento que os judeus teriam do mito de Isis (respectivamente, Leto) que foge do dragão Tifão (respectivamente Píton). Esta imagem de opressão seria compensada pela crença judaica de que o messias já nasceu, que por sua vez seria assumida por João e reforçada com promessa do retorno do Cristo. Como contexto concreto deste mito ele sugere: “Apesar de não haver indicações diretas da guerra judaica e da destruição de Jerusalém, podem estes acontecimentos terem tido influência por detrás do relato, também na consciência do judaísmo da diáspora” (tradução minha, Müller, 1984, p. 245). Entendemos que é apropriado associar as imagens de violência, destruição e das vítimas do Apocalipse de João com a destruição de Jerusalém e do Templo, afinal, as comunidades para as quais o livro foi endereçado deviam ter conexões afetivas com as tradições de Israel, quando não fossem de origem judaica. A destruição de seu centro simbólico pelos romanos em 70 não teria deixado de ter causado traumas profundos. No entanto, a associação da mulher do capítulo 12 com o judaísmo ou o povo de Deus é restritiva, ainda mais em relação com um evento histórico específico.

Na pesquisa contemporânea prevalecem as dificuldades de entender as imagens do Apocalipse 12 e suas relações. Não é diferente em certa leitura feminista do Apocalipse, ainda que ela tenha dado contribuições importantes para o seu estudo. A violência do Apocalipse,

em geral, e suas imagens femininas, em particular, são vistos como problemáticos. As três principais imagens de mulheres (mãe, prostituta e noiva) corresponderiam a estereótipos patriarcais. Este é o caso da imagem escolhida para representar Roma: uma prostituta glamorosa, montada sobre o dragão vermelho, tendo na mão uma taça com “as abominações e impurezas de sua prostituição” (17,4). Ela é a prostituta Babilônia, “a mãe das prostitutas e das abominações da terra”. O texto ainda diz que “os dez chifres que vê e o monstro odiarão a prostituta, a tornarão desolada e nua, comerão as carnes dela e aa queimarão com fogo” (17,16). A apresentação do poder opressor, o império romano, como mulher, prostituta e impura ao extremo, não expressaria a percepção sobre as mulheres do profeta João? Esta caracterização negativa das mulheres não incidiria na forma como as mulheres são percebidas e eventualmente tratadas nas comunidades leitoras do texto? E quando as mulheres têm funções positivas, representando o povo de Deus, elas são a mãe (12) e a noiva do Cordeiro (21), representando os modelos idealizados no mundo masculino. Nenhuma delas teria autonomia ou ocuparia uma função ativa. Estes argumentos conduziram a uma proposta de rejeição do Apocalipse, uma vez que seria um livro de “terror”, inapropriado para promover relações emancipatórias para as mulheres em seu contexto de produção e leitura (Pippin, 1999). Prevalece a acusação de que o Apocalipse imite o império, lutando contra ele com elementos que o constituem. Afinal os povos vencidos e as províncias romanas eram representados com imagens femininas ajoelhadas e submissas, como, por exemplo, no *Sebasteion*, em Afrodísias, ou nas famosas moedas *iudea capta*, cunhadas após a Guerra Judaica (66-72).

As questões colocadas pela interpretação feminista, em especial por Tina Pippin, são pertinentes, ainda que não acompanhemos sua rejeição ao texto e a simetria com que percebe texto e processos de leitura e recepção. O Apocalipse de João, tão importante para o discurso fundamentalista, como ela observa, tem de fato uma linguagem violenta e misógina, conforme o contexto cultural que subjaz a muitos textos do judaísmo do segundo templo e do cristianismo primitivo. No entanto a relação de “imitação” (*mimicry*) da linguagem do império nunca é direta, havendo subversões significativas no Apocalipse, e os leitores, sejam antigos ou contemporâneos não se engajam numa relação mecânica entre texto e prática religiosa. Não precisamos jogar o jogo do biblicismo conservador e fundamentalista da “regra de fé e prática” no sentido de que o que está no texto é reproduzido na vivência religiosa sem críticas, mediações e escolhas. Os leitores não assimilam passivamente modelos textuais, que também podem se espaços de catarse. Importante nos lembarmos sempre que o Apocalipse não escreve a partir de uma posição imperial, nem se propõe a lhes servir de base. Ele muito menos partilha do universo do fundamentalismo que o domestica. Isso seria um anacronismo grosseiro. Como texto religioso produzido por vítimas e pessoas em expectativa de sofrer violência, o Apocalipse também descreve seu mundo por meio destas imagens. Não podemos projetar nos textos nossas perspectivas supostamente neutras e assépticas modernas: fantasias de violência fazem parte também do mundo da religião. Neste sentido o cristianismo é, parodiando Eilberg-Schwartz, “uma religião selvagem” como qualquer outra.

A apresentação da mulher como mãe na visão do capítulo 12 é de fato uma imagem estereotipada do feminino? É a mulher vestida do sol de fato uma personagem passiva? Esta interpretação só poderia fazer sentido se a mulher for entendida como alegoria para a igreja. Mas entendemos que ela é uma imagem divina de Deus enquanto agente de criação e ordenamento de mundo, que enfrenta, em aliança com os agentes do que chamamos de natureza a ferocidade e o desespero do dragão. Ainda que Miguel tenha um papel ativo no conjunto da visão (originalmente não estava ali), na configuração que tem no texto ele é um coadjuvante da mulher. A forma de ação da mulher não se dá no modelo bélico e fálico do

dragão, o ser multi pontiagudo que derruba estrelas do céu para a terra e que cospe águas caóticas. Sua forma de ação é a movimentação ágil, de céu ao deserto, e as alianças abrangentes entre agentes do mais alto céu e das profundezas (ventre) da terra. É um grande equívoco pensar a mulher como passiva: em seu ventre e em suas ligações amplas e cooperativas com os agentes do cosmo ela preserva a vida e escapa da fúria masculina do dragão. Trata-se de um modo de ação que se opõe à agressividade destrutiva e desordenadora do dragão. A mulher, imagem feminina de Deus cria, conecta e preserva.

A posição radical de rejeição do Apocalipse por causa de suas posturas misóginas, na verdade, por suas imagens ambivalentes em relação às mulheres, não é partilhada por todas as intérpretes feministas. Há um avanço considerável quando elas consideram a possibilidade de que o Apocalipse tenha mais que um sentido, na verdade, tenha múltiplos sentidos. Num ensaio muito interessante em que resenha a pesquisa feminista sobre o Apocalipse, Hylen afirma que estas pesquisadoras “deliberadamente mantêm elementos de mensagens concomitantemente libertadoras e opressoras existindo lado a lado no Apocalipse” (2020, p.476). Como veremos abaixo, os múltiplos sentidos das imagens femininas do Apocalipse não se reduzem à polaridade libertador e opressor. Uma contribuição interessante à pesquisa tem sido dada por intérpretes feministas que estudam as metáforas do Apocalipse. Lynn Huber aplica ao Apocalipse a teoria de metáfora conceitual para análise de como se compõem as misturas (blending) de campos metafóricos, levando em consideração inclusive a história da interpretação (2013). Para ela a forma como as leitoras na história se apropriam do texto pode ser tão determinante quanto as metáforas usadas na sua composição. Também podemos nos perguntar o que significa para os leitores masculinos, antigos ou modernos, se identificarem com as metáforas femininas, afinal a mulher vestida do sol ou a noiva do Cordeiro são metáforas femininas para comunidades nas quais homens fariam parte.

Em nossa avaliação o uso de teoria de metáfora é um avanço e oferece uma importante contribuição para a interpretação da imagem da mulher vestida do sol, ainda que ela esteja submetida à pergunta se as metáforas são libertadoras ou opressoras. Considerar a ambivalência das imagens nestes termos ainda é submeter o texto mitopoético a nossas pautas modernas. Temos um exemplo dessa camisa de força no interessante artigo de Dorothy A. Lee que debate as possíveis interpretações do Apocalipse 12 considerando sua ambivalência e conectividade, porém insistindo em conectar a mulher a modelos de poder de “soberania cósmica” (2001, p.210). Quando admite que as imagens do texto podem ser interpretadas em termos não exclusivamente políticos, o relaciona com as “lutas das mulheres por autorrespeito e autêntica consciência de si” (2001, p.211), o que não me parece corresponder plenamente às dimensões cósmicas desta imagem feminina.

De forma geral a interpretação feminista parece oscilar entre dois polos. No primeiro, há uma resistência ao texto, uma vez que a mulher vestida do sol estaria limitada ao estereótipo feminino submisso e passivo, à maternidade. Talvez este seja o modelo “alegórico” contemporâneo. Não mais o povo de Deus (Sião ou a igreja), não mais a Virgem Maria, mas uma imagem de mulher submissa, que coopera na perpetuação da opressão das mulheres. No segundo polo, que entendo ser mais promissor, há uma consideração da potencial ambiguidade e do poder de conexões das metáforas do texto, ainda que às vezes limitada à polaridade libertador ou opressor.

4. A teoria da monstruosidade: uma virada na interpretação?

O estudo da religião por meio da teoria da monstruosidade nos permitiu pensar novas formas de acessar os textos bíblicos mitopoéticos, principalmente os de perfil visionário e apocalíptico. Como vimos acima, não eram apenas os comentaristas antigos e medievais que tinham ansiedades pela delimitação da identidade e do valor moral das imagens e símbolos das visões e sonhos do mundo bíblico. Esta também é uma característica da exegese moderna e contemporânea, que enfrenta muitas dificuldades com a complexidade e multivalência da linguagem mítica. Desta forma, as características particulares de um ser monstruoso stricto sensu são interpretados em direção a uma identificação de personalidades, eventos e instituições do seu contexto de produção no passado. Esta ansiedade por delimitação favorece certo modelo historicista, conforme é recorrente na exegese histórico-crítica. É fato, no entanto, que em alguns casos estas pressões por identificações são promovidas pelos próprios textos antigos. Se lermos, por exemplo, o Livro das Visões de 1 Enoque (cap. 83-90) ou a visão dos 4 Reinos de Daniel 7, não é difícil reconhecer os signos e imagens que apontam para os referentes, uma vez que a alegoria já está implícita na composição original. O ganho com a teoria da monstruosidade é que, mesmo nestes casos de alegoria implícita, ela nos convida a darmos um passo atrás e nos determos por mais tempo nas características formais, nos elementos da composição, em sua origem e depois no seu papel na composição do todo. Neste processo de valorização da concretude das imagens, na análise dos elementos que se articulam em sua composição, como os animais, entre eles as feras, os espaços fronteiriços, os objetos, os elementos da corporeidade, em transformações, hibridismos e composições incomuns, temos a oportunidade de estudar as articulações da cultura, as ansiedades de seu tempo, os experimentos de suspensão de categorias e de sugestão de outras. Nestas reorganizações de mundo da monstruosidade se expressa e se organiza um tipo de experiência religiosa radical, a única que pode enfrentar os poderes e o estabelecido porque lhes quebra a base e fundamentação na linguagem.

Heather Macumber escreveu uma obra que aplica a teoria da monstruosidade ao Apocalipse de João de uma forma sistemática (2021). Ela é crítica das identificações alegóricas do texto do Apocalipse 12, sejam as dos comentaristas antigos, sejam as dos intérpretes contemporâneos, que pretendem fixar o sentido do texto em termos eclesiológicos, marianos ou em pautas emancipatórias feministas, que teriam como efeito colateral a perda da ambivalência e senso de paradoxo próprios do monstruoso, que subverte as formas de compreensão de mundo e da experiência do sagrado nele. Para Macumber o monstro se caracteriza principalmente por hibridismo e liminaridade (2021, p.4-6), o que o impede de ser encaixotado nas categorias estabelecidas. A mulher do Apocalipse 12 é uma cruzadora de fronteiras por excelência.

Macumber constata que pouca atenção foi dada ao fato de que a mulher vestida do sol passa por uma metamorfose física no fato de que ela recebeu as asas da grande águia (2022, p.96). Neste sentido ela é apresentada como um ser híbrido, neste caso um ser divino antropomórfico e animal (Macumber diz, surpreendentemente, “humano e animal”), o que a qualifica como uma cruzadora de fronteiras em seu próprio corpo, um corpo perpassado por outros e lançado nos espaços liminais. No entanto, as identificações alegóricas feitas na pesquisa nos impedem de reconhecer seu caráter monstruoso.

O impulso de nomear (ou categorizar) a Mulher, seja como um predecessor humano (Eva, Maria) ou um corpo institucional (Israel, igreja) efetivamente silencia sua participação na monstruosidade. Ela passa a ser

lida em relação a estas instâncias e antes que em seu caráter independente que não adere a regras normativas. (tradução minha, Macumber, 2022, p.97)

Em minha opinião, o debate sobre se a mulher é libertadora ou opressora, interpretando-a exclusivamente no contexto do poder patriarcal e do império, sobre se ela pressiona leitoras mulheres a se adequar a padrões de comportamento passivos, exerce o mesmo efeito de identificação restritiva alegórica sobre as formas da visão, que suprime aspectos multivalentes da monstruosidade. São perguntas que enquadram a visão privando-a de sua complexidade, impedindo inclusive de observar novas associações deste corpo feminino no cosmo.

Os monstros, mais do que questionarem as categorias e definições de uma cultura, se apresentam como presenças e entidades que expõem suas costuras, nas junções entre seus elementos incompatíveis, como as que podemos ver em Frankenstein. Na verdade, eles nos convocam para prestarmos atenção nestas costuras. Elas se dão a ver. As costuras mostram o que está em jogo numa cultura, nas partes incompatíveis que ousadamente são organicamente associadas em sua composição, mas que são percebidas como presenças, entidades que nos causam pavor e desejo, que nos inserem em relações plenas com o mundo. Os monstros não são composições de artifícies do imaginário, que criam arbitrariamente. Talvez isso ocorra nos monstros criados em estúdios pela indústria de entretenimento. Mas os monstros que nos interpelam – e diria, muitos também do mundo do entretenimento –, são composições da cultura, de uma mente coletiva, historicamente situada, que condensa ansiedades de seu tempo, que promove uma forma solidária de ser no mundo. Os monstros do passado – que nunca são apenas do passado, monstros revivem indefinidamente! – e os do mundo contemporâneo são entidades para serem vistas e sentidas, nunca definidas, pois são avessos às definições. Por isso nossa insistência em darmos um passo atrás, para nos determos e observarmos os detalhes da composição e suas formas de associação e de marcação de diferença.

Temos estudado os monstros por meio de enredos em que eles são encaixados, em que exercem certas funções como seus protagonistas. E como protagonistas eles desempenham papéis narrativos. Isso aumenta a complexidade da análise, afinal temos que estudar o enredo narrativo, muitas vezes de difícil interpretação, como é o caso da narrativa mitopoética, ou seja, temos que considerar o papel de personagens incomuns realizando ações não convencionais. No texto que analisamos, o Apocalipse 12, o enredo é dado no modelo que se convencionou chamar de Mito de Combate, de um confronto entre cosmos e caos, entre vida e morte, entre dois protagonistas em franca oposição, no caso a Mulher (e seus auxiliares, os coadjuvantes, Miguel e os “seus anjos”) e o dragão (e seus auxiliares, “os seus anjos”). Ainda podem ser listados outros coadjuvantes: do lado da mulher, as “testemunhas”, o deserto, a águia e a terra; do lado do dragão, a água caótica. Talvez ainda possamos listar do lado da mulher o Pai do menino, ainda que a sua relação com a mulher seja bastante indefinida.

Se analisarmos o mito da mulher vestida do sol apenas pelo eixo sintagmático e narrativo, estamos então diante de uma batalha entre forças antitéticas, com desfechos que são as mudanças de âmbitos e a entrada em cena de novas personagens em sequência. A mulher é substituída “pela sua descendência”, o dragão pelo “monstro que emerge do mar” e pelo “monstro que emerge da terra”, tema que domina a sequência da ação no capítulo 13.

Desta forma a metáfora da batalha prevalece, com a posição antitética entre as personagens. Neste eixo é dado fluxo temporal a esta oposição.

No entanto, há outra forma de ler os mitos. A análise estrutural nos ensina que eles podem ser lidos tanto no eixo sintagmático, na forma e sequência como os elementos são combinados, mas também podem ser lidos a partir do eixo paradigmático, segundo as seleções que são feitas dentre os elementos potenciais, dentre tudo o que pode ser dito⁴. A análise paradigmática é mais básica, fundamental, permitindo ver sobre o que se diz e com o que se diz. Este tipo de análise nos permite estudar este mito antes e além de sua composição como mito estruturado no dualismo do mito de combate. E aqui está a grande diferença: no mito de combate prevalece a oposição antitética de personagens em suas ações, no eixo paradigmático a personagem vestida do sol é construída a partir de relações conectivas e solidárias. E aqui os dois elementos destacados por Macumber se evidenciam: o hibridismo e a liminaridade. A mulher é híbrida com os elementos astrais, apresentados como uma vestimenta e ornamentos: seu corpo é estruturado pelo sol que veste, cuja radiância se projeta em seu próprio corpo. Ela parece se fundir com a luz dos astros que a rodeiam, tanto que o primeiro ataque do dragão contra ela é lançar 1/3 dos astros na terra. Ou seja, ele ataca a mulher atacando os astros com que adorna e organiza seu corpo. Na segunda parte do mito – e este aspecto é pouco observado – ela se metamorfoseia em ser alado, ao receber as asas da grande águia. O hibridismo entre a mulher e o animal é muito surpreendente dado o caráter celestial e astral de sua imagem na primeira parte. Aqui temos um caso claro de quebra de categorias própria da linguagem mitopoética e dos monstros por ela engendrados. Uma mulher celeste divina recebe asas de águia, se metamorfoseando. Por fim, a mulher desce ainda mais um nível, quando a terra engole a água caótica lançada pela boca do dragão. Estamos aqui não apenas no nível da superfície do chão, mas no submundo, uma vez que a terra “abre sua boca” para engolir o grande fluxo de água. Esta mulher não é ninguém menos que uma imagem feminina de Deus que conecta todos os seres e que os une desde as posições liminares mais extremas, na fusão com os seres mais improváveis: dos astros, passando pela animalidade, até o mundo inferior. Trata-se de um mito de criação de uma radicalidade ecológica tal que a mulher traz em seu próprio corpo e em seus deslocamentos os marcadores de sua solidariedade e conectividade. A partir dessa imagem plena do Deus mulher – astros – animais – espaços liminares, retomar o mito de combate contra a dragão super fálico, guerreiro, segmentador, devorador (no intento de comer a criança) e afogador da vida (nas águas caóticas) ganha uma dimensão cósmica e ecológica muito potente. Neste sentido a pergunta feminista pela “passividade” da mulher, de sua adequação a “estereótipos patriarcais” é um desserviço à própria hermenêutica feminista, uma vez que os âmbitos de atuação da mulher e sua constituição ontológicas são muito mais plenos que as do dragão fálico e guerreiro. Ela traz em seu corpo as conexões com os âmbitos mais liminares do cosmo, ordenando-o. Haveria imagem divina mais plena e conectiva no Apocalipse?

Macumber deu um passo importante ao devolver a mulher do Apocalipse 12 de volta ao mundo do hibridismo e do cruzamento de fronteiras, livrando-a das limitações das associações alegóricas ou das delimitações morais de sua ação (libertadora versus opressiva). A mulher como monstro revela um aspecto ambivalente da experiência de Deus. Mas, precisamente, neste capítulo, em que a monstruosidade divina é revelada, em conexões de fronteiras extremas e no hibridismo, a pesquisa falha em não reconhecer na monstruosidade deste ser a expressão mais profunda da potência criativa de Deus, de Deus apresentado no corpo de uma mulher grávida, ameaçada nos céus e no mundo inferior, mas que por estar

⁴ Ver a aplicação exemplar deste tipo de análise em Lévi-Strauss (2008).

metida conosco, com todos os seres e criaturas do cosmo, até o pescoço, se revela como a potência criadora, conectiva e ecológica radical.

Considerações finais

Neste ensaio analisamos um dos textos mais complexos do Novo Testamento, articulado nas formas do mito, que apresenta uma imagem de Deus no corpo de uma mulher astral, grávida, que enfrenta um dragão ameaçador, que tenta tirar a sua vida e a do seu filho. Ela tem aliados no céu (os astros, Miguel) e na terra (as “testemunhas”, o deserto, a águia e a terra). Buscamos soltar o texto das amarras alegóricas, do passado e contemporâneas, que reduzem a potência mitopoética da imagem da mulher. Insistimos no argumento de que o texto deve ser lido como imagem que pode ser interpretada em suas diferenças e associações, no eixo sintagmático, mas também no paradigmático. Desta forma seremos capazes de apreciar sua multivalência, decorrente das indeterminações do texto e das interferências dos leitores a partir de seus contextos específicos. Por fim, interpretamos a monstruosidade da mulher vestida do sol na direção de uma afirmação de sua potência conectiva e expressão de uma ecologia radical.

Referências

- A Bíblia: Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2015.
- ARLÉS, Cesáreo. Comentario al Apocalipsis.** Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- BEAL, Timothy K. Religion and its Monsters.** New York: Routledge, 2002.
- BEATO de LIÉBANA, Obras completas y complementarias I y II.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- BERGER, Klaus. Die Apocalypse des Johannes Kommentar.** Teilband 2: Apk 11-22. Freiburg: Herder, 2017.
- COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). Monster Theory. Reading Culture.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses, in: DONALD, James (et alii). **A pedagogia dos monstros. Os prazeres e as perigos da confusão das fronteiras.** Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 23-60.
- COLLINS, Adela Yarbro. The Combat Myth in the Book of Revelation.** Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2001.
- ECUMENIO. Comentário sobre el Apocalipsis.** Madrid: Ciudad Nueva, 2008.
- EILBERG-SCHWARTZ, Howard. The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism.** Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

GILMORE, David D. Monsters. **Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

HONGISTO, Leif. **Experiencing the Apocalypse at the Limits of Alterity.** Leiden: Brill, 2010.

HUBER, Lynn R. **Thinking and Seeing with Women in Revelation.** London: Bloomsbury and T&Tclark, 2013.

HYLEN, Susan E. Feminist Interpretation of Revelation. In: KOESTER, Craig (ed.). **The Oxford Handbook of The Book of Revelation.** Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 467-482.

KOESTER, Carig R. **Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary** (The Anchor Bible Yale Bible). New Haven: Yale University Press, 2014.

KOVACS, Judith & ROWLAND, Christopher. **Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ.** Oxford: Blackwell, 2004.

LEE, Dorothy. The Heavenly Woman and the Dragon. Rereadings of Revelation 12. In: DEVLIN-GLASS, Frances; McCREEDEN, Lyn. **Feminist Poetics of the Sacred. Creative Suspicions.** Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 198-220.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia estrutural.** São Paulo: Cosacnaif, 2008, p. 221-248.

MACUMBER, Heather. **Recovering the Monstrous in Revelation.** Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2021.

MOORE, Stephen D. **Untold Tales from the Book of Revelation. Sex, Gender, Empire and Ecology.** Atlanta: SBL Press, 2014.

MÜLLER, Ulrich B. Die **Offenbarung des Johannes.** Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 10. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1984.

NOGUEIRA, Paulo. **Religião e poder no cristianismo primitivo.** São Paulo: Paulus, 2020.

NOGUEIRA, Paulo. Taxonomia dos monstros no cristianismo primitivo. **Caminhos,** Goiânia, v.22, n.2, p. 542-557.

PIPPIN, Tina. **Apocalyptic Bodies. The Biblical End of the World in Text and Image.** London/New York: Routledge, 1999.

WEINRICH, William C. **Apocalipsis, La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia.** Nuevo Testamento 12. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

Recebido em 02/06/2025
Aceito em 24/06/2025

Quando os monstros dominam (Ap 13,1-18)

When monsters rule (Rev 13:1-18)

José Adriano Filho¹

RESUMO

Esse artigo tem como objetivo analisar as duas criaturas chamadas monstros de Apocalipse 13,1-18 da perspectiva da teoria do monstro, como um meio de ler o monstro como forma de demarcar as fronteiras na teologia e cosmovisão do Apocalipse. Partindo de teorias referentes ao monstruoso e de literatura e exegética referente ao livro do Apocalipse, o artigo indica que esses monstros se levantam para desafiar o céu e ameaçar o fiel e são aliados do “grande dragão vermelho”, o principal oponente das forças celestiais no livro do Apocalipse. Os monstros são figuras híbridas que rompem os limites convencionais, sinalizando suas identidades misteriosas. Eles ultrapassam os limites entre os mundos divino e terrestre à medida que se movimentam da periferia para o centro. O hibridismo e liminaridade que os caracterizam são componentes centrais da retórica do Apocalipse, que busca convencer a sua audiência de que o culto imperial romano era uma forma de idolatria e levá-la a dirigir a sua lealdade a Deus e ao Cordeiro.

Palavras-chave: Apocalipse 13; Monstros; Leviatã e Beemot; Culto Imperial Romano.

ABSTRACT

This article aims to analyze the two creatures called monsters in Revelation 13:1-18 from the perspective of monster theory, as a means of reading the monster as a way of demarcating the boundaries in the theology and worldview of Revelation. Based on theories relating to the monstrous and exegetical literature concerning the book of Revelation, the article indicates that these monsters rise up to challenge heaven and threaten the faithful and are allies of the “great red dragon,” the main opponent of the heavenly forces in the book of Revelation. The monstrous are hybrid figures that break conventional boundaries, signaling their mysterious identities. They transcend the boundaries between the divine and earthly worlds as they move from the periphery to the center. The hybridity and liminality that characterize them are central components of the rhetoric of Revelation, which seeks both to convince its audience that the Roman imperial cult was a form of idolatry and to lead them to direct all their loyalty to God and the Lamb.

Keywords: Revelation 13; Monsters; Leviathan and Behemot; Roman Imperial Cult.

Introdução

No ensaio “A cultura dos monstros: sete teses”, Jerome J. Cohen descreve uma maneira de ler textos e culturas por meio do uso e da representação dos monstros: “O que proponho aqui, como uma primeira aproximação, é o esboço de um novo *modus legendi*: um método para se ler as culturas a partir dos monstros que elas engendram (Cohen, 2000, p. 25). A própria etimologia da palavra monstro combina com a ideia de que os monstros funcionam como uma janela através da qual podemos perceber e analisar uma determinada

¹ Pós-Doutorado (Princeton Theological Seminary, NJ, EUA - 2016-2017), doutor em Teoria e História Literária (Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, 2013), doutor em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo - UMEP, 2000), é professor da Faculdade Unida de Vitória - ES.

cultura. “Monstro” deriva da palavra latina *monstrum* que, por sua vez, deriva de *monstrare*, “revelar” ou “mostrar”. *Monstrare* tem relação com *monere*, verbo que significa “lemburar”, “trazer à mente”, “contar sobre”; “avistar”, “aconselhar”, “instruir”, “ensinar” (Benveniste, 1969, p. 255-263). Os monstros revelam o que é considerado “outro” ou “tabu” em uma cultura, pois são um reflexo da sociedade que os cria e os mantém. Eles atuam também como criaturas fronteiriças que ameaçam o status quo, mostrando quão permeáveis são as fronteiras entre os reinos humano e divino.

A questão de ser ou não monstruoso depende também de fatores que ultrapassam a “representação física, ou sua categorização, inclusive, porque uma das características do monstro é a capacidade de fugir aos padrões pré-estabelecidos ou transformá-los, rompendo com fronteiras classificatórias ou tornando as significações mais elásticas” (Oliveira, 2012, p. 39-40). O monstro é um arauto da crise de categorias: “Uma categoria mista, o monstro resiste a qualquer classificação construída com base em uma hierarquia ou em uma oposição meramente binária, exigindo, em vez disso, um ‘sistema’ que permita a polifonia, a reação mista (diferença na mesmidade, repulsão na atração) e a resistência à integração” (Cohen, 2000, p. 31). Por ser “um personagem extraordinário num mundo ordinário” (Carroll, 1999, p. 32), o monstro “exige um esforço de apreensão que perpassa a lógica de sentido”, que, para Cohen, está relacionada ao fenômeno que Derrida (1973) denominou de “suplemento”: “ele desintegra a lógica silogística e bifurcante do “isto ou aquilo”, por meio de um raciocínio mais próximo do “isto é/ou aquilo” (Cohen, 2000, p. 32).

Considerando isso, este artigo procura analisar as duas criaturas chamadas de “monstros” de Apocalipse 13,1-18 da perspectiva da teoria do monstro, como um meio de ler o monstro como forma de demarcar as fronteiras na teologia e cosmovisão do Apocalipse de João. Os monstros de Apocalipse 13,1-18 se levantam para desafiar o céu e ameaçar o fiel. Eles são também aliados do “grande dragão vermelho” (Ap 12,1-18), o principal oponente das forças celestiais na narrativa do Apocalipse de João. Estes monstros são figuras híbridas que rompem os limites convencionais, sinalizando suas identidades misteriosas. Eles também ultrapassam os limites entre os mundos divino e terrestre à medida que se movimentam da periferia para o centro. A audiência do Apocalipse testemunha o seu surgimento do mar e da terra, que é seguido pela adoração e fidelidade do povo que clama: “Quem é igual ao monstro e quem tem poder para lutar contra ele?” (Ap 13,4.12). A imagem do monstro é também uma ameaça séria (Ap 13,14). O hibridismo e liminaridade que os caracterizam são componentes centrais da retórica do Apocalipse, que busca convencer a sua audiência de que o culto imperial romano era uma forma de idolatria, bem como levá-la a dirigir toda a sua lealdade a Deus e ao Cordeiro (Macumber, 2021, p. 124).

1. Texto de Apocalipse 13,1-18

Apocalipse 13,1-18 é uma narrativa de visão apocalíptica. O texto apresenta duas criaturas chamadas de monstros: o primeiro, “subia do mar”; o segundo, “subia da terra”. O segundo monstro é subordinado ao primeiro, e o primeiro monstro deriva a sua autoridade do “grande dragão vermelho” (Ap 12,1-18). A primeira parte do texto (Ap 13,1-8) descreve o monstro que “subia da terra, com dez chifres e sete cabeças; sobre seus chifres, dez diademas, e sobre suas cabeças, nomes de blasfêmia”. A segunda parte (Ap 13,11-17) descreve o “monstro que subia da terra”, com “dois chifres, como de cordeiro, mas falava como dragão”. O “monstro que subia da terra” é dependente do “monstro que subia do mar”. Ele exige também que os habitantes da terra façam uma imagem do monstro que

“subia do mar” (Ap 13,14). O verbo “fazer” domina a linguagem utilizada na descrição das obras que este monstro realiza em favor do “monstro do mar” (Ap 13,12-14.16-17). O “grande dragão vermelho” e o “monstro do mar” são adorados por aqueles que não estão inscritos no livro da vida (Ap 13,7-8). O “monstro que subia da terra” fez também “que a todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos, lhes fosse dada uma marca sobre sua mão direita ou sobre sua fronte: para que ninguém possa vender nem comprar, a não ser o que tem a marca, o nome do monstro ou o número do seu nome” (Ap 13,16-17). Duas exortações (Ap 13,9-10; 13,18) concluem as duas partes do texto. A primeira delas alerta a audiência do Apocalipse sobre como ela deveria agir frente ao “monstro que surgia do mar” e estabelece a unidade entre as duas partes do texto. A segunda exortação (Ap 13,18) convida a discernir o número que corresponde ao adversário de Deus.

A fórmula de introdução da visão “Eu vi” ocorre no início das duas partes da narrativa (Ap 13,1.11). As expressões “o dragão lhe deu o seu poder, seu trono e grande autoridade” (Ap 13,2), “e adoraram ao dragão, que deu autoridade ao monstro” (Ap 13,4), “e falava como dragão” (Ap 13,11) estabelecem a ligação entre Apocalipse 12 e 13. A referência à ferida mortal numa das cabeças do “monstro do mar” é mencionada em Apocalipse 13,3.12.14). Apocalipse 12,18-13,18 é paralelo temporalmente a Apocalipse 12,13-17 e explica com mais detalhes a natureza da perseguição de Satanás. A conjunção “então” (Ap 13,1) introduz a narrativa das coisas que ocorrerão depois dos eventos descritos em Apocalipse 12,13-17. O dragão, “a antiga serpente, o chamado Diabo e, também, Satanás” (Ap 12,9), se coloca “em pé na areia do mar” para convocar os seus auxiliares que executarão sua vontade na terra. Ele os chama das águas do abismo, o mesmo lugar de onde provavelmente se originou. A partir da imagem desses monstros, João procura demonstrar que a sociedade na qual a audiência do Apocalipse vivia era hostil à sua fé. Essa perspectiva é apresentada àqueles que, segundo João, estavam comprometendo a sua fé ao se acomodarem à cultura imperial romana, com a participação em “associações de comércio” e no culto imperial romano.

O texto de Apocalipse 13,1-18 é o seguinte:

¹ Vi, então, um monstro subir do mar, tendo dez chifres e sete cabeças. Sobre seus chifres, dez diademas, e sobre suas cabeças, nomes de blasfêmia. ² O monstro que vi era semelhante a um leopardo; seus pés, como de urso; sua boca, como boca de leão. O dragão lhe deu seu poder, seu trono e grande autoridade. ³ Uma de suas cabeças estava como que imolada de morte, mas esta ferida de morte foi curada. Toda a terra ficou maravilhada, seguindo atrás do monstro. ⁴ Adoraram o monstro, dizendo: “Quem é igual ao monstro e quem tem poder para lutar contra ele?” ⁵ E foi-lhe dada uma boca para falar grandes coisas e blasfêmias. Foi-lhe dada autoridade para fazer essas coisas por quarenta e dois meses. ⁶ Então abriu sua boca em blasfêmias contra Deus, blasfemando contra seu nome, contra sua morada e contra os que moram no céu. ⁷ E foi-lhe dado fazer guerra contra os santos e vencê-los. Foi-lhe dada autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação. ⁸ Então o adoraram todos os habitantes da terra, os que não têm seus nomes escritos no Livro da Vida do Cordeiro, que foi imolado desde a fundação do mundo. ⁹ Se alguém tem ouvidos, ouça. ¹⁰ “Se alguém está destinado a cativeiro, ao cativeiro irá. Se alguém está destinado a morrer pela espada, pela espada será morto. Aqui está a perseverança e a fidelidade dos santos.” ¹¹ Vi outro monstro subindo da terra, tendo dois chifres como de cordeiro, mas falava como dragão. ¹² Toda a autoridade do primeiro monstro é exercida em sua presença e faz

como que a terra e todos os que nela habitam adorem o primeiro monstro, do qual foi curada a ferida de morte.¹³ Realiza grandes sinais, de modo que até fogo faz descer do céu sobre a terra diante dos homens.¹⁴ Seduz os que habitam sobre a terra por intermédio dos sinais que lhe foi dado fazer diante do monstro, dizendo aos que habitam sobre a terra que façam uma imagem ao monstro, o qual, ainda que ferido pela espada, viveu.¹⁵ E lhe foi dado dar sopro de vida à imagem do monstro, para que a imagem do monstro falasse e fizesse com que fossem mortos os que não adorassem a imagem do monstro.¹⁶ E fez que a todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos, lhes fosse dada uma marca sobre a sua mão direita ou sobre sua fronte:¹⁷ para que ninguém possa vender nem comprar, a não ser o que tem a marca, o nome do monstro ou o número do seu nome.¹⁸ Aqui está a sabedoria: o que tem entendimento calcule o número do monstro; é número de um homem, e seu número é seiscentos e sessenta e seis².

2. O monstro que subia do mar

Na narrativa do Apocalipse, o ataque do “grande dragão vermelho” à mulher, “vestida de sol, com a lua debaixo de seus pés, e, sobre sua cabeça, uma coroa com doze estrelas”, é frustrado pela intervenção divina (Ap 12,1-6.14-18). Uma batalha no céu provoca o lançamento de Satanás, o dragão, à terra, lugar onde ele empreende uma guerra contra as pessoas que são fiéis a Deus e ao Cordeiro (Ap 12,7-9). A apresentação do dragão, “de pé, na areia do mar” (Ap 12,18), faz a transição entre Apocalipse 12 e 13. Apocalipse 12 apresenta a jornada cósmica do dragão do céu até o deserto, mas em Apocalipse 13 ele se volta para o mar cósmico, outro lugar de grande significado. O mar é retratado como o adversário de Deus e lugar de uma batalha cósmica na tradição bíblica. Esta disputa divina é uma releitura da tradição do êxodo, que afirma que Deus salvou os israelitas por ocasião da passagem do mar. Os Salmos também contêm imagens que personificam o medo do mar (Sl 29,3.10; 74,12-17; 89,6-15; 93,1-5; 104,5-9), também apresentado como quem escapa dos exércitos invasores de Israel (Sl 114,5). Estas tradições expandem a luta com o mar, incluindo um monstro marinho representativo de um império estrangeiro que aterroriza Israel. Jeremias apresenta Nabucodonosor como um dragão que ameaça engolir Sião (Jr 51,34) e Ezequiel apresenta o Faraó do Egito como um grande dragão (Ez 29,3). O mar é um lugar de fronteira e nele acontece o combate divino como símbolo da experiência contínua de Israel com a opressão estrangeira (Ballantine, 2015, p. 81-90; Marzouk, 2015, p. 156-179).

Além deste imaginário, o monstro do mar contém características dos quatro animais da visão de Daniel 7,2-8 e de imagens das cosmologias do antigo Oriente Próximo que falam sobre um monstro mítico, de nome Leviatã, uma serpente marinha, de sete cabeças, que habitava o mar e as águas subterrâneas, às vezes apresentada em luta com uma divindade, outras vezes junto com Beemot, um monstro da terra (Jó 41; Sl 74,13-14; 89,10; Is 27,1; 51,9). A descrição do monstro do mar se afasta dos modelos esperados, mas o paralelo mais significativo são os quatro animais da visão de Daniel 7,3-8: ‘E quatro feras monstruosas subiam do mar, uma diferente da outra. A primeira era semelhante um leão com asas de águia. Enquanto eu o contemplava, suas asas lhe foram arrancadas e ele foi erguido da terra e posto de pé sobre suas patas como um ser humano, e um coração humano lhe foi dado. Apareceu a segunda fera, completamente diferente, semelhante a um urso, erguido de um lado e com três costelas na boca, entre os dentes. E a este diziam: ‘Levanta-te, devora muita

² A BÍBLIA. Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 625-626.

carne! Depois disso, continuando eu a olhar, vi ainda outra fera, semelhante a um leopardo, que trazia sobre os flancos quatro asas de ave; tinha também quatro cabeças e foi-lhe dado o poder. A seguir, ao contemplar essas visões noturnas, vi a quarta fera, terrível, espantosa, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava. Muito diferente das feras que a haviam precedido, tinha esta dez chifres”.

As imagens dos monstros da visão de Daniel são ressignificadas no contexto cultural e político do Apocalipse. De pé, na areia do mar (Ap 12,18), o dragão, que não é outro senão o próprio Satanás (Ap 12,9), faz emergir do mar, a região de ameaça, forças caóticas e monstros terríveis, uma criatura para guerrear contra os fiéis: “Vi, então, um monstro subir do mar, tendo dez chifres e sete cabeças. Sobre seus chifres, dez diademas, e sobre suas cabeças, nomes de blasfêmia. O monstro que viera semelhante a um leopardo; seus pés, como de urso; sua boca, como boca de leão. O dragão lhe deu seu poder, seu trono e grande autoridade” (Ap 13,1-3). O monstro contém todas as características dos animais da visão de Daniel: leão (v. 4); urso (v. 5), leopardo (v. 6), e o quarto animal, terrível e forte, “com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava” (v. 7). Ele desafia a imaginação e desafia os limites físicos e textuais. O dragão delega o seu poder ao monstro e o autoriza a agir em seu lugar: “O dragão lhe deu seu poder, seu trono e grande autoridade” (Ap 13,2). O “monstro” recebeu o poder das forças destrutivas do dragão. O dragão representa uma ameaça cósmica; o monstro, uma ameaça terrestre. João destaca esta dimensão ao descrevê-la a partir dos animais da visão de Daniel, que representam poderes terrenos e políticos que ameaçam a comunidade de fé. João adapta estas imagens aos seus objetivos retóricos ao caracterizar o poder vigente contemporâneo, considerando-o claramente um poder destrutivo (Roloff, 1993, p. 154-155).

A junção dos quatro monstros de Daniel num único monstro desenvolve-se em 13,5-8, com a apresentação da sua atividade. O “monstro do mar” tem uma boca que profere palavras arrogantes e de blasfêmia contra Deus, o seu nome e o templo: “Foi-lhe dada autoridade para fazer essas coisas por quarenta e dois meses (Ap 13,5). A locução “palavras de blasfêmia” é uma referência a Daniel 7,20, onde o pequeno chifre do quarto monstro possui “uma boca que proferia palavras arrogantes”. Blasfemar contra Deus é uma característica dos oponentes escatológicos encontrada em muitas passagens da tradição bíblica. Há também blasfêmias proferidas contra o templo e os santos que nele habitam. Além disso, o monstro tem permissão para guerrear contra os santos e vencê-los, sendo-lhe dada “autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação”. A referência à guerra contra os santos e a vitória sobre eles é também uma referência a Daniel 7,21, quando o pequeno chifre faz guerra contra os santos, além de repetir Apocalipse 12,17, que afirma que o dragão faz “guerra contra os descendentes da mulher”. A influência do monstro é universal, o seu poder não deriva dele mesmo e a sua atividade afeta todas as pessoas: “Então o adoraram todos os habitantes da terra, os que não têm seus nomes escritos no Livro da Vida do Cordeiro, que foi imolado desde a fundação do mundo” (Ap 13,8).

A audiência do Apocalipse não se identifica com o monstro e não tem uma imagem completa dele. Ele não tem nome, não é definido e totalmente identificado. Essa “recusa a fazer parte da ‘ordem classificatória das coisas’ vale para os monstros em geral: eles são híbridos que perturbam, híbridos cujos corpos externamente incoerentes resistem a tentativas para incluí-los em qualquer estruturação sistemática. E, assim, o monstro é perigoso, uma forma - suspensa entre formas - que ameaça explodir toda e qualquer distinção” (Cohen, 2000, p. 30). Conceitos como o informe, o estranho, o grotesco e, de fato, o sublime que interpretam os monstros ou efeitos estéticos regularmente associados a eles

são tentativas de representar o irrepresentável (Lowe, 2015, p. 40). A incapacidade de categorizar os monstros e seus corpos anormais provoca admiração e medo naqueles que os encontram. Esse admirar-se com a aparência do monstro que se expressa na reação de espanto de “toda a terra”, que “ficou maravilhada, seguindo atrás do monstro”, que teve “uma de suas cabeças como que imolada de morte, mas está ferida de morte foi curada”³, provoca também a pergunta: “Quem é igual ao monstro e quem tem poder para lutar contra ele?” (Ap 13,4.12) (Macumber, 2021, p. 125-126).

O fato de que o monstro não se enquadraria nas categorias e limites normativos tem, segundo Macumber (2021, p. 126-127), pelo menos três implicações: a) a combinação dos monstros da visão de Daniel num único monstro é indicação de uma grande ameaça. Ele concentra em si o perigo representado por todos os animais da visão de Daniel. A fusão dos quatro animais da visão de Daniel em um único monstro indica também que ele é muito grande e que o poder vigente é “o ápice do mal no mundo” em comparação com os impérios precedentes; b) o corpo do monstro inclui características de animais marinhos e terrestres. As origens do monstro no mar indicam uma natureza anfíbia. Ele também provém da periferia, movimenta-se para o centro e faz guerra contra os santos (Ap 13,7-8); c) o monstro tem a capacidade de falar: “E foi-lhe dada uma boca para falar grandes coisas e blasfêmias” (Ap 13,5); às palavras arrogantes e blasfemas que saem da boca do monstro relembram o pequeno chifre do quarto animal da visão de Daniel 7, deixando também claro a sua reivindicação de poder absoluto e a celebração do seu próprio domínio (Dn 7,8.20.25). A fusão entre o animal e o humano indica que o corpo do monstro é testemunho de uma perturbadora confusão de limites.

Os monstros de Apocalipse 13 não existem de forma isolada. Eles também interagem com outras figuras divinas por meio de comparação e contraste na narrativa. Leonard Thompson afirma que “o Cordeiro e os monstros estabelecem relações diádicas, ou seja, eles se tornam duplos, imagens divididas de uma totalidade mais fundamental”⁴. Essas paródias

³ A menção de que o “monstro que subia do mar” teve “uma de suas cabeças como que imolada de morte, mas esta ferida de morte foi curada” (Ap 13,3) é uma referência à lenda do Nero *redivirus*. A lenda, preservada nos Oráculos Sibilinos III-V, tem como modelo básico a fuga e o retorno de Nero que, pensava-se, não tinha morrido, mas fugido para a terra dos Partos. Esperava-se o seu retorno, ocasião em que ele se vingaria dos seus inimigos. A lenda se difundiu no mundo romano, especialmente no Oriente, e sua origem pode estar nas circunstâncias vagas da morte de Nero, que nos últimos dias oscilou entre o suicídio e a fuga. Ele também ordenou que um barco estivesse preparado em Óstia e falou sobre a sua fuga para os Partos, povos com os quais mantinha relações há algum tempo. No ano 63 d.C., quando a paz entre os dois impérios foi restaurada, Tiridates, irmão de Vologeses I, saudou Nero como imperador e o homenageou como uma emanção de Mitra. Nero, por sua vez, coroou Tiridates como rei da Armênia. Nesta cerimônia, Nero foi honrado como nenhum imperador houvera sido antes dele e concedeu toda a província da Armênia aos Partos. Por causa dessa concessão e do esplendor com que recebeu Tiridates, Nero alcançou grande popularidade entre os Partos, a qual durou até depois da sua morte. Os Partos também tinham alguma razão para desejar o seu retorno e, dado a sua identificação com Mitra, atribuíam-lhe algum poder sobrenatural. O fato de que Nero pensara em fugir para a terra dos Partos deu origem à lenda, que apresenta a sua fuga como um fato histórico. A lenda foi facilmente assimilada à expectativa de um rei do Oriente que conquistaria Roma e governaria o mundo. Mesmo ainda em vida, os astrólogos de Nero predisseram que ele deixaria Roma e encontraria um trono no Oriente, especificamente em Jerusalém (Bauckham, 1993, p. 408-431; Aune, 1998, p. 737-740).

⁴ “At points in the Book of Revelation, the Lamb and various beasts form dyadic relationships, that is, they become doubles, split images of some more fundamental wholeness. One of the heads of the beast from the sea is described ‘as slain’ (13:3); the same expression is used of the Lamb in the throne scene (5:6). Further, the beast is healed of his mortal wound so that he lives. By dying and yet living (13:14) he is comparable to Jesus who became a corpse and lived (2:8). A similar pattern is repeated in the description of the scarlet beast who was, and is not, and is to come (17:8). The Lamb and the beast from the sea also share a similar hierarchical position in their respective communities: each is an agent to a higher sovereign (3:21; 12:10; 13:2, 4), yet each

ou homólogos são numerosas e estabelecem paralelos entre o Cordeiro e o “monstro que subia do mar”. O Cordeiro é descrito como “imolado” (Ap 5,6) e o monstro “como se uma das suas cabeças como ferida de morte”, demonstrando suas naturezas liminares que confundem os limites entre a vida e a morte (Ap 5,6; 13,3). Estas semelhanças são também vistas na apresentação de lugares liminares cósmicos onde os exércitos divinos se encontram: o dragão reúne seus aliados na praia (Ap 13,1), o Cordeiro reúne-se com os 144.000 no Monte Sião (Ap 14,1). As pessoas que adoram o dragão e os monstros recebem uma marca em suas mãos ou frontes (Ap 13,16-17), os seguidores do Cordeiro têm o seu nome e o do Pai nas suas frontes (Ap 14,1). Ao utilizar paródia, João “zomba da autoridade dos monstros, revelando suas naturezas enganosas, mas no uso repetido da paródia e duplicação expõe-se também a proximidade dos monstros com as demais criaturas divinas”. As “semelhanças entre esses personagens confundem as distinções entre eles e produzem instabilidade nos limites que deveriam separar essas entidades opostas” (Macumber, 2021, p. 127).

Há similaridades marcantes entre os animais da visão de Daniel 7,2-8 e os monstros do Apocalipse, mas a construção dos seus corpos monstruosos acontece em diferentes contextos culturais. A audiência de Daniel era governada por um império estrangeiro que buscava a sua aniquilação cultural, mas o governo romano foi inicialmente muito bem acolhido na Ásia Menor (Young-Porthier, 2014, p. 217-279; Macumber, 2015, p. 1-26; Adriano Filho; Nogueira, 2019, p. 152-158). Daniel concentra-se na agressão e ameaça dos monstros, João destaca a sedução e o poder persuasivo do império romano quando os apresenta. Esses monstros quebram barreiras ao tentar derrubar o reino divino (Dn 7,21; 8,9-11; Ap 12,7-9), mas eles são apresentados como personagens astutas e atraentes: “Para que possa normalizar e impor o monstro está continuamente ligado a práticas proibidas. O monstro também atrai. As mesmas criaturas que aterrorizam e interditam podem evocar fortes fantasias escapistas; a ligação da monstruosidade com o proibido torna o monstro ainda mais atraente como uma fuga temporária da imposição” (Cohen, 2000, p. 48)⁵. João conecta a lealdade ao poder romano e a construção de seus corpos a Satanás e ao Diabo (Ap 12,9). A alteridade dos monstros indica um perigo maior por trás da sua aparência. Ao apresentar o corpo monstruoso, João estabelece os limites entre o que é e não é permitido. Para ele, não há espaço para assimilação ou compromisso. A acomodação à cultura romana, representada pela forma do monstro, é uma fronteira que não deve ser ultrapassada. Os “monstros” são utilizados como um meio de controlar a comunidade fiel ao criar um forte senso de nós *versus* eles (Macumber, 2021, p. 127-128).

is worthy in his own right to receive power and authority from those below (5:12, 17:13); and each wears the royal insignia of diadems (13:1, 19:12, cf. 12:3). Each thus serves as icon of the sovereign above (3:14, 13:14-15) while forming a worshipping community around himself [...] with the mark of the beast and the seal of the Lamb functioning homologously in their respective communities” (Thompson, 1990, p. 81-82; cf. Bauchkam, 1993, p. 431-441).

⁵ O Apocalipse apresenta os oponentes ou símbolos do mal como enganosos: Jezabel, o dragão, os monstros, Babilônia e o falso profeta são todos acusados de “seduzir”, “enganar” a humanidade (Ap 2,20; 12,9; 13,14; 18,23; 19,20; 20,3.8-10). O “grande dragão vermelho” representa o oponente cósmico e eterno de Deus, mas a retórica do Apocalipse se concentra em seus agentes terrestres e no efeito de seu engano na terra. João apresenta o mundo como um lugar onde o mal do dragão penetrou no império, na pólis e seduziu até mesmo as comunidades locais. A partir do momento em que aparece em cena, o dragão é descrito como “sedutor”. Ele é “o sedutor/enganador de toda a comunidade humana” (Ap 12,9) e ninguém é capaz de resistir à sua sedução. O dragão é chamado de “enganador” em Apocalipse 20,10. Quando ele é amarrado por mil anos (Ap 20,3), prevê-se o seu retorno no período final da tribulação antes do *eschaton* (Ap 20,8). Baseando-se no Antigo Testamento e em outras imagens mitológicas antigas, João o descreve como a “antiga serpente” que enganou a Eva no jardim e a causa atual do engano da terra (Whitaker, 2015, p. 180-181).

3. O “monstro que subia da terra”

O dragão e o “monstro que subia “do mar” estão ligados a outra criatura, o “monstro que subia da terra” (Ap 13,11-18), descrito como “tendo dois chifres como de cordeiro, mas falava como dragão” (Ap 13,11). Ele “falava pelo dragão”, promovendo a idolatria (Ap 13,14) (Koester, 2014, p. 590). Referido com falso profeta (Ap 16,13; 19,20; 20,10), a sua capacidade de realização deriva do “monstro que subia do mar” (Ap 13,12a). Ele realiza grandes sinais e seduz os habitantes da terra (Ap 13,13-14), levando-os a adorar a imagem do monstro de “sete cabeças”, que “surgia do mar”, o grande oponente de Deus e dos seus seguidores na terra (Ap 13,15)⁶. Ele faz isso com o poder que lhe foi outorgado pelo seu chefe, confirmado a sua identificação com o poder vigente. Ele tem também autorização para dar espírito (“vida”) à imagem do monstro, para que ela falasse, e os sinais de fogo que faz cair do céu diante dos homens relembram as demonstrações proféticas de Elias (1Rs 18,38; 2Rs 1,10-14). Entretanto, apesar de ser um falso profeta e uma figura subordinada, tem um papel importante no sistema imperial. A sua autoridade deriva do “monstro que subia do mar” e promove o seu culto, sendo responsável por organizar e reforçar a obediência. O “monstro que subia da terra” reflete o “monstro que subia do mar”, da mesma forma que a estátua do imperador espelha o imperador.

João não dá nome a esse monstro, cuja imagem deriva de Beemot, o associado mitológico do Leviatã⁷. Há muitas referências a Beemot na tradição bíblica, descrito na resposta de Deus a Jó do meio da tempestade da seguinte forma: “Vê o Beemot, que eu criei igual a ti! Alimenta-se de ervas como o boi. Vê a força de suas ancas, o vigor do seu ventre musculoso, quando ergue a cauda como um cedro, trançados os nervos de suas coxas. Seus ossos são tubos de bronze; sua carcaça, barras de ferro” (Jó 40,15-18 (Sneed, 2022, p. 57-83). Beemot “alimenta-se de erva como um boi” (Jó 40,15) e é encontrado em ambientes aquáticos e terrestres: “É obra prima de Deus. O seu Criador o ameaça com a espada, proíbe-lhe a região das montanhas, onde as feras se divertem. Deita-se debaixo do lótus, esconde-se entre o junco do pântano. Dão-lhe sombra os lótus, e cobrem-no os salgueiros da torrente. Ainda que o rio se desencadeie, não se assusta, fica tranquilo, mesmo que o Jordão borbulhe até sua goela. Quem poderá agarrá-lo pela frente, ou atravessar-lhe o focinho com um gancho?” (Jó 40,19-24). Estas imagens indicam poder e um grande tamanho, mas não temos uma imagem clara do monstro. Ele escapa às tentativas de categorizá-lo (Macumber, 2021,

⁶ Macumber (2021, p. 131-132) considera a “imagem do monstro” como outro monstro. Para ela, João comunica através da imagem do monstro, que recebeu vida do “monstro que subia da terra”, o terror causado pelo fato de que os monstros têm capacidade de se replicar. A imagem é um símbolo importante para João e sua criação é uma prova do poder dos monstros que ameaçam contaminar os outros, tal como representado pela “marca do monstro” (Ap 13,16-18). A capacidade de criar vida é reservada aos seres divinos (Dt 32,39) e os esforços humanos para criar imagens ou ídolos são vistos como abominação e rejeição aberta a Deus. O uso que Ezequiel faz do termo *toerot*, que se traduz como “coisas detestáveis”, indica repulsa e censura (Ez 8,6). Da mesma forma, o monstro dá “sopro de vida” à imagem, entendida como uma paródia do próprio poder criador de Deus (Gn 2-3). João retrata também a cumplicidade do povo, que é compelido pelo “monstro que subia da terra” a “que façam uma imagem ao monstro” (Ap 13,14). Essa criação monstruosa serve como um aviso à audiência do Apocalipse de que qualquer acomodação ao poder vigente significa cruzar fronteiras.

⁷ As tradições de Leviatã - o monstro das águas - e de Beemot, o monstro da terra, estão unidas em Apocalipse 13, mas fontes contemporâneas do Apocalipse demonstram que estes dois monstros eram concebidos como um único monstro, até serem separados por Deus. João utiliza estas imagens da criação para demonstrar que aquilo que Deus separou na criação está reunido novamente, de certa forma em outra tentativa fracassada de subverter a vontade divina. A separação entre Leviatã e Beemot estava ligada ao surgimento do cosmos, mas agora eles surgem do mar e da terra, numa ação que significa a irrupção de forças caóticas sobre a antiga e desgastada criação, antes de um período de restauração e renovação (1Hen 60,7-8; 4Esd 6,49-52; 2Bar 29,4) (Charlesworth, 1983, p. 40, 536, 630; Aune, 1998, p. 755).

p, 128-129): “A interpretação monstruosa é tanto um processo quanto uma epifania, um trabalho que deve se contentar com fragmentos (pegadas, ossos, talismãs, dentes, sombras, relances obscurecidos - significantes de passagens monstruosas que estão no lugar do corpo monstruoso em si)” (Cohen, 2000, p. 30).

Não há uma descrição completa do “monstro que subia da terra”, mas a sua apresentação tem um precedente na visão de Daniel 7,2-8, onde o quarto animal se destaca dos demais animais (Dn 7,3-6) e as suas ações ameaçadoras e destrutivas são destacadas (Dn 7,7-8). Os três primeiros animais da visão de Daniel, embora híbridos, são descritos fisicamente, têm nomes e são conhecidos como águia, leopardo e urso, mas o quarto animal não é nomeado, o seu corpo não tem uma forma definida, dificultando a sua identificação (Macumber, 2021, p. 21-22). Tendo como precedente o quarto animal da visão de Daniel, a apresentação do “monstro que subia da terra”, de alguma forma, relembrava as famílias governantes da Ásia Menor, ricas e proeminentes, que eram aliadas de Roma e controlavam os postos políticos e os diversos tipos de sacerdócio do culto imperial romano. Estas famílias conduziam sacrifícios, festivais, construíam templos, votavam honrarias como parte de seus deveres cívicos e mobilizavam as massas em apoio ao imperador. Elas apoiavam e ajudavam a expandir o culto imperial que, baseado na ideologia imperial de poder, tornou-se central para a unidade da sociedade romana desde a época do governo de Augustus (29 a. C.-14 d. C.). O culto imperial envolvia um conjunto de ritos religiosos e a sua função principal era a legitimação política da honra do imperador e da sua família (Price, 1984; Friesen, 2001).

A província da Ásia, local das comunidades mencionadas em Apocalipse 2-3, era uma unidade administrativa do domínio imperial romano. Um procônsul romano era encarregado de supervisionar os assuntos da província. Como, em geral, o procônsul servia por apenas um ano, a administração imperial na província tinha muita influência. A província da Ásia tinha um conselho conhecido como *koinon*, composto de homens ricos que representavam as suas cidades. O conselho tinha jurisdição limitada, uma vez que as cidades podiam apelar diretamente ao procônsul ou enviar delegações a Roma para uma audiência perante o imperador. Uma das responsabilidades mais proeminentes do *koinon* era a administração dos cultos imperiais provinciais. Estes cultos, muito valorizados, eram patrocinados por toda a província e só podiam ser estabelecidos com a permissão do senado, em Roma. Se o pedido da província para estabelecer este culto fosse atendido, as cidades desta província pagavam pela construção de um templo, às vezes com a assistência dos tesouros imperiais em Roma, e o *koinon* nomeava um sumo sacerdote ou sumo sacerdotisa todos os anos, que eram obrigados a pagar pelos sacrifícios dos animais e festividades como parte do seu ofício. O sumo sacerdócio da Ásia, um dos cargos de maior prestígio que a província podia conceder, era ocupado pelas pessoas mais destacadas da sociedade asiática (Friesen, 2003, p. 51-52).

O “monstro da terra” pode ser conectado com o culto imperial romano e os aliados de Roma que ajudavam a expandi-lo, mas ele indica também a interconexão entre as redes que compunham o sistema imperial, que se estendia a todos os aspectos da vida cotidiana. A participação nas honras imperiais não era propaganda imposta aos súditos do império de cima para baixo, mas originava-se de baixo para cima. Na Ásia Menor, iniciativas para honrar os imperadores eram feitas pela população local, como forma de se apresentar ao poder governante⁸. As elites das cidades conquistadas adotavam as práticas romanas como tentativa

⁸ “The province itself originated not in an invasion but in an invitation: Attalus III of Pergamum bequeathed his kingdom to the Romans. It became *provincia Asia* after Attalus’s death in 133 BCE, and expanded in increments over the next half century or so, gradually assuming the form it would take under the principate. Like any Roman province, the routine governance of Asia depended on the active cooperation and participation

de adquirir prestígio na cidade a partir da cultura do poder governante e o acesso a esta cultura era o caminho crucial para a ascensão dos indivíduos e das comunidades. A participação nas honrarias ao imperador não estava limitada às classes altas e todas as pessoas de uma determinada cidade participavam dos festivais imperiais. Este fenômeno estava difundido e integrado na vida cívica, e a paisagem cultural da Ásia Romana estava permeada de templos, festivais e rituais que envolviam os imperadores e a família imperial. Havia também associações que refletiam este contexto na sua vida interna. O reconhecimento e a participação no culto imperial envolviam toda a vida cívica (Price, 1984, p. 78-100).

Dessa forma, é impossível erradicar o controle do monstro, pois sua influência alcança todos os lugares, até mesmo as comunidades às quais João se dirige. O “monstro que subia da terra” é sombra de outro monstro e, ao destacar as suas ações e parte do seu corpo, João indica a profundidade do enraizamento do império na vida das pessoas, sendo impossível saber onde as fronteiras desse enraizamento começavam e terminavam. A participação nos cultos imperiais provinciais e locais tinha um impacto significativo no sucesso político e econômico (Friesen, 2003, p. 49-64). A audiência do Apocalipse não era homogênea. João acusa Jezabel de permitir o consumo de “carne sacrificada aos ídolos”: “Tenho, no entanto, contra ti que permutes que a mulher Jezabel, aquela que se diz profetisa, ensine e seduza meus servos a se prostituir e a comerem carne sacrificada a ídolos” (Ap 2,20). Mas essa abstenção seria quase que impossível naquele contexto. As pessoas poderiam encontrar “carne sacrificada a ídolos” no mercado, em eventos sociais, associações voluntárias e festivais, onde eram oferecidas à população (Duff, 2001, p. 48-55). As comunidades do Apocalipse estavam envolvidas na vida imperial e o “monstro que subia da terra” é um exemplo da interconexão dessa experiência (Macumber, 2021, p. 130-131).

4. A punição dos monstros

A audiência do Apocalipse é convidada a participar como espectadora da encenação de um grande drama apocalíptico, cujo clímax é a prisão e punição dos monstros. O final dessa narrativa apocalíptica demonstra a contenção do dragão e dos monstros por seres divinos à medida que eles são removidos do centro e lançados na periferia: “Vi, então, o monstro, os reis da terra e seus exércitos, reunidos para fazerem guerra contra o que se assentava sobre o cavalo e contra seu exército. O monstro foi aprisionado e, com ele, o falso profeta, o que fazia prodígios diante dele, por intermédio dos quais seduzia os que tinham recebido a marca do monstro e os que adoravam a sua imagem. Os dois foram lançados vivos no lago ardente de fogo e de enxofre” (Ap 19,19-20). Essas visões expressam a “cultura da visualização” do início do império romano. Instituições como o culto imperial e o

of the local urban elites. The administrative infrastructure consisted of a loose coalition of self-governing cities, each having responsibility for the territorial hinterland attached to it. The mainspring of the complex hegemonic mechanism that enabled Roman governance of Asia, however - economically a jewel in the imperial crown, rich in natural resources, agriculture, and industry - was the intense competition for imperial favor and recognition in which the principal Asian cities were permanently embroiled (Ephesus, Pergamum, and Smyrna in particular, although the rivalry extended to many lesser cities as well). A vital expression of this competition was the city's public demonstration of the measure of its loyalty to the emperor, the ultimate patron or benefactor in relation to whom the city was a client or dependent, and as such in rivalry with the other client cities of the province for a limited quantity of goods and privileges. And the principal mechanism in turn (the wheel within the wheel) for formal demonstrations of such loyalty was the imperial cult: the rendering of divine honors to Roman emperors, living or dead” (Moore, Stephen D. *Untold Tales from the Book of Revelation: Sex and Gender, Empire and Ecology*. Atlanta: SBL Press, 2014, p. 18).

anfiteatro formavam um “eu visual” na cultura romana. Essa mesma subjetividade - um modelo de representação do eu no mundo – está presente na literatura desta época, incluindo o Apocalipse que, ao representar o império romano em termos monstruosos, envolve a sua audiência numa visão imperial. O Apocalipse expõe o poder do império romano como o outro, apresentando-o como “um grande espetáculo”. A “apresentação da ascensão e queda dos monstros é uma ‘lição’ sobre práticas de visualização”. Essa lição “é absorvida mimeticamente pela audiência do Apocalipse que ‘assiste’ à derrocada dos monstros, mas os espectadores textuais se deparam com o fim do mundo” (Frilingos, 2004, p. 42).

A punição dos opositores se desenvolve na ordem inversa de suas aparições no Apocalipse. Ela começa com o despedaçamento da mulher Babilônia (Ap 17,1-18,24), antes da prisão dos monstros (Ap 19,20) e do dragão (Ap 20,1). Os adversários escatológicos maiores, o monstro o falso profeta, Satanás, a Morte o Hades (Ap 6,8; 12,1-18; 13,1-18), estão dispostos na ordem inversa do seu aparecimento no livro e a sua completa destruição está associada ao fim dos homens maus (Ap 19,2), reis e outras hostes que se opõem (Ap 20,8-9b: o conjunto das nações chamado Gog e Magogue) e pecadores (Ap 21,8). O monstro e o falso profeta são capturados no começo da batalha final (Ap 19,20). Até este momento, muitas pessoas perguntavam: “Quem é igual ao monstro e quem tem poder para lutar contra ele?” (Ap 13,4). Essas pessoas pensam que o monstro é invencível, mas a audiência do Apocalipse sabe que isso não é verdade, pois ele é o agente do dragão que foi derrotado no céu (Ap 12,7-12)⁹. A batalha no céu demonstra a fraqueza do monstro, capturado antes do início da luta. Isso também acontece com o falso profeta que faz descer fogo do céu, como se pudesse submeter o céu à sua vontade (Ap 13,13-15). O falso profeta provoca a morte das pessoas que não adoravam o monstro (Ap 13,15b), mas agora a situação se inverte. Até mesmo as pessoas que adoravam o monstro estão mortas: “Os restantes foram mortos por intermédio da espada que saía da boca do que se assentava sobre o cavalo” (Ap 19,21a).

O monstro e o falso profeta eram considerados como pessoas de grande honra, mas agora são prisioneiros de guerra desonrados. Em guerras comuns, alguns prisioneiros podiam recuperar a honra lutando bravamente, cedendo apenas quando toda a esperança se esvaía. Mas os agentes do mal são capturados e privados de qualquer possibilidade de recuperar a honra. O monstro e o falso profeta são lançados no lago de fogo. O monstro destruiu a mulher Babilônia com fogo e a “fumaça dela sobe pelos séculos dos séculos” (19,3). Agora, o monstro que queimou os outros é também queimado. O falso profeta, que faz descer fogo do céu para seduzir as pessoas e levá-las a adorar a imagem do “monstro que subia do mar” (13,13), está agora sujeito ao fogo do julgamento celestial. O dragão, também chamado de Satanás e Diabo, é capturado por um anjo e aprisionado no abismo por mil anos (20,1-3) (Bautch, 2007, p. 459-475). O dragão é libertado do abismo (Ap 20,7), mas é derrotado e lançado no lago de fogo junto com o monstro e o falso profeta para sofrer eternamente (Ap 20,10). Os que são fiéis a Deus e ao Cordeiro podem encontrar resistência no presente, mas têm a promessa da vida com Deus: “Vi como que um mar de vidro, misturado com fogo, e se achavam em pé no mar de vidro tendo as harpas de Deus os vencedores do monstro e de sua imagem e do número do seu nome (Ap 15,2) (Koester, 2014, p. 767-768).

A prisão do monstro por agentes divinos visa restabelecer a ordem, mas, mais importante ainda, fica claro para João e sua audiência que o poder vigente é impotente diante

⁹ “The casting of Satan out of heaven is associated in 12:10 with the arrival of the kingdom of God. However that kingdom is not yet manifest on earth as vs. 12 shows; the short-term effect of the heavenly defeat of Satan is only to strengthen his power on earth. The remark that Satan has only a ‘little time’ (vs. 12), however, implies that the heavenly defeat is a guarantee of the earthly, i.e., the total defeat of the adversary” (Collins, 1976, p.136).

de Deus e do Cordeiro. João escreve uma narrativa que inverte a experiência normal do colonizado, na qual o colonizador é humilhado e rebaixado (Macumber, 2021, p. 134). Marzouk (2015, p. 59), ao examinar a punição da forma monstruosa em Ezequiel, conclui que ela cria limites e restabelece a identidade comunitária. Segundo Marzouk, o corpo punido daqueles que são considerados ‘fora da lei’ significa também a sua alteridade e monstruosidade. Eles não pertencem à sociedade ordenada e sua diferença é marcada em seus corpos. Suas cicatrizes demonstram que eles não se enquadram nas normas vigentes na sociedade. O corpo punido é um texto monstruoso de horror e terror. O monstro representa uma ameaça para os limites da sociedade, mas ele é punido, repudiado e expulso. Esse processo permite que a sociedade restaure as suas fronteiras e restabeleça a sua identidade à medida que o monstro é eliminado. As linhas são traçadas entre o “eu” e o “outro”. Os monstros ameaçam a estabilidade do que é pressuposto e aceito como normal. As mudanças sociais e culturais permitem que os subalternos e periféricos representem a si mesmos e não sejam representados pelos que detêm o poder. Ao problematizar o pensamento binário, o monstro exige uma releitura dos limites e dos conceitos de normalidade.

A narrativa do Apocalipse estabelece também a Nova Jerusalém como centro, e Deus e o Cordeiro se tornam templo (Ap 21,9-22,5). O reino milenar (Ap 20,4-6) representa uma vitória antes do fim (Ap 6,9-11; 7,14-17; 12,11-12; 14,1-5.13; 15,2-4) e o desenvolvimento da narrativa culmina com a criação de novos céus e nova terra (Ap 21,1-8). Após a abertura do Livro da Vida, João declara: “O mar devolveu seus mortos, e a Morte e o Hades devolveram os mortos que neles; e foram julgados segundo suas obras. A Morte e o Hades foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte, o lago de fogo. Se alguém não se encontra escrito no Livro da Vida, será lançado no lago de fogo” (Ap 20,13-15). Não só o dragão, mas a Morte e o Hades são lançados no lago de fogo, junto com aqueles que não têm o nome escrito no Livro da Vida. Eles serão aniquilados ou sofrerão sem fim? Esta ambiguidade e instabilidade tem continuidade na descrição da Nova Jerusalém: “Bem-aventurados dos que lavam suas vestes, para que tenham direito à árvore da vida e possam entrar na cidade pelas portas” (Ap 22,14). A ameaça do monstruoso permanece à distância, mas existe a possibilidade do seu eventual retorno (Pipin, 2010, p. 1-15). Até mesmo no novo mundo, o desastre continua a ameaçar. O monstruoso é contido apenas temporariamente (Macumber, 2021, p. 134-135).

Considerações finais

Os monstros de Apocalipse 13,1-18 foram criados por João a partir do imaginário do mar, retratado como o adversário de Deus e lugar de uma batalha cósmica na tradição bíblica, das imagens dos quatro animais da visão de Daniel 7,1-18 e de Leviatã e Beemot, ricas em simbolismo político, escatológico e cósmico. Esses monstros se levantam para desafiar o céu e ameaçar o fiel. Como figuras híbridas, o corpo desses monstros testemunha uma perturbadora confusão de limites, que rompe os limites convencionais. Como personagens astutas e atraentes, representam o poder imperial romano e a forma como ele se organizava. Os monstros ultrapassam também os limites entre os mundos divino e terrestre à medida que se movimentam da periferia para o centro. O hibridismo e a liminaridade que caracterizam os seus corpos são componentes centrais da retórica do Apocalipse, que busca convencer a sua audiência de que o culto imperial romano era uma forma de idolatria. Não há lugar para assimilação ou compromisso, uma vez que a interconexão entre as redes que compunham o sistema imperial romano, incluindo o culto

imperial, se estendia a todos os aspectos da vida cotidiana. A acomodação a esse sistema, representada pela forma dos monstros, é fronteira que não deve, de forma alguma, ser ultrapassada.

A derrota dos monstros por agentes divinos no final da narrativa do Apocalipse visa restabelecer a ordem, mas, mais importante ainda, demonstra para João e sua audiência que o poder vigente é impotente diante de Deus e do Cordeiro. O monstro representa uma ameaça para os limites da sociedade, mas ele é punido, repudiado e expulso. Embora a literatura apocalíptica conceba os opressores como monstros que são mortos, alguns de forma violenta, é possível que surjam outros monstros. As cenas de destruição deixam muitas questões em aberto e não está claro se os monstros e o dragão são totalmente eliminados. Os monstros tendem a retornar e a presença desses antigos mitos no Apocalipse demonstra sua longevidade e resistência. João reorienta o olhar da sua audiência para Deus e o Cordeiro, mas seu próprio fascínio pelos monstros persiste na narrativa. Essas atitudes ambivalentes perduram nas narrativas posteriores do dragão e dos monstros nas tradições judaica e cristã. João às destina ao lago de fogo, mas elas ressurgem continuamente na cultura popular para desafiar a supremacia divina ou até mesmo representar figuras contemporâneas de inimizade. A anormalidade é segregada, mas o monstro nunca é eliminado, porque reside nos “portões da diferença” (Cohen, 2000, p. 32) e é indestrutível. Mesmo “que um exemplar seja capturado, eliminado ou sujeito à normalidade, outros continuarão existindo, perpetuando esse elemento de tenebrosa instabilidade” (Carvalho, 2013, p. 13-14).

Referências

- A BÍBLIA. Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015.
- ADRIANO FILHO, José. Trabalhando com o mito – leitura intertextual de Daniel 7 e das tradições de *Leviathan* e *Behemoth* em Apocalipse 13. **Estudos de Religião**, v. 32, n. 1, jan.-abr. 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7433374>. Acesso em: 17 nov. 2024.
- ADRIANO FILHO, José; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O culto imperial e o Apocalipse de João. **Estudos de Religião**, v. 33, n. 1, jan.-abr. 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7433568>. Acesso em: 28 nov. 2024.
- AUNE, David. **Revelation 6-16**. WBC. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- BALLENTINE, Debra S. **The Conflict Myth and the Biblical Tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- BAUCKHAM, Richard. **The Climax of Prophecy**. Studies on the Book of Revelation. Edinburgh: T & T Clark, 2000.
- BAUTCH, Kelley Coblenz. “Heavenly Beings Brought Low: A Study of Angels and the Netherworld”. In: *Angels: The Concept of Celestial Beings* – Origins, Development and Reception. REITERER, F. W.; NICKLAS, T.; SCHÖPFLIN, K. (Eds.). Deuterocanonical and Cognate Literature. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, p. 459-475.
- BENVENISTE, Émile. **Le Vocabulaire des institutions indo-européennes**. Tome 2: pouvoir, droit, religions. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 5ª impressão, 2008.

CARROLL, Noel. **A filosofia do horror ou paradoxos do coração**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1999.

CARVALHO, Henrique Marins. Ciborgues e monstros em não-lugares: aspectos da educação em uma sociedade supermoderna. **Educação: Teoria e Prática**, Rio Claro, Vol. 23, n. 43, p. 5-23, Mai-Ago., 2013.

CHARLESWORTH, James H. (ed.). **The Old Testament Pseudepigrapha**. Vol. I. Garden City: DOUBLEDAY, 1983.

COHEN, Jeffrey J. “A cultura dos monstros: sete teses”. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Org). Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. **Pedagogia dos monstros**. Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

COLLINS, Adela. Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula, MT: Scholars Press, 1976.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DUFF, Paul B. **Who Rides the Beast?**: Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse. Oxford: Oxford University Press, 2001.

FRIESEN, Steven J. “The beast from the Land: Revelation 13:11-18 and Social Setting. In: **Reading the Book of Revelation**. A Resource for Students. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003, p. 49-64.

FRIESEN, Steven J. **Imperial Cults and the Apocalypse of John**: Reading Revelation in the Ruins. Oxford: Oxford University Press, 2001.

FRILINGOS, Christopher A. **Spectacles of Empire**. Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

KOESTER, Craig. R. **Revelation**. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Yale Bible. Vol. 38A. New Haven & London: Yale University Press, 2014.

LOWE, Dunstan. **Monsters and Monstrosity in Augustan Poetry**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.

MACUMBER, Heather. “A monster without a Name: Creating the Beast known as Anthiocus IV in Daniel 7. **Journal of Hebrew Scriptures**, vol. 15, 2015. Disponível em: <https://jhsonline.org/index.php/jhs/article/view/29349/21369>. Acesso em: 15 dez. 2025.

MACUMBER, Heather. **Recovering the monstrous in Revelation**. Boulder/New York/London: Lexington Books/Fortress Academic, 2021.

MARZOUK, Safwat. **Egypt as a Monster in the Book of Ezekiel**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

MOORE, Stephen D. **Untold Tales from the Book of Revelation**: Sex and Gender, Empire and Ecology. Atlanta: SBL Press, 2014.

OLIVEIRA, Amael. **Representações monstruosas em A Paixão segundo G.H. de Clarice Lispector.** 116f. Dissertação de Mestrado em Letras. UFS, São Cristovão, 2012.

PIPIN, Tina. "Behold, I stand at the door and knock". The living dead and apocalyptic dystopia. **The Bible and Critical Theory**, vol. 6, n. 3, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/48227297/Behold_I_stand_at_the_door_and_knock_The_Living_Dead_and_Apocalyptic_Dystopia. Acesso em: 22 fev. 2025.

PORTIER-YOUNG, Anathea E. **Apocalypse against Empire:** Theologies of Resistance in Early Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

PRICE, Simon. **Rituals of Power.** The Roman imperial cult in Asia Minor. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ROLOFF, Jürgen. **Revelation.** Continental Commentary. Trad. John E. Alsup. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

THOMPSON, Leonard L. **The Book of Revelation.** Apocalypse and Empire. Oxford: Oxford University Press, 1990.

SNEED, Mark R. **Taming the Beast.** Studies of the Bible and Its Reception. Berlin: Walter de Gruyter, 2022.

WHITAKER, Robyn J. **Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

Recebido em 05/05/2025
Aceito em 24/06/2025

O monstruoso na versão latina do Apocalipse de Paulo (séc. V): uma aproximação literária e histórica

The Monstrous in the Latin Version of the Apocalypse of Paul (5th Century):
A Literary and Historical Approach

Valtair Miranda¹

RESUMO

O presente artigo analisa a versão latina do Apocalipse de Paulo, composta provavelmente na Itália no final do século V, a partir de uma abordagem literária e histórica. O objetivo é compreender como as figuras monstruosas e os cenários infernais descritos na narrativa operam como instrumentos pedagógicos e disciplinadores no interior do cristianismo Ocidental. Partindo da teoria dos monstros de Jeffrey J. Cohen, o estudo interpreta essas imagens como construções simbólicas que refletem ansiedades, tensões e estratégias de controle moral próprias de um cristianismo que era hegemônico, mas enfrentava disputas e conflitos. A metodologia adotada articula análise textual com ferramentas da história cultural, apoiando-se em fontes primárias e suporte historiográfico relevante. Os resultados demonstram que o inferno do Apocalipse de Paulo não apenas expressa a punição divina, mas também atua como espelho invertido da comunidade cristã, projetando em formas monstruosas o fracasso espiritual dos que não aderem ao projeto de vida cristã idealizada. O texto revela-se, assim, como um instrumento retórico a serviço da construção identitária de um cristianismo vigilante e austero, em meio à fragmentação política e social do mundo romano ocidental.

Palavras-chave: Apocalipse de Paulo; Teoria dos Monstros; Cristianismo Ocidental; Jeffrey Jerome Cohen; Imaginário do Inferno.

ABSTRACT

This article analyzes the Latin version of the Apocalypse of Paul, likely composed in Italy in the late fifth century, through a literary and historical approach. The aim is to understand how the monstrous figures and infernal scenes described in the narrative function as pedagogical and disciplinary instruments within Western Christianity. Drawing on Jeffrey J. Cohen's monster theory, the study interprets these images as symbolic constructions that reflect the anxieties, tensions, and strategies of moral control characteristic of a Christianity that, while hegemonic, was marked by internal disputes and conflicts. The methodology combines textual analysis with tools from cultural history, relying on primary sources and relevant historiographical support. The findings show that the hell depicted in the Apocalypse of Paul not only conveys divine punishment, but also serves as an inverted mirror of the Christian community, projecting spiritual failure onto monstrous forms for those who do not conform to the idealized Christian way of life. The text thus emerges as a rhetorical device in the service of identity construction for a vigilant and ascetic Christianity amid the political and social fragmentation of the Western Roman world.

¹ Professor associado do Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem (UENF), onde também realizou seu pós-doutorado. É doutor em História Comparada (UFRJ) e em Ciências da Religião (UMESP).

Keywords: Apocalypse of Paul; Monster Theory; Western Christianity; Jeffrey Jerome Cohen; Infernal Imaginary.

Introdução

O Apocalipse de Paulo foi um dos textos mais populares do Cristianismo antigo e medieval (Casey, 1933, p. 1). Provavelmente oriundo do Cristianismo egípcio, sua influência atravessou fronteiras linguísticas e geográficas, sobrevivendo em múltiplas versões, o que indica não apenas sua circulação ampla, mas também sua recepção intensa em diferentes contextos culturais e religiosos. Diferente dos antigos apocalipses judaicos que lidaram com o fim do mundo e o destino da história, o Apocalipse de Paulo desloca o foco de sua narrativa para o destino da alma individual após a morte. Essa mudança de ênfase estava relacionada, entre outros fatores, com transformações amplas no perfil religioso do Império romano, que, entre o final do século III e o final do século IV, viu o Cristianismo deixar de ser uma religião de minoria perseguida para se tornar a religião majoritária e, em linhas gerais, oficial.

É nesse contexto que este Apocalipse ganha ainda mais sentido. Quando quase todos se tornaram cristãos, ser cristão não bastava mais para a salvação religiosa. O texto funcionava então como um aviso para seus ouvintes e leitores, pois, em seus termos, o castigo celestial não virá mais somente sobre os magistrados ou soldados pagãos do Império ou sobre os grupos de oposição à fé cristã, mas sobre os próprios cristãos, e, em muitos casos, sobre sua liderança. A salvação, neste novo cenário, passaria a depender do tipo de Cristianismo abraçado, e o texto deixa claro para sua audiência que o caminho seguro é o da ascese e da renúncia, de preferência nas áreas desérticas. Para fazer esta promoção, o documento usa o inferno, com suas figuras monstruosas e castigos minuciosamente descritos, como ferramenta pedagógica de advertência. A retórica do medo passa a servir à formação moral de comunidades cristãs que já não vivem mais sob ameaça externa, mas sob o risco da acomodação interna.

Dentre suas múltiplas versões e contextos, optamos neste artigo pela análise do Apocalipse de Paulo em sua versão latina, provavelmente surgida no entorno de Roma na segunda metade do século V (Silverstein; Hilhorst, 1997, p. 12). Nossa roteiro envolverá primeiro seu enquadramento dentro do gênero apocalíptico, bem como uma reflexão sobre suas principais fontes literárias. Em seguida, examinamos o contexto histórico e religioso de sua produção. Por fim, nos concentraremos na função das figuras monstruosas e das imagens infernais como instrumentos de ensino e de construção de identidade cristã.

Usamos como base a tradução da versão latina de Miranda (2021) e a edição crítica de Silverstein e Hilhorst (1997). A abordagem metodológica se fundamenta na história cultural da religião, cruzando a análise textual com a teoria dos monstros de Jeffrey Jerome Cohen (1996, p. 3-25), para mostrar como o monstruoso inferno do Apocalipse de Paulo opera enquanto mecanismo de controle, em que o medo da deformação corporal e da punição eterna molda comportamentos e regula condutas. A hipótese que orienta nossa leitura é que o texto usa o imaginário do castigo e da monstruosidade como uma *paideia* ascética, construindo uma escatologia realizada transcendental voltada à conformação moral dos cristãos.

1. O gênero literário do Apocalipse de Paulo

Definir o gênero literário de uma obra significa inseri-la em uma tradição textual específica, com expectativas formais e temáticas compartilhadas. No caso do Apocalipse de Paulo, o próprio título da obra já sinaliza uma filiação ao universo apocalíptico, embora John J. Collins tenha advertido que o uso do termo “apocalipse” no título não garante, por si só, a adesão ao gênero (Collins, 1979, p. 2). Foi o próprio Collins quem coordenou um grupo de especialistas dedicados a estabelecer os critérios definidores do que seria, de fato, um “apocalipse”. Os resultados desse esforço foram publicados na revista *Semeia* em 1979 e, desde então, passaram por sucessivas revisões e aprofundamentos em estudos posteriores. Consolidou-se a ideia de que o apocalipse é um texto revelatório, no qual uma figura mediadora (normalmente um anjo) transmite a um visionário aspectos transcendenciais (Miranda, 2021, p. 309-334). Essas revelações atuam tanto em sentido horizontal, abrangendo passado, presente e futuro, quanto em sentido vertical, envolvendo diferentes esferas do cosmos, como o céu, a terra e o submundo. A tipologia proposta distinguiu dois grandes grupos dentro do gênero. O primeiro grupo inclui textos cujo mecanismo de revelação não envolve deslocamentos celestes, como ocorre no livro de Daniel (revelação sem viagem celestial). O segundo grupo, por sua vez, caracteriza-se por visões mediadas por viagens a esferas superiores ou inferiores do cosmos, como exemplifica a seção 1-36 de 1Enoque (revelação com viagem celestial).

Dentro da tipologia proposta por John J. Collins, os apocalipses poderiam ser ainda organizados a partir de três dimensões temáticas. A primeira dimensão enfatiza a revelação histórica, com foco nos eventos históricos e suas implicações políticas e teológicas. A segunda está voltada à escatologia cósmica, abordando o destino do mundo e as transformações universais. A terceira dimensão privilegia a escatologia individual, isto é, o destino das almas após a morte e sua relação com recompensas e punições post-mortem. Essas três dimensões não são excludentes e podem coexistir dentro de qualquer um dos dois tipos de apocalipse, com ou sem viagem celestial. Com base nesse modelo, a professora Adela Yarbro Collins (1986, p. 1-9) classificou o Apocalipse de Paulo como apocalipse de tipo 2 (estruturado a partir de uma viagem visionária ao além) e dimensão 3 (com foco na escatologia pessoal).

Curiosamente, neste mesmo número da revista *Semeia*, Martha Himmelfarb publicou um artigo crítico, no qual problematizou a rigidez desse modelo formal (Himmelfarb, 1986, p. 97-111). Em sua análise comparativa entre o Apocalipse de Paulo e o Martírio de Isaías, ela apontou limitações na aplicação do modelo de Collins a textos que, embora compartilhem certas estruturas visionárias, divergem em conteúdo, função e ênfase teológica. Para ela, é essencial considerar não apenas os temas temporais destas obras, como escatologia cósmica e política, mas também a construção da transcendência, as relações entre os seres humanos e seres celestiais, e a forma como o além-mundo é representado. Essas dimensões ofereceriam uma visão mais rica da diversidade presente na literatura apocalíptica (Himmelfarb, 1986, p. 111). Neste sentido, sua sugestão é manter a classificação da obra como apocalipse, mas dentro de uma nova subdivisão, que ela denominou de “viagem ao inferno” (Himmelfarb, 1983, p. 16-18). Sua sugestão aponta então para um subgênero da literatura apocalíptica cristã em que o centro narrativo não é o juízo final coletivo, mas a visita guiada de um visionário ao inferno, geralmente conduzido por um anjo ou outra figura celeste, com o objetivo de testemunhar as punições infligidas a pecadores. Tais textos organizam o inferno como um espaço de ensino e correção espiritual, funcionando mais

como advertência moral do que como profecia escatológica. Seria uma forma de escatologia realizada, no sentido de que o texto não trata do futuro, mas de um presente transcendental.

O autor do Apocalipse de Paulo, assim, escolheu a figura canônica de Paulo como personagem central de sua obra para apresentar uma descrição do destino das pessoas após a morte. As preocupações históricas ou políticas no texto são reduzidas. Há alguns elementos residuais da escatologia cósmica, como alusões ao milênio do Apocalipse, à ressurreição do final dos tempos, ou à Nova Jerusalém, mas o grande objetivo do relato é apresentar o que ocorre com cada pessoa depois de sua morte e vincular este destino a escolhas morais que ela fez durante a vida.

Essa inflexão representa uma ruptura relevante em relação aos apocalipses judaicos antigos, cujas escatologias costumavam ser marcadas por preocupações de ordem histórica, política ou cósmica. No horizonte cultural e religioso em que o Apocalipse de Paulo foi composto, as grandes narrativas sobre o futuro da terra ou do Império Romano já não mobilizavam o mesmo interesse. O centro de gravidade das expectativas religiosas deslocou-se, pois o foco é menos o destino coletivo da humanidade, e mais o itinerário pós-morte de cada indivíduo. O que mobiliza a imaginação desses homens e mulheres não é o fim dos tempos como evento global, mas o julgamento que aguarda cada indivíduo ao fim de sua vida.

2. As fontes do Apocalipse de Paulo

O Apocalipse de Paulo ilustra bem o processo circular de apropriação religiosa na antiguidade. Em um primeiro momento, um autor ou comunidade “se apropria, usa e transforma textos anteriores, convertendo-os em algo completamente novo” (Lanzillotta e van der Vliet, 2023, p. 97). Num segundo instante, o novo texto é lido, ouvido, pregado em comunidades cristãs de uma forma livre o suficiente para gerar traduções, versões, novos textos e novos gêneros literários (Silverstein, 1935, p. 3-14). Não é nosso propósito aqui fazer uma análise ampla das fontes do Apocalipse de Paulo, mas é possível citar pelo menos duas delas como paradigma de apropriação. Uma reflexão mais densa sobre suas fontes pode ser encontrada em Himmelfarb (1983).

Uma primeira fonte a ser destacada é o Apocalipse de Pedro, que pode ser datado para o início do século II a partir do testemunho de Clemente de Alexandria (morreu em 215). Os estudiosos costumam descrevê-lo como o modelo principal do Apocalipse de Paulo (Casey, 1933; Silverstein, 1997). Entretanto, como alertam Lanzellotta e van der Vliet (2023, p. 109), os dois apocalipses são obras diferentes. O Apocalipse de Pedro é uma profecia a respeito da *parousia*, o fim do mundo e o juízo final. Ele é uma extensão do sermão profético dos evangelhos sinóticos (Mc 13, Mt 24-25), no sentido de que pressupõe aquele contexto literário: os discípulos perguntam a Jesus sobre o fim do mundo enquanto estão no Monte das Oliveiras. Diante da resposta de Jesus, Pedro indaga sobre o destino dos pecadores, e recebe de volta uma visão espiritual.

No Apocalipse de Pedro, Jesus descreve a ressurreição dos mortos (cap. 4), a destruição do mundo pelo fogo (cap. 5), e a *parousia* de Cristo para o juízo final (cap. 6). Os capítulos 7 a 13 são dedicados a descrever os vários castigos para os pecadores. Os capítulos 14 a 16 descrevem as benções dos justos. A obra termina com a cena da transfiguração (cap. 17). Assim, este apocalipse petrino se constitui num apocalipse mais próximo do Apocalipse

de João. Não é surpresa então que de Pedro o Apocalipse de Paulo retira a inspiração para a seção sobre o destino das almas, mas ignora a escatologia cósmica. A principal referência está na seção dos castigos sobre os pecadores, como a citação quase literal de Apocalipse de Pedro, ao falar do lugar em que os condenados são lançados em um abismo: “Eu voltei meus olhos e vi outro velho de cabeça na fossa, e seu aspecto era como de sangue. Perguntei, dizendo: Senhor, o que é este lugar? Ele me respondeu: Nesta fossa convergem todas as penas” (Apocalipse de Paulo 38). É possível citar diversas outras alusões infernais, mesmo que algumas sejam resultado de um estoque comum do gênero e do contexto. Lembramos, entretanto, que o relacionamento entre as obras é instrumental. O apocalipse paulino não é uma cópia simples das cenas de Pedro. Mesmo os episódios mais próximos são adaptados ao plano maior da narrativa de Paulo.

Um próximo texto a ser mencionado como fonte aqui é o Apocalipse de Sofonias. Este texto sobreviveu em estado altamente fragmentado, o que dificulta o conhecimento de seu conteúdo inteiro ou sua estrutura. O manuscrito sobrevivente vem do séc. IV, e seu autógrafo não deve ser muito mais antigo que isto. Do que dá para reconstruir do conteúdo fragmentado, o visionário também vê o mundo dos vivos de forma panorâmica, focando nos diferentes destinos dos pecadores e justos após suas respectivas mortes, bem como nos diferentes anjos que supervisionam cada grupo. Em seguida, o visionário tem uma experiência de visita ao inferno para descrever o destino de cada alma individualmente. Diferentemente do Apocalipse de Paulo, Sofonias aparece no inferno para ser julgado, não para ser um expectador das cenas. Depois de ser aprovado no julgamento, ele viaja para o outro mundo em um bote guiado por anjos. Ele novamente explana sobre os tipos diferentes de castigos no inferno. O visionário descreve Abrão, Isaque e Jacó em oração pelas almas torturadas no inferno. Por fim, o texto prediz a destruição do céu e da terra no dia do senhor (Himmelfarb, 1983, p. 13-14).

Diversos temas em Paulo parecem ter inspiração em Sofonias, como o contraste dos justos e ímpios na hora da morte, a diferente classe de anjos que reportam para Deus as ações humanas, o julgamento após a morte baseado em um relato escrito, a passagem do visionário através de um rio guiado por anjos, os santos no céu intercedendo pelos condenados no inferno (Lanzellotta e van der Vliet, 2023). É possível dizer também que o sistema judicial do mundo pós-morte do apocalipse paulino é bem similar ao de Sofonias. A sistemática oposição estrutural entre o destino dos pecadores e dos justos após a morte aparece como base em ambos os apocalipses.

De uma maneira geral, textos como Apocalipse de Pedro e Apocalipse de Sofonias formaram uma generalizada tradição apocalíptica cristã egípcia que acabou culminando naquele que será o seu principal expoente: o Apocalipse de Paulo. As marcas desta apocalíptica são uma ênfase na perspectiva judicial do relacionamento entre Deus e a humanidade, um rígido dualismo moral da vida e da práxis cristã, e o medo da punição após a morte como uma espécie de *paideia* cristã para transmissão e fixação de valores (Henning, 2014).

3. O contexto de produção do Apocalipse de Paulo

Silverstein definiu a história do Apocalipse de Paulo como “a história da contínua modificação de seus conteúdos” (1935, p. 19). Não é um texto apenas transmitido, mas constantemente recriado no ato da cópia. Lido, ouvido e pregado em comunidades cristãs,

ele circula de forma tão aberta que gera traduções, adaptações, novos textos e até novos gêneros. Partindo dessa constatação, propõe-se tratar o Apocalipse como um texto aberto (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 13). Buscar um original perdido não faz mais sentido diante da evidência de que cada cópia é, em si, uma nova versão moldada pelas demandas locais das comunidades que a reproduziram. Os copistas não hesitaram em transformar o texto conforme suas necessidades religiosas, resumindo, ampliando ou glosando passagens com liberdade. Cada uso gerava uma nova forma. Por isso, a leitura do Apocalipse de Paulo exige atenção ao contexto de produção das cópias que chegaram até nós, sejam latinas, coptas, armênicas, eslavas, siriácas ou outras.

Sua história começou, aparentemente, segundo Silverstein e Hilhorst (1997, p. 12), no Egito em algum momento do século III, refletindo os interesses de uma ascense cristã que se expressava em grego. Um século depois, já na Ásia menor, um copista acrescentou um prefácio à obra ainda em grego, criando uma narrativa fictícia de descoberta em Tarso. De acordo com esse prefácio, o texto ficou escondido por séculos na fundação de uma casa onde Paulo se hospedara, até que um anjo teria revelado sua localização ao proprietário da casa. A caixa com o manuscrito foi então desenterrada e levada ao imperador Teodósio, que ordenou sua abertura. O episódio teria ocorrido no tempo do consulado de Teodósio e Cinégio. Como Cinégio morreu em 388, isso sugere que o prefácio foi escrito entre o fim do século IV e início do V. A menção a esse cônsul parece estratégica: ele era conhecido por sua campanha contra os santuários pagãos e pelo apoio aos monges egípcios, o que o tornava uma figura simbólica próxima dos valores do autor (Bremmer, 2009, p. 305).

Essa versão do Apocalipse, já com o prefácio de Tarso, por razões desconhecidas, perdeu o final do texto, interrompendo a narrativa no meio de um diálogo entre o profeta Elias e Paulo. Esta versão em grego (com o prefácio e sem o final) formará a base da versão latina. Ainda segundo Silverstein e Hilhorst (1997, p. 12), a versão latina apareceu entre os últimos anos de Teodósio, o Jovem, morto em 450, e as primeiras décadas do século VI, quando já era lida em algumas igrejas próximas a Roma. É difícil saber ao certo o lugar exato do seu surgimento, mas, a partir daqui ela tem atestação frequente em textos e autores ocidentais, como a *Regula Magistri* (primeira parte do século VI) ou Cesário de Arles (470-542). Estas presenças e alusões ainda refletem seu teor monástico e seu papel de crítica ao Cristianismo vivido por clérigos e monges.

O mundo romano ocidental, no final do século V e início do VI, já se encontra mergulhado na transição que marcará o nascimento da Idade Média. O aparato estatal romano, outrora símbolo de centralização administrativa e autoridade jurídica, havia se desintegrado por completo, dando lugar a uma paisagem fragmentada, composta por pequenas unidades de poder sob controle de chefes germânicos. Ostrogodos, lombardos e, por vezes, os próprios bizantinos disputarão o domínio sobre a Península Itálica, mas nenhum desses grupos conseguirá restaurar plenamente a lógica imperial. Nesse cenário de dissolução institucional, o cristianismo emerge como principal elemento de continuidade e reconfiguração social. Bispos e outros líderes eclesiásticos, gradualmente, assumem funções anteriormente atribuídas aos magistrados romanos, muitos dos quais haviam abandonado os centros urbanos para refugiar-se em suas propriedades rurais. A Igreja passa, então, a ocupar o vazio de autoridade deixado pela administração imperial, oferecendo tanto orientação espiritual quanto liderança prática. É nesse entrelaçamento entre romanidade e germanidade que surgirão novas identidades sociais, amalgamadas e moldadas pela ação de clérigos, pregadores e monges, que atuam como mediadores culturais e agentes de integração (Brown, 1971, p. 126-135).

4. O conteúdo do Apocalipse de Paulo

Nesta tradição latina, o Apocalipse de Paulo tem 51 capítulos, e começa com o chamado Prefácio de Tarso, que narra a descoberta de uma caixa enterrada no piso de uma casa em Tarso. O dono da casa a encontrou por causa de uma revelação em sonho, a encaminhou para o magistrado local, que a reencaminhou para o Imperador Teodósio I. Ele a abriu, encontrou o manuscrito da revelação de Paulo, enviou uma cópia para Jerusalém e guardou o original consigo.

Após o prefácio, o capítulo 3 inicia propriamente a narrativa da viagem visionária paulina. Neste trecho há uma comparação entre o gênero humano e o restante da natureza. É tudo criação divina, mas apenas o ser humano peca. Este contexto gera então a seção que vai dos capítulos 3 a 6, e apresenta a acusação da natureza contra o pecado humano. O sol, mares e rios, e a terra cobram da divindade alguma ação contra os atos pecaminosos humanos. Deus responde a todas as acusações com a realidade de seu conhecimento onisciente. Ele sabe o que está acontecendo, mas não trouxe ainda seu castigo porque aguarda pacientemente pelo arrependimento e salvação dos seres humanos.

Os capítulos 7 a 10 introduzem cenas de tribunal celestial, em que anjos relatam as ações humanas e cobram igualmente respostas da divindade. Duas situações são apresentadas. Num primeiro caso, os anjos relatam as ações ascetas de “peregrinos errantes que habitam cavernas rochosas” e cultuam verdadeiramente a Deus. Para estes a divindade promete seu apoio. Num segundo caso, os anjos falam de pessoas que invocam o nome de Deus, mas não com o coração puro. Para estes casos, espera-se o arrependimento e o retorno à uma prática pura de fé.

Os capítulos 11 até 18 descrevem o que acontece após a morte das pessoas. São duas situações gerais, mas em ambas o que se segue é uma cena de julgamento divino num tribunal celestial. Em um caso, a pessoa que morreu é chamada de “justa”; as outras pessoas são chamadas de “almas pecadoras”. Em ambos os casos, as almas são recebidas logo após a morte, ainda perto de seus corpos, por anjos. O relato lembra que estes corpos serão unidos novamente com suas almas no dia da ressurreição. O homem justo é avaliado após a morte por seu anjo da guarda, por anjos da ira, e finalmente, após ser aprovado, é levado até o tribunal divino para ouvir sua recompensa. Os homens ímpios, após avaliados negativamente por seus anjos da guarda, são repreendidos por uma multidão de seres angelicais, e são levados até o tribunal da divindade, que os condena ao castigo.

A descrição dos espaços celestiais é feita a partir do capítulo 19 e vai até o capítulo 30. Um anjo leva Paulo até o terceiro céu. Seus portões são de ouro, e possui dois pilares de ouro com letras douradas. Ao entrar pelo portão, Paulo foi recebido por um ancião, a ele apresentado como Enoque, o escriba; logo em seguida aparece Elias. Ambas as figuras ficaram conhecidas na tradição por não passarem pela morte. O primeiro foi levado por Deus; o segundo subiu diante de seus discípulos num carro de fogo.

O lugar seguinte é descrito como o segundo céu. Dali Paulo vê a nova terra, que substituirá a antiga quando Cristo retornar. Ele reinará nela por mil anos com os seus “santos”. Paulo vê um rio que flui com leite e mel, e árvores cheias de frutos. Este lugar está destinado para aqueles que são casados e permaneceram puros no casamento, sem adultérios ou traições.

Em seguida vem a Cidade de Cristo. Para entrar nela, as almas dos justos devem ser lavadas num rio de águas “brancas como leite”. Este rio parece cercar a cidade, já que Paulo o atravessa num barco. Ao entrar na cidade, tudo é de ouro. Cercada de doze muros, com dozes torres. Entre um muro e outro há certa distância. Na cidade existem quatro rios que vertem tipos diferentes de líquido: mel, leite, vinho e óleo. Segundo o anjo que acompanha Paulo, estes rios deveriam dar o prazer que os justos não tiveram enquanto foram vivos. Na porta da cidade, sem entrar, Paulo viu pessoas que choravam e se penitenciavam. São descritos como aqueles que renunciaram ao mundo, mas se deixaram tomar pelo orgulho e pela falta de boas obras. Eles ficarão no portão da cidade até o dia em que Cristo vier a entrar por ela com os outros santos que o acompanharão.

Paulo descreve a cidade agora acompanhando a estrutura dos quatro rios. No primeiro rio, o rio de mel, ele se encontra com os profetas do Antigo Testamento. Este é o caminho dos profetas. Este lugar é reservado para aqueles que renunciaram à vontade própria em troca do amor de Deus. No segundo rio, o rio de leite, Paulo encontra todas as crianças que Herodes matou. É o caminho das crianças. Este lugar é reservado para os puros. O terceiro rio, o rio de vinho, é o lugar de Abraão, Isaque, Jacó, Ló e Jó. É o caminho dos patriarcas. Este lugar é destinado para aqueles que, em vida, foram acolhedores para os estrangeiros. O último rio, o rio de óleo, é um lugar de cântico e de salmos. Está reservado para aqueles que devotaram suas vidas a Deus de todo o coração.

Ao ser levado na direção do segundo muro, Paulo ouve que o segundo é melhor do que o primeiro, e daí em diante até o décimo segundo. A posição das almas após a morte, assim, está relacionada com o conceito de galardão, onde receberão a recompensa proporcional aos seus atos. O arranjo dos doze muros e dos quatro rios se apresenta como um mecanismo galardoador.

No centro da cidade Paulo viu um altar elevado, ocupado por Davi, que com um saltério e uma harpa cantava e enchia a cidade com sua música. Neste momento, o anjo apresenta a cidade como a Jerusalém que receberá Cristo na plenitude dos tempos.

Daqui em diante (do capítulo 31 até o 44), o documento se volta para as descrições do inferno. No nascente do sol, abaixo do fundamento do primeiro céu, Paulo atravessa um grande oceano até um lugar onde não há luz, apenas escuridão, choro e pranto. Neste lugar os ímpios são punidos, cada um com tormentos apropriados aos pecados cometidos em vida.

Ali Paulo vê aqueles que não creram na pregação do evangelho, presbíteros pecadores, bispos perversos, diáconos e leitores. Ele também encontra pessoas ligadas a adultério e aborto, mulheres que faltaram no voto de virgindade, ou homens que não guardaram o jejum.

Como os castigos variam dependendo do tipo de pecado cometido, alguns estão pendurados sem poder se alimentar, outros são devorados por vermes, estripados por demônios, devoram a própria língua, mergulhados em lago de fogo. O destaque da narrativa fica por conta do abismo selado com sete selos, onde estão aqueles que negaram a encarnação de Jesus, a virgindade de Maria e a presença real do corpo na Eucaristia. A descrição do inferno termina em um lugar onde os vermes nunca dormem, e os condenados vivem no frio e batem os dentes eternamente por terem negado a ressurreição.

Esta seção alcança o clímax com o choro de Paulo pelos condenados. A ele se juntam Miguel e outros anjos para clamar pelas almas no inferno. Então finalmente Cristo desce gloriosamente às regiões infernais e aparece para todos os condenados. Ali ele garante pelo menos um dia de descanso semanal das penas infernais por toda a eternidade. No domingo, dia da ressurreição, os condenados descansariam de seus castigos.

A próxima seção do Apocalipse descreve a saída de Paulo do inferno (capítulo 45 até 51). O anjo o leva para uma segunda visita ao terceiro céu. Desta vez ele visita o Paraíso do Edem, onde vê os quatro rios, a árvore da vida, a árvore do conhecimento do bem e do mal. Diversas figuras das tradições judaicas e cristãs vêm ao seu encontro, como Maria, a mãe de Jesus, Abraão, Isaque, Jacó, José e seus irmãos, Moisés, Isaias, Jeremias, Ezequiel e os doze profetas, Ló, Noé, Jó, Elias e Eliseu. Neste ponto, a versão latina do Apocalipse encerra a narrativa de forma abrupta, em função da perda do seu final.

5. O monstruoso no Apocalipse de Paulo

De acordo com Jeffrey Jerome Cohen, os monstros funcionam como espelhos culturais, projetando os medos, desejos, ansiedades e conflitos que habitam uma determinada sociedade (Cohen, 1986, p. 3). Nessa perspectiva, o estudo dos monstros não se limita a uma curiosidade marginal, mas se constitui como uma via privilegiada de acesso à história de uma dada sociedade. Ao examinar as figuras monstruosas, revela-se aquilo que a cultura procura reprimir ou controlar, bem como as formas simbólicas que ela utiliza para expressar suas fronteiras normativas. Com base nessa abordagem, Nogueira propôs uma taxonomia dos monstros que busca organizar a variedade de seres que povoam o imaginário literário e religioso do Cristianismo antigo em seis categorias principais: Seres híbridos, Seres disformes, Animais humanizados, Seres do além-mundo, humanos exóticos e Seres metamórficos (Nogueira, 2024, p. 550). Contudo, no contexto específico do Apocalipse de Paulo, é pertinente adicionar uma sétima categoria: Corpos humanos mutilados. Essa tipologia destaca a centralidade do corpo no imaginário escatológico da obra, em que a punição eterna se manifesta frequentemente por meio de deformações físicas, mutilações e torturas corporais que comunicam, de forma retórica, as transgressões morais de cada indivíduo.

As cenas de julgamento do início do Apocalipse de Paulo possuem algumas referências a figuras que poderiam ser descritas nestas categorias, como o anjo Tartaruchus, ou as figuras assustadoras que recebem os pecadores após suas mortes. Mas o principal espaço destas figuras é mesmo a seção do inferno (31-44). À luz destas categorias, listamos abaixo as ocorrências do monstruoso no relato visionário:

<p><i>Eu olhei para o firmamento e vi ali os poderes. Havia o esquecimento que engana e atrai o coração dos homens, bem como o espírito de calúnia, o espírito de fornicação, o espírito da ira, o espírito do desafogo e os príncipes da iniquidade. Essas coisas eu vi sob o firmamento do céu. Novamente eu olhei e vi anjos sem misericórdia e piedade, cujos rostos estavam cheios de fúria, com dentes que se projetavam da boca. Seus olhos brilhavam como a</i></p>	<p>Numa cena de julgamento, o texto descreve o que acontece com a alma dos pecadores.</p>
---	---

<i>estrela da manhã do oriente, e dos cabelos de suas cabeças e de sua boca saíam faíscas de fogo (c. 11).</i>	
<i>Que esta alma seja, portanto, entregue ao anjo Tartaruchus, que está encarregado das punições, e que ele a lance nas trevas exteriores, onde há choro e ranger de dentes, e que fique ali até o grande dia do julgamento (c. 16).</i>	Após o julgamento no tribunal celestial, surge o anjo Tartaruchus, encarregado das punições das almas pecadoras.
<i>Que essa alma seja entregue nas mãos do Tartaruchus, e conduzida ao inferno. Ele a conduzirá à prisão inferior, onde será colocada em tormentos e deixada ali até o grande dia do julgamento (c. 18).</i>	Outra alma pecadora é entregue nas mãos do anjo Tartaruchus.
<i>Anjos do Tártaro que tinham em suas mãos ferros com três pinos, com os quais atravessaram as vísceras do velho (c. 34).</i>	Anjos torturaram com um tridente um presbítero.
<i>Quatro anjos malignos que corriam apressadamente, e o submergiram até os joelhos no rio de fogo. Ainda o golpeavam com pedras, lacerando seu rosto como uma tormenta (c. 35).</i>	Anjos malignos torturaram com fogo e pedras um bispo.
<i>Chegou um anjo que supervisionava as penas, com uma grande navalha de fogo, e com ela cortava os lábios e a língua daquele homem (c. 36).</i>	Um anjo tortura um leitor com navalha de fogo.
<i>Eu vi ali donzelas com vestidos negros e quatro terríveis anjos com correntes de fogo nas mãos. Eles as acorrentaram e levaram para as trevas (c. 39).</i>	Anjos torturaram mulheres que não guardaram a virgindade.
<i>Eu vi o anjo das penas, que lhes impunha pesados castigos (c. 40).</i>	Anjos torturaram mulheres que abortaram.
<i>Estavam retidos por anjos com chifres de fogo, que os golpeavam, tapavam suas narinas (c. 40).</i>	Anjos torturaram pessoas que “vestiram nossa vestimenta”, mas não praticaram o bem ao que precisava. É uma possível referência a outros monges.
<i>Ele me pôs sobre um poço selado com sete selos. O anjo que estava comigo falou com o anjo daquele lugar (c. 41).</i>	Um anjo lança num poço de fogo aqueles que negam o corpo de Cristo, a virgindade de Maria e a Eucaristia.
<i>Vi lá vermes agitados. Havia naquele lugar um gemer de dentes. Os vermes medium um cônado, e tinham duas cabeças (c. 42).</i>	Vermes de duas cabeças torturaram aqueles que disseram que Jesus não ressuscitou.
<i>Os anjos maus encarregados das penas se irritaram com eles (c. 44).</i>	Anjos maus acusam os condenados no inferno e elogiam a Paulo pela intercessão a respeito dos pecadores.

A maioria das punições infernais descritas nesta versão latina do Apocalipse de Paulo é conduzida por anjos, agentes do juízo divino que executam as penas com grande violência. Esses seres celestes são representados como emissores da vontade divina, mas também como

carrascos que aplicam castigos. Em algumas passagens, há menções a anjos “maus”, expressão que sugere uma ambiguidade deliberada em termos muito próximos aos levantados por Macumber em sua análise do monstruoso no Apocalipse de João (Macumber, 2021). As ações desses anjos os investem de uma monstruosidade funcional: arrancam línguas com lâminas de fogo, perfuram entradas com tridentes e mergulham corpos em caldeirões de lava fervente. São gestos que não apenas punem, mas ritualizam o castigo, em que a monstruosidade é legitimada pela justiça divina e convertida em linguagem de condenação teológica. Além destes anjos monstruosos, a narrativa é permeada por imagens de vermes que devoram os condenados e de animais ferozes que os despedaçam, criando uma cena de intensa corporalidade. As almas se revestem de fisicalidade no inferno para poderem sofrer, como se o sofrimento estivesse vinculado intimamente ao corpóreo.

Neste contexto do final do século V, a questão que se impõe não é mais a formação de uma identidade monástica em regiões periféricas do Império, como no período de surgimento do Apocalipse, mas a afirmação de uma ortodoxia cristã em meio à fragmentação do poder eclesiástico e político. A porção ocidental do Império Romano havia ruído, e o cristianismo latino lutava para se manter como locus de estabilidade e autoridade. Nesse cenário, as imagens de condenação operam como um instrumento de disciplinamento interno da própria Igreja.

No capítulo 44, as almas mutiladas gritam: “Se soubéssemos com clareza que aquele que peca estava destinado a este lugar, não faríamos, de forma alguma, tais obras, nem teríamos feito negociatas, nem cometido iniquidade.” Aqui, os pecadores, agora irreconhecíveis em sua forma humana, tornam-se exemplos visíveis, monstruosos e pedagógicos do que acontece quando a norma cristã é violada. Os condenados falam como advertência monstruosa. Eles encarnam o castigo, mas também projetam sobre a audiência a necessidade de vigilância moral em um mundo onde, mesmo entre cristãos, o risco da danação era constante.

Os condenados são descritos com corpos monstruosos. Essa transfiguração dos condenados em criaturas monstruosas estabelece uma equivalência perturbadora com os próprios anjos executores, que ao longo da narrativa agem com brutalidade. Os agentes do juízo e suas vítimas compartilham, mesmo que por razões distintas, uma mesma estética do horror. Como observou Henning (2014, p. 12), trata-se de uma verdadeira pedagogia do terror, uma catequese imagética que pretende moldar consciências por meio do impacto emocional da cena escatológica. Nesse sentido, os monstros do inferno não apenas aterrorizam: eles educam, reforçam hierarquias e desenham os contornos de uma ortodoxia desejada.

Essa intenção é claramente enunciada na exortação do anjo a Paulo, nos momentos finais da visão: “Paulo, eu tenho mostrado para você estas coisas para que você esconda debaixo de uma casa? Então, o Senhor comanda: antes, envia e revele isso para que os homens possam ler e retornar para o caminho da verdade, para que não venham até estes terríveis tormentos” (Ap. 51). A visão, portanto, não é concebida como uma revelação restrita a um círculo sectário, mas como uma mensagem de utilidade pública, uma advertência com função pastoral, dirigida à totalidade do povo cristão.

No contexto de uso deste texto, ser cristão já não é sinal inequívoco de salvação, como poderia ser nos idos do século II. Pelo contrário, o Apocalipse de Paulo afirma que a maioria dos condenados no inferno professa a fé cristã, incluindo figuras proeminentes da hierarquia eclesiástica, como bispos, presbíteros e diáconos. Isso espelha a realidade de um

Cristianismo que, tendo se tornado quase universal no Ocidente latino, já não se define pela oposição ao mundo pagão, mas sim por conflitos internos quanto à autenticidade da fé e da prática. Quando todos se dizem cristãos, a distinção mais urgente passa a ser entre os que vivem segundo uma ortodoxia rigorosa e os que a corrompem ou negligenciam.

É dentro desse universo que o Apocalipse de Paulo projeta sua teologia do pós-morte: um cristianismo ascético, de tonalidade monástica, emerge como modelo ideal. A vida eterna não é oferecida indiscriminadamente a todos os batizados, mas aos que abraçam uma espiritualidade austera e pura. O inferno, por sua vez, transforma-se em espaço de castigo cristão, onde os desvios do cristianismo institucionalizado são dramatizados por meio da monstruosidade dos castigos e seres infernais. Os corpos dos pecadores são deformados, mutilados e torturados como denúncia visceral das falhas morais e espirituais dos que, embora cristãos, não se conformaram ao modelo idealizado. Nesse cenário, o além se torna palco de um projeto eclesiástico: o sonho escatológico de uma comunidade que, para afirmar seus próprios valores, imagina seus irmãos como monstros eternamente torturados por não serem cristãos “do jeito que deveriam ser”.

Considerações finais

O Apocalipse de Paulo é um documento que revela com nitidez a transição das preocupações escatológicas coletivas para uma escatologia centrada no destino individual. O texto não especula sobre o fim do mundo, nem apresenta visões sobre o futuro do Império ou da história da salvação em termos amplos. Seu foco está na alma de cada pessoa e naquilo que ela pode esperar após a morte. Neste ponto, a versão latina do Apocalipse de Paulo funciona como um termômetro da sensibilidade religiosa do final do século V. O inferno descrito no texto não é para os inimigos da fé, mas para os que estão dentro dela: bispos, presbíteros, diáconos, leitores e fiéis comuns que falharam em corresponder a um ideal de vida cristã.

A estrutura do inferno, seus castigos e seus agentes, indicam uma tentativa de disciplinar os corpos e orientar os comportamentos por meio do medo. A presença de figuras monstruosas (anjos torturadores, vermes gigantes, corpos mutilados) não apenas amplifica o impacto retórico do castigo, mas transforma o inferno em um espelho invertido da própria comunidade. Ao projetar o fracasso ético e espiritual na forma de deformações grotescas, o texto oferece uma pedagogia pela imagem: aquele que não vive segundo o modelo esperado se tornará um monstro diante de Deus e será entregue a outros monstros para ser corrigido eternamente.

A análise aqui proposta mostra que o Apocalipse de Paulo não pode ser lido apenas como um texto marginal à tradição cristã. Ele representa uma chave importante para entender as formas como comunidades cristãs lidavam com a ortodoxia, com a identidade e com o exercício do poder disciplinar no interior da comunidade religiosa. O texto funciona como mecanismo de controle moral, voltado à formação de um determinado tipo de cristão, obediente, austero, vigilante e permanentemente consciente de que a salvação se decide nos detalhes da conduta diária.

Como desdobramento futuro deste estudo, parece promissor ampliar a análise comparativa com outras versões deste Apocalipse, como a versão siriaca e a versão copta. Também seria pertinente investigar como as imagens do Apocalipse de Paulo foram

recebidas, adaptadas ou transformadas em homilias, iconografia e práticas penitenciais durante a Idade Média, o que permitiria compreender melhor o processo de recepção do imaginário do inferno ao longo da história cristã. Há ainda margem para um estudo mais aprofundado da relação entre a monstruosidade dos corpos e a construção simbólica da ortodoxia, num recorte que relate a história da religião, literatura e antropologia.

Referências

- BREMNER, J. N. Christian Hell: From the Apocalypse of Peter to the Apocalypse of Paul. **Numen**, v. 56, 2009, p. 298-325.
- BROWN, Peter. **The World of Late Antiquity**. London: Thames and Hudson, 1971.
- CASEY, Robert P., The Apocalypse of Paul. **The Journal of Theological Studies**, v. 34, 1933, p. 21-32.
- COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). **Monster Theory: Reading Culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- COLLINS, Adela Yarbro. Introduction. **Semeia**, v. 36, 1986, p. 1-9.
- COLLINS, John J. Introduction: towards the morphology of a genre. **Semeia**, v. 14, 1979, p. 1-19.
- HENNING, Meghan. Eternal punishment as Paideia: The ekphrasis of Hell in the Apocalypse of Peter and the Apocalypse of Paul. **Religious Studies Faculty Publications**, v. 95, 2014, p. 1-16.
- HIMMELFARB, Martha. **Tours of Hell**: an apocalyptic form in Jewish and Christian literature. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- HIMMELFARB, Martha. The experience of the visionary and genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul. **Semeia**, v. 36, 1986, p. 97–111.
- LANZILLOTTA, Lautaro Roig; VLIET, Jacques van der. **The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sahidic Coptic**: Critical edition, translation and commentary. Boston: Brill, 2023.
- MACUMBER, Heather. **Recovering the monstrous in Revelation**. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2021.
- MIRANDA, Valtair A. **Apocalipse de Paulo**: introdução e tradução. São Paulo: Paulus, 2021.
- MIRANDA, Valtair Afonso. Metodologia de leitura do Apocalipse de João In: **Para estudar a Bíblia: abordagens e métodos**. São Paulo: Editora Recriar, 2021, p. 309-334.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Taxonomia dos Monstros no Cristianismo Primitivo. **Revista Caminhos**, v. 22, n. 2, 2024. p. 542-557.

Valtair Miranda

O monstruoso na versão latina do Apocalipse de Paulo (séc. V): uma aproximação literária e histórica

SILVERSTEIN, Theodore. **Visio Sancti Pauli**: The history of the Apocalypse in Latin together with nine texts. London: Christophers, 1935.

SILVERSTEIN, Theodore; HILHORST, Anthony. **Apocalypse of Paul**: a new critical edition of three Long Latin Versions. Genève: Patrick Cramer Editeur, 1997.

Recebido em 24/04/2025
Aceito em 10/06/2025

O retrato de Satanás no *Testamento de Jó*: Um monstro?

The Portrait of Satan in the Testament of Job: A Monster?

Francisco Benedito Leite¹

RESUMO

Resumo: O *Testamento de Jó* é um livro apócrifo do judaísmo do Mundo Antigo que foi pouco estudado ao longo da história da pesquisa acadêmica. Seu conteúdo narra uma história alternativa de Jó, na qual se destaca seu confrontamento a Satanás. Por se tratar de um livro escrito no período helenístico, as características da apocalíptica chamam a atenção, sobretudo no que diz respeito à Satanás, que é o inimigo pessoal de Jó. No presente ensaio, em primeiro lugar, apresentaremos sumariamente as informações históricas e literárias do *Testamento de Jó* que são pouco conhecidas; em seguida, traremos em destaque e discutiremos as passagens que apresentam Satanás para compreender como a obra o concebe; por fim, destacaremos as características da teoria do monstro de Cohen para propor um retrato monstruoso de Satanás no *Testamento de Jó*.

Palavras-chave: *Testamento de Jó*; Satanás; monstro; apócrifo.

ABSTRACT

Abstract: The Testament of Job is an apocryphal book of ancient Judaism that has been little studied throughout the history of academic research. Its content narrates an alternative story of Job, in which his confrontation with Satan stands out. Since it is a book written in the Hellenistic period, its apocalyptic characteristics attract attention, especially with regard to Satan, who is Job's personal enemy. In this essay, we will first briefly present the historical and literary information of the Testament of Job that is little known; then, we will highlight and discuss the passages that present Satan in order to understand how the work conceives of him; finally, we will highlight the characteristics of Cohen's monster theory in order to propose a monstrous portrait of Satan in the Testament of Job.

Keywords: *Testament of Job*; Satan; monster; apocryphal.

Introdução

O *Testamento de Jó* é um livro apócrifo que tem recebido pouca atenção desde que recebeu sua primeira abordagem acadêmica no século XIX. Peter W. van der Horst e Michael A. Knibb chegaram a afirmar: “Este testamento é um dos escritos menos conhecidos entre os pseudepígrafos” (1989, p.1). Quase todos os estudiosos que abordaram seu conteúdo que temos conhecimento, o fizeram a partir da abordagem histórico-crítica – como podemos conferir nos artigos que estão no livro organizado por van der Horst e Knibb (1989) – e de versões desenvolvidas desse método como o que adiciona a narratologia – como é o caso do estudo a respeito do Testamento de Jó feito por Maria Haralambakis (2014).

¹ Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo, doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, realizou pesquisa de Pós-Doutorado na Pontifícia Universidade Católica de Campinas; e-mail: ethnosfran@hotmail.com

Mesmo sem desprezar a importância dos resultados e das metodologias dos estudos que foram realizados até aqui sobre o *Testamento de Jó*, pretendemos nos diferenciar desses pela relação que nosso ensaio tem com os Estudos Culturais. Realizaremos um estudo da personagem Satanás e depois a discutiremos a partir das sete teses sobre o monstro de Cohen (2007). O objetivo é que ao fim da discussão possa-se dizer se Satanás tem ou não tem relação com esse monstro do ponto de vista cultural.

Antes de responder à pergunta central, no entanto, vamos, em primeiro lugar, apresentar sumariamente o *Testamento de Jó*, tanto aspectos de sua narrativa, quanto de suas histórias e características literárias. Em seguida, a personagem de Satanás, como aparece no livro apócrifo, será discutida a partir dos próprios termos do livro, mas quando possível evocando comparações do Texto Massorético e do Novo Testamento. Por fim, discutiremos as características de Satanás à luz das sete teses sobre o monstro.

1. *Testamento de Jó*, um livro apócrifo do judaísmo do Mundo Antigo

O livro que se intitula *Testamento de Jó* é uma antiga obra apócrifa redigida em língua grega que foi escrita por alguém ou algum grupo relacionado com a religião judaica possivelmente entre o fim do século I d.C. e o início do século II d.C. (Haralambakis, 2012) – é difícil ter mais precisão do que isso na cronologia histórica. De qualquer forma, essa foi uma época de grandes agitações sociais na região da Palestina, tendo se consumado na destruição da Judeia em duas etapas, a primeira em 70 d.C. e a segunda em 130 d.C.

O lugar em que mais provavelmente o *Testamento de Jó* foi escrito é o Egito, pois a personagem Jó é apresentada como rei do Egito e os amuletos mágicos que são mencionados estão relacionados com um tipo de magia tipicamente greco-egípcia, ou seja, que apesar da relação com o mundo grego, era realizada no Egito (Lesses, 2007). No entanto, mesmo com os fatores mencionados, ainda não é possível cravar de modo definitivo que esse foi o lugar em que o livro foi escrito, pois não há informações contundentes, temos apenas dados que estão relacionados com o conteúdo interno do livro.

No seu conteúdo constam elementos rejeitados pelas ortodoxias, tanto cristã quanto judaica, que se desenvolveriam em época posterior, por isso as linhas principais do cristianismo ocidental e do judaísmo rabínico não preservaram o *Testamento de Jó* e não a consideraram inspirada por Deus nem digna de ser canonizada. É possível que os motivos para essa rejeição, que só poderia surgir em séculos posteriores, provavelmente depois do século IV, estejam relacionados com a menção a amuletos mágicos, a visões celestiais, a pessoas mortas que são vistas coroadas no céu e à intrigante figura de Satanás.

Apesar de não ter sido canonizado, o *Testamento de Jó* teve ampla divulgação no Mundo Antigo, o que se evidencia pelo fato de existirem manuscritos desse livro em três idiomas: grego, eslavo e copta. Sabe-se que cristãos do leste europeu preservaram esse livro apócrifo em seus mosteiros e entenderam que seu conteúdo se tratava de uma história de santo, um gênero tradicional no Medievo.

É possível que as características religiosas idiosincráticas do *Testamento de Jó* apontem para a crise de identidade que os grupos judeus enfrentaram durante os períodos de guerra contra os romanos e, principalmente, após a destruição de Jerusalém. No entanto, sem negar a hipótese mencionada, também é possível que o livro remeta à religiosidade popular que

combina livre e indistintamente elementos de várias tradições religiosas (Leite; Nogueira, 2024).

Independentemente da história obscura do *Testamento de Jó*, seu conteúdo é um relato interessantíssimo dos pontos de vista literário e histórico-religioso. Apesar do conteúdo do livro apócrifo retomar personagens da obra canônica de Jó, afasta-se totalmente de sua estrutura, de seu gênero, de seu estilo, de sua teologia. Trata-se de uma narrativa novelesca do período helenístico, por isso tem características cômicas, sem deixar de ser um livro que discute uma questão séria.

A esse tipo de livro popular na época do helenismo, o filólogo Mikhail Bakhtin conceituou como “sério cômico” (2019), tendo em vista que ao lado da comicidade está um assunto sublime, que é a revelação que Deus concedeu a Jó para que ele pudesse enfrentar Satanás e triunfar. A comicidade está na sabedoria prosaica de Jó, na descrição de sua doença e no seu fedor, nos fracassos patéticos de Satanás e em outros momentos.

Van der Horst e Knibb (1989), ao apresentar a história da pesquisa do *Testamento de Jó*, apontou sua relação com o *midrash*, mais propriamente com a *haggadah*. De acordo com essa perspectiva, o Testamento de Jó pode ser identificado como um comentário expansivo de um livro bíblico feito ao estilo judaico. Isso faz todo o sentido, se levarmos em conta que apesar de tantas diferenças que esse livro tem com o livro de Jó, permaneceram em seu conteúdo trechos idênticos à versão do livro de Jó da LXX. O autor do *Testamento de Jó* pode ter partido de citações para fazer sua interpretação expansiva. Apesar disso, entre os estudiosos, chegou-se a discutir que o *Testamento de Jó* surgiu antes da tradução do livro de Jó para o grego, sendo ele uma de suas fontes e não o contrário, de acordo como o que apontou Patrick Gray (2004), no estudo em que comparou as duas fontes.

Podemos entender que o *Testamento de Jó* ao mesmo tempo é um livro de gênero sério-cômico e um *midrash*, essas classificações são apenas modos diferentes de se considerar a obra que não se opõem. Ao mesmo tempo o livro é paródico – tenha sido essa a intenção do seu autor ou não – bem como o livro é uma expansão de uma obra da Texto Massorético.

Em certo sentido, podemos caracterizar o *Testamento de Jó* como uma paródia do livro canônico de Jó, porque enquanto a obra bíblica se caracteriza como um elevado livro poético e sapiencial, em torno do qual estão uma abertura e uma conclusão em prosa; o livro apócrifo é do começo ao fim uma obra em prosa, sem reflexões profundas, sem variação de gênero, sem qualidade literária do ponto de vista poético.

Podemos explicar que o conteúdo do *Testamento de Jó* se baseia em uma narrativa dividida em etapas de enfrentamento entre Jó e Satanás. Jó vence Satanás em todos os seus ataques, apesar disso, há o relato das desgraças que lhe ocorreram, ocasionadas por ataques provocados por seu inimigo, Satanás. A resistência e a fé de Jó se destacam por pela descrição minuciosa do sofrimento ao qual foi submetido por enfrentar Satanás, após ter destruído o templo do ídolo, no qual quem recebia adoração e sacrifícios era o próprio Satanás.

Ao longo da narrativa do *Testamento de Jó*, a esposa de Jó, chamada Sítidos, é uma personagem controvertida. Após a desgraça de Jó, sua mulher trabalha para lhe sustentar enquanto ele se encontra adoecido. Apesar desse aspecto positivo, Sítidos se destaca por seus confrontos com Jó e por ser vulnerável aos ataques de Satanás. Nesses pontos de sua ação, essa personagem expressa a ignorância em oposição à revelação que corresponde a Jó.

Além da narrativa principal, na qual estão descritos os seguidos enfrentamentos entre Jó e Satanás, há uma história adicional no *Testamento de Jó*, que estudiosos – como, por exemplo, Antonio Piñero (1987) – questionaram se realmente fazia parte do livro ou se era uma espécie de conclusão adicionada posteriormente ao livro que já tinha sido terminado. Trata-se da história do leito de morte de Jó, pelo qual ele passa sem sentir dor, porque Deus o havia dado amuletos que lhe protegiam dos ataques de Satanás e da dor. Jó distribui suas propriedades para seus filhos homens e seus amuletos para suas filhas, que falam línguas celestiais e entram em êxtase religioso, após isso Jó morre e suas filhas veem sua alma sendo levada aos céus.

Por fim, nessa parte final do *Testamento de Jó*, aparece um narrador, Nereo, irmão de Jó, que se declara autor do livro. Algo estranho do ponto de vista narrativo, porque quem leu o livro desde o começo pensa que Jó seria o autor, uma vez que ele narra sua história em primeira pessoa desde o início, o que é característico do gênero testamento.

John Collins (1974) entendeu que o final do *Testamento de Jó* é autêntico pelo fato de haver uma narrativa da transmissão da revelação de Jó às suas filhas. Essa conclusão do livro proporciona uma moldura à obra, porque mostra mulheres que recebem a revelação em contraposição à Sítidos, que é uma mulher que não recebeu a revelação. De acordo com o autor, a revelação é o tema mais importante do livro e essa parte final proporciona uma conclusão coerente para narrativa.

Nos parágrafos seguintes, apresentaremos o retrato de Satanás que é apresentado no *Testamento de Jó*. Para isso, partiremos da edição crítica em língua grega da referida obra (Brock, 1967), cotejaremos algumas comparações com a literatura bíblica, quer da Texto Massorético, quer do Novo Testamento Grego quer da LXX.

2. Satanás no *Testamento de Jó*

No livro canônico de Jó, escrito provavelmente no século VI a.C., menciona-se que: “no dia em que os filhos de Deus vieram se apresentar a *Yahweh*, veio também ‘o adversário’ [hebr. נָשָׁתָן; transl. *bassatan*]” (Jó 1.6). De acordo com Terrien (1994), a narrativa pode estar relacionada com uma tradição folclórica e “os filhos de Deus”, que são mencionados neste versículo, devem ser compreendidos como seres divinos que compartilham a natureza da divindade, mas não são *Yahweh*.

Pelo cenário construído (Jó 1.6-12), projeta-se na realidade celeste a existência de uma corte semelhante às que existiram historicamente no antigo Oriente. Assim notamos nessa narrativa que, em torno de *Yahweh*, reúne-se uma corte celestial e no meio dos cortesãos que se aproximam vem “o adversário”, que aparentemente não integrava à comitiva.

Ao que se nota, a utilização do artigo definido antes do substantivo que se traduz por “adversário” leva a entender que não se trata de um nome próprio, por isso é preferível grafar a palavra hebraica com letra minúscula e traduzi-la por “inimigo”. Terrien (1994) explica que no livro de Jó, essa personagem ainda não era um anti-Deus como viria a ser posteriormente. Ao invés disso, era um ser que vagava pela terra a serviço de *Yahweh*, o qual tinha a função de examinar os seres humanos como se fosse um procurador geral.

Muito diferente disso é o retrato do satã no *Testamento de Jó*. Nesse escrito, "o inimigo" já aparece como Satanás, com letra maiúscula, pois se trata de uma figura pessoal. Como o livro foi redigido em língua grega, seu autor optou por helenizar o termo hebraico *ha-satán* [heb. הַשָּׂטָן]. Assim, utilizou a forma grega *Satanás* [greg. Σατανᾶς]. Diferentemente disso, na versão do livro de Jó que está na LXX, *ha-satán* foi traduzido pela palavra grega *diábolos* [greg. διάβολος], que, como substantivo, carrega o mesmo significado que o termo hebraico: "acusador" ou "adversário" (Kirst et al., 2004, p. 237; Rusconi, 2006, p. 122).

É curioso observar que o *Testamento de Jó* mantém o artigo antes de "Satanás" no texto grego, como está no Texto Massorético e na LXX. Apesar disso, Satanás não é um inimigo em sentido genérico, mas age e se apresenta como um ser pessoal que tem uma luta renhida, contínua e individual contra Jó.

No *Testamento de Jó*, Satanás pretende enganar os seres humanos. Como, segundo Collins (1974), um dos principais paradigmas para a interpretação desse livro se coloca na oposição que existe entre o engano promovido por Satanás e a sabedoria revelada por Deus, podemos entender aqui que a personagem é evidentemente uma opositora de Deus ao provocar o engano à humanidade.

Não é clara a origem do retrato de Satanás que o *Testamento de Jó* relata, pois entre estudiosos do judaísmo antigo, como John Collins (2010) e Nickelsburg (2011), reconhece-se que a principal história da origem do mal entre os textos do judaísmo do segundo templo vem do mito dos vigilantes de *I Enoch*. De acordo com essa tradição antiga, o demoníaco resulta dos espíritos dos gigantes, que tinham sido gerados pela relação inapropriada entre mulheres e seres celestiais denominados vigilantes, após a morte destes. Após a morte dos gigantes, seus espíritos buscavam se apossar de corpos, porque eles tinham natureza híbrida, espiritual e humana.

No entanto, no *Testamento de Jó* não parece haver alusão aos espíritos impuros de *I Enoch* e mesmo que haja alguma relação indireta, Satanás já muito evoluído em vista desses espíritos que possuem seres humanos e animais, como seria o caso dos "espíritos impuros" que Jesus exorciza nos evangelhos sinóticos.

No *Testamento de Jó*, apesar de se tomar o livro canônico de Jó como pretexto para a narrativa, Satanás tem características bem particulares em vista do imaginário dos povos do antigo oriente bem como se distingue de retratos construídos em outros livros do Mundo Antigo. Nessa obra, as características novelísticas levam à construção de um retrato de Satanás que o subordina a uma narrativa, na qual, ele é o responsável direto por todo mal que acontece contra Jó, e para ser possível tal realização, pode adquirir variadas formas, expressar sentimentos e adquirir traços muito humanos.

Como pretendemos demonstrar a seguir, a principal característica de Satanás no *Testamento de Jó* é a fluidez de seu ser. Isso significa que suas manifestações se dão tanto em forma material, quanto espiritual, bem como por meio de fenômenos naturais. Além disso, ele também se coloca no lugar do ídolo para enganar os seres humanos e receber a adoração que seria devida à divindade.

Nesse sentido, de acordo com certa compreensão desenvolvida no judaísmo do período helenístico, a idolatria é, por excelência, a manifestação de Satanás (Gruem III, 2004), por isso, no livro que estamos discutindo, o templo do ídolo – mesmo que não se especifique

de que ídolo se trata – é “lugar de Satanás, no qual os homens serão enganados” (*Test Jó 3.6*).

Tendo em vista a mencionada fluidez que o caracteriza, nota-se que o narrador do *Testamento de Jó* pressupõe que Satanás recebe a adoração que é oferecida ao ídolo. Conforme podemos ler nas palavras que o texto atribui ao anjo que fala a Jó: “Este ao qual oferecem holocaustos e fazem libação não é Deus, mas essa é a potência do diabo, na qual está enganada a natureza humana” (*Test Jó 3.3*).

Assim, a idolatria manifesta a potência do diabo, porque leva a execução seu objetivo que é o engano da humanidade. Por seu turno, o oposto da mentira é a revelação da sabedoria, que só pode ser efetuada por Deus (Collins, 1974). Jó é agraciado com essa dádiva, mas, em consequência disso, precisa enfrentar as reprimendas de Satanás.

É interessante observar que a associação entre idolatria e Satanás também é presumida no Novo Testamento. Em algum nível essa compreensão subjaz aos pressupostos fundamentais da narrativa do Apocalipse de João. Pela narrativa, presume-se que Antípas, que foi morto pelo seu testemunho, foi condenado por se rejeitar a partilhar do sacrifício realizado a outras divindades ou ao imperador romano (Ap 2.13). O apóstolo Paulo, no entanto, é bem liberal nesse ponto e não proíbe que se coma da carne oferecida em sacrifício desde que não se prejudique a própria consciência. Segundo ele, “o ídolo nada é no mundo” (I Co 8.4).

A narrativa a respeito da fidelidade obstinada dos mártires do livro do Apocalipse confrontada com a afirmação cética do apóstolo Paulo quanto à existência de um ente que corresponda ao ídolo mostram que no judaísmo do Mundo Antigo havia modos diferentes de compreender a associação entre idolatria e Satanás bem como sobre o status ontológico de um e de outro. No *Testamento de Jó* o ídolo existe ontologicamente e seu ente corresponde ao próprio Satanás.

Por se tratar, como acabamos de mencionar, de um ente, dotado de características pessoais, Satanás tem planos expressos com clareza, que se baseiam em enganar a humanidade promovendo a idolatria que é realizada em seu templo. Desse modo, sua atuação se promove concretamente, por isso, o combate a Satanás também presume uma efetiva guerra realizada contra suas instituições, que são seu templo, sua religião e o sacrifício que se lhe dedica.

No texto do *Testamento de Jó* o próprio Deus concorda com a necessidade que há em se combater a idolatria e a comprehende como um processo de purificação, que, todavia, ocasionará represárias contra qualquer lhe promover:

E novamente disse: “Assim diz o Senhor: se empreendes purificar o lugar de Satanás, ele se levantará contra você com ira para uma guerra, só que não poderá causar sua morte. Causar-lhe-á muitas chagas, tirará suas propriedades, eliminará seus filhos” (*Test Jó 4.3-5*).

Satanás, que no relato é um ser pessoal, assume a destruição de seu templo como uma afronta e se coloca contra Jó de todas as formas possíveis. Ainda que o Satanás do *Testamento de Jó* não seja mais a figura celeste vagante e submissa a *Yahweh* que aparece no livro canônico de Jó, mesmo assim, ele não pode agir sem a permissão de Deus. Para afetar a vida de Jó, Satanás se comunica com Deus ao chegar ao firmamento e ali solicitar

autorização para retirar as propriedades de Jó (*Test Jó* 8.1-3) e depois pede o corpo de Jó (*Test Jó* 20.2).

Deus concede autorização aos dois pedidos feitos por Satanás contra Jó, um de cada vez, como está escrito no texto, mas sem permitir que Jó fosse morto: “A seguir, depois de Satanás ter recebido autoridade, então, daí em diante, ele desceu sem piedade” (*Test Jó* 16.2); “E foi aí que o Senhor me entregou nas mãos dele para usar o meu corpo como desejava, mas sobre a minha alma não lhe deu a autoridade” (*Test Jó* 20.4).

A menção a Satanás ter pedido o corpo de Jó para Deus nos lembra que o apóstolo Paulo recomendou que um homem fosse entregue a satanás para destruição da carne, que, nesse caso, é sinônimo de corpo (Cf. Bultmann 2008; Dunn 2006²) (*I Co* 5.5-6). A passagem bíblica é obscura e não interessa nesse momento entender o que tem a ver a destruição do corpo com a salvação, mas apenas convém destacar que tanto na compreensão do apóstolo quanto no *Testamento de Jó*, Satanás promove a destruição do corpo.

Por um lado, a capacidade destrutiva de Satanás se dá de modo concreto porque, de alguma forma, ainda que isso esteja relacionado com a permissão de Deus, foi ele quem promoveu a doença no corpo de Jó, a qual também tem sua causa atribuída por Jó à vontade de Deus (*Test Jó* 20.9); do mesmo modo, no que diz respeito à sua ação concreta na realidade narrada, Satanás também se torna um “grande vento impetuoso” (*Test Jó* 20.5) que causa o desmoronamento de uma casa e assim mata os filhos de Jó.

Por outro lado, a capacidade que Satanás tem de destruir também diz respeito à desmoralização do herói, como na passagem que a esposa de Jó (consequentemente ele próprio) é ultrajada em praça pública; na passagem em que se relata a difamação, as mentiras e as incitações realizadas pelo rei dos persas contra Jó (*Test Jó* 17); na passagem que se descreve a criação de conflitos pessoais, como o promovido por sua esposa, Sítidos, que o confronta e o insulta (*Test Jó* 24). Satanás atua tanto de modo concreto quanto subjetivo, afetando a vida social e a honra da personagem.

No que está relacionado à enfermidade que Satanás provoca, destaca-se o aspecto de sua crueldade extrema. A doença de Jó representa o que se pode imaginar de mais intenso sofrimento. O *Testamento de Jó* menciona que Jó tinha chagas em seu corpo, vermes andavam sobre sua carne e o seu fedor era intenso. De acordo com Spittler (2006) ser comido por vermes é um castigo destinado aos mortos, que na sepultura literalmente têm seus corpos devorados por vermes, mas também foi retomado por apocalipses cristãos como o *Apocalipse de Pedro*, por exemplo, para se referir às penalidades eternas que os pecadores condenados receberão no inferno.

Para além da crueldade, a esperteza também se destaca como característica da personalidade de Satanás. Diga-se de passagem, propomos o termo “esperteza” para contrapor à “sabedoria”, que nesse livro é divinamente inspirada e pertence a Jó. Até mesmo Jó só a possui porque Deus a revelou e assim concedeu-lhe uma compreensão da realidade que não era compartilhada pelas demais personagens do livro. Nos últimos capítulos do livro, as filhas de Jó recebem a transmissão de sua sabedoria por meio de amuletos mágicos que

² Os livros citados explicam em que sentido “carne” e “corpo” podem ser sinônimos na antropologia do apóstolo Paulo. A explicação dada por ambos é considerada consenso entre os estudiosos do apóstolo Paulo.

lhes são dados pelo pai. Assim, não convém dizer que Satanás é sábio, uma vez que a sabedoria é um dom de Deus transmitido por revelação ou por magia.

Na cena que ocorre ao longo do capítulo 7, Satanás decifra o enigma que Jó lhe proporciona ao lhe doar um pão queimado. Jó manda dar um pão queimado quando Satanás, transformado em pedinte, pede-lhe uma doação. Ao fazer isso, Jó manda um recado, ele já entendeu que ali não está uma pessoa pobre que está pedindo o que comer, mas sim Satanás, que está cercando seu território para informar que em breve sobrevirá violentamente contra sua vida, sua família, suas posses e tudo mais que puder.

Após o esmoleiro ter recebido um pão queimado da mão de Jó, devolveu-lhe a metáfora ao mandar dizer a Jó que aquele pão queimado correspondia ao modo como seu corpo ficaria destruído depois do confronto que haveria de ocorrer entre os dois. Satanás metamorfoseado em esmoleiro coloca um casaco [greg. ἀσσάλιον³ transl. assálion] (Test Jó 7.1), com o qual cobre seus ombros e se retira. Possivelmente isso tem a ver com seu caráter, com a postura arrogante com a qual agiu após o diálogo simbólico e conflituoso que desenvolveu com Jó.

Na narrativa do *Testamento de Jó* Satanás aparece materializado por meio das figuras nas quais se metamorfoseia, como é o caso do esmoleiro, que pede pão à porta da casa de Jó antes de sua ruína (Test Jó 6.4); do padeiro que dá pães à Sítidos em troca de sua humilhação pública ao cortar seus cabelos no mercado diante de todos (Test Jó 23.10); ao perseguir a esposa de Jó ocultamente provocando maquinações em sua mente, de forma literal o texto menciona que ele “desviava o coração dela” (Test Jó 24.11); e logo após, ao ser flagrado por Jó, enquanto se escondia atrás de sua esposa (Test Jó 27.1). Satanás também parece materializar-se ao se metamorfosear em “rei dos persas” e provocar o saque de suas propriedades e promover sua perseguição (Test Jó 17.2).

Embora o verbo usado no *Testamento de Jó* seja “metamorfosear” [greg. μεταμορφόμαται; transl. metamorphómai] e o verbo utilizado por Paulo seja “transformar” [greg. μετασχηματίζω; transl. metaschématizo] (2 Co 11.4), o imaginário que se tem nos dois textos é o mesmo, Satanás tem a capacidade de se metamorfosear, de se transformar livremente para confundir os seres humanos que são ignorantes por não terem recebido a revelação dada por Deus.

A despeito de sua materialidade nas passagens mencionadas, Satanás evidentemente também é um ser espiritual no *Testamento de Jó*, pois enche Eliú (Test Jó 41.5), como fazem os “espíritos impuros” [greg. πνεύματα ἀκαθάρτοι transl. pneúmata akathártoi] relatados nos evangelhos sinóticos, os quais possuíam as pessoas. Embora mais escassas, também há passagens do Novo Testamento que mencionam que Satanás entra em pessoas, como podemos ler em algumas narrativas, como as que menciona que entrou em Judas (Lc 22.3; Jo 13.27) e a que afirma que encheu o coração de Ananias (At 5.3)⁴.

³ Essa palavra tem significado obscuro segundo os tradutores do *Testamento de Jó*. Não é certo que “casaco” seja sua tradução precisa, mas parece ser seu significado mais provável.

⁴ Satanás “entrar” em pessoas acontece na obra lucana e na joanina e corresponde a modos particulares como esses autores consideram as ocorrências que estão relatadas nos textos citados. Nos evangelhos sinóticos é mais comum que espíritos impuros possuam seres humanos e, inclusive, animais, como foi o caso da vara de porcos em que entraram, de acordo com as versões da narrativa do exorcismo do endemoninhado geraseno ou gadareno que consta nos evangelhos sinóticos (Mt 8.28-34; Mc 5.1-20).

Além das aparições de Satanás, ora materializado ora como espírito, não podemos ignorar que no *Testamento de Jó*, esse ser também se manifesta por meio de fenômenos naturais, como é o caso do “vento impetuoso”, que causou a queda da casa de Jó sobre seus filhos, ocasionando assim a morte deles (*Test Jó 20.5*).

Tanto o sentimento de vergonha quanto a expressão de choro são absolutamente incomuns de se atribuir a Satanás. O medievalista Aaron Gurevich (1988) chega a afirmar que do mesmo modo que Jesus nunca ri, satanás nunca chora. Apesar disso, no Testamento de Jó claramente há uma exceção a essa regra geral. Levando em conta esses sentimentos, podemos dizer que Satanás é muito humano.

Tendo um diálogo face a face com Jó e Sítidos, Satanás manifesta sua vergonha após ter sido vencido por Jó, tendo em vista sua resistência em pecar. O discurso de Satanás resume o triunfo de seu oponente como a vitória de um pugilista (*Test Jó 27*). Nesse ponto da narrativa o que há é praticamente um desabafo que um inimigo faz ao seu oponente diante de sua própria incapacidade. Jó não deu chances para Satanás, venceu todos os desafios propostos.

Transformado em padeiro ou vendedor de pão⁵, Satanás age com astúcia. Para causar extrema humilhação à pessoa de Jó, ‘o diabo’ usa de artimanha para expor sua esposa à extrema ridicularização pública e, assim, afetar a honra de Jó. No Novo Testamento, conforme a convenção patriarcal da época, menciona-se que é vergonhoso para a mulher cortar o cabelo porque ela é a glória do seu marido (*I Co 11.6-7*). Por algum motivo relacionado com essa afirmação, quando uma mulher corta seu cabelo envergonha seu marido.

Na narrativa do *Testamento de Jó*, ao cortar o cabelo de Sítidos, Satanás expõe Jó ao ridículo, porque provoca uma situação para tosquiar sua mulher ao oferecer-lhe pães em troca de cortar seu cabelo em praça pública, diante da movimentação do mercado e do público que ali se reunia. Um grupo de pessoas indeterminado que supostamente assistiu o cabelo de Sítidos sendo cortado, começou a entoar uma cantoria que contrapõe a vida esplendorosa que essa mulher viveu em momento anterior e a decadênciá atual em que se encontrava. Os versos que relatam a luxuosa vida pregressa de Sítidos são intercalados pelo refrão insolente: “ela, que agora com o cabelo paga por pães”.

Essas passagens citadas do *Testamento de Jó* que apontam para flexibilidade de suas manifestações parecem indicar para uma concepção antropológica, conforme a qual, Satanás é a manifestação do mal personificada ou não. Satanás se revela em tudo quanto é forma de hostilidade, em tudo quanto é prejudicial à vida do herói, sejam os fenômenos naturais que levam à destruição de propriedades; o esmoleiro insolente; o capricho cruel do vendedor de pães; a crueldade do povo que escarnece da mulher empobrecida; a esposa que fica indignada com a situação de pobreza e por isso confronta seu marido; o amigo que por se considerar sábio menospreza a condição mental daquele que deveria receber seu apoio; às inexplicáveis doenças terríveis que lhe acometeram; o motim promovido por populares que saquearam seus bens; o rei que invadiu seus territórios e lhe promoveu a ruína. Tudo é causado por Satanás, que tem múltiplas formas, muitos modos de se manifestar, diversas maneiras de

⁵ Minha compreensão ao traduzir o termo grego é que no Mundo Antigo, antes do surgimento do capitalismo, o vendedor de pães e o fabricante de pães geralmente eram a mesma pessoa, por isso “padeiro” é suficiente para expressar ambas as ações supostamente realizadas pela mesma pessoa.

atuar, mas que, no entanto, não prevalece contra Jó, que tem a sabedoria revelada por Deus e por isso consegue resistir a tudo que se lhe impõe.

3. Pistas para o monstruoso de Satanás no Testamento de Jó

Jeffrey Jerome Cohen, em seu artigo *A cultura dos monstros* (2007) propõe “um método para se ler as culturas a partir dos monstros que elas engendram” (2007, p.25). Para realizar esse estudo, o autor propõe sete teses sobre o monstro. Vamos verificar se o Satanás do *Testamento de Jó* pode ser entendido a partir dessa teoria.

De acordo com a primeira tese de Cohen, “O corpo do monstro é um corpo cultural” (2007, p.26), o que nos lembra das metamorfoses de Satanás no *Testamento de Jó*. As transformações em esmoleiro, padeiro e rei dos persas nos mostram uma relação do inimigo de Jó com elementos que estão às margens da cultura.

Vejamos:

O corpo monstruoso é pura cultura. Um constructo e uma projeção, o monstro existe apenas para ser lido: o *monstrum* é, etimologicamente, “aquele que revela”, “aquele que adverte”, um glifo em busca de um hierofante. Como uma letra na página, o monstro significa algo diferente dele: é sempre um deslocamento; ele habita, sempre, o intervalo entre o momento da convulsão que o criou e o momento no qual ele é recebido — para nascer outra vez (2007, p.27).

Essas características do monstro como “pura cultura” parecem se manifestar no caráter de metamorfo que Satanás tem no *Testamento de Jó* como destacamos ao mencionar sua fluidez, em sua forma, ele vai do esmoleiro ao rei, da materialidade à forma espiritual. Assim, transita sem fronteiras entre as expressões da cultura.

Na tese II, Cohen propõe que “O monstro sempre escapa” (2007, p.27). O autor explica sua proposição do seguinte modo:

Vemos o estrago que o monstro causa, os restos materiais (as pegadas do yeti através da neve tibetana, os ossos do gigante extraviados em um rochoso precipício), mas o monstro em si torna-se imaterial e desaparece, para reaparecer em algum outro lugar (pois quem é o yeti se não o homem selvagem medieval? (2007, p.27).

Precisamente nesse ponto notamos a característica de Satanás entre suas manifestações como ser materializado, ser espiritual e fenômeno natural. Não apenas isso, mas também o fato que mesmo de ter sido vencido por Jó, Satanás não cessa de existir. As filhas de Jó também precisarão se manter protegidas de Satanás mesmo após o pai delas tê-lo escorraçado, pois a tendência é que seus ataques ocorram novamente se elas não estiverem protegidas pelos amuletos mágicos que receberam do pai.

“O monstro é arauto da crise das categorias” (2007, p.30), conforme a tese III de Cohen. Nessa tese, o estudioso explica que o monstro não se presta à categorização, do mesmo modo como temos dificuldade em categorizar o Satanás do *Testamento de Jó*, tendo em vista a dificuldade de traçar a história de seu surgimento, que não está diretamente

relacionada com o Mito dos Vigilantes nem com as antigas tradições do Antigo Oriente. Satanás surge de diversas culturas, como o caráter romanesco da narrativa que o construiu.

Na tese V, “O monstro policia as fronteiras do possível” (2007, p.40), Cohen explica que geralmente os monstros “declararam que a curiosidade é mais freqüentemente (sic.) punida do que recompensada, que se está mais seguro protegido em sua própria esfera doméstica do que fora dela [...]” (2007, p.41). Aqui, lembramos que o que ocasionou a fúria de Satanás contra Jó foi sua resistência em acreditar que o ídolo fosso Deus e merecedor de devoção. Jó ora pedindo para conhecer o verdadeiro Deus, que finalmente se lhe revela. Quando isso acontece, Jó se sente encorajado a destruir o templo do ídolo, o que, ao ser feito, gera os subsequentes embates com Satanás. Foi o fato de ‘sair da zona’ de conforto que despertou Satanás contra Jó.

Na quarta tese, Cohen afirma: “O monstro mora nos portões da diferença” (2007, p.32). Nesse ponto podemos retomar o que foi dito sobre o caráter metamorfo de Satanás ao relacioná-la com a tese I, mas a ênfase agora é colocada mais no caráter da alteridade daqueles nos quais Satanás se metamorfoseia do que em sua capacidade de fluidez. A começar pelo esmoleiro ambivalente, temos nessa figura cultural, por sua própria natureza, o marginal, é sob essa forma que Satanás confronta, esnoba e amaldiçoa Jó. O esmoleiro do ponto de vista cultural é ambivalente por ser o poderoso sem poder, isto é, apesar de ser despossuído, exerce poder sobre aqueles com quem encontra, rejeitar de ajudar um pedinte é uma insolência que atrai males a quem o fizer. O tirano de um poderoso império crescente que pretende expandir seu território e submeter material e culturalmente as nações vizinhas é, por excelência, ‘um outro’ do ponto de vista cultural. Assim é Satanás metamorfoseado na figura de rei dos persas. O que chamamos de padeiro no *Testamento de Jó* é, na verdade, o “vendedor” [greg. ποάτην] de pães. Como personagem que atua no mercado é reconhecido por sua comicidade, no caso, tanto este quanto o coro que o rodeia, ultrapassam a comicidade e a ironia para chegar ao escárnio.

A sexta tese é mais evidentemente associável inclusive ao satanás do Novo Testamento e da literatura apócrifa em geral. “O medo do monstro é realmente uma espécie de desejo” (2007, p.32). A relação entre o monstro e o desejo está na figura dos gigantes que são a prole gerada pela relação entre os vigilantes e as mulheres, o que evidentemente expressa o desejo. Nos evangelhos sinóticos, satanás oferece alimento, glória e poder a Jesus, três elementos que são objeto de desejo da humanidade. O *Testamento de Jó*, de modo indireto, mantém-se relacionado com essas figuras, Satanás na figura do esmoleiro, do rei e do vendedor de pães expressa respectivamente o desejo por liberdade, poder e alimento. O templo em que Satanás é adorado por meio do ídolo também se mantém relacionado a esses elementos.

Por fim, a sétima e última tese é a seguinte: “O monstro está situado no limiar... Do tornar-se” (2007, p.54). Ao ler o texto de Cohen (2007), essa tese pareceu-me semelhante à segunda tese “O monstro sempre escapa”. Talvez as duas teses estejam relacionadas, mas enquanto a segunda destaca a característica fugaz de Satanás, a sétima tese prenuncia o seu retorno sempre possível, contra o qual sempre é necessário estar preparado. Isto é, não apenas as personagens do *Testamento de Jó* precisam de magia apotropaica, mas também os leitores e ouvintes de sua narrativa. Fica uma exortação à obtenção de proteção de Satanás para todos aqueles que se relacionarem com o conteúdo desse livro.

Considerações finais

O *Testamento de Jó* permanece como um livro pouco estudado no Ocidente, por isso seu estudo ainda carece de desenvolvimentos. Nossa proposta foi a de realizar uma leitura que destacasse a personagem de Satanás e a analisasse a partir da teoria do monstro de Cohen (2007). Essa proposta representa o acesso a um antigo apócrifo judaico por meio dos Estudos Culturais.

A apresentação realizada do *Testamento de Jó* foi sumária, restringiu-se a trazer as informações gerais quanto à sua história e às suas características literárias que foram desenvolvidas pelos estudiosos do judaísmo do segundo templo até aqui. Apesar de elementares, essas informações trouxeram subsídio suficiente para que a personagem Satanás fosse apresentada na sequência dentro de um quadro geral do conteúdo histórico-literário do material.

Satanás é construído de modo bem particular no *Testamento de Jó*. É difícil saber de onde vem esse imaginário e identificar qual porção dessa personagem foi desenvolvida a partir desse livro. Não parece difícil afirmar que o Satanás humanizado, isso é dotado de pessoalidade, sentimentos e ações humanas como o choro e o lamento adiantam as características dos diabos medievais. Ao menos afirmamos com segurança que é um retrato bem diferente do satan bíblico.

Apesar de seu caráter pessoal em tantos momentos, Satanás não aparece apenas como o mal encarnado, mas também como o mal que resulta dos fenômenos naturais, como o mal imaterial, enfim, como todas as formas de males imagináveis. A conclusão à qual o livro leva, de que Satanás é o realizador do mal de toda espécie, provavelmente está relacionada com o momento de crise de identidade vivido por aqueles que recebem a literatura.

Por fim, ao estudar a figura de Satanás construída pelo *Testamento de Jó* a partir das sete teses sobre o monstro de Cohen (2007), observamos que todas as teses são contempladas de uma forma ou de outra na personagem de Satanás no *Testamento de Jó*. Para além do aspecto literário, essa compreensão nos oferece aportes culturais para a compreensão do livro apócrifo.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do Romance III**: O romance como gênero literário. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019.
- BROCK, S. P. [ed.]. **Testamentum Iobi**. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: Sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Pedagogia dos monstros**: Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. São Paulo: Editora Autêntica, 2007, p.23-60.

COLLINS, John J. **A Imaginação Apocalíptica**: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica. Trad. Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.

COLLINS, John J. Structure and Meaning in the Testament of Job. *Journal of Society of Biblical Literature*. In: MCRAE, G [ed.]. **Seminar Papers**. Massachusetts: Cambridge, 1974, p.35-54.

DUNN, James D. G. **Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2006.

GRAY, Patrick. Points and Lines: Thematic Parallelism in the Letter of James and the Testament of Job. **New Testament Studies**, 50, 2004, p.406-424.

GRUEM III, William 'Chip'. Seeking a Context for the Testament of Job. **Journal for the Study of the Pseudepigrapha**. Vol. 18, 3, 2009, p.163-179.

GUREVICH, Aaron. **Medieval Popular Culture**: Problems of belief and perception. New York: Cambridge University Press, 1988.

HARALAMBAKIS, Maria. **The Testament of Job**: Text, Narrative and Reception History. Library of Second Temple Studies; 80. London, Bloomsbury T & T Clark, 2014.

KIRST, Nelson et. al. *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*. 18^a ed. São Leopoldo: Sinodal/Petrópolis: Vozes, 2004.

LEITE, Francisco Benedito; NOGUEIRA, Paulo. O grotesco e o monstruoso no Testamento de Jó. In: **Religare**. v.21, dezembro de 2024, p.1-17. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/71511>. Acesso em: 8 jan. 2025.

LESSES, Rebecca. Amulets and Angels: Visionary Experience in the Testament of Job and Hekhalot literature. In: LIDONNICI, Lynn; LIEBER, Andrea. **Heavenly Tablets**, 119. Leiden, Brill, 2007, p. 49-74.

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná**: Uma introdução histórica e literária. Trad. Elis A. Soares. Col. Academia Bíblica. São Paulo: Paulus, 2011.

PIÑERO, Antonio. Testamento de Job. Introducción y Texto. In: MACHO, Alejandro Diez et al. [eds.]. **Apocrifos del Antiguo Testamento**. Tomo V: Testamentos o Discursos de Adios. Madrid: Ediciones Cristandad, 1987, p.159-213.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2006.

SPITTLER, Russell P. Testament f Job. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. [ed.]. **The Old Testament Pseudepigrapha**. Vol. One: Apocalyptic Literature and Testaments. Massachussets: Hendrickson Publishers, 2016, p.829-868.

TERRIN, Samuel. **Jó**. Trad. Benôni Lemos. Col. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

VAN der HORST Pieter W. Images of women in the Testament of Job. In: KNIBB, Michel A; VAN der HORST, Pieter W. Studies [ed.]. **Studies on the Testament of Job**. Society

Francisco Benedito Leite

O retrato de Satanás no *Testamento de Jó*: Um monstro?

for New Testament Studies Monograph Series; 66. Cambridge University Press, 1989, p.93-116.

Recebido em 08/01/2025

Aceito em 24/06/2025

Una mirada decolonial sobre los cuerpos monstruosos y caníbales de los gigantes en *1 Henoc*

A decolonial assessment on the monstrous and cannibalistic bodies of the giants in *1 Enoch*

Madgalena Díaz Araujo¹

RESUMEN

Los gigantes del *Libro de los Vigilantes* (*1 Henoc* 1-36) ofrecen elementos de una monstruización que parte de una construcción de identidades en contraposición a alteridades abyectadas. Su voracidad se observa como negativa, en la medida de su des-mesura. Los espíritus que surgen de ellos plantean otro escenario, a partir de su in-definición. Estos entes que escapan más propiamente a la conceptualización habilitan una mayor posibilidad, en su aspecto grotesco, que se expande al mundo, que es espacio no delimitado. La voracidad puede ser entonces mirada de manera positiva, como apertura al mundo. En este texto, abordamos estas figuras monstruosas y caníbales de *1 Henoc* como elementos que se reconfiguran desde una mirada decolonial, carnavalesca. Asimismo, habilitan un abordaje crítico sobre las nociones de lo monstruoso y lo caníbal que proyecta su definición hacia un espectro más abarcador, vinculado a la liminalidad y descentrado de sus aspectos amenazadores o abyectados.

Palabras-clave: gigantes; *1 Henoc*; decolonial; monstruoso; caníbal

ABSTRACT

The giants of the *Book of the Watchers* (*1 Enoch* 1-36) offer elements of a monstrousness based on a construction of identities as opposed to abject otherness. Their voracity is seen as negative, to the extent of their un-mesuration. The spirits that emerge from them pose another scenario, based on their non-definition. These entities that escape conceptualisation more properly enable a greater possibility, in their grotesque aspect, which expands into the world, which is unbounded space. Voracity can thus be seen in a positive light, as openness to the world. In this text, we approach these monstrous and cannibalistic figures of *1 Enoch* as elements that are reconfigured from a decolonial, carnivalesque gaze. They also enable a critical approach to the notions of the monstrous and the cannibal that projects their definition towards a more encompassing spectrum, linked to liminality and decentred from their threatening or abject aspects.

Keywords: giants; *1 Enoc*; decolonial; monstrous; cannibal.

Introducción

En el presente trabajo aportamos un análisis decolonial de los cuerpos monstruosos y caníbales de los gigantes introducidos por el texto de *1 Henoc*. Nuestra intención es, a partir de este “texto”, abordar la complejidad existente en dicha monstruización.

¹ Doutora em História das Religiões e Antropologia Religiosa pela Université de Paris IV – Sorbonne. Atuação profissional: Universidad Nacional de La Rioja; Universidad Nacional de Cuyo. E-mail: magdalenadiazaraudo@yahoo.com.ar

Igualmente, estas figuras, así como los espíritus malignos que surgen de ellos, habilitan una crítica de las nociones de lo monstruoso, elaboradas por J.J. Cohen y retomadas por otros autores. Nuestra intención consiste en proponer una noción de lo monstruoso desde la liminalidad, que posibilita un abordaje más complejo de las diversas manifestaciones de monstruos. La carnavalización y el canibalismo implican desde nuestros territorios una mirada que pone en cuestión su reducción a lo abyecto, en tanto que entidades que generan al mismo tiempo, temor y deseo. A nuestro entender, dicha reducción implica una esencialización que restringe e iguala en los mismos términos las diversas culturas que generan o son afectadas por construcciones monstruosas externas.

1. Los gigantes en *1 Henoc*

Los gigantes aparecen en el *Libro de los Vigilantes* (*1 Henoc* 1-36) como figuras monstruosas y caníbales. Este “texto” (v. Stuckenbruck, 2014), vinculado a Génesis 6,1-4, ha sido objeto de vastas investigaciones, así como su influencia en textos del Judaísmo del Segundo Templo y del Cristianismo primitivo (v. Harkins, Coblenz Bautch, Endres, 2014; Reeves, Reed, 2018; Reed, 2005). Con respecto a su datación (v. Goff, 2010, 2011; Yoshiko Reed, 2005, 2017; Angel, 2014), aquí reseñaremos solamente la posición de Anathea Portier-Young (2014, 2020), quien, siguiendo a George W. E. Nickelsburg (2001, 7, p. 170), lo sitúa a mediados del siglo III antes de Era Común. Dicho contexto es relevante para la autora que abordaremos más adelante, puesto que vincula a los gigantes con los ejércitos helenísticos que oprimen a las comunidades judías.

No podré detenerme aquí en el análisis crítico de las versiones que atestan estas narraciones (v. Goff, 2010; Stuckenbruck, 2014), ya que en este extenso relato nos centraremos solamente en los elementos que aporta sobre los gigantes. En el núcleo argumental (6-11), se narra el descenso de los Vigilantes o “ángeles caídos” y su unión sexual con las hijas de los hombres. De dicha unión surgen los gigantes, descriptos con un apetito voraz que lleva al canibalismo:

7 1 Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros y adiestrándolas en recoger raíces y plantas. 2 Quedaron encintas y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno. 3 Consumían todo el producto de los hombres, hasta que fue imposible a éstos alimentarlos. 4 Entonces los gigantes se volvieron contra ellos y se comían a los hombres. 5 Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su propia carne y bebiendo su sangre. (Versión Etíope, Corriente, Piñero, 1984, p. 43-44)

7 1 Estos y todos los demás, en el año 1170 del mundo, tomaron para sí mujeres y comenzaron a mancharse con ellas hasta el momento del cataclismo. Éstas les alumbraron tres razas. La primera, la de los enormes gigantes. 2 Éstos engendraron a los Nefalim, y a éstos les nacieron los Eliud. Aumentaron en número, manteniendo el mismo tamaño y aprendieron ellos mismos y enseñaron a sus mujeres hechizos y encantamientos. [...] 8 3 Después de esto, comenzaron los gigantes a comerse las carnes de los hombres, 4 y éstos empezaron a disminuir en

número sobre la tierra. (Versión Griega, Corriente, Piñero, 1984, p. 43-44)
2

Ante este devastamiento y la corrupción introducida por los conocimientos que los Vigilantes transmiten a la humanidad, se eleva un clamor de la tierra y de los hombres que suscita la intervención divina y de los arcángeles:

10 9 Y a Gabriel dijo el Señor: —Ve a ellos, a esos bastardos, réprobos y nacidos de fornicación, y aniquila de entre los hombres a éstos y a los hijos de los vigilantes. Sácalos, azúzalos unos contra otros, que ellos mismos se destruyan luchando, pues no han de ser largos sus días. 10 Y todos te rogarán por sus hijos, mas nada se concederá a sus padres, pues esperaron vivir casi eternamente; que habría de vivir cada uno de ellos quinientos años. (Corriente, Piñero, 1984, p. 47)

Más adelante en la narración, Henoc revela a los Vigilantes el mensaje divino que acentúa la transgresión de la unión sexual y anuncia el destino de los gigantes:

15 4 Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos. [...] 8 Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada. 9 Malos espíritus han salido de su carne, porque de arriba fueron creados y de santos vigilantes fue su principio y su primer fundamento. Mal espíritu serán sobre la tierra, y malos espíritus serán llamados. 10 Los espíritus de los cielos en el cielo tendrán su morada, y los espíritus de la tierra, que han nacido sobre la tierra, en ella tendrán su morada. 11 Los espíritus de los gigantes, los *nefelim*, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar [Nickelsburg: “No comen nada, sino que se abstienen de alimentos y tienen sed y azotan”³]. 12 Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos salieron. (Corriente, Piñero, 1984, p. 52-53)

Matthew Goff, en su artículo “Monstrous Appetites: Giants, Cannibalism, and Insatiable Eating in Enochic Literature”, explica esta condena de los espíritus surgidos de los gigantes:

² Cf. texto de Nickelsburg: “7, 1 These and all the others with them took for themselves wives from among them such as they chose. And they began to go in to them, and to defile themselves through them, and to teach them sorcery and charms, and to reveal to them the cutting of roots and plants. 2 And they conceived from them and bore to them great giants. And the giants begat Nephilim, and to the Nephilim were born Elioud. And they were growing in accordance with their greatness. 3 They were devouring the labor of all the sons of men, and men were not able to supply them. 4 And the giants began to kill men and to devour them. 5 And they began to sin against the birds and beasts and creeping things and the fish, and to devour one another's flesh. 6 And they drank the blood. Then the earth brought accusation against the lawless ones”. (Nickelsburg, 2001, p. 182)

³ “15,9 The spirits that have gone forth from the body of their flesh are evil spirits, for from humans they came into being, and from the holy watchers was the origin of their creation. Evil spirits they will be on the earth, and evil spirits they will be called. 10 The spirits of heaven, in heaven is their dwelling; but the spirits begotten in the earth, on earth is their dwelling. 11 And the spirits of the giants <lead astray>, do violence, make desolate, and attack and wrestle and hurl upon the earth and <cause illnesses>. They eat nothing, but abstain from food and are thirsty and smite. 12 These spirits (will) rise up against the sons of men and against the women, for they have come forth from them.”. (Nickelsburg, 2001, p. 267)

A diferencia de los Vigilantes, que son atados y encarcelados en los “valles de la tierra” para esperar el juicio (10:12), no hay ninguna sugerencia en *1 Henoc* 15 de que los espíritus de los gigantes estén fijos en un solo lugar. Las actividades que deben realizar como espíritus indican que su movimiento no está restringido. La idea de que vagan por la tierra concuerda bien con la idea de que están hambrientos. Son espíritus inquietos. Su castigo por comer humanos y otras criaturas de la tierra, al parecer, es que deben permanecer eternamente hambrientos. Esta falta de satisfacción ayuda a explicar su vagabundeo y su estado desagradable, que produce una voluntad de perturbar los asuntos de la humanidad⁴. (Goff, 2010, p. 41. Traducción nuestra)

Por ello, su voracidad, y la insatisfacción que resulta de su castigo, se mantienen como rasgos de estos seres. Asimismo, su espacialidad se construye en oposición a los espíritus celestiales y a los Vigilantes atados a la tierra. Esta etiología de los espíritus malignos (v. Goff, 2010, p. 39) introduce igualmente una desmesura o liminalidad espacial, que no puede ser circunscripta, al mismo tiempo que disuelve su materialidad perceptible y por ello provoca una turbación mayor.

Anathea Portier-Young (2020), en su artículo “Constructing Imperial and National Identities: Monstrous and Human Bodies in Book of Watchers, Daniel, and 2 Maccabees”, analiza el canibalismo de las figuras de los gigantes en *1 Henoc* (1-36), a partir de su configuración como entes desmesurados, en los cuales su apetito caníbal corresponde al desborde de su deseo y de su tamaño. Así lo expresa la autora:

Debido a su tamaño, los gigantes no interactúan con los humanos de forma normal y, por tanto, quedan fuera del ámbito social. Del mismo modo, el parentesco mixto sitúa a los gigantes ambiguamente cerca pero también fuera de los grupos de parentesco y de la especie humana. El Libro de los Vigilantes describe a los gigantes como «bastardos, ... mestizos, ... hijos de la miscegenación» (10:9; cf. 10:15), y describe su origen mixto como una fuente de contaminación o profanación (10:11; 15:4; cf. 10:22; 15:9). Su apetito voraz y caníbal se amplifica en proporción a su tamaño, pero también está condicionado por la exclusión de los gigantes de los vínculos sociales ordinarios y ordenados⁵. (Portier-Young, 2020, p. 162. Traducción nuestra)

De esta manera, su desborde es consecuencia de su nacimiento híbrido, en tanto que hijos de la unión de dos naturalezas diferentes y “una violación del orden cósmico y social y los límites establecidos por Dios en la creación” (Portier-Young, 2020, p. 164).

⁴ “Unlike the Watchers, who are bound and imprisoned in the “valleys of the earth” to await judgment (10:12), there is no suggestion in 1 Enoch 15 that the spirits of the giants are fixed to a single location. The activities they are to conduct as spirits indicate that their movement is not restricted. The idea that they roam the earth accords well with the view that they are hungry. They are restless spirits. Their retribution for eating humans and other creatures of the earth, it seems, is that they must remain eternally hungry. This lack of contentment helps explain their wandering and their disagreeable state, producing a willingness to disturb the affairs of humankind”. (41)

⁵ “Because of their size, giants do not interact with humans in normal ways and are thus outside the social realm. Similarly, mixed parentage places giants ambiguously close to but also outside of kinship groups and the human species. Book of Watchers describes the giants as “bastards, ... halfbreeds, ... sons of miscegenation” (10:9; cf. 10:15), and portrays their mixed origin as a source of pollution or defilement (10:11; 15:4; cf. 10:22; 15:9).10 Their voracious and cannibalistic appetite is amplified in proportion to their size but also shaped by the giants’ exclusion from ordinary and ordering social bonds”. (162)

Singularmente, Portier-Young emplea la Teoría de los Monstruos de J.J. Cohen (1996/2018; 1999) en su tratamiento de los gigantes:

Jeffrey Cohen sostiene que la vasta escala del cuerpo gigantesco connota poder sobrehumano e identidad transhumana; desafía a la imaginación imaginar un cuerpo más grande de lo que es visible y conocido. Al mismo tiempo, el cuerpo gigantesco es paradójicamente más visible que cualquier otro cuerpo. Este cuerpo magnificado es la corporeidad expuesta. Es familiar: tiene la forma de un ser humano, los órganos, el movimiento, la mente, los apetitos y el habla de un ser humano, y es típicamente masculino. Al mismo tiempo, el cuerpo magnificado es monstruoso (Cohen, 1999, xii)⁶. (Portier-Young, 2020, p. 162. Traducción nuestra)

Esta paradoja del cuerpo humano gigantesco se hace mayor, si retomamos la desmesura espacial trazada por Goff, al perder su materialidad. Donde antes se percibían fragmentos o una totalidad enorme, al convertirse en espíritus no pueden percibirse visualmente. Allí, la liminalidad enuncia una opacidad que no puede conceptualizarse.

Como avanzamos previamente, Anthea Portier-Young comprende a los gigantes del *Libro de los Vigilantes* como monstruizaciones de los ejércitos helenísticos, a partir del procedimiento de dar vuelta los mitos helenísticos de figuras heroicas gigantescas:

Las ideologías imperiales helenísticas de conquista se transmitían mediante iconografía, leyendas, arquitectura y cultos a los gobernantes que presentaban a estos reyes helenísticos como sobrehumanos. Estas representaciones propagandísticas y sobrehumanas de los monarcas y generales helenísticos encuentran su contrapartida en la literatura judía primitiva. El periodo de los Diadochoi, sus sucesores dinásticos y las primeras guerras sirias es el escenario histórico probable del Libro de los Vigilantes⁷. (Portier-Young, 2020, p. 160. Traducción nuestra)

De las afirmaciones de Portier Young nos interesa destacar un aspecto central, el procedimiento de dar vuelta como práctica de resistencia. Este giro, característico de la carnavalización, nos remite a su vez a cuerpos que se expanden en un “mundo al revés”. Así lo expresa Mijail Bajtin:

La cosmovisión carnavalesca (...) se caracteriza principalmente por la lógica original de las cosas «al revés» y «contradictorias», de las permutaciones constantes de lo alto y lo bajo (la «rueda») del frente y el revés, y por las diversas formas de parodias, inversiones, degradaciones, profanaciones, coronamientos y derrocamientos bufonescos. La segunda

⁶ “Jeffrey Cohen argues that the vast scale of the gigantic body connotes superhuman power and transhuman identity; it defies the imagination to picture a body larger than what is visible and known. At the same time, the gigantic body is paradoxically more visible than any other body. This magnified body is corporeality on display. It is familiar: it has the shape of a human, the organs, movement, mind, appetites and speech of a human, and is typically male. At the same time, the magnified body is monstrous”. (162)

⁷ “Hellenistic imperial ideologies of conquest were conveyed by iconography, legends, architecture, and ruler cults that portrayed these Hellenistic kings as superhuman. These propagandistic, superhuman portrayals of Hellenistic monarchs and generals find a counterpart in early Jewish literature. The period of the Diadochoi, their dynastic successors, and the early Syrian Wars provides the likely historical setting for Book of Watchers”. (160)

vida, el segundo mundo de la cultura popular se construye en cierto modo como parodia de la vida ordinaria, como un «mundo al revés».

A diferencia de los cánones modernos, el cuerpo grotesco no está separado del resto del mundo, no está aislado o acabado ni es perfecto, sino que sale fuera de sí, franquea sus propios límites.

El énfasis está puesto en las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz. (Bajtin, 2003, p. 13; cf. Eco, 1990, p. 16)

Estos cuerpos grotescos / liminales se caracterizan también por su in-definición, por su des-mesura, no ya gigantescos sino imposibles de delimitar. El apetito no implica aquí un devorar sino expandirse, mezclarse con el mundo.

Nuestra investigación partirá entonces de estos enunciados sobre el canibalismo de los gigantes, para ampliar los cruces posibles entre diferentes perspectivas que analizan los cuerpos monstruosos y la canibalidad.

2. Lo monstruoso desde su liminalidad

Uno de los enfoques principales para comprender la monstruización ha sido aportado por Jeffrey Jerome Cohen, en sus siete tesis de *Monster Theory: Reading Culture* (2018 [1996]). En nuestra percepción, las primeras tres tesis permiten una comprensión más profunda de lo monstruoso, mientras que las cuatro últimas restringen la misma, al centrarse en los monstruos creados por culturas occidentales. Especialmente, encontramos estos aspectos enunciados en sus tesis 4 (“El monstruo permanece en las puertas de la diferencia”) y 6 (“El miedo al monstruo es realmente una especie de deseo”).

Su tesis 4 sostiene lo siguiente:

El monstruo es la diferencia hecha carne, venida a habitar entre nosotros. En su función de Otro dialéctico o suplemento de tercer término, el monstruo es una incorporación del Afuera, del Más Allá, de todos aquellos lugares que se sitúan retóricamente como distantes y distintos pero que se originan Dentro⁸. (Cohen, 2018, p. 46-47. Traducción y subrayado nuestros)

La tesis 6 afirma:

El monstruo está continuamente vinculado a prácticas prohibidas, con el fin de normalizar y hacer cumplir. El monstruo también atrae. Las mismas criaturas que aterrorizan e interceptan pueden evocar potentes fantasías de evasión; la vinculación de la monstruosidad con lo prohibido hace que el monstruo resulte aún más atractivo como salida temporal de las restricciones. Esta repulsión y atracción simultáneas en el núcleo de la composición del monstruo explica en gran medida su continua

⁸ “The monster is difference made flesh, come to dwell among us. In its function as dialectical Other or third-term supplement, the monster is an incorporation of the Outside, the Beyond—of all those loci that are rhetorically placed as distant and distinct but originate Within”.

popularidad cultural, por el hecho de que el monstruo rara vez puede contenerse en una simple dialéctica binaria (tesis, antítesis... sin síntesis). Desconfiamos y detestamos al monstruo al mismo tiempo que envidiamos su libertad, y quizás su sublime desesperación⁹. (Cohen, 2018, p. 52. Traducción y subrayado nuestros)

Esta fluidez corporal, esta simultaneidad de ansiedad y deseo, garantiza que el monstruo siempre atraerá peligrosamente. (...) Lo monstruoso acecha en algún lugar de ese espacio ambiguo y primigenio entre el miedo y la atracción, cerca del corazón de lo que Kristeva llama «abyección»¹⁰. (Cohen, 2018, p. 54. Traducción y subrayado nuestros)

Dado que intenta comprender las culturas a partir de los monstruos que engendran, impide una mirada más abarcadora de lo monstruoso que propondremos aquí. A nuestro entender, si conceptualizamos lo monstruoso solamente desde sus aspectos vinculados al miedo / terror / lo “ominoso”, como abyección (Kristeva) que genera rechazo y atracción, obturamos la mirada de entidades monstruosas que no generan temor ni deseo.

Nuestra principal crítica a las tesis de Cohen se centra en su identificación de lo monstruoso con lo “ominoso/ das Unheimliche” de Freud (1992 [1919]), que Cohen retoma de Kristeva (1989 [1980]). El vínculo establecido entre lo monstruoso y lo “ominoso”, freudiano y burkeano (1757), imprime el aspecto terrorífico a lo monstruoso, limitando otras percepciones. Su mirada parte de una concepción que sitúa lo monstruoso como una creación propia de una cultura, en un momento determinado, pero no observa de qué manera son percibidos esos monstruos u otros monstruos por otras culturas. Desde nuestra percepción, esta mirada esencializa las diversas manifestaciones de lo monstruoso a partir de una visión particular y descarta otras posibilidades, no relacionadas con lo terrorífico, lo abyectado, o mezcla de terror y deseo.

En nuestras culturas andinas, observamos por ejemplo diablos como el Cojuelo que generan risa (García, 2014), familiares muertos o figuras diversas que protegen y conviven/dialogan con los vivos (González Franzani, 2024). Asimismo, existen monstruos que no generan deseo, si no rechazo absoluto, por la imposibilidad de identificarse con ellos. No son siempre abyectados por una sociedad, y por lo tanto reflejo de ella. Hay sociedades o comunidades que conciben como monstruosas a figuras que no han abyectado y que provienen de otras sociedades / comunidades. En otras palabras, existen seres monstruosos que solo generan temor y no deseo. Como observaremos más adelante, las figuras coloniales que ordenaban el aperreamiento de las comunidades originarias difícilmente podían generar deseo o identificación en quienes eran destinatarios de esas prácticas. De igual manera, existen reappropriaciones/ identificaciones explícitas con lo monstruoso y que por ello escapan a lo abyecto. Desde la mirada de Gloria Anzaldúa y su identificación con el cuerpo incompleto, incoherente y fragmentado / desmembrado de Coyolxauhqui (Anzaldúa, 2015,

⁹ “The monster is continually linked to forbidden practices, in order to normalize and to enforce. The monster also attracts. The same creatures who terrify and interdict can evoke potent escapist fantasies; the linking of monstrosity with the forbidden makes the monster all the more appealing as a temporary egress from constraint. This simultaneous repulsion and attraction at the core of the monster’s composition accounts greatly for its continued cultural popularity, for the fact that the monster seldom can be contained in a simple, binary dialectic (thesis, antithesis ... no synthesis). We distrust and loathe the monster at the same time we envy its freedom, and perhaps its sublime despair”.

¹⁰ “This corporal fluidity, this simultaneity of anxiety and desire, ensures that the monster will always dangerously entice. (...) The monstrous lurks somewhere in that ambiguous, primal space between fear and attraction, close to the heart of what Kristeva calls “abjection””.

p. 50; Rodríguez-Bencomo, 2018, p. 79), lo *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui (2018, p. 69-70), hasta el “género colibrí” de Susy Shock (Bidegain, 2012) reivindican como propio lo monstruoso (lo híbrido en el caso de Rivera Cusicanqui), como forma de resistencia ante las imposiciones coloniales.

Comentaremos brevemente algunos aspectos de las tres primeras tesis de Cohen. En la Tesis 1 “El cuerpo del monstruo es un cuerpo cultural”, Cohen observa: “Como una letra en la página, el monstruo significa algo diferente a sí mismo: siempre es un desplazamiento, siempre habita el espacio entre el tiempo de la agitación que lo creó y el momento en el que es recibido, para nacer de nuevo”¹¹ (Cohen, 2018, p. 44. Traducción nuestra). De esta afirmación, nos interesa su desplazamiento, como posibilidad de trasladarse en diferentes espacios y tiempos, modificándose / renaciendo. No obstante, otra frase de esta tesis nos resulta problemática: “El cuerpo del monstruo incorpora literalmente el miedo, el deseo, la ansiedad y la fantasía (ataráxica o incendiaria), dándoles vida y una extraña independencia. El cuerpo monstruoso es pura cultura”¹² (Cohen, 2018, p. 44. Traducción nuestra). Coincidimos con Cohen en que el cuerpo monstruoso es pura cultura, pero nuestras críticas a las tesis 4 y 6 reaparecen aquí, en la incorporación del miedo y el deseo que implican una comprensión restringida de lo monstruoso.

De la Tesis 2 de Cohen, “El monstruo siempre escapa”, retenemos dos aspectos enunciados de esta manera: el cuerpo del monstruo es a la vez corpóreo e incorpóreo.

la «teoría de los monstruos» debe entonces ocuparse de cadenas de momentos culturales, conectados por una lógica que siempre amenaza con cambiar; vigorizada por el cambio y la huida, por la imposibilidad de alcanzar lo que Susan Stewart denomina la deseada caída o - muerte, la detención - de su gigantesco sujeto, la interpretación monstruosa es tanto proceso como epifanía, una obra que debe contentarse con fragmentos (huellas, huesos, talismanes, dientes, sombras, vislumbres oscurecidas, signos del paso monstruoso que sustituyen al propio cuerpo monstruoso).¹³ (Cohen, 2018, p. 45. Traducción y subrayado nuestros)

De aquí nos interesa su aspecto corpóreo e incorpóreo, así como la imposibilidad de aprehender el cuerpo monstruoso, por sus dimensiones extra-ordinarias (que escapan a una comprensión unificadora, o percepción total) y que se distingue a través de sus fragmentos. Dejamos de lado aquí también las referencias a la amenaza, que se vinculan en esta tesis a esa capacidad inexorable / inasible de lo monstruoso.

Es en la Tesis 3 de su Teoría de los Monstruos, “El monstruo es el presagio de una crisis categorial”, donde encontramos su mayor riqueza interpretativa. Allí nos dice Cohen:

¹¹ “Like a letter on the page, the monster signifies something other than itself: it is always a displacement, always inhabits the gap between the time of upheaval that created it and the moment into which it is received, to be born again”.

¹² “The monster’s body quite literally incorporates fear, desire, anxiety, and fantasy (ataractic or incendiary), giving them life and an uncanny independence. The monstrous body is pure culture”.

¹³ ““Monster theory” must therefore concern itself with strings of cultural moments, connected by a logic that always threatens to shift; invigorated by change and escape, by the impossibility of achieving what Susan Stewart calls the desired “fall or death, the stopping” of its gigantic subject,⁷ monstrous interpretation is as much process as epiphany, a work that must content itself with fragments (footprints, bones, talismans, teeth, shadows, obscured glimpses—signifiers of monstrous passing that stand in for the monstrous body itself)”.

El monstruo siempre escapa porque se niega a una categorización fácil. (...) Esta negativa a participar en el «orden de las cosas» clasificatorio es propia de los monstruos en general: son híbridos inquietantes cuyos cuerpos externamente incoherentes se resisten a los intentos de incluirlos en cualquier estructuración sistemática. Por eso el monstruo es peligroso, una forma suspendida entre las formas que amenaza con hacer añicos las distinciones. (...)

Debido a su liminalidad ontológica, el monstruo aparece notoriamente en tiempos de crisis como una especie de tercer término que problematiza el choque de extremos, como «aquel que cuestiona el pensamiento binario e introduce una crisis».

Como categoría mixta, el monstruo se resiste a cualquier clasificación basada en la jerarquía o en una oposición meramente binaria, exigiendo en su lugar un «sistema» que permita la polifonía, la respuesta mixta (la diferencia en la igualdad, la repulsión en la atracción) y la resistencia a la integración, permitiendo lo que Hogle ha denominado con un maravilloso juego de palabras «un juego más profundo de diferencias, un polimorfismo no binario en la “base” de la naturaleza humana»¹⁴. (Cohen, 2018, p. 45-46. Traducción y subrayado nuestros)

Más allá de sus referencias a la peligrosidad, amenaza, de lo monstruoso con las que disentimos, nos interesa de esta tesis su abordaje desde la ontología liminal. Allí observamos un aspecto transversal de las diferentes manifestaciones monstruosas mencionadas, su resistencia a toda categorización, su polimorfismo y polifonía, que escapan a jerarquías y oposiciones binarias. Precisamente, su escape de las jerarquías y binarismos es lo que nos permite sostener su irreductibilidad en lo “ominoso”.

No negamos los aportes de Cohen con respecto a ciertos procedimientos de monstruización examinados en sus cuatro últimas tesis, que efectivamente se realizan a partir de la abyección¹⁵, si no que entendemos que la noción de lo monstruoso no debe restringirse solamente a ellos. En el caso de *1 Henoc*, vemos a los gigantes, y a los espíritus malignos que

¹⁴ “The monster always escapes because it refuses easy categorization. (...) This refusal to participate in the classificatory “order of things” is true of monsters generally: they are disturbing hybrids whose externally incoherent bodies resist attempts to include them in any systematic structuration. And so the monster is dangerous, a form suspended between forms that threatens to smash distinctions. (...)

Because of its ontological liminality, the monster notoriously appears at times of crisis as a kind of third term that problematizes the clash of extremes—as “that which questions binary thinking and introduces a crisis.” (...) A mixed category, the monster resists any classification built on hierarchy or a merely binary opposition, demanding instead a “system” allowing polyphony, mixed response (difference in sameness, repulsion in attraction), and resistance to integration—allowing what Hogle has called with a wonderful pun “a deeper play of differences, a nonbinary polymorphism at the ‘base’ of human nature.””.

¹⁵ Nos parece sumamente relevante, por ejemplo, los procedimientos descriptos en su Tesis 4: “The difficult project of constructing and maintaining gender identities elicits an array of anxious responses throughout culture, producing another impetus to teratogenesis. The woman who oversteps the boundaries of her gender role risks becoming a Scylla, Weird Sister, Lilith (“die erste Eva,” “la mère obscuré”), Bertha Mason, or Gorgon. “Deviant” sexual identity is similarly susceptible to monsterization”; (Cohen, 2018, p. 48) “Through a similar discursive process the East becomes feminized (Said) and the soul of Africa grows dark (Gates). One kind of difference becomes another as the normative categories of gender, sexuality, national identity, and ethnicity slide together like the imbricated circles of a Venn diagram, abjecting from the center that which becomes the monster. This violent foreclosure erects a self-validating, Hegelian master/slave dialectic that naturalizes the subjugation of one cultural body by another by writing the body excluded from personhood and agency as in every way different, monstrous”. (Cohen, 2018, p. 49)

surgen de ellos, reflejados en sus tesis. No obstante, quizás las últimas cuatro tesis se aproximan más a los cuerpos gigantescos, como reflejos de la abyección. Mientras que las primeras tres tesis nos interesan desde su abordaje de la imposibilidad de conceptualizar estas figuras, por su acercamiento a la liminalidad de los espíritus malignos.

Por ejemplo, consideramos relevante para nuestro análisis de *1 Henoc* sus afirmaciones desarrolladas en la Tesis 5 (“El monstruo custodia los órdenes de lo posible”):

Los monstruos son aquí [los gigantes de Génesis 6,4], como en otros lugares, representaciones convenientes de otras culturas, generalizadas y demonizadas para imponer una noción estricta de igualdad de grupo. Los miedos a la contaminación, la impureza y la pérdida de identidad que producen historias como el episodio del Génesis son fuertes y reaparecen incessantemente. El Calibán de Shakespeare, por ejemplo, es el producto de esa mezcla ilícita, el «cachorro pecoso» de la bruja argelina Sycorax y el diablo.

(...) El monstruo es transgresor, demasiado sexual, perversamente erótico, un transgresor de la ley; y por ello el monstruo y todo lo que encarna debe ser exiliado o destruido¹⁶. (Cohen, 2018, p. 52. Traducción y subrayado nuestros)

En efecto, señalamos como acertada su consideración de la función que cumplen las monstruizaciones: la de construir hiperbólicamente la figura enemiga, a partir de aspectos considerados por una comunidad como negativos, para justificar su destrucción. No obstante, precisamente en este pasaje de Génesis 6,4 las figuras monstruosas no ostentan una clara consideración negativa (Wright, 2013, p. 1-10; Goff, 2021, p. 40-46). Será a partir de exégesis posteriores que se incorporarán estos aspectos, como es el caso de *1 Henoc* (Stuckenbruck, 2014). Y como veremos más adelante, el aspecto negativo de la figura de Calibán será reappropriado positivamente de diversas formas. Otro elemento importante de esta tesis 5 se encuentra en la prohibición de la contaminación o unión de dos naturalezas diferentes, que sí advertimos en *1 Henoc*. Sin embargo, Cohen introduce dicha prohibición como dispositivo unificador del grupo. Si observamos a los gigantes desde la perspectiva de Portier-Young, en cuanto representaciones de las figuras helenísticas, sí cumplen ese objetivo; pero si los analizamos como producto de la unión transgresora de dos naturalezas, la función no se revela tan claramente identitaria. Lo que sí revela, en tanto que transgresión, es una concepción de lo divino que se complejiza en su distanciamiento de la humanidad. En el caso de *1 Henoc*, la infracción se produce en dos órdenes, en la unión sexual de los ángeles con las hijas de los hombres (Bachmann, 2019), pero también en la transmisión de conocimientos divinos a la humanidad (Reed, 2005, p. 24-57; Goff, 2021, p. 43). Por ello, la divinidad no puede entrar en contacto material con lo humano, ni sus conocimientos deben ser desvelados a la humanidad. La transgresión se manifiesta entonces con una función teológica, que excede la identitaria.

¹⁶ “The monsters are here (los gigantes de Genesis 6,4), as elsewhere, expedient representations of other cultures, generalized and demonized to enforce a strict notion of group sameness. The fears of contamination, impurity, and loss of identity that produce stories like the Genesis episode are strong, and they reappear incessantly. Shakespeare’s Caliban, for example, is the product of such an illicit mingling, the “freckled whelp” of the Algerian witch Sycorax and the devil.

(...) The monster is transgressive, too sexual, perversely erotic, a lawbreaker; and so the monster and all that it embodies must be exiled or destroyed”.

El abordaje de J.J. Cohen, se complejiza en el estudio sobre los anormales de Michel Foucault (2007), al considerar estos seres desde su filiación híbrida, mencionada por Portier-Young.

¿Qué es el monstruo en una tradición a la vez jurídica y científica? Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII que nos ocupa es, esencialmente, la mezcla. [...] Así, se dirá que es monstruo el ser en quien leernos la mezcla de dos reinos, porque, por una parte, cuando podemos leer, en un único y mismo individuo, la presencia del animal y la de la especie humana, y buscamos la causa, ¿a qué se nos remite? A una infracción del derecho humano y el derecho divino, es decir, a la fornicación, en los progenitores, entre un individuo de la especie humana y un animal. Ya que hubo relación sexual entre un hombre y un animal, o una mujer y un animal, va a aparecer el monstruo, donde se mezclan los dos reinos. (Foucault, 2007, p. 68-69)

La monstruosidad, nos dice Foucault, es el resultado de la transgresión, es la consecuencia de una unión sexual entre dos especies o reinos, es el efecto de la infracción. La etiología de los espíritus malignos, abordada por Goff, se retrae entonces a la causa, a la mezcla sexual de dos espacios/entes que deben estar separados y originan un espacio/ente indefinido.

Otro elemento importante que aporta la construcción caníbal de los gigantes es su vínculo con la ingestión de sangre, en tanto que transgresión primordial en la succión de la vida=sangre (Génesis 9,1-6). Matthew Goff aborda este aspecto en su trabajo “When Monsters Walked the Earth: Giants, Monster Theory, and the Reformulation of Textual Traditions in the Enochic Book of the Watchers” (2021). Allí, Goff enuncia “Este contexto [en tanto que exégesis de Gen. 9] haría aún más chocante la violencia caníbal de los gigantes”¹⁷ (p. 45). El hecho de construir la figura de los gigantes como entidades succionadoras de la vida revela, a mi entender, un aspecto que debemos considerar como matiz en la esencialización del deseo en toda construcción monstruosa. Si lo observamos desde una perspectiva decolonial, donde los gigantes refieren a las figuras opresoras, debemos contemplar que esas figuras, con un nivel extraordinario de violencia, no necesariamente generan deseo en quienes son oprimidos. Ello implicaría que quienes son oprimidos por estas figuras desean ejercer el mismo nivel de violencia que sus opresores, partiendo de una presupuesta esencialización de la violencia que igualaría ambas culturas.

Goff (2021), siguiendo las proposiciones de Cohen, así como las de Timothy Beal y David Gilmore en su consideración de lo monstruoso como “personificación de *das Unheimliche*” (Beal, 2002, 4; Gilmore, 2003, 4-5), sostiene esta esencialización con los siguientes términos:

Esta interpretación del tema ofrece una forma psicoanalítica de explicar el tropo transcultural de que los monstruos, aunque vencidos por los héroes, suelen sobrevivir para luchar un día más. En esta interpretación del tema, el monstruo y su derrocamiento constituyen una proyección del yo. En esta interpretación del tema, el monstruo y su derrocamiento constituyen una proyección del yo, que se reprime eficazmente, pero que permanece, acechando en las sombras de la mente humana. La universalidad del tropo, en esta línea de pensamiento, concuerda con la valoración de que, a pesar

¹⁷ “This context would make the giants’ cannibalistic violence even more shocking”. (Goff, 2021, p. 45)

de la diversidad de las culturas humanas, la naturaleza física del cerebro y, por tanto, su funcionamiento interno permanecen constantes¹⁸. (Goff, 2021, p. 49. Traducción y subrayado nuestros)

Como observaremos a continuación, dicha esencialización resulta problemática al considerar una identificación de quien recibe construcciones monstruosas externas a su cultura o que, aún en el caso de que sea una creación propia, no permite dicha identificación o deseo de ser lo monstruoso. Al mismo tiempo, distinguimos dispositivos de reapropiación de lo monstruoso que carnavalizan, modifican monstruizaciones ajenas a una cultura.

3. La canibalización como subjetividad

¿Qué sucede cuando la monstruización es aplicada sobre nuestros propios cuerpos, cuando somos lo monstruoso, lo caníbal?

Al revés de la monstruización de los ejércitos helenísticos producida en *1 Henoc*, la canibalización de los propios cuerpos invadidos durante la colonia se traduce como mitos fundantes, donde las subjetividades se construyen como teriomórficas y desbordadas.

En su primer viaje, Colón escribe: «entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomado uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura» (p. 89); y el 23 de noviembre vuelve a hacer referencia al mismo tipo de seres: «aquellos indios que llevava llamavan Bohío, la cual dezían que era muy grande y que avía en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamavan caníbales». (Toledo Cuesta, 2013, p. 103. Subrayado nuestro)

La tierra de los caníbales que vimos en el mapa de Waldseemüller fue localizada en la misma área de los animales salvajes y de los pueblos que vivían en la selva. Una pierna y una cabeza, que cuelgan de las ramas, fueron cuidadosamente dispuestas para empezar un fuego. (Mignolo, 2016, p. 321, 325. Subrayado nuestro)

Muchas imágenes demuestran escenas de canibalismo; junto con los calificativos del título de la crónica –“caníbales”, “desnudos”, “salvajes”–, estos tropos del salvajismo reforzaron el imaginario europeo nutrido ya por las imágenes de hombres con cabeza de perro etc. de Heródoto y de Plinio, concretizándolo ahora, empero, en los indígenas. Mientras que la Historia de Staden tuvo un enorme éxito coetáneo en Europa, donde fue asimismo integrada en *Los Grandes Viajes de De Bry*. (Schlickers, 2015, p. 66. Subrayado nuestro)

A su vez, esos tropos se extienden hasta nuestros tiempos, como afirma Lewis R. Gordon: “Fanon utiliza el lenguaje teriomórfico destinado a describir animales, para destacar

¹⁸ “This understanding of the issue offers a psychoanalytic way to explain the cross-cultural trope that monsters, while conquered by heroes, typically survive to fight another day.¹⁵⁷ In this construal of the topic, the monster and his overthrow constitute a projection of the id. It is effectively repressed but nonetheless remains, lurking in the shadows of the human mind. The universality of the trope, in this line of thinking, accords with the assessment that, despite the diversity of human cultures, the physical nature of the brain and thus its inner workings remain constant”. (Goff, 2021, p. 49)

las dimensiones infrahumanas de su bidimensional ser epidérmico” (Gordon, 2009, p. 242). Y en las propias palabras de Fanon:

Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me chocaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo, aquel negrito del África tropical. (Fanon, 2009, p. 113. Subrayado nuestro)

En el principio de la historia que los otros me han hecho, se había colocado muy a la vista el pedestal de la antropofagia, para que me acuerde. Se describían en mis cromosomas algunos genes más o menos espesos que representaban el canibalismo. (Fanon, 2009, p. 118. Subrayado nuestro)

El *negro* es una bestia [...] el *negro* me va a comer. (Fanon, 2009, p. 114. Subrayado nuestro)

El aperreamiento que aborda José Meneses Ramírez (2020) evidencia desplazamientos posibles, como narrativas alternativas a esos mitos fundantes que se reconfiguran en otras antropofagias. Así lo explica:

El aperreamiento, nombre dado por los españoles, es una práctica de castigo y tormento que lleva la violencia física y simbólica más allá de los moldes legales, por lo cual, si atendemos a la indicación de Derrida, se trata de una bestialidad.

Más allá de su naturaleza nominal, una vez que superó las fronteras de la acción, este sustantivo monstruoso (verbo salpicado de sustantivo, sustantivo manchado de verbo) indica por un lado el comando hacia los perros para devorar a un individuo; pero también, como infinitivo («aperrear»), señala la acción silenciosa, atemporal, a través de la cual un ser humano es devorado por el perro; nos indica gráficamente cómo el cuerpo de un ser humano es hecho uno con el perro, a través de un proceso digestivo (incorporación). (Meneses Ramírez, 2020, p. 31. Subrayado nuestro)

En este procedimiento de bestialización, la deglución hace uno al ser humano y al perro, al mismo tiempo que bestializa a quien da la orden del aperreamiento:

Pero lo más importante es que, a través de ese acto, el sujeto comandante del perro se refleja en los rasgos animales para transformarse en un monstruo, mitad perro, mitad hombre; un binomio orientado a la muerte.

El término utilizado por los cronistas da cuenta de esta red de relaciones in-corporales y monstruosas suscitadas por el acto de aperrear. En este sentido, Derrida afirma:

La bestia sería devoradora y el hombre devoraría a la bestia. Devoración y voracidad. De lo que se trata es de la boca, de los dientes, de la lengua y de la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí, también para matarlo o llevar a cabo su duelo” (2010, p. 43)”. (Meneses Ramírez, 2020, p. 31. Subrayado nuestro)

La antropofagia se realiza a través de la bestialización y la monstruización de quien es devorado e, inversamente, de quien ordena devorar. Aquí, la voracidad expresa también

la transgresión de las normas de lo humano y su monstruización como forma de des-mesura. En un giro carnavalizador, los caníbales ya no son los cuerpos colonizados, sino los de los colonizadores.

Asimismo, los canibalismos se reconfiguran en otras antropofagias, a través de Suely Rolnik (2006) y Eduardo Viveiros de Castro (2013). En ambas miradas, el procedimiento de dar vuelta la perspectiva nos habilita una mirada situada sobre la vigencia de las figuras desmesuradas y su canibalidad. Ambos parten del “Manifesto Antropófago” de Oswald de Andrade (1928), que enuncia singularmente: “Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue Carnaval”. Las cartografías de Rolnik construyen entes atravesados/afectados por el espacio, en desplazamientos que nos modifican, devorando y devorándonos, en formas rizomáticas que crean formas de vida alternativas. El perspectivismo de Viveiros de Castro “retoma la antropofagia oswaldiana en nuevos términos” (2013, p. 94), alterando visiones dialécticas occidentales.

Lo caníbal se construye igualmente como un tropo en la figura del Calibán shakespeariano. Y dicho tropo marca justamente nuestra lectura crítica de las tesis de Cohen, puesto que se constituye como subjetividad que cuestiona los binarismos en los que se lo quiere encuadrar. Así lo explican Carlos Aguirre Aguirre y María Rita Moreno:

El gesto de Calibán es, siguiendo a Hall, un ejercicio de diferenciación impuro en tanto que no se rige por los binarismos amo/esclavo, colono/colonizado, mismo/otro, etc. Esto no significa que Calibán no sea esclavo, colonizado u otro, sino que señala que Calibán es el bárbaro no humano que, aunque carga con esas inscripciones imperiales, las desautoriza por medio de una fuga o deslizamiento respecto de sus condiciones de enunciación originales (Hall, S. 2003, 484). (Aguirre Aguirre; Moreno, 2023, p. 9)

La fuga o deslizamiento se produce a partir del lenguaje, ese gesto de devorar que deglute las categorías y crea, inventa nos dicen Aguirre Aguirre y Moreno, otras entidades. El lenguaje como parte de ese cuerpo grotesco que se abre al mundo, se desborda cuestionando los límites desde su liminalidad.

Estas antropofagias /canibalizaciones nos permiten mirar desde otra perspectiva nuestros propios cuerpos caníbales, grotescos, monstruosos. Si hemos construido nuestras subjetividades partiendo de esos entes desmesurados, ¿cómo los carnabalizamos?

Dicha carnabalización, implica entonces una reconsideración de la violencia como atributo bestializador, el deseo no se constituye a partir de la imagen negativa que le es impuesta, sino desde una revalorización, desde nuestros propios términos, de nuestra liminalidad que escapa a categorías binarias y propone nuevas aperturas al mundo. El acto de devorar no implica en estas antropofagias la succión de la vida ni el deseo de ser el opresor; por el contrario, propone un vínculo diferente con lo viviente (Rolnik, 2019).

Consideraciones finales

Los gigantes del *Libro de los Vigilantes* ofrecen elementos de una monstruización que parte de una construcción de identidades en contraposición a alteridades abyectadas. Su voracidad se observa como negativa, en la medida de su des-mesura. Los espíritus que surgen

de ellos plantean otro escenario, a partir de su in-definición. Estos entes que escapan más propiamente a la conceptualización habilitan una mayor posibilidad, en su aspecto grotesco, que se expande al mundo, que es espacio no delimitado. La voracidad puede ser entonces mirada de manera positiva, como apertura al mundo.

En este texto, hemos abordado estas figuras monstruosas y caníbales de *1 Henoc* como elementos que se reconfiguran desde una mirada decolonial, carnavalesca. Asimismo, habilitan un abordaje crítico sobre las nociones de lo monstruoso y lo caníbal que proyecta su definición hacia un espectro más abarcador, vinculado a la liminalidad y descentrado de sus aspectos amenazadores o abyectados.

Referencias

- AGUIRRE AGUIRRE, Carlos; MORENO, María Rita. Entre Calibanes. Maldecir al amo, inventar millones de lenguas. **Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas**, 26, 2023, Dosier p. 1-16. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/701>
- ANGEL, Joseph L. Reading the Book of Giants in Literary and Historical Context. **Dead Sea Discoveries**, 21, 2014, p. 313–346.
- ANZALDÚA, Gloria. **Light in the dark/ Luz en lo oscuro**. Rewriting identity, spirituality, reality. Duke University Press, 2015.
- AVRAMESCU, Cătălin. **An Intellectual History of Cannibalism**. Trans. A. Ian Blyth. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- BACHMANN, Veronika. ¿Hombres celestiales seducidos por hijas de los hombres? Las versiones del relato sobre la unión sexual de “hijos de Dios” con “hijas de los hombres” en el judaísmo temprano (Gn 6,1-4). In SCHULLER, Eileen; WACKER, Marie-Theres. **Primeros escritos judíos. Escritos apócrifos y pseudoepigráficos. La Biblia y las mujeres**. Navarra: Verbo Divino, 2019, p. 133-160.
- BAJTIN, Mijail. **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais**. Versión de Julio Forcat y César Conroy. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Alianza Editorial, 2003.
- BAYNES, Leslie. The Watchers Traditions in 1 Enoch's Book of Parables. In HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. **The Watchers in Jewish and Christian Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 151-163.
- BEAL, Timothy K. **Religion and Its Monsters**. New York/London: Routledge, 2002.
- BIDEGAIN, Claudio. **Trans-gresiones en magenta. El aletear colibrí de Susy Shock como militancia**. Ponencia presentada en el marco del I Coloquio Internacional Saberes Contemporáneos desde la Diversidad Sexual: Teoría, Crítica, Praxis. Rosario: Facultad de Humanidades y Artes (UNR), junio de 2012.
- CARROLL, Noël. **The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart**. New York: Routledge, 1990.

CHARLESWORTH, James H. **The Old Testament Pseudepigrapha.** 2 vol. New York: The Anchor Bible Reference Library – Doubleday, 1983-1985.

COHEN, Jeffrey Jerome. Monster Culture (Seven Theses). In: MITTMAN, Asa Simon; HENSEL, Marcus. **Classic Readings on Monster Theory: Demonstrare Volume 1.** Leeds: Arc Humanities Press, 2018, p. 43-54.

COHEN, Jeffrey Jerome. **Of giants: sex, monsters, and the Middle Ages.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

CORRIENTE, Francisco; PIÑERO, Antonio (trad.) Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego). In DIEZ MACHO, Antonio. **Apócrifos del Antiguo Testamento.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, vol. IV, p. 11-143.

DONNELLY, Mark P.; DIEHL, Daniel. **Eat Thy Neighbour: A History of Cannibalism.** Stroud: Sutton, 2006.

ECO, Umberto. **Historia de la fealdad.** Barcelona: Random House Mondadori, 2007.

ECO, Umberto. **Los marcos de la “libertad” cómica.** In: ECO, Umberto; IVANOV, V.V.; RECTOR, Monica. ¡Carnaval! México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 9-20.

FANON, Franz. **Piel negra, máscaras blancas.** Madrid: Akal, [1952] 2009.

FOUCAULT, Michel. **Los anormales.** Curso en el Collège de France (1974-1975). México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FRÖHLICH, Ida. Mesopotamian Elements and the Watchers Traditions. In HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. **The Watchers in Jewish and Christian Traditions.** Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 11-24.

GARCÍA RODRÍGUEZ, Raúl Ernesto. La carnavalización del mundo como crítica: risa, acción política y subjetividad en la vida social y en el hablar. **Athenaea Digital**, 13(2), julio 2013, p. 121-130.

GARCÍA, Sonia. Diabluras de carnaval. In: GONZÁLEZ PÉREZ, Marcos. **Carnavales y Nación. Estudios sobre Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba y Venezuela.** Bogotá: Intercultura, 2014, p. 90-110.

GILMORE, David. **Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

GOFF, Matthew. 1 Enoch. In COOGAN, M.D. **The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible.** 2 vols. New York: Oxford University Press, 2011, vol. 1, p. 224-237.

GOFF, Matthew. Deep Time, the Monstrous, and the Book of the Watchers in the Hellenistic Age. In BEYERLE, Stefan; GOFF, Matthew. **Notions of Time in Deuterocanonical and Cognate Literature.** Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, p. 429-452.

GOFF, Matthew. Monstrous Appetites: Giants, Cannibalism, and Insatiable Eating in Enochic Literature. **Journal of Ancient Judaism**, Volume 1, Issue 1, mayo 2010, p. 19–42.

GOFF, Matthew. Warriors, Cannibals and Teachers of Evil: The Sons of the Angels in Genesis 6, the Book of the Watchers and the Book of Jubilees. **Svensk Exegetisk Årsbok**, 80(1), 2015, p. 79–97.

GOFF, Matthew. When Monsters Walked the Earth: Giants, Monster Theory, and the Reformulation of Textual Traditions in the Enochic Book of the Watchers. **The Journal of Gods and Monsters**, 2(1), 2021, p. 39-57.

GONZÁLEZ FRANZANI, Macarena. **Lo liminal y lo monstruoso em las animitas chilenas**. Conferencia dictada en el marco del Primeiro Seminário do Grupo de Pesquisa “Monstros e corpos grotescos. Narrativas e ontologías no Cristianismo primitivo”. PUC Campinas, mayo 2024.

GORDON, Lewis R. A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanón. In: FANON, Franz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009, p. 217-259.

HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. **The Watchers in Jewish and Christian Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

KNIBB, Michael K. The book of Enoch or books of Enoch? The Textual Evidence for 1 Enoch. In BOCCACCINI, Gabriele; COLLINS, John J. **The Early Enoch Literature**. Leiden: Brill, 2007, p. 21-40.

KRISTEVA, Julia. **Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline**. México-Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1980, 1989.

LEPE-CARRIÓN, Patricio; MARTÍNEZ ANDRADE, Luis; MENESES RAMÍREZ, José Manuel. **ChiChitlalhuiliztli, racialización y cacería humana. Ensayos sobre necropolíticas en América Latina**. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2020.

MIGNOLO, Walter. **El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2016.

NICKELSBURG, George W. E. **1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapter 1–36: 81–108**. Minneapolis, MN: Augsburg Press, 2001.

PORTIER-YOUNG, Anathea. **Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism**. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

PORTIER-YOUNG, Anathea. **Constructing Imperial and National Identities: Monstrous and Human Bodies** in Book of Watchers, Daniel, and 2 Maccabees. Interpretation, 74(2), 2020, p. 159-170.

PORTIER-YOUNG, Anathea. Symbolic Resistance in the Book of the Watchers. In HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. (editores) **The Watchers in Jewish and Christian Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 39–49.

REED, Annette Yoshiko. **Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

REED, Annette Yoshiko. Categorization, Collection, and the Construction of Continuity: 1 Enoch and 3 Enoch in and beyond “Apocalypticism” and “Mysticism”. **Method and Theory in the Study of Religion**, 29, 2017, p. 268-311.

REEVES, John C.; REED, Annette Yoshiko. **Enoch from Antiquity to the Middle Ages: Volume I Sources from Judaism, Christianity, and Islam**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

RODRÍGUEZ-BENCOMO, Albeley. El “cuerpo vibratil” de Giuseppe Campuzano como lugar para una metodología artística indómita. **Revista Index, Revista de Arte contemporáneo**, N° 5, 2018, p. 77–85.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental. Transformações contemporâneas do desejo**. 2^a ed. Rio Grande do Sul: UFRGS Editora; Editora Sulina, 2006.

ROLNIK, Suely. **Esferas de la insurrección**. CABA: Tinta Limón, 2019.

SCHLICKERS, Sabine. **La Conquista imaginaria de América: Crónicas, literatura y cine**. Frankfort: Peter Lang, 2015.

STEWART, Susan. **On Longing; Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection**. Durham: Duke University Press, 1993.

STUCKENBRUCK, Loren T. **The Myth of Rebellious Angels** (Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

SULLIVAN, Kevin. The Watchers Traditions in 1 Enoch 6–16: The Fall of Angels and the Rise of Demons. In HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. (editores) **The Watchers in Jewish and Christian Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 91-103.

TOLEDO CUESTA, Sandra. **Diario de a bordo: la ficcionalización del Nuevo Mundo**. Tesis (Grado). Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

WRIGHT, Archie T. **The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature**. 2 ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Recebido em 12/05/2025

Accito em 22/06/2025

Que monstro é esse? (De)colonialidade e a sabedoria da floresta

What Monster Is This? (De)coloniality and Forest Wisdom

Túlio Fernandes Brum de Toledo¹

RESUMO

Este artigo investiga a construção dos imaginários de monstros e monstruosidades atribuídos aos povos indígenas no contexto da colonização da América do Sul, bem como as implicações dessa construção para o entendimento da própria prática colonial. Num primeiro momento, Todorov, Césaire, Manuela Carneiro são mobilizados para demonstrar que a monstruosidade do indígena foi construída discursivamente para legitimar a dominação. Em um segundo momento, o artigo inverte o foco, argumentando que o próprio processo colonial, com sua violência extrema, constitui o verdadeiro monstro, um sistema que, segundo Aníbal Quijano, Mignolo e Arendt, configura a elaboração de uma banalização do mal e da ética, evidenciando que o controle e a violência movidos por interesses, subjugaram saberes e ontologias outras e assim construíram uma própria engrenagem monstruosa. Uma análise da historicidade do período colonial permite articular a tensão entre o imaginário do monstruoso e a práxis do poder, contribuindo para uma desconstrução dos discursos coloniais – decolonial – e uma reivindicação de epistemologias reorientadas. Por fim, através de Kopenawa, Albert e Viveiros de Castro é apresentada uma análise da cosmogonia Yanomami, na qual os xapiri – seres de aparência e ação ambígua – demonstram que a monstruosidade é, na perspectiva indígena, parte integrante da realidade e da paisagem sacralizada, onde, alguns xapiri podem trazer a cura, mas também podem trazer a morte.

Palavras-chave: Monstros; Monstruosidade; Indígenas; Cosmogonia Yanomami; colonialidade.

ABSTRACT

This article investigates the construction of imaginaries of monsters and monstruosities attributed to Indigenous peoples in the context of the colonization of South America, as well as the implications of this construction for understanding the colonial enterprise itself. In the first part, Todorov, Césaire, and Manuela Carneiro are drawn upon to demonstrate how Indigenous monstrosity was discursively constructed to legitimize domination. In the second part, the article reverses the lens, arguing that the colonial process itself, with its extreme violence, constitutes the true monster: a system that, according to Aníbal Quijano, Mignolo and Arendt, embodies the banalization of evil and ethics. This exposes how control and violence, driven by interest, subjugated other knowledges and ontologies, thereby constructing a monstrous machinery of their own. A historical analysis of the colonial period allows for an articulation of the tension between the imaginary of the monstrous and the praxis of power, contributing to a decolonial deconstruction of colonial discourses and a reassertion of reoriented epistemologies. Finally, through the perspectives of Kopenawa, Albert, and Viveiros de Castro, the article presents an analysis of Yanomami cosmogony, in which the xapiri - beings of ambiguous appearance and

¹ Licenciado, Mestre e Doutorando em Ciência da Religião, PPCIR-UFJF. Membro dos grupos de pesquisa Renatura e Múltiplos, UFJF. Apoio: UFJF. E-mail: tulitoledo@hotmail.com

action - reveal that monstrosity, from an Indigenous perspective, is an integral part of reality and the sacralized landscape. Some *xapiri* may bring healing, but they can also bring death.

Keywords: Monsters; Monstrosity; Indigenous Peoples; Yanomami Cosmogony; Coloniality.

Introdução

A figura do monstro, longe de ser uma anomalia isolada, constitui um artefato simbólico de extrema potência, presente nas mais diversas culturas como expressão dos limites, dos medos e do desconhecido. No contexto ocidental moderno, entretanto, o monstro se tornou ferramenta discursiva, e política, na construção de alteridades. Ao longo da colonização das Américas, os povos indígenas foram sistematicamente descritos como monstruosos: seus corpos vistos como deformidades da norma europeia; suas práticas culturais, como rituais bárbaros; suas cosmologias, como delírios. Tais imagens não surgiram de um vácuo, mas de uma engrenagem narrativa colonial que, ao definir o outro como ameaça, legitimava a missão de dominação, exploração e apagamento. Nesse sentido, a monstruosidade atribuída ao indígena não fala apenas sobre ele, mas revela a anatomia de um projeto civilizatório que precisou forjar o medo para justificar sua própria violência.

É nesse jogo de espelhos que emerge uma provocação: e se o monstro for o próprio projeto colonial? Um monstro que, insaciável, devorou terras, saberes, línguas e mundos; que impôs um humanismo excludente, uma epistemologia hegemônica e uma visão de progresso ancorada na destruição. Essa inversão de perspectiva permite não apenas desestabilizar o conceito de monstro, mas também as narrativas dominantes de um pensamento eurocêntrico, para abrir caminho para o reconhecimento de outras formas de pensar, existir e produzir conhecimento. A partir de um olhar decolonial - lugar esse de extrema importância, pois representa a libertação de alteridades antes subalternizadas - propõe-se aqui uma crítica aos paradigmas que sustentam as hierarquias coloniais, sejam elas raciais, epistêmicas, ontológicas ou ecológicas, e a valorização de epistemologias insurgentes que emergem dos territórios violados e das vozes historicamente silenciadas.

É neste gesto de escuta que o pensamento Yanomami ocupa lugar central. Ao nos aproximarmos de sua cosmogonia, marcada por uma densa inter-relação entre humanos, não-humanos, espíritos e elementos da floresta, percebemos que a monstruosidade adquire outra função: não como ameaça a ser eliminada, mas como instância necessária à regulação da ordem e do caos. As figuras presentes nas danças dos *xapiri*, nas narrativas de origem e nas visões xamânicas são guardiãs, mediadoras e, por vezes, justiceiras, mas também podem ser cruéis e terríficas. Elas não são descartáveis: são fundamentais. E é justamente nesse deslocamento, onde o monstro deixa de ser símbolo de exclusão para tornar-se potência de relação.

O que se propõe, portanto, é um itinerário teórico que acompanha a mutação da monstruosidade: de ferramenta colonial de desumanização (o indígena é o monstro), passando por um movimento dinâmico decolonial (a própria colonização é monstruosa), para imergir em uma chave ontológica e epistêmica na cosmovisão Yanomami onde o monstro participa da regulação e do equilíbrio da realidade da floresta. Entre o horror fabricado pelo colonialismo e a sabedoria resiliente dos povos originários, a monstruosidade se revela como território fluido, tão instável quanto provocador, onde se disputam sentidos, memórias e futuros possíveis.

1. Monstruosidade fabricada

Desde os primeiros contatos entre europeus e povos indígenas, consolidou-se uma gramática do exótico, que oscilava entre a idealização romântica do “bom selvagem” e a demonização do “bárbaro monstruoso”. Como reflete Tzvetan Todorov (1982), o pensamento europeu moderno criou imagens díspares para justificar sua ação colonizadora. A figura do “selvagem virtuoso” era projetada como ausência de corrupção civilizatória, ao passo que sua contraparte, o “selvagem cruel”, servia como símbolo de ameaça à ordem e à moral cristã. Ambas as imagens funcionavam como estratégias retóricas que legitimavam a intervenção europeia — a primeira sob o pretexto da salvação e da educação, e a segunda como missão de purificação, escravidão ou eliminação.

Todorov parte de uma base documental composta majoritariamente por cartas, diários e relatos elaborados por conquistadores e missionários espanhóis. No entanto, seu enfoque não é histórico no sentido estrito. Em vez de operar uma crítica interna às fontes, ele realiza uma leitura atravessada pela semiótica e pela análise do discurso, voltando-se às formas de enunciação, aos silêncios estratégicos e às categorias simbólicas que estruturam a imagem do indígena. Assim, seu interesse recai menos sobre os eventos em si e mais sobre os modos como o olhar europeu traduziu, distorceu ou apagou o outro nas práticas de linguagem e poder.

Essa lógica, no entanto, não era apenas um produto de má interpretação, mas um dispositivo de controle fundamentado na linguagem. A escrita sobre o outro — especialmente nas crônicas de conquista — transforma a diversidade em diferença absoluta, e esse afastamento acaba por invalidar os sistemas simbólicos próprios dos povos colonizados. A linguagem do colonizador reconfigura a alteridade em inferioridade, produzindo uma monstruosidade simbólica que justifica a violência como ação redentora. Nesse mesmo sentido, Aimé Césaire (1978) denuncia a colonização como o processo que *coisifica*² o outro, privando-o de sua condição humana para torná-lo objeto de exploração, seja física, econômica ou cultural.

O imaginário colonial, portanto, operava por meio de uma monstruosidade fabricada, projetada sobre os corpos indígenas como uma superfície estética rotulada. O indígena era frequentemente descrito como canibal, inferior, idolatra, nus e bestiais, numa tentativa de dissolver ou enfraquecer sua humanidade. Essas imagens aberrantes aparecem, por exemplo, nas cartas de Pero Vaz de Caminha, Cristóvão Colombo e nos discursos religiosos jesuíticos, nos quais o corpo indígena era simultaneamente objeto de desejo, repulsa e redenção. Essa retórica de exotização e animalização está profundamente atrelada ao projeto de domesticação da Terra e dos corpos.

A monstruosidade, nesse contexto, opera como tecnologia discursiva. A teoria dos monstros de Jeffrey Jerome Cohen (2000) elucida esse processo ao propor que “o monstro mora nos portões da diferença”: ou seja, o monstro é uma metáfora viva da alteridade. Cohen demonstra que o corpo monstruoso é construído como o “outro radical”, político, racial, cultural ou sexual, e que sua figuração desumanizada serve para justificar o seu apagamento. Para o autor, “representar uma cultura prévia como monstruosa justifica seu deslocamento

² “É a minha vez de anunciar uma equação: colonização = coisificação” (Césaire, 1978, p. 25).

ou extermínio, fazendo com que o ato de extermínio apareça como heróico” (Cohen, 2000, p. 33).

A diferença política ou ideológica é um catalisador para a representação monstruosa no nível micro na exata medida em que a alteridade cultural o é no nível macro (Cohen, 2000, p. 34). Ao aplicar a reflexão de Cohen, é possível reconhecer que os corpos dos povos originários foram convertidos em portadores de uma diferença extrema, distorcidos em nome de um projeto de dominação que se auto justifica como redentor. O monstro colonial, portanto, é menos sobre os indígenas e mais sobre o medo europeu diante do Outro, um medo que, travestido de expansão civilizatória, engendrou a violência sistemática da conquista.

A monstruosidade da Peste Negra, que assolou a Europa entre os anos de 1347 e 1351, poderia ser entendida como um dos gatilhos indiretos do projeto colonial europeu? Para além da devastação demográfica, a peste gerou uma ruptura profunda nas estruturas sociais, econômicas e simbólicas do mundo medieval, com escassez de mão de obra, queda na produção, extermínio, desestabilização do feudalismo, fragilização da autoridade religiosa e instauração de um imaginário de finitude radical. O convívio cotidiano com a morte levantaria críticas a justeza e a benevolência do demiurgo cristão, que acabaria por ressignificar o medo do desconhecido: se a morte rondava todos os lares, e os corpos se acumulavam nas calçadas e vielas, os mistérios e os perigos do mar e os monstros de além-mar tornavam-se menos aterrorizantes, pois a monstruosidade da peste havia de ser superada e esquecida.

Neste cenário, a experiência da praga contribuiria para a formação de uma mentalidade de curiosidade para buscar novidades, em que o mundo passaria a ser visto como território a ser conquistado e redimido. A fome, o colapso das rotas tradicionais de comércio e a busca por novos recursos também alimentaram a lógica expansionista. Assim, o assombro do desconhecido cederia lugar à ânsia por novos significados. Controle, poder, riqueza e conversão, ganhariam impulso criando o ambiente propício para o nascimento do projeto colonial moderno.

Entre os séculos XIII e XVI, durante o período medieval, os relatos de viajantes europeus que estiveram em contato com o Oriente despertaram e alimentaram o imaginário ocidental com narrativas fantásticas. Monstros, criaturas sobrenaturais, povos extraordinários, riquezas deslumbrantes e terras fabulosas povoavam essas descrições, movimentando a criatividade europeia e projetando no desconhecido as ansiedades e desejos do Velho Mundo. Por conta de sua natureza surpreendente, o desconhecido maravilhoso gerava ansiedade, fascínio e espanto, podendo gerar significações positivas quando associadas com o milagre, por exemplo, esse de natureza divina e cristã, e por outro lado, com o mágico, a feitiçaria, de natureza diabólica e pagã.

Nada sabíamos de *Teosi*³ nem de *Satanasi*. Nem sequer havíamos jamais ouvido seus nomes serem pronunciados, tampouco o de *Sesusi*. Só conhecíamos as palavras de *Omama* e de *Yoasi*. Contudo, naquele tempo, nossos antigos tinham muito receio dos brancos. A gente de *Teosi* demonstrava abertamente sua raiva contra os homens que, apesar de tudo, tinham coragem de continuar fazendo dançar os espíritos. Diziam-lhes sem parar que eram maus e que seu peito era sujo. Chamavam-nos de

³ *Teosi* (Deus), *Satanasi* (Satanás), *Sesusi* (Jesus) e *Xupari* (Inferno).

ignorantes. E ameaçavam sempre: "Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanas!* Se continuarem assim ruins e persistirem em não amar *Sesusi*, quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xupari!* Vão dar dó de ver! Sua língua vai ressecar e sua pele vai estourar nas chamas! *Teosi* vai fazê-los morrer! Vai quebrá-los com suas próprias mãos, porque é muito poderoso!" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 257).

Nesse contexto, o maravilhoso medieval possuía uma ambiguidade essencial e detinha uma função epistemológica, ajudando a demarcar os limites entre o conhecido e o desbravável, o humano e o monstruoso, o cristão e o pagão. Essa representação não emergiu de um vácuo momentâneo: ela foi meticulosamente tecida por relatos, crônicas e discursos que, ao descrever os "novos mundos", inventaram uma alteridade e um imaginário radical que ajudava a justificar o projeto colonial. O indígena não seria apenas um desconhecido; mas sim aquilo que precisa ser desconhecido para que a conquista se legitime. A construção da significação e da figura do monstro, portanto, não era um acidente retórico, mas uma ferramenta política e religiosa.

Os primeiros relatos dos navegadores e missionários europeus estão repletos de descrições que oscilam entre o maravilhoso e o terrível. Cristóvão Colombo, em suas cartas à Coroa Espanhola, referia-se aos indígenas como "seres sem lei, sem fé e sem rei", cujos corpos "não pareciam humanos, mas bestiais" (Colombo, 1493, *apud* Greenblatt, 1996, p. 52). Essa ambiguidade, entre a fascinação pelo exótico e o horror pelo desconhecido, revela um mecanismo de interesses, onde a escrita da história colonial opera uma dupla violência: apaga a complexidade do outro e a substitui por uma caricatura monstruosa. A animalização dos indígenas, por exemplo, não servia apenas para descrevê-los, mas para produzir uma hierarquia ontológica que os colocava quase fora da esfera humana.

No contexto da colonização das Américas, a manipulação simbólica e a assimilação material dos povos originários foram justificadas por dispositivos teológicos e jurídicos, como a *Bula Inter Caetera*, promulgada em 1493 pelo Papa Alexandre VI. Esse documento concedia aos reis católicos da Espanha a posse das terras recém-descobertas, sob a justificativa de evangelizar os povos "bárbaros", e afirmava que tais territórios poderiam ser ocupados desde que não estivessem sob domínio de um príncipe cristão. Ao declarar que essas terras deveriam ser apropriadas para "propagar a fé católica" entre aqueles "que vivem em trevas", a Igreja conferia à empresa colonizadora um manto de legitimidade divina e civilizatória. Desde os primeiros contatos com o Novo Mundo, os conquistadores se depararam com sociedades que possuíam formas de organização, práticas religiosas e modos de vida radicalmente diferentes dos padrões europeus. Essa diferença foi sistematicamente construída como um traço de inferioridade.

Missionários como José de Anchieta tiveram papel auxiliar na construção do imaginário do indígena como ameaça. Em uma de suas cartas de 1554, ele descreve os nativos como "homens ferozes" e "comilões de carne humana", que percorriam vastas distâncias "para matar e comer seus inimigos", atribuindo prazer perverso a tais ações (Anchieta, 1988). Tais relatos, embora não inventassem a existência da antropofagia, praticada ritualmente por algumas etnias, como os tupinambás, descontextualizavam o fenômeno, reduzindo-o a um ato de barbárie isolado de seu sentido cosmológico. A antropofagia indígena não era uma prática arbitrária de violência, mas um componente de um sistema simbólico complexo, no qual o consumo do inimigo era um gesto de vingança e de captura de sua perspectiva e força

vital. Assim, a narrativa colonial operava uma inversão: retirava o sentido simbólico do ritual antropofágico indígena e o reconfigurava como prova de degeneração moral.

Em outro trecho, atribuído a Cristóvão Colombo, em sua obra *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento* (2013), que é uma tradução de um trecho do diário de Colombo datado de 4 de novembro de 1492. Nessa entrada, Colombo relata que os nativos descreveram a existência de homens com um olho só e outros com focinhos de cachorro, e que, quando capturavam alguém, degolavam, bebiam o sangue e decepavam as partes pudendas. Esse trecho revela uma tentativa sistemática de produzir uma imagem bestializada e bárbara dos povos indígenas. Tal estratégia discursiva contribuiria para uma homogeneização da alteridade, representando a violência e a aberração como traço constitutivo e universal dessas populações, ao passo que silencia sobre os próprios horrores da cultura europeia, como suas guerras, execuções públicas, cruzadas e inquisições.

No contexto das descobertas territoriais, os portugueses imprimiram sua marca simbólica sobre as terras conquistadas, nomeando cada local de acordo com os santos: Todos os Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Como observa Sérgio Buarque de Holanda (1936), esse ato de nomear a terra e associá-la a símbolos religiosos não era meramente uma convenção geográfica, mas uma estratégia de colonização simbólica. Antes de batizarem os indígenas, os colonizadores batizavam a terra, uma ação que revelava o processo de apropriação espiritual e territorial. Aimé Césaire aprofunda essa análise ao argumentar que “a colonização desumaniza mesmo o homem mais civilizado”. A conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo indígena, tende inevitavelmente, a modificar quem a empreende” (Césaire, 1978, p. 23).

Essa construção discursiva utilizava termos como “selvageria”, “barbárie” e “anormalidade” para estabelecer uma fronteira entre o “eu” (europeu, branco e cristão) e o “outro”. Por meio dessa linguagem, os colonizadores não apenas descreviam os indígenas, mas os recriavam como seres monstruosos, cujo modo de vida e costumes eram vistos como ameaças à ordem civilizatória e que precisavam de intervenção urgente, tudo em nome do progresso e de Deus. A antropóloga Anne-Christine Taylor acrescenta uma importante dimensão política e epistemológica ao debate, ao demonstrar como essas representações foram fundamentais para viabilizar políticas de extermínio físico e cultural. Como ela observa:

a aceitação da redução — em todos os sentidos do termo — era geralmente a última etapa num processo de degradação fisiológica, sociológica e psicológica ao final do qual aos indígenas só restava a escolha entre a destruição imediata de seu tecido social e familiar e uma morte rápida nas mãos dos encomenderos, ou uma morte lenta (no melhor dos casos), mas em família e com ferramentas, nas mãos dos jesuítas (Taylor, 1992, p. 221).

A imposição dessas escolhas extremas evidencia que a monstruosidade atribuída ao outro servia como máscara para a própria monstruosidade do projeto colonial. Além da desumanização simbólica revelada por Taylor em seu texto, na introdução do livro, Carneiro da Cunha chama atenção ainda para as condições materiais que agravaram a tragédia demográfica dos povos originários. Segundo ela, “objetos manufaturados e microrganismos invadiram o Novo Mundo numa velocidade muito superior à dos homens que os trouxeram” (1992, p. 12), impactando um tecido social já em processo de profunda desestruturação. As

políticas de concentração populacional adotadas por missionários e autoridades coloniais, ao favorecerem a propagação de epidemias como o sarampo e a varíola, resultaram em um colapso sanitário e alimentar.

Entre 1562 e 1564, essas doenças devastaram as aldeias da Bahia, levando à morte por enfermidades e por fome, “a tal ponto que os sobreviventes preferiam vender-se como escravos do que morrer à míngua” (Carneiro da Cunha, 1992, p. 13). Esse morticínio sem precedentes, muitas vezes suavizado sob o eufemismo de “encontro entre mundos”, teve como motores últimos a ganância e a ambição — “formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil” (1992, p. 13). A autora conclui que não houve, em muitos casos, uma política deliberada de extermínio, mas sim um resultado catastrófico de ações irresponsáveis orientadas por interesses econômicos, que acabaram por produzir uma devastação estrutural da vida indígena.

A retórica monstruosa construída não era meramente figurativa, mas operava como instrumento para mobilizar o poder, convertendo a barbárie em um motivo moral para uma intervenção. Assim, os relatos coloniais, por meio de estratégias e narrativas exageradas e de uma estética do horror, serviram como justificativa e validação para o projeto de dominação e domesticação de mentes e corpos. Ao abordar os mecanismos históricos de produção do conhecimento, reconhece-se que a escrita, a arte e a religião cristã, na era colonial, em relação aos povos indígenas, eram um exercício de subjugação, onde a narrativa oficial idealizada transformava a cultura dos nativos em fábulas irreais que reforçavam a superioridade eurocêntrica.

A monstruosidade colonial não se sustenta apenas nos atos de violência, mas nos sentidos que os moldam e nas narrativas que os justificam. Foi pela linguagem que se fabricou o abismo entre o humano e o outro, entre o mundo legítimo e o mundo por conquistar. Ao acusar o indígena de selvageria, o projeto colonial escamoteou sua própria barbárie — travestindo dominação de missão, destruição de civilização. Mais do que uma figura retórica, o monstro tornou-se um dispositivo político: um espelho distorcido no qual o colonizador via tudo, exceto a si mesmo. É nesse espelho que agora nos debruçamos, não para repor a imagem apagada, mas para questionar os contornos do visível. E assim, a reflexão segue: se o monstro foi forjado para legitimar o poder, como reverter o feitiço?

2. O decolonial: um esfacelamento das categorias hegemônicas

Se o imaginário colonial fabricou monstros para justificar a conquista, o pensamento decolonial propõe desmontar o teatro onde essa fábula foi encenada. Não se trata apenas de denunciar os horrores do passado, mas de interrogar as categorias que os sustentaram — e que, ainda hoje, organizam o mundo. Aníbal Quijano (2000), ao conceituar a “colonialidade do poder”, revela como a modernidade se fundou numa lógica que categorizou corpos, hierarquizou saberes e universalizou uma visão de mundo situada. Essa matriz colonial não desapareceu com a independência dos territórios: ela se reinventou nos currículos, nas epistemologias e nas línguas autorizadas a dizer o real. Desfazer essas categorias - raça, progresso, civilização e alteridade - não é apenas um gesto teórico, mas um ato insurgente: é desarmar a narrativa que transformou mundos inteiros em sombras do Ocidente.

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. (Quijano, 2005, p. 127).

A lógica da colonialidade, conforme delineada por Quijano (2005), não apenas despojou os povos originários de suas identidades históricas, mas também os destituiu de qualquer legitimidade na produção de conhecimento e na contribuição para a história universal da cultura. Essa expropriação não foi apenas material, mas simbólica: ao transformar as diferenças em deficiências, a epistemologia colonial inaugurou uma cartografia do mundo em que apenas os centros europeus ocupavam os polos da razão, da civilização e da criatividade.

Mais do que uma hierarquia de corpos, impôs-se uma hierarquia de sentidos. Nesse cenário, os povos indígenas não apenas foram vistos como incapazes de produzir ciência, filosofia ou arte, mas também foram relegados a um lugar de silêncio ontológico. A nova identidade racial e colonial a que Quijano se refere é, portanto, mais do que uma classificação social: é uma negação performativa da humanidade e da agência desses povos. O que está em jogo não é apenas quem tem poder, mas quem tem o direito de dizer o que é o mundo. Trata-se, em última instância, de uma violência que permanece operando mesmo após o fim formal da colonização, ressoando nos modos contemporâneos de invisibilizar e inferiorizar outras formas de conhecimento, existência e memória.

Walter D. Mignolo, um dos principais pensadores da decolonialidade, revela como a retórica da modernidade encobre uma maquinaria de exclusão epistêmica e extermínio cultural. Mais do que uma crítica à exploração econômica ou à dominação política, sua reflexão incide sobre a estrutura de saber que sustentou o projeto colonial. O conhecimento moderno, ao se autoproclamar universal, legitimou uma geopolítica do conhecimento que marginalizou e silenciou outras formas de existência e racionalidade. Vidas humanas tornaram-se descartáveis porque seus modos de conhecer e habitar o mundo haviam sido previamente destituídos de legitimidade. Como afirma Mignolo (2017, p. 02), “a colonialidade é o lado mais sombrio da modernidade”, pois ela sustenta a pretensa superioridade civilizatória com base na negação do outro. Assim, a colonialidade do saber e do poder não apenas sustentou a exploração material, mas instituiu a inferiorização como verdade, naturalizando o racismo sob o disfarce do progresso e da missão civilizatória.

Ao final do século XIX, a figura do monstro colonial havia se transformado, mas não desaparecido. Em algumas exposições extravagantes europeias, indígenas e africanos ainda eram exibidos em espécies de “zoológicos humanos” como curiosidades exóticas e subumanas, reforçando a ideia de inferioridade racial. Como argumenta Aimé Césaire em *Discurso sobre o Colonialismo*, “a colonização trabalha para desumanizar até o último grau o colonizado. No sentido mais estreito da palavra, ela o animaliza.” (Césaire, 1978, p. 20). Dessa forma, observa-se que a colonização não é apenas um evento passado, mas uma estrutura contínua de exerce influência na construção do presente e do futuro. Essa lógica se atualiza em estereótipos midiáticos e políticas assimilaçãoistas, revelando que os mecanismos do poder colonial em certa dose ainda persistem.

Hannah Arendt (1999) oferece uma reflexão fundamental sobre a *banalidade do mal*, que pode ser produtivamente refletida à análise do sistema colonial. Segundo ela, ao observar o julgamento de Eichmann, um oficial nazista, Arendt formula a ideia de que o mal pode ser banal, ou seja, pode ser cometido por pessoas comuns, sem uma motivação maligna. O mal não é necessariamente cometido por monstros ideológicos, mas por sujeitos comuns que, ao renunciarem à sua responsabilidade moral, tornam-se cúmplices da violência institucionalizada, onde, um humano, com motivações comuns, pode ser um agente eficaz de um sistema de extermínio quando se recusa a refletir por si só, ficando à mercê de ordens autoritárias. No caso da colonização, a burocratização da violência fez com que práticas brutais se tornassem rotinas operacionais, naturalizadas sob o pretexto da civilização e do progresso, apagando a dimensão ética do agir e banalizando o horror.

A observação de Arendt revela que o horror e a monstruosidade não obedecem a uma categoria fechada de significado, e podem operar através da ausência de pensamento crítico e da abdicação do julgamento moral. Essa constatação lança luz sobre os mecanismos que tornaram o colonialismo um projeto de dominação amplamente aceito em sua época, mesmo quando suas ações eram flagrantemente desumanizadoras. Ao se isentarem da responsabilidade pelos próprios atos, muitos agentes coloniais integraram uma engrenagem em que a violência era legitimada por funções administrativas. Assim como no totalitarismo, o colonialismo normalizou o inaceitável ao transformá-lo em tarefa política, tornando cada gesto de extermínio e exploração parte de um processo “técnico” isento de culpa. A banalidade do mal, nesse sentido, permite compreender como a monstruosidade pode se esconder sob o verniz da normalidade, quando o pensamento ético é substituído pela obediência funcional.

Arendt (1989), em *As Origens do Totalitarismo*, analisa como o imperialismo colonial pode ter contribuído para o surgimento de regimes totalitários, e, ao discutir essa banalidade presente em uma construção histórica, oferece uma chave decisiva para compreender o modo como essa estrutura monstruosa pode se normalizar. O mal pode crescer de maneira impensável e gerar incontáveis violências precisamente porque se espalha como um fungo na cultura e na vida em sociedade, invadindo as entradas dos corpos e das mentes. A filósofa revela como a repetição e a tecnificação da violência obscurecem sua gravidade moral, tornando-a parte do cotidiano.

O horror não está apenas nas atrocidades visíveis, mas na permissividade de um maquinário ético/social desativado, em que os agentes deixam de refletir e os sistemas passam a operar de forma autônoma, efetuando abstrações e exteriorizações que desvinculam as ações de suas consequências, transformando a violência em algo administrável e calculável. A monstruosidade, nesse sentido, não é o outro: é a neutralidade sistemática/ética diante da dor, a indiferença institucionalizada e a adaptabilidade e aceitação de uma violência que se oficializa nas normas da civilização. O monstro aqui se depara com o conceito ético, tanto no coletivo quanto no caráter individual, e pode também expressar a própria ausência da ética.

Percebe-se que a dominação colonial não pode ser compreendida de maneira simplista, pois ela se manifesta em múltiplas escalas e se estrutura a partir de uma lógica própria complexa que se retroalimenta. A monstruosidade colonial se infiltra nos tecidos simbólicos, políticos e corporais, criando zonas de poder que acabam por influenciar tanto a esfera cultural como na constituição de identidades. Essa perspectiva permite vislumbrar o

projeto de colonização não apenas como a figura do colonizador ou do colonizado, mas como um campo de forças que agenciam e deformam sujeitos, territórios e temporalidades.

Assim, as reflexões sobre a colonialidade do poder e do saber revelam que o colonialismo não é apenas um evento histórico encerrado, mas uma engrenagem viva que ainda influencia a forma como pensamos, governamos e existimos. Ao abordar a banalidade do mal, identifica-se que a monstruosidade colonial não é um traço excepcional, mas uma lógica incorporada ao funcionamento cotidiano do mundo moderno, travestida de progresso, razão e civilidade. Desvelar esse monstro exige mais do que denúncia: implica reinventar os modos de ver, narrar e sentir o mundo, por meio de epistemologias insurgentes capazes de deslocar as hierarquias e abrir espaço para formas outras de relação e de conhecimento.

É nesse ponto que se abre um novo horizonte reflexivo. A tentativa de reduzir os povos originários a um molde cultural colonial fracassa diante da profundidade e da diferença radical de suas cosmologias. Esses povos não compartilham da ontologia moderna ocidental, alicerçada na cisão entre sujeito e objeto, entre natureza e cultura. Em vez disso, habitam um mundo tecido por relações vivas, onde o humano não se isola do não humano, e a existência é sempre compartilhada. Como destaca Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 58), “o regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior ao ser”. Para acessar essa sabedoria com autenticidade, é preciso abandonar o impulso de traduzir para o nosso idioma epistêmico e aceitar o convite para escutar o mundo segundo outras linguagens e sensibilidades. É nesse terreno decolonial — onde o conhecimento emerge da reciprocidade e da escuta entre mundos múltiplos — que se torna possível iniciar uma reflexão sobre o imaginário indígena da monstruosidade, não como aberração, mas como expressão de alteridade e potência.

3. A Monstruosidade na cosmogonia Yanomami

Este tópico se inicia evocando a terceira tese de *A cultura dos monstros*, do antropólogo Jerome Cohen (2000), que afirma: “O monstro é o arauto da crise de categorias”. Os monstros confundem estruturas rígidas, desafiam sistemas classificatórios e tencionam as fronteiras entre o conhecido e o inominável. “Híbridos cujos corpos externamente incoerentes resistem a tentativas de incluí-los em qualquer estruturação sistemática” (Cohen, 2000, p. 30), eles surgem como figuras liminares que interrompem o desejo de ordem, racionalidade e encerramento. A monstruosidade, portanto, revela-se como um conceito em constante mutação, cujas manifestações variam entre sistemas culturais e religiosos ao longo do tempo e do espaço, escapando de qualquer pretensão de encerramento conceitual.

É justamente nesse caráter instável e transgressor que o monstro se aproxima da cosmogonia Yanomami. Entre os Yanomami, o monstro não é uma anomalia externa ao mundo, mas parte integrante da trama que o constitui. Ele simboliza a alteridade, a transformação e a instabilidade constitutiva da realidade. Os seres monstruosos, muitas vezes associados aos *xapiri* ou a outras entidades encantadas, habitam uma ontologia relacional na qual o humano, o animal, o espírito e o vegetal se entrelaçam continuamente. Nessa cosmogonia amazônica, a monstruosidade é uma força vital que desestabiliza categorias fixas e revela a fluidez essencial entre o corpo coletivo indígena e a paisagem sagrada da floresta.

Este tópico propõe uma análise do imaginário do monstro na cosmologia Yanomami, explorando como essas entidades fazem parte e informam uma compreensão indígena de mundo. Ao adentrar nesse universo cosmológico simbólico, buscamos alargar as múltiplas funções dos monstros, desde sua atuação como mantenedores do equilíbrio até seu papel cruento nas narrativas míticas. Essa abordagem visa não apenas ampliar nosso entendimento sobre a riqueza da mitologia Yanomami, mas também questionar e expandir as fronteiras das categorias de monstruosidade e alteridade.

No contexto Yanomami, os monstros se manifestam alargando a reflexão sobre o que seria essa categoria. Na cosmovisão dos *yanomami thëpë*, os monstros assumem uma intensa *symbios* (simbiose) com o mito e com a práxis indígena. Aqui iremos fazer uma aproximação ousada entre os monstros e o universo dos *xapiri*, que são “espíritos” que permeiam a totalidade da natureza, logo a existência. Essas entidades espirituais, descritas por Kopenawa e Albert (2015), desempenham papéis cruciais na manutenção do equilíbrio cósmico, intervindo em momentos conturbados para restaurar a harmonia da ordem ou mesmo causar a desordem. Os *xapiri* também podem se manifestar de formas agressivas, como punição por estarem com fome ou como reflexo do avanço da destruição da floresta e, eles também podem atuar como agentes de ensino, transmitindo a sabedoria da mata, alertando sobre transgressões e sempre guiando a comunidade de volta ao caminho do respeito e da coexistência com o mundo natural.

No começo, *Omama* e seu irmão *Yoasi* vieram à existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente que chamamos *yarori*. Esses ancestrais não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando os animais de caça que hoje flechamos e comemos. Então, foi a vez de *Omama* vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil. Virava outra sem parar, até que, finalmente, o céu desabou sobre ela. Alguns de seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados a quem chamamos *aôpatari*. Continuam morando lá, junto do ser do vendaval *Yariporari*, e do ser do caos, *Ximariço* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81).

Para se debruçar no universo dos monstros e dos *xapiri*, observemos o mito ordenador do imaginário dos Yanomami, onde *Omama* e seu irmão *Yoasi* surgem como organizadores da erraticidade da realidade. Distintos, porém complementares, os irmãos regulam a estrutura da ordem que não parava de se “tornar outra”. Em tempos imemoráveis o céu não parava de cair, a corporeidade rígida dava lugar para uma plasticidade fluida das identidades. Após a última queda do céu, os irmãos estabelecem certa estabilidade para o teto celeste⁴. Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, assim como o vento que agita o topo de suas árvores e os rios cuja água corre sem parar. Já *Yoasi* deu vida às doenças e à mortalidade.

Assim como os *aôpatari* estavam presentes em tempos primordiais, os *yarori* também estavam, “*yaro* (animal) seguido pelo sufixo *-ni* (plural *-pë*), que se refere ao tempo das origens, não-humano, monstruoso ou de extrema intensidade” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 614). Assim que o último céu desabou sobre a floresta, seus corpos se transformaram em animais de caça e suas imagens (*utupé*) foram convocadas como entidades, os *xapiri*.

⁴ Os Yanomami descrevem o nível celeste (*butu mosi*) como um tipo de abóbada apoiada no nível terrestre (*warò patarima mosi*) graças a estacas gigantescas colocadas por *Omama* para organizar o cosmos.

Os xapiri são minúsculos, como poeira de luz, e são invisíveis para a gente comum, que só tem olhos de fantasma. Só os xamãs conseguem vê-los. Os espelhos sobre os quais dançam são imensos. Seus cantos são magníficos e potentes. Seu pensamento é direito e trabalham com empenho para nos proteger. Porém, se nos comportarmos mal com eles, podem também ficar muito agressivos e nos matar. Por isso às vezes nos dão medo. Também são capazes de devastar as árvores da floresta em sua passagem e até de cortar o céu, por mais imenso que seja (Kopenawa; Albert, 2015, p. 111).

Percebe-se toda uma estética peculiar atribuída aos *xapiri*. Alguns carregam atributos horrendos, outros se manifestam com formas belíssimas, sempre realçando a interconexão entre a Natureza e o sagrado. O divino se manifesta em todos os aspectos da realidade yanomami, dissolvido em exuberantes paisagens, desde o carpir de uma roça saudável, onde o valor de fertilidade é garantido pelo *xapiri ne roperi*, até em um corpo em decomposição assolado pelo *xapiri watupari* (urubu). Alguns *xapiri* chegam a se enfeitar com penas coloridas de diversificados pássaros, outros possuem longos caninos, afiados e amedrontadores. “Outros ainda têm olhos atrás da cabeça! São espíritos das florestas longínquas. São mesmo outros! Assim é. Não se deve pensar que todos os espíritos são belos!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 113).

Na floresta viva, onde “tudo tem imagem” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 116), a presença dos ancestrais é vasta. O xamã Yanomami, ao mergulhar em sua contemplação, vê muito além da superfície do visível. Ele tem a habilidade de convocar os *xapiri*, não apenas os espíritos dos animais, mas também os das árvores, das folhas, dos cipós, dos méis, da terra que respira, das pedras que guardam o eco do tempo, das águas que deslizam como vozes antigas, do vento que sopra ensinamentos e da chuva que purifica os rastros do mundo.

Esses seres se manifestam em dança, cintilantes como a luz da lua cheia refletida na mata. “Eles se apresentam em fila, vêm dançar sobre as montanhas. Suas plumas brilham, seu canto é forte, fazem barulho como trovão” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 118). Cada *xapiri* carrega uma infinidade de imagens similares, que através de cantos e movimentos, em sintonia, compõem um cenário onde a existência e a experiência do sagrado são celebradas em forma de Natureza. A floresta, nessa visão, não é apenas um conjunto de elementos naturais, mas um corpo vibrante, habitado por multiplicidades relacionais que se manifestam a todo instante, perpassando todas as esferas de convívio da comunidade.

Já os *aôpatari* expressam a simbologia ancestral dos seres temíveis e terríveis, que habitam a organização cosmológica primeva do povo Yanomami. Seres que trazem a instabilidade e a selvageria instintiva, mas que também demonstram sua importante utilidade, como por exemplo, ao devorar o resto das doenças que os xamãs tiraram do corpo coletivo da aldeia e jogam para eles. O monstro na cosmogonia do povo da floresta evidencia o caráter dinâmico que esse conceito carrega, que foge de quaisquer amarras de um pensamento eurocentrado colonial. A monstruosidade aqui faz parte de um ciclo de relações, onde, humano, não-humano, *xapiri* e natureza estruturam juntos o *ethos* (conjunto de hábitos, costumes, crenças e valores que caracterizam uma pessoa, grupo, comunidade ou sociedade) e a *práxis* da *Hutukara*, a realidade da floresta. Kopenawa nos convida para conhecer o apetite dos *aôpatari*:

O que vocês vão nos mandar? É caça! Joguem rápido! Estamos muito famintos! É bem gorda, pelo menos? Assim que cai na floresta deles, a cortam e comem gulosamente em meio a uma agitação confusa. São

mesmo insaciáveis, e não compartilham nada entre eles. Tanto que é comum ouvirmos uma de suas velhas, *Okosioma*, chorando de fome porque não lhe deram tripas de caça! Seus dentes são afiados como lâminas de ferro. Não são humanos mesmo! No entanto, dizem que somos seus antigos parentes que ficaram acima deles (Kopenawa; Albert, 2015, p. 183).

Outra categoria de seres maléficos foi criada por *Yoasi*, o irmão de *Omama*, os *në wäri*⁵, e também os da epidemia *xawara*, que, como eles, são comedores de carne humana. *Yoasi* representava a morte, a finitude, a doença, a destemperança e a impaciência. “Seu pensamento era cheio de esquecimento” (2015, p. 82). Os *në wäri* podem ser compreendidos como tipos de *xapiri*, desempenhando papéis específicos dentro da complexa rede de relações espirituais que caracteriza a cosmologia Yanomami.

As imagens dos seres maléficos *në wäri* podem ser apavorantes! Como, por exemplo, a do espírito onça *Tramari*, que brande seu facão afiado espalhando fagulhas, ou a do espírito algodão *Xinarumari*, com suas garras, seus ornamentos candentes e sua longa cauda venenosa. Há também as imagens espantosas do fantasma de xamã morto *Poreporeri*, com seu crânio careca e seu rosto descarnado, e a do espírito lua *Poriporiri*, com sua barba rala e seus caninos afiados. Há ainda a do ser das cheias, *Riori*, de corpo peludo e purulento, a da sucuri *Ökarimari*, cuja rede exala um fedor apimentado e que dança em seu caminho de brasa. Os espíritos gavião *Koimari*, são também comedores de homem. Esses *xapiri* são perigosos e podem voar muito longe para devorar as crianças de casas desconhecidas. As vezes chegam a atacar adultos, e até xamãs. São cruéis; não se alimentam de flores; longe disso! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 129)

No entanto, nem todas as imagens dançantes carregam beleza ou proteção. Os xamãs também fazem descer os *në wäri* - seres de natureza predatória, muitas vezes monstruosa, que representam a desordem e o perigo imanente ao mundo. “Eles são perigosos. Vêm devorar a alma dos vivos, nos transformam em caça. Estão escondidos nos lugares escuros da floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 382). Mas mesmo esses seres fazem parte do ciclo do mundo. Eles não são meramente o ‘mal’, como nas categorizações morais cristãs, mas parte de um equilíbrio dinâmico, onde a presença do caos é condição para a regeneração e condição para criação.

É assim a imagem do ser da seca, *Omoari*, que ataca os humanos quando pescam com timbó no verão, e do ser do anoitecer, *Weyaweyari*, ladrão de imagem das crianças que ficam brincando fora de casa até tarde. Podem chamar também o espírito sucuri *Ökarimari*, que mata as mulheres fazendo-as abortar, e o espírito do antigo fantasma *Poretapari*, que nos atinge com suas pontas de flecha com curare. São espíritos perigosos e ferozes, que ficam com raiva quando estão com fome ou lhes falta tabaco. No entanto, nem todos os *xapiri* são habitantes da floresta. Alguns deles são imagens dos seres que moram nas costas do céu ou mais além. Também são temíveis, como o espírito gavião *Koimari*, que talha as crianças com seu facão afiado, o espírito borboleta *Yäpimari*, que leva embora suas imagens, ou o espírito raio *Yäpirari*, que se faz descer com raiva num estrondo de luz para assustar os inimigos. Há ainda o espírito

⁵ Esses seres maléficos da floresta também são chamados de *në wäri kiki* (literalmente “valor de mal”) e qualificados pela expressão *yanomae t'ë pë räämomaïwi*, “os que fazem adoecer os humanos” ou *yanomae watima t'ë pë*, “comedores de seres humanos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 615).

sol *Mot'okari*, da boca cheia de sangue, que provoca febre nas crianças amarrando-as com o algodão escaldante fiado por sua esposa, antes de devorá-las. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 124).

A monstruosidade, quando encarnada nos *në wäri*, não é apenas uma ameaça ou uma doença: é também sinal de aviso, reconfiguração e intervenção. Como ensina Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 111), no pensamento ameríndio, “o real surge como multiplicidade dinâmica imanente em estado de variação contínua, como um metassistema longe do equilíbrio, antes que como manifestação combinatória ou implementação gramatical de princípios ou regras transcendentais”, e os monstros, ao emergirem, revelam outras formas de ver e de ser. Os *në wäri* são, nesse sentido, entidades liminares: devoradores, alertas, assombrosos e pedagógicos, onde sua presença é uma rememoração constante do frágil sopro vital que a existência humana carrega.

Assim, ao convocar tanto os *xapiri* protetores quanto os *në wäri* monstros devoradores, os xamãs sustentam um mundo em movimento, onde a estabilidade não é dada, mas constantemente construída por meio de relações. A floresta Yanomami pulsa com imagens vivas, e os monstros, longe de serem apenas horrores ou deformidades, participam dessa vibração como figuras de transformação. Afinal, para os Yanomami, tudo o que existe tem imagem e toda imagem carrega a potência: de ensinar, manter, curar ou abalar o mundo.

Os *në wäri* além de suas armas assustadoras, possuem também conexão/representação na manifestação de vários tipos de doenças. Como o espírito do céu *Hutukaruri*, que enfia na imagem de suas vítimas “lascas brilhantes de estrela, de que ninguém pode ficar curado” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 189). Ou o espírito do ser maléfico *Herona* (preguiça gigante) que despeja nas vítimas uma urina tão perigosa quanto o veneno curare, enquanto *Môeri*, o espírito da tontura, golpeia a nuca agressivamente, fazendo os olhos do alvo girar. “Mas existem ainda muitos outros xapiri de seres maléficos, como os espíritos peixe *yurikori*, que retalham a língua e a garganta das crianças, e os espíritos estrela *pirimari*, que as dilaceram com seus dentes afiados” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 189).

Mas esses *xapiri në wäri* terríveis, quando convocados pelo xamã, não costumam surgir para aniquilar os seus. Eles são seletivos em sua fúria, atacam apenas os habitantes de aldeias longínquas, mundos distantes no emaranhado das relações. Já no território de pertencimento, revelam outra face: tornam-se cuidadores. Seus corpos de luz, antes armas, se tornam remédios; sua fúria, escudo. Eles conhecem bem os seres monstruosos que assediam o cotidiano da mata, pois são de categorias similares. Por isso, podem combatê-los com eficácia. De ameaças se tornam protetores, revertendo a lógica do monstro e da monstruosidade, da destruição para a salvaguarda, transmutando assim suas características e atos.

Quando isso acontece, é porque *Ohinari*, o ser da fome, instalou-se na floresta no lugar dela. Vindo de muito longe, ele fica de tocaia para nos maltratar. Por mais que plantemos e trabalhemos duro, nada cresce em nossas roças, nem bananeira, nem mandioca, nem cana-de-açúcar! Todas as plantas cultivadas definham e, na floresta, os galhos das árvores continuam vazios. A caça vai rareando. Então, dizemos: “*Urihi a në ob!* A floresta tem valor de fome!”. *Ohinari* é um ser maléfico que mata aos poucos. Quando decide se instalar na floresta, pode permanecer muito tempo no mesmo lugar. Aí as pessoas logo ficam sem nada para comer (Kopenawa; Albert, 2015, p. 210).

Assim, na lógica Yanomami os *xapiri* atuam como duas faces de uma mesma moeda/natureza, criação e destruição como complementares. O *xapiri ne roperi* (fertilidade) é convocado para afastar o *xapiri Ohinari* (fome). Os *xapiri* podem trazer destruição e dor, como acalento e segurança, como os *në wãri*, e vice e versa. Dessa forma, o conceito de monstruosidade mergulha em um dinamismo sem um ponto rígido e fixo. O monstro escapa do jogo dos significantes e significados padronizados por um pensamento centralizado e linear e assume uma postura própria, sempre em movimento, sempre em mutação, sempre em correspondência com a imanência da realidade expressa nos ciclos do mundo natural/sobrenatural.

Outra monstruosidade para a cosmologia Yanomami surge na forma da *xawara*, traduzida como “fumaça dos minérios”, não apenas como uma substância poluente, mas como manifestação concreta da desordem ontológica causada pela ação predatória da sociedade do consumo. Segundo os relatos de Davi Kopenawa (2015), essa fumaça representa uma força maléfica que emerge do interior da terra quando os minérios são extraídos e queimados, liberando um vapor tóxico que se espalha pela atmosfera e retorna à terra em forma de doenças. Trata-se de uma entidade invisível, mas de efeitos profundamente concretos, compreendida, atualmente, como verdadeira inimiga dos povos da floresta. Nesse contexto, a *xawara* é uma categoria cosmológica que articula o sagrado, ecologia, saúde e crítica política, funcionando como um índice da interconexão e do (de)equilíbrio entre os mundos humano, não-humano, natureza e espiritual.

A presença da *xawara* está diretamente relacionada ao rompimento de um pacto original entre humanidade e Terra, simbolizado no mito, segundo o qual *Omama*, uma espécie de demiurgo Yanomami, teria enterrado os minérios com o propósito de impedir sua propagação nociva. Essa proibição simbólica reflete uma ética cosmológica: o reconhecimento de que há entidades e forças cuja existência deve permanecer velada para que a vida continue possível. A violação dessa interdição, promovida pela lógica extrativista e industrial do mundo capitalista contemporâneo, aprofunda, para os Yanomami, uma era de sofrimento e desordem.

Evoco uma reflexão cosmológica sobre a retirada indiscriminada dos minérios do solo, que além de liberar os *xapiri xawara*, provoca também um abalo nas estacas que sustentam a abóboda celeste, ou seja, os alicerces que impedem a nova queda do céu. Essa concepção coloca em questão as epistemologias hegemônicas sobre natureza e progresso. A extração mineral, vista pela racionalidade moderna como um recurso técnico-econômico, é interpretada pelos Yanomami como um ato de transgressão ontológica, pois ameaça à integridade do cosmos e afeta diretamente a saúde dos corpos e da paisagem. A *xawara*, portanto, não é apenas uma metáfora, mas uma realidade vivida e experienciada no corpo dos Yanomami, cuja sabedoria conectada com os ecossistemas oferece uma leitura cosmopolítica das consequências do descaso ambiental.

Como observa Viveiros de Castro (2002), as ontologias ameríndias não se estruturam segundo dicotomias entre natureza e cultura, matéria e espírito, mas por redes de relação e transformação. A *xawara* insere-se exatamente nesse entrelaçamento: ela é, ao mesmo tempo, substância tóxica e signo de um colapso relacional. Ao denunciar a liberação desse veneno, os Yanomami apontam para uma crise não apenas ecológica, mas existencial, uma crise monstruosa do afastamento do humano perante sua própria morada. Uma crise da própria forma como o mundo é habitado, percebido e alterado. O que chamamos aqui de *xawara* são

o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças que “nos matam para devorar nossa carne” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 366).

Para os Yanomami, o mercúrio usado no garimpo invade os rios, peixes e corpos, principalmente das crianças e das mulheres, trazendo sofrimento físico, espiritual e coletivo. Ele não é visto como simples poluente, mas um veneno físico e espiritual, diretamente ligado aos seres *xawarari*. Gente comum só conhece delas os miasmas que as propagam. Porém os xamãs conseguem ver as imagens dos espíritos da epidemia. Esses seres maléficos estão envoltos numa fumaça densa e têm presas afiadas. Eles se manifestam como os seres da tosse, *thakori*, que rasgam a respiração, o peito e a garganta, ou os seres da disenteria, *xuukari*, que se alimentam das entradas, e também os seres do enjojo, *tuhrenari*, os da magreza, *waitarori*, e os da fraqueza, *hayakorari*. “Eles não comem caça nem peixe. Só têm fome de gordura humana e sede de nosso sangue, que bebem até secar” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 366).

Esses *xapiri* maléficos da epidemia são ferozes e gulosos. Assim que se apoderam das imagens de suas vítimas, decapitam-nas e despedaçam-nas. Devoram em seguida seus corações e engolem seu sopro de vida. Deixam suas vísceras para os cães de caça que trazem consigo. Chupam a medula de seus ossos e os jogam para esses animais esfomeados, que os roem com estalos ruidosos (Kopenawa; Albert, 2015). A epidemia *xawara* costuma causar dor na barriga, nos braços e nas pernas. Depois, os *xawarari* cozinhram os corpos destrinchados de suas presas como um amontoado de macacos-aranha em grandes bacias de metal, borrifando-os com óleo escaldante. De acordo com a narrativa de Kopenawa é isso que faz arder a febre. Uma vez cozidas, essas carnes são guardadas em grandes caixas de ferro para servir de alimento em outra hora. Os *xawarari* armazenam latas de carne humana em grandes quantidades, como os brancos fazem com seus peixes e seus bois em seus infinitos frigoríficos e supermercados.

Esses seres *xawarari* moram em casas repletas de mercadorias e comida, como os acampamentos de garimpeiros. É lá que cozinharam as carnes dos habitantes da floresta. Restos de seus banquetes canibais ficam pendurados por todos os cantos da casa, pois eles guardam os crânios e parte dos ossos dos humanos que devoram, como nós fazemos com a caça que comemos. Suas redes, aliás, são feitas de pele humana. Para fabricá-las, esfolam o corpo inteiro de suas vítimas antes de pô-las para assar. As cordas dessas redes são confeccionadas com a pele dos dedos das mãos e dos pés dos cadáveres, costurada com máquinas. São mesmo seres maléficos! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 367).

Na cosmologia Yanomami, os *xawarari*, entidades associadas às epidemias, são concebidos como agentes devoradores da vida, expressão máxima da desordem ontológica provocada pelo contato entre modos de habitar a Terra incompatíveis. Esses seres não se limitam a provocar enfermidades; sua ação é representada de forma visceral, consumindo o sopro vital (*wixia*) de suas vítimas, devorando seus corpos e reduzindo-os à matéria inerte. Como descreve Kopenawa (2015, p. 492), “sua voracidade se manifesta com brutalidade: despedaçam corpos, sugam a medula dos ossos e armazenam a carne humana como se fosse uma mercadoria enlatada”, uma alusão crítica e poderosa à lógica da produção exacerbada e do consumo desenfreado, da industrialização cega que só enxerga economia e esquece da ecologia.

O simbolismo dos *xawarari* revela uma crítica cosmológica e política profunda, atribuindo uma monstruosidade ao extrativismo praticado em nome do progresso, com suas serpentes metálicas soprando fumaça pelas ventas, que desmatam, rasgam o chão e liberam uma quantidade infindável de veneno, cuja ganância pela terra e pelos minérios viola as redes invisíveis que sustentam o equilíbrio da floresta. O sofrimento físico dos Yanomami, marcado pelas dores e febres, não é apenas um evento biológico, mas uma tradução sensível da agressão espiritual e ecológica que afeta o próprio corpo-terra-sagrado. Os sintomas das epidemias são, nesse contexto, manifestações do conflito entre diferentes modos de existência: um que escuta e reverencia os *xapiri*, e outro que silencia os espíritos com descaso, veneno e aço (Kopenawa; Albert, 2015).

Além disso, os xamãs, em sua função de mediadores entre mundos, não restringem sua atuação protetora ao seu povo. O cuidado ético que estendem aos brancos, mesmo sendo estes os agentes da destruição, revela uma postura de responsabilidade cósmica. Se os *xapiri* cessarem de dançar, adverte Kopenawa (2015), não apenas os Yanomami sucumbirão, mas também os próprios brancos estarão condenados ao abandono espiritual e à vingança dos seres da floresta. O colapso ambiental, descrito como incêndios, pandemias, secas, vendavais e enchentes, emerge aqui não como mera metáfora apocalíptica, mas como desdobramento inevitável da quebra da reciprocidade entre humanos, não humanos e paisagens do mundo natural. Um rompimento que traz como consequência a liberação de potências destrutivas que os xamãs há milênios contêm.

Considerações finais

A figura do monstro nunca foi estática. Ao contrário, seu poder reside justamente na sua fluidez — na sua capacidade de escapar, transgredir e dissolver fronteiras. É nessa instabilidade que o conceito de monstruosidade se torna ferramenta política: ora para justificar exclusões, ora para revelar rupturas. O monstro é uma categoria relacional, um reflexo das tensões de cada época. Quando um corpo, uma cultura ou uma cosmologia foge aos padrões instituídos, a monstruosidade é acionada como selo simbólico de exclusão. Mas essa mesma fluidez pode ser reapropriada como potência crítica. Repensar o monstro é também repensar os sistemas que o constroem. Nesse sentido, ele deixa de ser apenas um espantalho do medo e se torna uma lente para examinar as fronteiras do poder, da linguagem e do conhecimento.

A lógica colonial nos ensinou a separar: razão e corpo, humano e natureza, centro e margem. Já a perspectiva decolonial propõe um outro gesto — o de reatar os fios rompidos, ouvir as vozes silenciadas e reconhecer que a vida só floresce em rede. Assim, repensar o mundo a partir da decolonialidade é afirmar que não há futuro sustentável sem respeito à diversidade ontológica dos povos e sem a consciência radical de que somos apenas uma das muitas formas de vida que coabitam a Terra. É neste horizonte que se abre a possibilidade de um novo pacto civilizatório, onde o cuidado substitui o controle e a escuta substitui a dominação.

Essa reflexão amplia a compreensão da política da floresta e da ética do cuidado interespécie que fundamenta a ontologia Yanomami. Ela convida a sociedade não indígena a reconsiderar seus paradigmas de existência, reconhecendo que a sabedoria ancestral que

mantém os mundos em equilíbrio é uma forma de resistência vital não apenas para os povos originários, mas para todo o planeta.

Neste gesto de escuta, não buscamos traduzir o outro à nossa linguagem, mas permitir que sua diferença ressoe e nos transforme. Que essa reflexão, então, não se encerre em si mesma, mas se espalhe como semente, como rio, como canto. Que nos convoque, enfim, a imaginar outros mundos, não como utopia distante, mas como prática cotidiana de coexistência radical. E que, ao invés de temer os monstros, possamos aprender com eles a arte de desestabilizar aquilo que precisa ruir para que o mundo possa continuar dançando.

Referências

- ALEXANDRE VI. Bula Inter Caetera (1493). In: ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson (Org.). **Documentos de História**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1997. p. 45–47.
- ANCHIETA, José de. **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ARENDT, Hannah. **Eichmmam em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira; São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1992. p. 9–25.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa 1978.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: **Pedagogia dos monstros – os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento**. Tradução de José Roberto do Amaral Lapa. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- GREENBLATT, Stephen. **Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo: Edusp, 1996.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1936.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade ocidental. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Tradução de Viviane de Assis Viana. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e as formas de exploração. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 55, p. 143–177, Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130.

TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta Amazônia. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1992. p. 213–237.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro.** Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais.** São Paulo: Ubu Editora, 2018.

Recebido em 24/04/2025
Aceito em 24/06/2025

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de ialorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

Reclaiming Memory: the role of the quimbandas in the movement of trans Ialorixás in the brazilian afro-religious context

Ava Cruz Marchese¹

RESUMO

Resumo: Neste artigo, debruço-me sobre as transformações em torno da noção de “quimbanda” e a maneira como sua memória é mobilizada politicamente no campo afro-religioso contemporâneo por lideranças transgênero. Para isso, retomo dois momentos de descontinuidade nos sentidos atribuídos ao termo: de um lado, os relatos de missionários e viajantes no universo luso-africano dos séculos XVI e XVII, e, de outro, os processos de legitimação da umbanda no século XX por parte de intelectuais umbandistas. Com base nas teorizações sobre monstruosidade, examino como o termo “quimbanda” foi historicamente ressignificado, ora associado à figura do “feiticeiro sodomita passivo”, ora mobilizado como contraponto moral e demonizado frente à umbanda, revelando disputas em torno de sua significação. Debruçando-me sobre os movimentos de resgate da memória de Xica Manicongo, mostro como essa retomada articula noções de pertencimento, ancestralidade e tradição no combate a discursos trans excluidentes nos espaços afro-religiosos.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras; Travestilidade; Memória; Tradição; Xica Manicongo.

ABSTRACT

In this article, I examine the transformations surrounding the notion of *quimbanda* and the ways in which its memory is politically mobilized in the contemporary Afro-religious field by transgender leaderships. To do so, I revisit two moments of discontinuity in the meanings attributed to the term: on one hand, the accounts of missionaries and travelers within the Luso-African world of the sixteenth and seventeenth centuries; on the other, the processes of legitimization of *umbanda* in the twentieth century by *umbandista* intellectuals. Drawing on theories of monstrosity, I analyze how the term *quimbanda* has been historically resignified—at times associated with the figure of the “passive sodomite sorcerer,” at other times framed as a demonized moral counterpoint to *umbanda*—revealing ongoing disputes over its meaning. By focusing on contemporary efforts to reclaim the memory of Xica Manicongo, I demonstrate how this revival articulates notions of belonging, ancestry, and tradition in the struggle against trans-exclusionary discourses within Afro-religious spaces.

Keywords: Afro-brazilian religions; Travesti Identity; Memory; Tradition; Xica Manicongo.

¹ Ava Cruz é travesti, doutoranda em Antropologia Social pela USP e artista visual. Sua pesquisa investiga a presença de pessoas trans em espaços afro-religiosos na região metropolitana de São Paulo. Mestra pela UFBA, onde analisou cartazes de serviços espirituais colados em postes de Salvador por cartomantes, videntes, pais e mães de santo. Ao longo dos últimos anos, vem ministrando minicursos em instituições como UFMG, USP e MASP, abordando as intersecções entre religiosidade afro-brasileira, gênero e sexualidade.

Introdução

No carnaval de 2025, a escola de samba Paraíso do Tuiuti levou para a Marquês de Sapucaí (RJ) o resgate da história de Xica Manicongo, entendida contemporaneamente como a primeira pessoa trans negra identificada no Brasil colonial e a ancestral das travestis. Denominado de “Quem tem medo de Xica Manicongo?” e concebido pelo carnavalesco Jack Vasconcelos, o enredo buscava, em uma vibrante celebração das raízes afro-brasileiras e das dissidências de gênero e sexualidade, recuperar a memória de figuras historicamente marginalizadas na memória coletiva.

Proveniente do reino do Congo, Xica aparece nos processos inquisitoriais condenada pelo crime de sodomia durante o século XVI, no contexto da Primeira visitação do Santo Ofício na Bahia. Por não utilizar vestimentas consideradas masculinas, Xica Manicongo foi alvo de perseguição e investigação pela Inquisição, tribunal encarregado de punir comportamentos vistos como contrários à fé católica. Para escapar da pena de ser queimada viva em praça pública, foi forçada a renunciar às suas roupas e adotar o modo de vida e vestimentas dos homens da época.

Para além da acusação enquanto sodomita, categoria punitiva colonial segundo o direito cristão ligada ao ato penetrativo anal, Xica Manicongo é descrita como “quimbanda” nos relatos inquisitoriais, termo que associava práticas de transgeneridez a um papel sacerdotal que, diante do contato colonial, passa a assumir outros significados, notadamente de “feiticeiro sodomita passivo”. Conforme apresentado na sinopse do enredo da Tuiuti:

Muito antes da cruz do homem branco rasgar o ar das terras africanas, sacerdotes já cultuavam os antepassados no Reino do Congo, onde ela nasceu varão. Predestinada. Acreditavam serem sagrados os que recebiam a dádiva de conter almas identificadas com o gênero diferente ao do seu corpo nascido, como se um único ser corporificasse os espíritos masculino e o feminino. Uma existência completa, plena, capaz de ser transição entre dois mundos, detentores da sabedoria, comunicadores da ancestralidade. (Carnavalesco, 2024)

Nesse artigo, debruço-me sobre os sentidos que o termo “quimbanda” assume historicamente, tendo como referência dois momentos paradigmáticos responsáveis por produzir certas descontinuidades em torno da sua concepção. O primeiro deles diz respeito paralelamente aos processos Inquisitoriais na América Portuguesa durante o século XVI e o contexto colonial luso-africano, com ênfase nos reinos de Kongo e Ndongo - atual Congo e Angola, respectivamente - durante o século XVI e XVII, período em que as dinâmicas de contato e dominação europeia reconfiguraram práticas e saberes africanos pré-coloniais. Retomando, principalmente, o trabalho do antropólogo Luiz Mott, analiso à luz das teorias sobre a monstruosidade, como as práticas de travestilidade associadas ao poder espiritual no universo Bantu, foram traduzidas pelo poder colonial, transformadas em categorias punitivas e enquadradas como desvios naturais de práticas sexuais.

O segundo refere-se aos processos de legitimação da nascente religião umbandista durante a primeira metade século XX, conduzidos por intelectuais e federações religiosas, que redefiniram a posição da quimbanda no campo religioso brasileiro em um contexto republicano em amadurecimento. Frequentemente contraposta à umbanda como uma prática ritual inserida na chamada “linha da esquerda”, a quimbanda é, em muitos contextos, associada a conotações pejorativas, ligadas à feitiçaria e à produção de malefício.

Tendo feita essa historização do termo, advogo pela concepção de que o termo “quimbanda” encontra-se hoje em disputa por uma série de agentes, sejam eles religiosos, políticos ou acadêmicos, que buscam ressignificá-lo à luz de concepções tradicionais, anteriores à colonização, em contraste com os significados mais difundidos contemporaneamente. Partindo da genealogia operada por Cália (2025) e Júnior (2019) sobre a transformação dos sentidos da quimbanda ao longo do século XX, problematizo a maneira como, ainda que esses acadêmicos reivindiquem a recuperação de significados pré-coloniais ligados a cura ritual e sacerdócio, suas abordagens negligenciam uma conexão fundamental: a relação histórica entre as quimbandas, a travestilidade e a feminilização como fontes de poder espiritual.

Desse modo, retomo como a memória das quimbandas e seu aspecto tradicional têm adquirido um especial sentido para lideranças transgênero afro-religiosas. Para isso, trago apontamentos etnográficos tendo como base três fontes: (I) a atuação política da CONATT – Conexão Nacional de Mulheres Trans e Travestis de Axé, com base em publicações de algumas de suas integrantes; (II) observação do cotidiano de um terreiro de umbanda chamado “Urubatão da Guia”, localizado em São Paulo e liderado por uma mãe de santo trans; (III) análise de uma controvérsia envolvendo o desfile da escola de samba “Paraíso do Tuiuti”. Debruçando-me sobre o processo de renomeação de Xica enquanto tal por integrantes do movimento trans nos anos 2000, nome este distinto daquele que aparecesse nos arquivos inquisitoriais, discuto como a memória em torno da figura de Xica Manicongo é mobilizada partindo de lógicas distintas por acadêmicos e representantes dos movimentos sociais, que ora se alimentam, ora se afastam.

1. Tradução colonial e a produção da monstruosidade

Muitos dos registros disponíveis na contemporaneidade sobre as conexões entre quimbandas, espiritualidade e dissidência de gênero e sexual provêm de uma história marcada pela repressão e por um olhar condenatório euro-cristão. Esse enquadramento é, em parte, fruto da documentação missionária jesuíta e franciscana capuchinha produzida na região Congo-Angola durante os séculos XVI e XVII e, por outro lado, dos próprios arquivos da Inquisição Portuguesa nas suas incursões em terras brasileiras.

Em ambos os casos, debruçar-se sobre essas fontes envolve uma incursão crítica acerca dos limites do arquivo e as possibilidades de conhecimento histórico, uma vez que tais registros são tanto os únicos vestígios escritos que temos da presença desses sujeitos, quanto testemunhos do próprio aparato repressivo que os marginalizou e condenou. Os relatos disponíveis encontram-se imbuídos de um discurso moral sobre a sexualidade africana (Murray, Woscoe, 1998), no qual as identidades, papéis e práticas sexuais estavam sob escrutínio de uma perspectiva judaico-cristã, sendo consideradas pecaminosas e impuras, quando avessas à lógica reprodutiva-matrimonial.

Essa “retórica da abominação” é constitutiva da tradução colonial e suas formações discursivas, não sendo possível dessa maneira incorrer em uma análise mais aprofundada sobre as cosmologias centro-africanas a partir de seus próprios termos. Tratam-se de discursividades inseridas em uma lógica de fabricação da monstruosidade humana. Contudo, conforme aponta Macedo (2022), isso não invalida a análise desse arquivo em termos antropológicos e historiográficos. Na verdade, é o próprio movimento de traduções e

equivalências observável durante o contato colonial que se torna interessante de analisar, constituindo certos sujeitos como figuras limítrofes, interditados da possibilidade de existência social e demonizados como ameaça à ordem cristã.

De fato, uma série de estudos aponta para a categoria “monstro” e sua íntima relação com a patologização e/ou criminalização de determinadas pessoas vistas como ‘desviantes sexuais’, em especial travestis, transexuais e intersexuais (Collares, Temple, 2023; Costa, Kessler, 2021; Leite Junior, 2012). Tratam-se de reflexões que recuperam em alguma medida os apontamentos de Foucault em torno da monstruosidade e o aspecto limiar que ela ocupa, conforme apresentado no curso “Os Anormais” (Foucault, 2013).

Acredito que aquilo que se mostra mais interessante na sua concepção da monstruosidade é o aspecto fundamentalmente fronteiriço e transgressor. O monstro vive nos limites das categorias: humano, animal, vegetal, mineral, anjo, demônio, homem, mulher, homo, hétero, bissexual, conhecido, desconhecido (Leite Junior, 2012, p.562). À despeito desse aspecto constitutivo da monstruosidade, a pesquisa foucaultiana busca se debruçar sobre as alterações históricas abarcadas pelos monstros humanos, na medida em que seu aspecto aberrante é descrito de formas distintas ao longo da história, tendo a capacidade de “[...] tocar, abalar, inquietar o direito, seja o direito civil, o direito canônico ou o direito religioso.” (Foucault, 2013, p. 54).

Dessa maneira, as relações entre monstruosidade e dissidência de gênero e sexualidade revelam-se profundamente significativas, especialmente à luz das teorizações de Foucault. O filósofo demonstra como, ao longo do século XIX, as noções de monstruosidade foram gradativamente incorporadas ao campo da sexualidade, configurando-se como um objeto privilegiado de saber dentro da *scientia sexualis*. Esse deslocamento marcou uma transição da monstruosidade como uma aberração da natureza submetida ao direito religioso, tal qual me interessa retomar ao longo desse artigo, para uma monstruosidade vinculada à conduta cotidiana, que passou a ser alvo de normatização e correção por meio de dispositivos de poder-saber em instituições penais e médicas.

Segundo Mott (2008), a primeira menção em termos historiográficos a uma quimbanda nas colônias portuguesas refere-se aos escritos de um padre da Companhia de Jesus de nome Baltasar Barreiro, durante sua visita ao reino de Ndongo, atual Angola. Conforme o padre descreve:

Na libata do soba Songa, achei aqui um grande feiticeiro que andava em trajes de mulher, e por mulher era tido sendo homem: *a coisa mais feia e medonha que em minha vida vi*. Todos haviam medo e ninguém lhe ousava falar, porque era tido por deus da água e da saúde. Mandei-o buscar e trouxeram-no atado. *Quando vi, fiquei atônito e todos pasmaram de ver cousa tão disforme. Vinha vestido como sacerdote da Lei Velha, com uma caraminhola feita de seus próprios cabelos, com tantos e tão compridos michembos que parecia mesmo o diabo.* Em chegando, lhe perguntei se era homem ou mulher, mas não quis responder a propósito. Mandei-lhe logo cortar os cabelos que faziam vulto de um velo de lã, e tirar os panos com que estava vestido, até o deixar em trajes de homem. Aí ele confessou que nascera homem, mas que o demônio dissera a sua mãe que o fizesse mulher, senão havia de morrer e que até agora fora mulher, mas que daqui por diante, pois lhe dizia a verdade, queria ser homem. É já tão velho que tem a barba toda branca o qual trazia raspada. (Mott, 2008, p.86, grifo próprio).

No relato acima, ainda que não haja uma explícita menção ao termo quimbanda, a descrição do sujeito em questão remete diretamente às figuras associadas a essa categoria durante o contato colonial na região Congo-Angola no século XVI e XVII. Sua caracterização pelo missionário como “grande feiticeiro” que “andava em trajes de mulher” e tido por “deus da água e da saúde” aponta para um certo tipo de função e autoridade ritual que é lida sob a chave do horror, do grotesco e da condenação moral. O missionário, no registro da sua experiência, enfatiza o seu espanto diante daquilo que vê - “a coisa mais feia e medonha que em minha vida vi”- mobiliza uma retórica de abominação que demoniza aquele sujeito, construindo-o enquanto uma figura monstruosa.

Cerca de uma década depois, em 29 de julho de 1591, o Tribunal do Santo Ofício deu início às suas atividades no Brasil com a instituição da Primeira Visitação na cidade de Salvador. É nesse contexto que, conforme Mott assinala (2011, p.21), vemos a mais antiga referência a um ritual de origem Congo-Angola que remete ao grupo de “quimbandas”, anterior mesmo às primeiras menções aos termos batuque e calundu - que se dão apenas no século XVII, segundo o autor. Trata-se da figura de Francisco Manicongo, conforme apresentado nos autos da inquisição, mas que postumamente, no início dos anos 2000, veio a ser chamada de Xica Manicongo pelo movimento trans, através da atuação de Marjorie Marchi, uma militante travesti, na época, presidente da ASTRA - Associação de Travestis e Transexuais do Rio de Janeiro (Jesus, 2019). Foi Matias Moreira quem denunciou Xica Manicongo, que atuava como sapateira e escravizada de Antônio Pires, assinalando que:

tem fama entre os negros desta cidade que é **somítigo** e depois de ouvir esta fama, viu ele com um pano cingido, assim como na sua terra do Congo trazem os somítigos. Mais disse que ele denunciante sabe que em Angola e Congo, nas quais terras tem andado muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhe fica fazendo uma abertura diante, *os negros somítigos que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais chamam na língua de Angola e Congo jinbandaa, que quer dizer somítigos pacientes.* (Mott, 2011, p.2, grifo próprio)

A passagem em questão é, possivelmente, uma das referências mais conhecidas de Xica Manicongo, evidenciando o movimento inquisitorial que associa os “jinbandaa” aos **somítigos** - termo análogo a sodomita, utilizado na época para se referir à prática do sexo anal e que possuíam interpretações paralelas de bestialidade (Epprecht, 2008, p.40). Autuada pela inquisição conforme os preceitos jurídicos vigentes na época, denominado de Ordenações Manuelinas, o crime de sodomia era equiparado ao crime de lesa-majestade, de tal forma que a pessoa culpada deveria ser queimada viva em praça pública, além de ter seus bens confiscados pela Igreja e a infâmia lançada sobre seus descendentes até a terceira geração (Jesus, 2019, p.253). Diante da ameaça de pena de morte, os relatos inquisitoriais pontuam que Xica opta por negar sua identidade e passa a assumir roupas masculinas como uma forma de sobrevivência.

Outras passagens reforçam essa narrativa da existência de quimbandas em África, ressaltando, ainda que sob a ótica de um discurso cristão, a centralidade política e ritual ocupada por esses sujeitos no contexto pré-colonial. Durante o século XVII, o padre italiano capuchinho João António Cavazzi de Montecuccolo, na sua obra *“Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola”* (Montecuccolo, 1965) faz menção ao que ele denomina de “nganga-ia quimbanda”, também conhecido como “sacerdote chefe do sacrifício”, explicitando suas funções políticas e rituais.

Conforme Oliveira (2011) apresenta, a *Descrição* tinha como principal objetivo demonstrar a capacidade da Ordem na conversão dos pagões, ao mesmo tempo em que criava uma memória da obra missionária capuchinha naquele território e respondia às críticas e desconfianças da administração portuguesa. O padre define tal sujeito como “moralmente sujo, nojento, impudente, descarado, bestial e de tal modo que entre os moradores da Pentápolis teria o primeiro lugar. Para sinal do papel a que está obrigado pelo seu ministério, veste fato e usa maneiras e porte de mulher, chamando-se também a “grande mãe” (Montecuccolo, 1658 apud Mott, 2011, p.4), fazendo uma referência bíblica à região de Pentápolis no qual situavam-se as cidades de Sodoma e Gomorra.

A análise evidencia o processo pelo qual a tradução colonial, expressa na produção textual de missionários e outros agentes coloniais, reconfigura *categorias de prestígio ritual e político* de quimbandas, ou "grandes mães", inserindo-as em um discurso que produz sua monstruosidade a partir de uma perspectiva condenatória. Trata-se de um modo de inscrição do outro nos limites entre a presença e o apagamento, na medida em que aquilo que se pode conhecer sobre tais ritualistas quimbandas é mediado pela violência que os condenou.

Contemporâneo aos escritos do missionário italiano, o Capitão Antônio de Oliveira Cadornega em sua antológica “História Geral das Guerras Angolanas” (Cadornega, 1972) também traz menções aos ritualistas quimbandas. Oliveira (2011) nos mostra uma distinção importante em relação a ambos os autores, na medida em que, se por um lado, o texto de Cavazzi é repleto de referências à barbárie dos africanos e da presença demoníaca em seus costumes, o manuscrito de Cadornega, tendo um enfoque militar, enfatiza detalhes da geografia local e meios utilizados pelos portugueses nas conquistas. Sua descrição em torno dos quimbandas, contudo, não deixa de ser marcada pela mesma retórica da abominação, ao enfatizar, de um lado, a imundice e sujidade desses sujeitos, e, de outro, sua associação com práticas de sodomia, conforme relatado abaixo:

Há entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com os outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. Eles chamam pelo nome da terra: quimbandas, os quais, no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos feiticeiros para terem tudo mal e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma e se sucede morrer algum daquela quadrilha, se congregam os mais a lhe vir dar sepultura, e outro nenhum lhe bole, nem chega a ele, salvo os daquela negra e suja profissão. E quando o tiram de casa, para o enterrarem, não é pela porta principal, senão abrem porta por detrás da casa, por onde saem com ele fora, que como se serviu pela do quintal, querem que morto saia também por ela. Esta casta de gente é quem os amortalha e lhe dá sepultura. E não chega outro nenhum a ele como dissemos, que não seja de sua ralé. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres. (Cadornega, 1972, p.259)

Esse conjunto de passagens, de alguma maneira paradigmáticas nas obras que buscam tratar do ritualismo envolvendo quimbandas, são mobilizados por acadêmicos no sentido de enfatizar a existência de relações de gênero e sexuais dissidentes no contexto pré-colonial (Asanti, 2010; Epprecht, 2008; Mott, 2005, 2011; Murray, Roscoe, 1998; Rodrigues, 2024a). Tratam-se de trabalhos que compõem os estudos africanos, anteriormente denominados de “africanistas”, que têm como um de seus objetivos criticar a tese da inexistência de homossexualidade em África, paradigma que se sustenta desde o período colonial.

Se, por um lado, mostrava-se central desconstruir teses infundadas acerca da não existência de práticas dissidentes de gênero e sexualidade em África, um movimento central paralelo ocorria no campo de estudos africanos que envolvia a explicitação do próprio caráter ocidental subjacente dos conceitos aplicados nas experiências africanas. O trabalho de Oyeronké Owreyumi (2021) talvez seja paradigmático - ainda que não o primeiro - na incursão dessa crítica ao questionar as maneiras pelas quais as suposições ocidentais sobre diferenças sexuais são usadas para interpretar a sociedade iorubá e, nesse processo, criam um sistema local de gênero.

Contudo outros trabalhos nos anos 90 já seguiam a mesma tendência desestabilizando tanto o paradigma da África heterossexual quanto as categorias de homossexual e bissexual em contextos africanos. Na conclusão da sua coletânea “Boy wives and Female Husbands: studies on african homosexualities”, Murray e Roscoe (1998) conclui que a literatura etnográfica em África inclui uma série de relatos de relações entre pessoas do mesmo sexo, contudo, em uma série de casos essas práticas não são definidoras de papéis sociais formalizados e nomeados enquanto paralelamente uma identidade sexual, um estilo de vida e uma pauta política tal qual a concepção ocidental.

De maneira semelhante, o historiador James Sweet (2009) constrói uma argumentação em torno das quimbandas no século XVI e XVII ao elaborar a hipótese de que, ainda que nos relatos europeus não exista uma visão nativa do entendimento centro-africano da inversão de gênero e sua associação ritual, sua evidência empírica permita talvez estabelecer a ligação entre essas instâncias a partir do fenômeno da possessão de espíritos. Conforme o autor assinala:

Quando chamados, os espíritos ancestrais, conhecidos como *kilundu*, "entravam na cabeça" do *quimbanda* e forneciam remédios para os enfermos. O ato de receber o espírito em sua cabeça como médium era, literalmente, uma forma de "penetração" espiritual. Esse ato simbólico de feminização poderia ter sido traduzido no mundo temporal como uma inversão de gênero masculino. Um homem era mais facilmente penetrável pelos espíritos se exibisse qualidades "femininas" — vestimenta, funções laborais, gestos e assim por diante. Dessa forma, quando o *quimbanda* assumia o papel de uma mulher, ele sinalizava principalmente para o mundo dos espíritos, e não para seus companheiros terrenos. A inversão de gênero masculino nunca foi, em si, sobre sexo, mas sim sobre tornar-se mais disponível para o mundo espiritual (Sweet, 2009, p.133).

De fato, essa associação entre feminilização e poder espiritual não é de todo estranha a certos contextos africanos já descritos na bibliografia antropológica. O autor retoma casos etnográficos que também aderem a uma semiótica da possessão enquanto um fenômeno penetrativo e feminilizante, notadamente o clássico caso de sacerdotes de Xangô na Iorubalândia (Matory, 1988).

Em ambos os casos, a feminilização masculina e seus *gestos* - categoria essencial na compreensão do autor acerca desse contexto, porque retira a discussão do campo da identidade e a coloca mais em termos de performatividade - são categorias espirituais e não sexuais. A efeminação era um sinal dos antepassados da penetrabilidade espiritual enquanto médium e do seu potencial como curandeiro. Em um movimento de tradução colonial, aquilo que é tomado como fonte de poder espiritual se torna não apenas uma categoria punitiva, mas também uma identidade sexual desviante.

2. Quimbanda: um termo em disputa

Contemporaneamente, a associação entre quimbandas e dissidência de gênero, tal qual derivada do contato colonial português, talvez ocupe uma posição muito mais minoritária frente a outro sentido que o termo ocupa, fruto dos processos de significação que ele adquire dentro do universo umbandista no período republicano. Conforme aponta Junior (2019), a noção de quimbanda, inicialmente ligada a cura ritual, sofre transformações significativas ao ser submetida aos processos de colonização, ao comércio transatlântico de pessoas escravizadas e ao contato com outras matrizes religiosas - indígenas, africanas e europeias - adquirindo três acepções principais atualmente.

A primeira delas compreende a quimbanda como parte de uma modalidade ritual da Umbanda, ligada ao culto de exus e pomba-giras dentro dos terreiros, e que se distingue em termos rituais e morais pela maneira como se cultuam outras entidades, como pretos velhos, caboclos, erês, etc. Há também um segundo significado, mais próximo de uma categoria de acusação, que relaciona o termo a uma série de práticas associadas à produção de malefícios e feitiçaria. Além disso, o termo quimbanda encontra-se também associado à atuação de sacerdotes que ofertam serviços espirituais – *trabalho de quimbanda* - a partir de uma abordagem pragmática que transcende as necessidades de conversão religiosa por parte dos clientes (Cruz, 2024; Menezes, 2018). Em muitos desses casos, são executados trabalhos de amarração, união e desunião, brochamento e magias de ataque e contra-ataque, atrelados à atuação de exus e pomba-giras.

Muitas dessas compreensões em torno da ideia de quimbanda que permeiam o universo afro-brasileiro podem ser localizadas a partir de uma série de movimentações políticas que se sucedem a partir do Código Penal de 1890, que colocam uma série de agentes e instituições, como jornalistas, policiais, médicos e sacerdotes em relação. Isso se deu a partir da promulgação de três artigos, 156, 157 e 158, aprovados um ano antes da constituição de 1891, que instituiu um mecanismo regulador das práticas religiosas e terapêuticas e redefine o campo afro religioso e espírita posterior (Giumbelli, 1997).

Em 1890, o Estado implementou regulamentações para o exercício profissional da medicina, odontologia e farmácia, restringindo sua prática exclusivamente aos indivíduos que comprovassem a devida habilitação, conforme estabelecido no artigo 156. Além disso, atividades como magnetismo animal e hipnose passaram a exigir comprovação de qualificação para serem legalmente exercidas. O artigo 157 do Código proibiu o uso de práticas como “magia, espiritismo e seus sortilégios”, bem como “talismãs e cartomancia”, classificando-as como formas de exploração da credulidade pública quando utilizadas para manipular sentimentos, como amor e ódio, ou para promover curas de enfermidades (Giumbelli, 2003). Ademais, o artigo 158 definiu o estatuto do curandeirismo, partindo do pressuposto de que seus sistemas e práticas poderiam representar um risco à saúde daqueles que neles depositavam confiança.

Em resposta a isso, distintos atores, tais como espíritas e umbandistas, passam a engendrar debates em torno da definição do religioso, do que é religião dentro de um espaço legítimo de credo no período republicano nascente, paralelo a sua definição negativa, isto é, daquilo que está no âmbito da falsidade, do malefício e de formas menos autênticas de culto, as quais incluem os termos acusatórios “falso espiritismo”, “baixo espiritismo”, a “macumba” e, posteriormente, também a “quimbanda” (Giumbelli, 2003).

Tratando especificamente da maneira como um conjunto de atores no campo umbandista constroem a quimbanda enquanto o oposto da umbanda durante o século XX, Calia (2025) nos mostra como as federações e teóricos umbandistas agiram no sentido de produzir essa diferenciação, trazendo uma distorção da sua acepção bantu original e associando-a ao primitivismo, idolatria e a uma noção demonizada. Constituindo-se enquanto uma das principais estratégias políticas adotadas por espíritas e umbandistas durante o século XX (Birman, 1985) as federações agiram no sentido de promover a umbanda e o espiritismo enquanto religiões institucionalizadas, mediar sua relação com o Estado e construir um sentido de identidade coletiva².

Para Calia (2025), a década de 40 é especialmente importante na demarcação das oposições entre umbanda e quimbanda, em função do contexto da realização do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda em 1941. O discurso acionado pelos teóricos umbandistas, nesse aspecto, dependia de uma certa oposição abjeta a outras manifestações espirituais, na medida em que buscava ressaltar a dimensão civilizada, nacionalista, pura e embranquecida do culto, através da eliminação dos elementos africanos tidos como maléficos ou de quimbanda.

Nesse aspecto, vale ressaltar a atuação de intelectuais umbandistas na defesa e explicitação dos aportes doutrinários da “nova religião brasileira” através de produções literárias e litúrgicas. Entre muitos, destaca-se a produção bibliográfica de Lourenço Braga, tais como “Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra)” de 1941, “Umbanda e Quimbanda parte 2: Unificação e Purificação” (1955) e “Os mistérios da Magia” (1948).

De maneira geral, o trabalho do umbandista Lourenço Braga parte de uma abordagem doutrinária da Umbanda que objetiva definir seus princípios, seja através de ensinamentos litúrgicos sistematizados, seja através de obras literárias, diferenciando-a de outras tradições, como o espiritismo, o candomblé e também a quimbanda. Conforme Isaia (2013, p.51) apresenta, na medida em que as restrições legais à magia definiam os limites do campo religioso, era necessário que os intelectuais de umbanda assumissem uma postura de conciliação quanto ao seu teor mágico. Nesse aspecto, os teóricos umbandistas buscaram aproximar a “religião brasileira nascente” de uma ética cristã, ao mesmo tempo em que recuperou uma série de aspectos da literatura mágico-ocultista europeia, apresentada como um meio de conferir erudição e diferenciar a Umbanda das práticas mágicas afro-ameríndias.

Seus escritos apresentam um forte caráter maniqueísta, posicionando a Umbanda em um lugar de moralidade e espiritualidade elevada, ao mesmo tempo que define a quimbanda como um espaço de práticas maléficas, obscuras e demonizadas. Além disso, em obras como “Os mistérios da Magia” há uma lógica cristã de demonização de Exu, afastando-o de suas características originais de Orixá ambivalente e intermediário para vinculá-lo a forças negativas (Isaia, 2021).

Esse modelo é retomado em obras subsequentes, como *Exu*, de Aluizio Fontenelle, publicada em 1951. Nela, o autor apresenta um estudo abrangente e sistematizado sobre os exus, detalhando suas falanges, reinos e características principais. Além disso, são exploradas

² Contudo, como ressalta Negrão (1996, p.25), não devemos totalizar a experiência dos terreiros de umbanda à visão adotada pelos intelectuais umbandistas e agentes que compõem a federação, não apenas por não ser esta unívoca, mas também porque, em muitos, casos, seu poder de influência sobre os terreiros na prática era pouco relevante. Essa é também uma das críticas feitas a Bastide pelo autor que, ao pensar a formação da Umbanda, baseia-se principalmente nos anais do Primeiro Congresso de Umbanda de 1941, desconhecendo a realidade da religião tal como cotidianamente vivida nos terreiros.

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de ialorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

associações entre os exus e demônios presentes no universo cristão, bem como sua relação com a produção de malefícios. As falanges de exus também são organizadas em organogramas que colocam em associação os exus e os seres da Goétia, livro de invocação de demônios do universo ocultista europeu.

Em muitos dos discursos acerca das distinções entre quimbanda e umbanda é transposta uma outra polarização: a existência de duas linhas espirituais - a linha de esquerda e de direita -, opostas entre si, mas intimamente ligadas, na medida em que um existe em função do outro. Enquanto a linha de direita é majoritariamente vista como fazendo o bem e tem enfoque na cura espiritual, a linha de esquerda, na perspectiva de diversos pais de santo, pode tanto atuar de maneira situacionalmente justa, como desfazer feitiços, realizar limpeza espiritual e gerar proteção contra-ataques espirituais, quanto atender a necessidades imorais ou impróprias, como a morte de alguém, o fim de uma relação, a ruina financeira de uma pessoa.

Contudo, para além das acepções que o termo quimbanda adquire ao longo do século XX e as movimentações jurídicas, jornalísticas, políticas e doutrinárias atreladas a esse processo, há um esforço acadêmico contemporâneo de recuperar certas noções de quimbanda como “kimbanda”, que remontam às tradições bantu e são anteriores às conotações pejorativas atreladas ao termo.

Este é o interesse de autores como Junior (2004) e Calia (2025) que buscam retomar os sentidos de cura, vidência e medicina tradicional a ela associados. Nesse aspecto, os autores fazem uma diferenciação gráfica entre a “kimbanda” e a “quimbanda”, enfatizando os sentidos de medicina tradicional que o termo assume em Angola, distintos daqueles expressos pela intelectualidade umbandista. A prática seria responsável por combinar tanto aspectos espirituais quanto farmacológicos, sendo reconhecida localmente por sua eficácia na prevenção e tratamento de doenças. Para os dois autores, o olhar eurocêntrico e cristão buscava opor a quimbanda da umbanda, como classificaram-na e reduziram-na à luz de teorias fetichistas, raciais, biológicas e políticas da época (Calia, 2025, p.142).

Sendo a quimbanda a base de uma série de manifestações religiosas que ocorreram no contexto brasileiro, tal qual o calundu, a cabula, a macumba, a umbanda e a própria quimbanda contemporânea, Calia (2025) sugere que as compreensões tradicionais da “quimbanda” sejam desvinculadas do campo de formação umbandista durante o século XX, da tríade idólatra-demoníaca-fetichista ao qual foi relegada.

Acredito que esse movimento seja essencial para compreender suas raízes e complexidades, mas é apenas parcialmente restituído quando desconsidera uma série de menções historiográficas que associam a noção de quimbanda certas expressões de gênero e sexualidade dissidentes. Diversos registros historiográficos sugerem que a quimbanda não apenas estava relacionada à cura e ao cuidado espiritual, mas também atuou como um termo agregador de uma série de experiências de gênero e sexualidade, fortemente ritualizadas, que escapavam às normas coloniais e cristãs.

Menções a esse fenômeno, contudo, encontram-se ausentes nesse movimento de recuperação dos sentidos tradicionais da kimbanda. Ao desconsiderar essas conexões, corre-se o risco de reproduzir apagamentos históricos que deslegitimam a diversidade de gênero e sexual presente nas práticas tradicionais de cura e ritual, anteriores à colonização, e que hoje levanta-se como uma pauta importante no próprio gesto de memória insurgente, de caráter político, simbólico e tradicional, engendrado por lideranças afro-religiosas transgênero.

3. Arquivos do passado, vozes do presente: Xica Manicongo, quimbandas e a memória insurgente de lideranças afro-religiosas transgênero

O início dos anos 2000 talvez possa ser considerado um momento paradigmático no processo de reinscrição da memória das quimbandas no cenário afro-religioso e político contemporâneo, quando Marjorie Marchi, liderança da Astral-RJ, quando Xica é rebatizada enquanto tal e considerada primeira travesti negra no Brasil. Tal gesto levanta questões centrais: o que torna possível, social e politicamente, esse tipo de intervenção na memória histórica? De que maneira a própria figura de Xica se torna um campo de disputas simbólicas? No entrecruzamento entre apropriações acadêmicas e usos políticos de sua história, emerge um movimento ambíguo: por um lado, há uma convergência em torno da valorização de sua trajetória como ancestral do movimento trans; por outro, os modos como essa valorização se operacionaliza diferem significativamente.

Enquanto a historiografia tende a impor critérios de verificação documental que questionariam um processo de renomeação retroativa, os movimentos sociais — especialmente os protagonizados por pessoas trans — mobilizam outras formas de legitimidade, fundamentadas na memória coletiva, na experiência vivida e na urgência de construir linhagens simbólicas.

Vemos menções diretas às quimbandas em organizações políticas de homossexuais negros no final do século XX, como é o caso de um subgrupo independente do Grupo Gay da Bahia (GGB), denominado de Quimbanda-Dudu, fundado em novembro de 1995. Seu nome deriva de dois termos provenientes de heranças culturais africanas mistas, notadamente bantu e nagô respectivamente, que tiveram influência na formação do povo brasileiro. De um lado, o termo “quimbanda”, conforme vimos anteriormente, possui origem bantu e assumiu o significado de “feiticeiro sodomita passivo” no contexto colonial. Já o termo “dudu”, possui origem nagô e significa “negro”. Nesse movimento de recuperar diversas origens africanas, os fundadores da instituição buscavam contrabalancear o “nagôcentrismo” vigente na Bahia contemporânea, a partir de uma postura panafricanista.

Não apenas interessados no combate a dupla opressão que viviam, explicitando as discriminações paralelas que viviam tanto nos movimentos gays e negros, o Quimbanda Dudu detinha propósitos internacionalistas ao buscar, e aqui cito:

(I) resgatar a história e biografia LGBTQIA+ nas Américas, como Francisco Manicongo (II) divulgar informações sobre a diversidade sexual em África e na diáspora negra; (III) denunciar casos de violação de direitos humanos contra minorias sexuais em países africanos; (IV) trabalhar na prevenção da Aids e demais IST dentro da comunidade negra.
(Quimbanda Dudu, 2000)

Nas suas publicações, contam uma série de notícias envolvendo movimentações políticas de grupos homossexuais no continente africano, bem como a situação legal envolvendo essas populações na contemporaneidade. Além disso, naquele momento ainda denominada enquanto Francisco, Xica ocupava um papel central para o grupo tornando-se um “patrono” do movimento (Quimbanda Dudu, 2000).

De alguma maneira, a postura do subgrupo do GGB refletia uma série de compreensões em torno da travestilidade - ambíguas, contraditórias e não-lineares, vale dizer

- durante os anos 80 e 90, a dizer, pensar a travestilidade como uma dimensão da homossexualidade, expressa na estabilização do uso do artigo masculino.

Há um contraste significativo entre as etnografias que abordam as travestilidades entre, de um lado a década de 80 e 90, e o final dos anos 90 e anos 2000, por outro lado. Nesse primeiro momento, as questões de pesquisa tinham como um de seus centros “o travesti” como objeto de pesquisa, as práticas de prostituição, bombação e automutilação, além de se debruçar sobre um problema teórico de definição da travestilidade. Tratam-se de trabalhos como o de Neuza Maria de Oliveira (Oliveira, 1994), Helio Silva (Silva, 1993), e o próprio Luiz Mott (Mott, 1987) em publicações mais inaugurais, que têm como foco espaços urbanos de prostituição e boemia, como o Pelourinho (BA) e a Lapa (RJ).

Contudo, introduz-se no início dos anos 2000 novas questões temáticas envolvendo saúde, clínica, despatologização. Surgem também novos espaços etnográficos: a clínica, o hospital e o posto de saúde, tal qual aparece nos trabalhos de Berenice Bento (2017 [2006]). e Larissa Pelúcio (2009). É também nesse momento, em que se estabiliza de forma mais contundente política e semanticamente o uso do artigo feminino para se referir à travestilidade.

Em entrevista para o site Agência Brasil, Keila Simpson, presidente da ANTRA, discorre sobre o deslocamento da figura de Xica do campo da homossexualidade para a transgeridez, por parte de pesquisadoras trans, assinalando:

Quando o professor Mott traz essa história, ele falava de um homem gay que se vestia de mulher e a característica que a distinguiu era que ela trazia um pano na cabeça. E aí depois algumas travestis pesquisadoras mergulharam a fundo nessa historização e trouxeram novas perspectivas envolvendo questões de identidade de gênero. Até então, ela era Francisco Manicongo. Essas pesquisadoras travestis acharam interessante passar a chamá-la de Xica Manicongo (Rodrigues, 2024b).

Essa ambiguidade de alguma maneira, materializava-se na própria produção política de organizações de travestis durante os anos 90, como por exemplo, no caso do dicionário de bajubá escrito pela ativista Jovanna Baby, denominado de Diálogos de Bonecas (Baby, 1992). No início do folheto, a autora denomina seu trabalho como o primeiro “Dicionário de Bajubá das travestis”, fazendo uso do artigo feminino. Em outros momentos, na seção “Babadinhos (Dicas)”, em que há um uso prático dos vocábulos bajubá para fins didáticos, travesti aparece no masculino, como na tradução da frase “Os alibás aquendaram um bajubá uó das monas de eques e aquendaram para o ilê de alibam” para “Os policiais falaram que irão prender todos os travestis” (Baby, 1992, p.4). Por outro lado, na apresentação do trabalho pelo antropólogo Raul Lody, denominada de “Dialetos criados pelos travestis da prostituição para se defenderem dos ataques sofridos – para compreender a diferença”, ainda que seja reconhecida a centralidade dos terreiros na constituição do bajubá, os dizeres das travestis é totalmente subsumido a uma experiência de homossexualidade da “comunidade gay”.

É na enseada desse processo que vemos a atuação política de iorixás trans negras no que se refere aos debates contemporâneos acerca das travestilidades e transgeridez dentro das casas de axé. Nesse contexto, as quimbandas emergem não apenas como figuras históricas, mas como agentes centrais na reafirmação da presença trans nesses espaços, desafiando narrativas que tentam excluí-las ou marginalizá-las nas casas de axé.

No contexto brasileiro, as interseções entre identidades trans e práticas afro-religiosas desempenharam um papel fundamental na constituição de um senso de identidade entre mulheres trans e travestis. Os terreiros, além de serem espaços de espiritualidade e resistência, tornaram-se centros de produção de saberes e técnicas que contribuíram para a constituição de práticas culturais próprias da comunidade LGBTQIA+ e mais especificamente transgênero, como expresso na própria emergência do bajubá.

No entanto, é importante reconhecer que esses mesmos espaços, não estando descolados das questões sociais contemporâneas, também podem se configurar como lugares que reforçam a exclusão dessa população, atuando paralelamente como locais de rejeição ou pseudo-aceitação para as pessoas trans. Segundo Claudenilson Dias (Dias, 2017, p.111), nas comunidades de candomblé em Salvador, há uma ambiguidade em relação à presença de pessoas trans: embora sejam permitidas nos espaços sagrados, isso coexiste com uma forte adesão a uma discurso em torno de uma certa ideia de tradição, que por vezes marginaliza ou nega sua existência ao reafirmar valores de gênero binários. Isso se expressa, por exemplo, em certos conflitos envolvendo a ocupação de posições na hierarquia religiosa, as vestimentas, a participação no culto de divindades ancestrais como as Iyá mi e Egunguns, entre outros.

Tais indagações têm levado a uma intensificação da mobilização política de mulheres transexuais e travestis afro-religiosas na esfera pública. Constituindo-se enquanto uma pauta extremamente contemporânea, a Iyalorixá Fernanda Ty Oyá/Sângô fundou em São Paulo, no ano de 2018, a CONATT (Conexão Nacional de Mulheres Transexuais e Travestis de Axé). Com o objetivo de agregar as vozes de mulheres trans e travestis de religiões de matriz africana a partir de uma articulação interseccional, a CONATT visa não apenas promover a inclusão e a visibilidade de travestis e mulheres trans afro-religiosas, mas também resgatar e valorizar suas contribuições históricas, combatendo o apagamento sistemático dessas identidades.

Em sua obra “Matri-traviarcado: a decolonialidade do candomblé tradicionalista”, a iorixá trans Fernanda Ty Oyá/Sango (Silva, 2024), fundadora da CONATT, traz uma distinção entre tradição e tradicionalismo. Se, por um lado, a tradição é constitutiva das religiões afro brasileiras, englobando um conjunto de práticas, rituais, crenças, mitos e valores que são transmitidos de geração em geração nas comunidades religiosas, principalmente por meio da oralidade das religiões afro-brasileiras, o tradicionalismo, por sua vez, pode ser definido como uma discursividade marcada por uma aderência rígida e intransigente a certas posturas que, segundo diversos autores (Silva, 2024; Lindoso, 2021; Dias, 2017; Flor do Nascimento, Odara, 2019, 2021), resgatam uma genealogia judaico-cristã e colonial. A autora mobiliza a noção de *matri-traviarcado* enquanto “um sistema de pensamento utilizado essencialmente pelo movimento transfeminista e de mulheres transexuais e travestis negras afro-religiosas (Silva, 2024, p.35) que resgata as histórias de Vitória do Benin³ e Xica Manicongo como uma fonte de memória e afirmação da presença histórica de pessoas trans no campo afro-religioso. Da mesma maneira, configura-se enquanto um tipo de modelo sociopolítico em que as mulheres transexuais e travestis negras afro-religiosas desempenham

³ Vitória do Benin é também uma figura histórica descrita nos autos da Inquisição portuguesa em 1556, anterior mesmo à figura de Xica Manicongo. Segundo Sweet (2009), após ser levada das terras do Reino do Benin para os Açores e, posteriormente, para Lisboa, Vitória se envolveu no trabalho sexual e adotou vestimentas e comportamentos femininos. Sua identidade de gênero gerou debates e desconfianças entre os portugueses, culminando em sua prisão pela Inquisição sob a acusação de sodomia. Apesar de insistir que era mulher, os inquisidores rejeitaram sua alegação e a condenaram à prisão perpétua nos navios do rei.

um papel central, como sacerdotisas, líderes e dirigentes sociais, autoridades morais, controladoras da propriedade e tomadoras de decisões (Silva, 2024, p.91).

Também no contexto umbandista contemporâneo a figura de Xica Manicongo tem adquirido significância política e cosmológica para lideranças transgênero. No terreiro de Umbanda Urubatão da Guia, em São Paulo, e liderado por uma mãe de santo trans, Mãe Lume de Xangô, a vida de Xica Manicongo é rememorada em um desenvolvimento de pomba-gira dentro de um processo que foi denominado de uma “tecnologia ancestral de contação de histórias”. O terreiro é conhecido por ser constituído por uma série de pessoas trans, talvez um dos maiores contingentes na cidade de São Paulo, na sua multiplicidade de expressões de gênero e idades, e levou a cabo um processo ativo de adoção de certas práticas como o uso de pronome neutro em diversos contextos, de forma a torná-lo um espaço mais trans inclusivo.

Ali as pomba-giras foram lembradas como espíritos ancestrais de putas, trabalhadoras, costureiras, líderes comunitárias e, sobretudo, como forças femininas não domesticadas. Associadas não apenas à sensualidade e ao desejo, tais entidades seriam também figuras que simbolizam a luta e a transgressão às normas estabelecidas. Como muitos ali no terreiro me afirmaram, o verdadeiro amor que pomba-gira dá é o amor próprio. Nesse aspecto, o elo com a vida de mulheres trans e travestis emergiu com potência. Xica Manicongo aparece como a “ancestral das travestis brasileiras” na narrativa dos filhos de santo. Ao lado dela, surgiu a menção à deputada Erika Hilton, apresentada como uma “pomba-gira viva”.

As forças micropolíticas em torno da memória de Xica Manicongo encontram talvez um ponto de aglutinação no desfile da escola de Samba Tuiuti na Marquês de Sapucaí, entendida como um espaço de visibilidade nacional. O enredo foi idealizado em parceria com a ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais), que participou ativamente da pesquisa e concepção do projeto. Dividido em quatro grandes momentos, o desfile propôs narrar a trajetória de Xica desde sua vida no Congo — onde foi apresentada como uma feiticeira em diálogo com seus espíritos ancestrais —, passando pelo tráfico transatlântico de pessoas escravizadas e pela Inquisição, até alcançar a contemporaneidade, momento em que se intensificam os esforços de resgate e revalorização de sua memória.

Na primeira parte do desfile, a comissão de frente encena Xica cultuando seus antepassados no Congo, em um cenário de encontro com figuras contemporâneas importantes do movimento trans como a deputada Erika Hilton. Passado e presente se encontram em um movimento espiralar. Além disso, diversas alas fazem referência aos chamados "exus primordiais" que, segundo a narrativa proposta, não possuem uma forma estável ou binária de gênero, incorporando simultaneamente os símbolos dos tridentes associados tanto a exus masculinos quanto femininos. Essa abordagem tensiona os processos históricos que fixaram o orixá Exu como um princípio exclusivamente masculino, principalmente no candomblé, evidenciando sua potência transgressora também no campo das expressões de gênero (Alexandre, 2021).

Em um segundo momento, é representada a travessia do Atlântico em função da sua escravização e o contato colonial tanto com brancos quanto com indígenas. Tal parte adquire um tom mais fabulativo e imaginário, na medida em que a Tuiuti buscou ressaltar não apenas a chegada de Xica em Salvador e suas relações com o poder branco, mas também buscou vê-la sob a ótica de uma relação afro-indígena, ao narrar seu contato com indígenas tupinambás que lhe transmitiram saberes locais de culto aos ancestrais. Essa dimensão do enredo faz

referência ao catimbó e a jurema e é expressa por meio de alas como a dos Timbiras e Caçoaimbeguiras, da Caboclada, da Pajé-açu, e dos troncos de árvores como entidades vivas

O terceiro momento do desfile enfatiza a dimensão repressiva da história de Xica Manicongo, evocando sua condenação e o aparato inquisitorial que a perseguiu. Essa repressão é performatizada por alas que fazem referência direta à Inquisição, apontando para a forma como esses dispositivos de controle foram atualizados em práticas policiais durante o século XXs, como exemplificado pela Operação Tarântula, deflagrada durante a ditadura. Nesse contexto, o desfile também celebra o dialeto bajubá (ou pajubá), destacando suas interconexões com as linguagens de terreiro e sua função como tecnologia de resistência e comunicação codificada, especialmente durante os duros anos de repressão militar.

Por fim, em um último momento, é celebrada a força do “traviarcado”, o matriarcado das travestis. A escola traz o resgate de figuras importantes de mulheres trans e travestis no passado e contemporaneamente. As semelhanças entre os conceitos mobilizados pela Tuiuti e também pela Iyalorixá Fernanda De Oyá/Xangô são notáveis, em um movimento de torsão conceitual do matriarcado cultural proposto por Ruth Landes (1967), ao descrever o cenário candomblecista baiano nos anos 40, mostrando a reinvenção política da história sob uma ótica trans centrada.

O desfile da Tuiuti não deixou, contudo, de ocasionar certas controvérsias. Cerca de um mês após o desfile da escola de samba, Luiz Mott (2025) publica um texto na revista Veja de nome “Quem tem medo do pai de Xica Manicongo?” em referência ao nome dado pela Tuiuti ao seu desfile. O antropólogo se autodenomina como o pai da pioneira quimbanda afro-baiana, responsável por descobrir e tirá-la do apagamento ao se debruçar sobre os arquivos da inquisição na Torre do Tombo. Há vinte e sete anos atrás, seria ele o responsável por considerar Xica o “primeiro travesti do Brasil e homossexual corajoso”, tendo apenas nos anos 2000, introduzido o uso do artigo feminino no contexto das produções do GGB, quando a transgeneridade se desloca conceitualmente de uma expressão da homossexualidade.

Em um tom ressentido, o antropólogo afirma ser vítima de cancelamento e plágio, tendo sido omitido como descobridor de Xica Manicongo e não convidado para desfilar junto das dezoito trans homenageadas pela escola de Samba. A justificativa por trás disso seriam, na verdade, conflitos políticos entre o autor e o movimento trans, que há mais de trinta anos foi considerado “persona non grata” pela Astral e proibido de escrever sobre o universo trans.

Não obstante as significativas contribuições de Mott em torno da figura de Xica e outras quimbandas, inegáveis e expressas ao longo desse texto, não deixa de ser curioso, se não sintomático, que a metáfora usada pelo autor tenha sido justamente a da paternidade. Ao se colocar como pai e descobridor de Xica, Mott anseia por se inscrever historicamente como a autoridade do “primeiro que nomeia”, que dá lugar de existência ao outro. O incômodo gerado pelo desfile da Tuiuti, nesse sentido, pode ser lido como uma espécie de parricídio simbólico: a recusa de continuar prestando reverência à figura fundadora, agora desautorizada por um campo político e epistemológico que se reorganiza a partir de outros princípios, outras vozes, outras ancestralidades.

Dessa forma, o fato de ter sido considerado “persona non grata” por organizações trans há décadas não deve ser lido como mera exclusão pessoal, mas como expressão da reorganização das vozes autorizadas a falar sobre suas próprias histórias, trajetórias e

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de iorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

cosmologias. Talvez, no fim das contas, o que mais incomode Mott não seja sua ausência no enredo, mas justamente o fato de que o Pai foi morto — não esquecido, mas deixado para trás, frente a uma história que lhe é muito maior, como a própria transição um dia exigiu de nós travestis.

Considerações Finais

Ao longo desse artigo, busquei investigar os múltiplos jogos de força, discursos e práticas que historicamente constituíram e modificaram as noções de “quimbanda”. Nesse movimento, vemos como suas compreensões não obedecem a uma noção linear de tempo, possíveis sentidos que vão dando lugar uns aos outros como sedimentos arqueológicos, mas como movimentos espiralares de rupturas, reinterpretações e disputas de poder.

Para engendrar esse movimento, foram retomados dois momentos paradigmáticos que operam descontinuidades na construção de seu significado, recuperando, de um lado, uma literatura antropológica sobre os processos de contato colonial no espaço luso-africano e na América Portuguesa durante o século XVI e XVII e, de outro, os processos pós-republicanos de legitimação da umbanda enquanto “religião” no século XX, por parte de intelectuais umbandistas e membros das federações. Em ambos os casos, vemos como diferentes dispositivos de poder – sejam eles, religiosos, jurídicos, acadêmicos – produziram regimes de verdade em torno da noção de quimbanda, em um processo de tradução constante, de curandeiros espirituais a feiticeiros sodomitas passivos, de líderes rituais a representantes de práticas demonizadas.

Ao longo desse percurso, é possível observar a continuidade de uma perspectiva da monstruosidade como fundante da maneira por meio do qual certos corpos e práticas são codificados, tanto no contexto colonial quanto em processos mais recentes de formação religiosa. Nesse aspecto, ainda que as categorias e os regimes de poder tenham se transformado inegavelmente, a lógica que associa alteridade, desvio e abjeção revela como o imaginário do monstruoso atravessa temporalidades, resignando-se sem romper inteiramente com suas funções normativas.

Para além de uma mera historização do termo “quimbanda”, este artigo deu enfoque a maneira como uma série de sujeitos estão lendo a história e mobilizando-a ativamente durante o século XXI. Gestos historiográficos e antropológicos, de um lado, e movimentos políticos, de outro, são contrapostos nos seus movimentos paralelos de recuperação da memória dessas figuras. Mostro como tais empreendimentos ora confluem, ora se contrapõem, desenhando um campo de conflitos no qual o passado responde a necessidades distintas no presente.

De alguma maneira, tomo a memória em torno da figura de Xica Manicongo e o próprio ato de nomeação dela enquanto tal por militantes do movimento trans como aglutinadora de certas disputas contemporaneamente. Hoje especialmente importante para movimentos afro-religiosos e transgêneros, a memória da quimbanda Xica como a “ancestral das travestis brasileiras” reinscreve no presente a potência política de um passado múltiplo, negado e ainda em disputa. Isso se mostra presente principalmente no que tange à contestação de discursos e práticas trans excluientes no campo afro-religioso, que operam a partir de uma lógica tradicional no qual a noção de ancestralidade é fundante.

Subsumida a uma experiência de homossexualidade durante os anos 80 e 90 pelo campo acadêmico, discuto como o próprio movimento transgênero, ao renomeá-la, reconfigura as compreensões de gênero em torno da figura de Xica, em um processo que transcende a possibilidade de atuação acadêmica. Por um lado, pressupõe-se que um certo tipo de historiografia, de caráter mais tradicional, seria meta-reflexiva quanto as suas categorias, tomando a atribuição de uma identidade sexual e um nome a Xica enquanto movimentos de anacronismo projetivo. Se o termo homossexual é tomado como menos “contaminado” que travesti enquanto categoria analítica, isso é algo a ser questionado. Contudo, quando o nome Xica Manicongo é reivindicado por lideranças trans negras e afro-religiosas, o gesto assume um caráter político e simbólico, próprio de uma prática de memória insurgente.

O que se encontra em jogo nesse movimento? Vemos aqui como certas categorias antes marginalizadas são ressignificadas a partir das experiências encarnadas de sujeitos que desafiam os enquadramentos normativos da sexualidade e do gênero, forjando, assim, novos regimes de inteligibilidade sobre si. A nomeação não pretende descrever o passado em seus próprios termos, mas constituir uma linhagem contra hegemônica que afirma a presença histórica de subjetividades dissidentes e suas formas de existência. Trata-se, portanto, de um ato de reinscrição política sob a ótica da militância tradicional que desafia os regimes coloniais de arquivamento e nomeação, fundando uma tradição a partir da reparação e da reinterpretação.

A “morte do pai”, conforme advoguei, retomando a controvérsia envolvendo o desfile da Tuiuti, pode ser lida como um processo de libertar a história da tutela, cenário em que novas bases políticas e epistemológicas emergem, impulsionadas por vozes e memórias de travestis que, antes “objetos de pesquisa” privilegiados, atuam como sujeitos de transformação histórica no campo afro-religioso e no cenário político mais amplo.

Referências

ALEXANDRE, Cláudia Regina. **Exu Feminino e o matriarcado nagô: indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das “Exu de Saia”**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021

ASANTI, I. T. Living with Dual Spirits: Spirituality, Sexuality and Healing in the African Diaspora. **Journal of Bisexuality**, 10(1-2), 22–30, 2010

BABY, Jovana. Diálogo de Bonecas. Rio de Janeiro: Astral, 1992. Disponível em: https://issuu.com/jovannacardoso/docs/cartilha_di_logo_de_bonecas. Acesso em: 29/04/2025

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. 3. ed. Salvador: Devires, 2017.

BIRMAN, Patrícia. “Registrado em Cartório com firma reconhecida: as mediações políticas das federações de umbanda” In: **Umbanda e Política. Cadernos do ISER**, nº 18. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985, p.80-156.

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de ialorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. **História Geral das Guerras Angolanas**. Lisboa: Agência-geral do Ultramar, 1972. 3 vols.

CALIA, Ararê. A Quimbanda como fundamento: re-considerações e resgate da tradição banto. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 122–146, 2025.

CARNAVALESCO. Confira a sinopse do enredo do Paraíso do Tuiuti para o Carnaval 2025. Carnavalesco, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://carnavalesco.com.br/confira-a-sinopse-do-enredo-do-paraiso-do-tuiuti-para-o-carnaval-2025/>. Acesso em: 29 abr. 2025.

COLLARES, Regiane L.; TEMPLE, Giovana Carmo. Os monstros humanos em Foucault e as existências transgênero. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 46, n. 4, p. 229-256, 2023.

COSTA, Lucas L. V.; KESSLER, Claudia S. Travestis e quimeras: notas sobre corporeidades abjetas. **Gênero**, Niteroi, v. 21, n. 2, p. 276-295, 2021.

CRUZ, Ava. **A fronteira abjeta: cartomantes, videntes, espiritistas e outras ofertantes de serviços espirituais**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

DIAS, Claudenilson. **Identidades trans* e vivências em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições**. Salvador: Dissertação de Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, UFBA, 2017.

EPPRECHT, M. **Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of Aids**. Ohio: University Press, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 18, 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson; ODARA, T. Gênero na encruzilhada: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 14, p. 50–72, 2021.

FOUCAULT, M. **Os Anormais**. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997

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.

ISAIA, A. C. O universo mágico no espiritismo de umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. V, p. 47-60, 2013.

ISAIA, Arthur Cesar. Invisibilidades e visibilidades negras: construção discursiva da umbanda na ficção literária de Lourenço Braga. v. 23 n. 56 out./dez. 2021

JESUS, Jaqueline G. **Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra**. Redoc: Rio de Janeiro, v.3, n.1, 2019.

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de iorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

JUNIOR, M. T. de S. Do Kimbunda à Quimbanda: encontros e desencontros. **Revista Cantareira**, n. 9, 5 fev. 2019.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

LEITE JUNIOR, J. Transitar para onde? monstruosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 559–568, maio 2012.

LINDOSO, Gerson Carlos P. Transgeneridade e Tambor de Mina em São Luís - Maranhão: Interseccionando (In)visibilidades, existências e (re)existências. In: Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero: saberes plurais e resistências. Campina Grande: Realize editora, 2021.

MACEDO, J. R. Ritualistas centro-africanos em escritos missionários: Kongo e Ndongo, séculos XVI-XVII. Em E. C. Dias, G. dos S. Giacomazzi, J. F. Dias, J. R. Macedo, S. Baldé (Eds.), Sociedades africanas: Religiosidades, identidades e conexões globais, 2022.

MATORY, J. L. “Homens Montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras.” In: **Escravidão e Invenção Da Liberdade**, 215–31. São Paulo, Brasil: Editora Brasiliense, 1988.

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.

MONTECÚCCOLO, Pe. João António Cavazzi. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

MOTT, Luiz; Assunção, Aroldo. Gilete na carne: etnografia das automutilações dos travestis na Bahia. **Temas IMESC. Soc. Dir. Saúde**, São Paulo 4(1): 41-56, 1987.

MOTT, Luiz. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 33, 2005.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de angola na América Portuguesa vítimas da inquisição. **Revista Pós Ciências Sociais** - São Luís, v. 5, n. 9/10, jan./dez. 2008

MOTT, Luiz Feiticeiros de Angola na inquisição portuguesa. **Mneme - Revista de Humanidades**, [S. I.], v. 12, n. 29, 2011

MOTT, Luiz. Quem tem medo do pai de Xica Manicongo? **Veja**. São Paulo. 07 de março de 2025. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/comportamento/quem-tem-medo-do-pai-de-xica-manicongo/>. Acesso em: 30/04/2025.

MURRAY, S.; ROSCOE, W. **Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities**. New York: St. Martin's Press, 1998.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de iorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

OLIVEIRA, Neuza M. Dama de Paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher. Salvador: CEB UFBA, 1994

OLIVEIRA, Ingrid da Silva de. O Olhar De Um Capuchinho Sobre a África Do Século XVII. A Construção Do Discurso De Giovanni Antonio Cavazzi. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2011.

OYEWUMÍ, Oyérónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

PELÚCIO, Larissa. Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids. São Paulo: Annablume, 2009.

QUIMBANDA Dudu. Boletim do Quimbanda Dudu – Grupo Gay Negro da Bahia (Boletim n. 2). *Boletim do GGB*, n. 39, ano XX, fev. 2000. Salvador: GGB, 2000. Disponível em: <https://acervobajuba.com.br/>. Acesso em: 29/04/2025

RODRIGUES, Paula Thaise. Diversidade Sexual e de gênero na tradição e pós-colonização africana: (re)existência e (des)criminalização da homossexualidade em angola. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2024a.

RODRIGUES, Léo. Enredo da Tuiuti em 2025 destacará Xica Manicongo, 1ª travesti do país. Agência Brasil, Rio de Janeiro, 2024b. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-04/enredo-da-tuiuti-em-2025-destacara-xica-manicongo-1a-travesti-do-pais>. Acesso em 29/04/2025.

SILVA, Helio R. Travesti: a invenção do feminino. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, ISER, 1993.

SILVA, Fernanda de Moraes da. Matriarciarcado: a decolonialidade do candomblé tradicionalista. Brasília, DF: Edição da autora, 2024.

SWEET, James H. Mutual Misunderstandings: Gesture, Gender and Healing in the African Portuguese World, **Past & Present**, Volume 203, Issue suppl. 4, 2009.

Recebido em 01/05/2025
Aceito em 24/06/2025

O inquietante, o abjeto e a monstruosidade nas tradições de matriz africana: uma análise sobre *Ajogun* e *Elénini*

The unsettling, the abject and the monstrosity in traditions of African origin:
an analysis of *Ajogun* and *Elénini*

Hendrix Alessandro Anzorena Silveira¹

RESUMO

O presente artigo investiga as figuras dos *Ajogun* e de *Elénini* na cosmologia *yorùbá* à luz da teoria do inquietante de Sigmund Freud, da teoria da monstruosidade de Jeffrey Cohen e das noções de abjeto de Julia Kristeva. Tradicionalmente interpretados como forças de adversidade, doenças e oposição espiritual, os *Ajogun* e *Elénini* transgridem as fronteiras entre o humano e o sobrenatural, evocando sensações de estranhamento e desconforto existencial. Exploramos como essas entidades não apenas representam ameaças externas, mas também refletem tensões internas da subjetividade e das relações sociais. Ao questionar as categorias normativas da modernidade e da ciência ocidental, o estudo sugere que essas figuras desafiam a centralidade humana e abrem espaço para uma ecologia espiritual complexa, onde o mundo é permeado por interações entre seres visíveis e invisíveis.

Palavras-chave: Ajogun e Elénini; inquietante; monstruosidade; abjeto; cosmologia yorùbá.

ABSTRACT

This paper investigates the figures of *Ajogun* and *Elénini* in Yoruba cosmology considering Sigmund Freud's theory of the unsettling, Jeffrey Cohen's theory of monstrosity, and Julia Kristeva's notions of the abject. Traditionally interpreted as forces of adversity, disease, and spiritual opposition, Ajogun and Elénini transgress the boundaries between the human and the supernatural, evoking feelings of estrangement and existential discomfort. We explore how these entities not only represent external threats but also reflect internal tensions of subjectivity and social relations. By questioning the normative categories of modernity and Western science, the study suggests that these figures challenge human centrality and open up space for a complex spiritual ecology, where the world is permeated by interactions between visible and invisible beings.

Keywords: Ajogun and Elénini; unsettling; monstrosity; abject; Yoruba cosmology.

Introdução

Este artigo propõe uma análise dos *Ajogun*² e de *Elénini* a partir do conceito freudiano do *inquietante*, das abordagens contemporâneas da *teoria da monstruosidade* e das reflexões sobre

¹ Doutor em Teologia, área de concentração Teologia Prática e Mestre em Teologia, área de concentração Teologia e História, pelas Faculdades EST. Especialista em Ciências da Religião pela Universidade Cândido Mendes. Possui licenciatura em História pela Faculdade Porto-Alegrense. Atualmente é professor da rede municipal de educação de Canoas.

² As palavras em língua *yorùbá* foram escritas segundo a ortografia original a fim de manter as características fonéticas da língua. Estas palavras estarão grafadas em itálico.

o *abjeto*. Em muitas culturas, os seres monstruosos simbolizam forças disruptivas que desafiam a ordem e a normatividade. No contexto teológico das tradições de matriz africana³, os *Ajogun* e *Elénini* cumprem esse papel ao se situarem no limiar entre o visível e o invisível, o humano e o espiritual.

As narrativas míticas e religiosas são repletas de figuras que desafiam as fronteiras entre o humano e o não-humano, evocando temor e fascínio simultaneamente. No pensamento ocidental, a ideia do monstruoso está frequentemente associada àquilo que transgride a norma e ameaça à ordem estabelecida (Cohen, 1996, p. 7). Segundo Freud, o inquietante se manifesta quando algo familiar retorna de forma distorcida, gerando desconforto (Freud, 2010, p. 241). Essa sensação de inquietação e estranhamento pode ser observada na cosmopercepção⁴ das tradições de matriz africana, na qual entidades como os *Ajogun* e *Elénini* representam forças que perturbam o equilíbrio, personificam desafios e ameaças invisíveis que precisam ser reconhecidos e enfrentados através de práticas rituais e espirituais.

As tradições de matriz africana sempre consideraram a existência de forças que atuam na vida dos indivíduos de maneira complexa, ultrapassando a dicotomia ocidental entre bem e mal. Essas forças são compreendidas a partir da interação entre os *Òrìṣà* e os desafios impostos pelos *Ajogun*, que não são apenas entidades maléficas, mas aspectos dinâmicos da existência que exigem resposta e mediação. Essas tradições compreendem o Universo como um campo de forças dinâmicas em constante interação, no qual as adversidades não são simplesmente manifestações do mal absoluto, mas elementos de um sistema cósmico que requer negociação espiritual. Neste sentido, os *Ajogun* não são apenas forças do mal, mas símbolos espirituais caóticos que tensionam a ordem do mundo (Jagun, 2015, p. 88). Assim, ao invés de oposições estanques entre bem e mal, há um processo de interação que reforça a centralidade do ritual na manutenção da harmonia entre os seres visíveis e invisíveis.

Além disso, a teoria da monstruosidade, desenvolvida nos estudos culturais e na história da arte, aponta que os monstros não são apenas figuras fantásticas, mas representações simbólicas das ansiedades e fissuras da sociedade (Cohen, 1996, p. 7). O monstro, aqui, não deve ser visto apenas como uma aberração ou um erro da natureza, mas como um espelho das fissuras e tensões da própria sociedade. Como aponta Jeffrey Cohen (1996, p. 12), “o monstro existe apenas para ser lido: o monstruoso é etimologicamente ‘aquilo que revela’, ‘aquilo que adverte’”⁵. A presença dos *Ajogun* e *Elénini* nas narrativas e

³ Utilizo a expressão “tradições de matriz africana” ao invés de “religiões...” por entender que não se reduzem apenas a sistemas religiosos, mas abrangem uma cosmopercepção própria, estruturada a partir de valores civilizatórios africanos. Trata-se de um conceito desenvolvido “desde dentro”, ou seja, formulado pelos próprios vivenciadores e fundamentado no contínuo civilizatório africano presente no Brasil, que se manifesta nos terreiros como espaços de vivência comunitária, acolhimento e transmissão de saberes ancestrais.

⁴ O conceito de *cosmopercepção* é da socióloga nigeriana Oyérónké Oyéwùmí e se refere à forma como diferentes sociedades constroem e experimentam a realidade a partir de seus próprios referenciais culturais, questionando a imposição de categorias ocidentais na interpretação das sociedades africanas. Para Oyéwùmí (2021), a cosmopercepção *yorùbá*, por exemplo, não está baseada em um pensamento hierárquico ocidental, mas em uma organização fluida do conhecimento e das relações sociais. Em *A invenção das mulheres*, a autora argumenta que a colonização impôs categorias como gênero e cronologia lineares a sociedades que tradicionalmente operavam dentro de uma lógica relacional e dinâmica. Assim, a cosmopercepção de um povo não é apenas um reflexo de sua visão de mundo, mas um sistema complexo de organização do saber, do tempo e das relações humanas, que precisa ser compreendido a partir de seus próprios princípios e valores.

⁵ “The monster exists only to be read: the monstrum is etymologically ‘that which reveals,’ ‘that which warns’” (tradução minha).

práticas religiosas das tradições de matriz africana pode ser compreendida dentro dessa perspectiva, como entidades que expõem os desafios da experiência humana e da relação com o sagrado. Essas concepções ajudam a compreender como as forças adversas desempenham um papel fundamental na construção da identidade e da experiência religiosa.

Outro conceito relevante para essa análise é o de *abjeção*, formulado por Julia Kristeva (1982). Para a autora, aquilo que provoca repulsa e fascínio ao mesmo tempo ocupa um espaço liminar entre o eu e o outro, entre o puro e o impuro. “O abjeto nos confronta com nossos próprios limites, nos colocando frente a frente com o que nos recusamos a admitir sobre nós mesmos”⁶ (Kristeva, 1982, p. 4). Nesse sentido, os *Ajogun* e *Elénini* não apenas representam ameaças externas, mas também aquilo que é rejeitado dentro da própria estrutura social e psíquica.

Este estudo adota a exunêutica, (Silveira, 2020; Silveira, 2024) um método desenvolvido no campo da Afroteologia, que valoriza a tradição oral, os mitos e as experiências rituais como fontes primárias de conhecimento. Diferente de abordagens eurocêntricas que priorizam a escrita e a racionalidade formal, a exunêutica parte da noção de que o conhecimento sobre o sagrado se constrói a partir da prática e da interação viva com o universo espiritual, propondo um movimento circular de interpretação, no qual o mito e o rito se entrelaçam na construção do saber.

Dessa forma, este artigo dialoga com fontes textuais, mas também considera o conhecimento transmitido oralmente em espaços rituais e comunitários. A análise dos *Ajogun* e *Elénini* será feita a partir do cruzamento entre a teoria do inquietante, da monstruosidade e do abjeto e os relatos da cosmopercepção *yorùbá* presentes na tradição oral e na literatura especializada.

Essa abordagem permite não apenas interpretar essas figuras dentro das categorias ocidentais do estranho e do monstruoso, mas também respeitar sua lógica interna, entendendo-as como partes fundamentais de um sistema religioso e filosófico complexo. A partir desse olhar, será possível compreender de que maneira os *Ajogun* e *Elénini* se manifestam como desafios espirituais que não apenas causam medo, mas também impulsionam a reorganização da vida individual e coletiva.

1. O inquietante, o monstruoso e o abjeto na religião

O inquietante, a monstruosidade e o abjeto podem ser interpretados nas religiões como elementos que desafiam as categorias do sagrado e do profano, do humano e do sobrenatural. A presença dessas figuras nas narrativas míticas e nos rituais religiosos aponta para sua função simbólica na estruturação da experiência religiosa e na compreensão do mundo espiritual. A seguir, apresentarei cada um desses conceitos, abdicando de uma abordagem longa e profunda, o que, certamente, pode ser encontrada nos autores aqui citados.

1.1. O inquietante ou infamiliar

⁶ The abject confronts us with our own limits, placing us face to face with what we refuse to admit about ourselves. (Tradução minha).

A teoria do inquietante de Freud descreve um fenômeno que é ao mesmo tempo familiar e estranho, despertando medo e inquietação. Como afirma Freud, “o estranho é, na realidade, algo familiar que sofreu um processo de repressão e retornou de forma distorcida” (Freud, 2010, p. 245). Essa definição permite entender como os *Ajogun* e *Elénini* geram sensações de desconforto e necessidade de rituais apaziguadores dentro da cosmologia das tradições de matriz africana.

O conceito de “o inquietante”, ou “infamiliar”, foi profundamente explorado por Sigmund Freud em seu ensaio *Das Unheimliche*, publicado em 1919. Nesse trabalho, Freud investiga as origens e manifestações do sentimento de estranheza que surge quando algo familiar se torna inesperadamente estranho.

Freud inicia sua análise examinando a etimologia da palavra alemã “*unheimlich*”, que pode ser traduzida como “inquietante”, “infamiliar” ou “estranho”. Ele observa que “*heimlich*” significa “familiar” ou “doméstico”, enquanto seu oposto, “*unheimlich*”, refere-se ao que é oculto e provoca medo. Curiosamente, “*heimlich*” pode também adquirir conotações de algo escondido, criando uma ambiguidade que aproxima os significados de “*heimlich*” e “*unheimlich*”. Freud cita Schelling para ilustrar essa dualidade: “*Unheimlich* é o nome para tudo o que deveria ter permanecido secreto, oculto, mas veio à luz” (Freud, 2010, p. 335). Neste sentido, Freud define o inquietante como aquilo que, sendo familiar, retorna de maneira inesperada e perturbadora:

O estranho é aquela classe do assustador que remete ao que é conhecido há muito tempo e familiar. [...] Esse elemento estranho não é, na verdade, nada de novo ou estranho, mas algo que era há muito familiar à psique e que foi afastado dela apenas pelo processo de repressão (Freud, 2010, p. 241).

Para exemplificar o conceito de inquietante, Freud analisa o conto *O homem da areia*, de E. T. A. Hoffmann. Na narrativa, o protagonista Nathanael é atormentado por lembranças de uma figura ameaçadora que, na infância, foi associada à perda dos olhos. Freud interpreta essa angústia como uma manifestação do complexo de castração, em que o medo de perder os olhos simboliza o medo da castração. Ele argumenta que, “uma vez estabelecida a equivalência simbólica entre os olhos e os órgãos genitais”, o medo da castração, pode ser substituído pelo medo de perder os olhos” (Freud, 2010, p. 349).

Além disso, Freud relaciona o inquietante à compulsão à repetição, fenômeno em que indivíduos revivem experiências ou situações de maneira involuntária. Ele observa que “tudo o que nos lembra essa compulsão à repetição é percebido como ‘inquietante’” (Freud, 2010, p. 356). Essa repetição involuntária revela desejos reprimidos ou experiências não resolvidas que retornam de forma disfarçada, causando desconforto.

Freud também destaca que o inquietante pode surgir quando há uma confusão entre realidade e fantasia, especialmente em contextos literários. Ele afirma que “na vida real, aquilo que teria um efeito inquietante, na arte não o produz” (Freud, 2010, p. 370). Isso ocorre porque, na literatura, o leitor está ciente de que os eventos são fictícios, o que pode atenuar o impacto do inquietante.

Em suma, o inquietante freudiano emerge quando elementos familiares que foram reprimidos retornam de maneira distorcida, provocando estranheza e desconforto. Esse

conceito tem sido amplamente discutido em estudos psicanalíticos e literários, oferecendo insights valiosos sobre a natureza do medo e da estranheza na experiência humana.

1.2. A teoria da monstruosidade: uma construção cultural e filosófica

A monstruosidade é um conceito dinâmico que atravessa diferentes campos do conhecimento, incluindo a moralidade, o direito e a estética. Tradicionalmente associada a deformidades físicas e ao rompimento com as normas naturais, a monstruosidade foi ressignificada ao longo dos séculos, assumindo contornos mais complexos. Segundo Gonçalves (2023, p. 22), “a aparência irá dar lugar a uma monstruosidade que é dada pelo comportamento imoral ou transgressor do monstro, que não é mais de ordem natural e sim de ordem moral”. Dessa forma, a figura do monstro passa a ser associada não apenas a características físicas aberrantes, mas também a indivíduos que transgridem normas sociais e morais.

A relação entre monstruosidade e direito é central no pensamento de Michel Foucault, que interpreta o monstro como aquele que desafia tanto as leis naturais quanto as jurídicas e sociais. Conforme explica o autor, “para que haja monstruosidade, essa transgressão do limite natural, essa transgressão da lei-quadro tem de ser tal que se refira a, ou em todo caso questione certa suspensão da lei civil, religiosa ou divina” (Foucault apud Gonçalves, 2023, p. 44). Assim, a monstruosidade não se restringe à aparência ou à biologia, mas se expande para o campo da conduta, sendo frequentemente utilizada para justificar a exclusão social e a punição de indivíduos considerados desviantes.

Essa perspectiva enfatiza que a figura do monstro tem uma função semiótica e simbólica, servindo para delimitar fronteiras culturais e reforçar normas sociais. Assim, a construção do monstro não apenas reflete ansiedades sociais, mas também exerce um papel disciplinador, reforçando o que é considerado aceitável dentro de uma determinada cultura.

A monstruosidade moral emerge como um conceito central na modernidade. Diferente da monstruosidade física, que pode ser identificada visualmente, a monstruosidade moral é mais sutil e, por isso, mais temida. Como pontua Gonçalves (2023, p. 67), “com a atualização da impureza, que já não se revela na aparência física, a ameaça do monstro é intensificada. Isso porque agora a monstruosidade é invisível”. Essa invisibilidade contribui para o caráter inquietante do monstro moderno, pois sugere que qualquer indivíduo pode ocultar em si traços monstruosos, desafiando a distinção clara entre o normal e o anormal.

A monstruosidade opera como uma representação das tensões sociais e espirituais que atravessam as religiões. Segundo Cohen, o monstro é uma figura que revela as ansiedades e os limites das sociedades:

O monstro nasce apenas nessa encruzilhada metafórica, como uma personificação de um certo momento cultural – de um tempo, um sentimento e um lugar. O corpo do monstro literalmente incorpora medo, desejo, ansiedade e fantasia [...]. Vivemos em uma era que corretamente desistiu de narrativas mestras unificadas⁷ (Cohen, 1996, p. 7).

⁷ The monster is born only at this metaphoric crossroads, as an embodiment of a certain cultural moment – of a time, a feeling, and a place. The monster's body quite literally incorporates fear, desire, anxiety, and fantasy [...]. We live in an age that has rightly given up on unified head narratives. (Tradução minha).

Ao longo da história, observa-se que a monstruosidade não é um conceito estático, mas uma construção cultural e histórica que se adapta às necessidades de cada sociedade. Seja na sua forma física ou moral, o monstro continua a desempenhar um papel fundamental na demarcação de fronteiras simbólicas, reforçando os limites entre o humano e o inumano, o aceitável e o inaceitável.

1.3. O conceito de abjeto em Julia Kristeva: uma análise filosófica e psicanalítica

O conceito de abjeto foi desenvolvido por Julia Kristeva em sua obra *Powers of horror: an essay on abjection* (1982). Segundo a autora, a abjeção refere-se a um fenômeno psíquico e cultural que envolve a exclusão e a repulsa em relação a elementos que desafiam a integridade do sujeito e as normas sociais. Trata-se de uma experiência liminar que ocorre na fronteira entre o sujeito e o objeto, entre o eu e o outro. O abjeto não é algo simplesmente externo ao sujeito, mas algo que o ameaça internamente, provocando horror e inquietação.

Segundo Oliveira (2020, p. 186), Kristeva entende a abjeção como um fenômeno que desafia a estabilidade da identidade, pois “a sujeira e o dejeto não são simplesmente rejeitados, mas se tornam elementos que expõem a fragilidade da construção do eu”. Diferente do objeto comum, que pode ser nomeado e integrado à estrutura simbólica, o abjeto escapa à significação plena, permanecendo em um estado intermediário de repulsa e fascínio.

A abjeção é um mecanismo fundamental no processo de constituição da subjetividade, pois está relacionada à separação entre o bebê e a mãe. O bebê, ao experimentar a separação da mãe, precisa definir os limites entre si e o outro. Como explica Kristeva:

Se o lixo significa o outro lado do limite, onde eu não sou e que me permite ser, o cadáver, o mais repugnante dos dejetos, é um limite que a tudo invade. Já não sou mais eu que expulso, “eu” sou expulsa. O limite se tornou um objeto. Como posso eu ser sem limite? Este outro lugar que eu imagino para além do presente, ou que eu alucino para poder, em um presente, vos falar, vos pensar, está aqui agora, jogado, abjetado, no “meu” mundo. Desprovido de mundo, pois, eu desvaneço. Nessa coisa insistente, crua, insolente, sob o sol escaldante do necrotério cheio de adolescentes confusos, nessa coisa que não demarca mais e, portanto, não significa mais nada, eu contemplo o desmoronamento de um mundo que apagou seus limites: desvanecimento (Kristeva apud Oliveira, 2020, p. 195).

Esse trecho ilustra como o abjeto não é simplesmente algo externo, mas uma presença perturbadora que desafia as categorias que estruturam o sujeito.

A relação entre abjeção e repulsa é exemplificada por Kristeva por meio da reação visceral ao contato com elementos considerados impuros, como fluidos corporais, excrementos e cadáveres. Segundo a autora, “o nojo alimentar é, talvez, a forma mais elementar e mais arcaica da abjeção. Quando essa pele na superfície do leite, inofensiva, toca os lábios, um espasmo da glote e do estômago crispa o corpo e provoca lágrimas e náusea” (Kristeva apud Oliveira, 2020, p. 192).

Além do aspecto psicanalítico, a abjeção também tem implicações sociais e políticas. Oliveira (2020, p. 194) argumenta que “a abjeção pode ser vista como um mecanismo de exclusão social, onde grupos marginalizados são colocados na posição de ‘abjetos’, sendo rejeitados e desumanizados pela sociedade”.

Por fim, a teoria da abjeção permite compreender como determinadas categorias sociais, como raça, gênero e sexualidade, são construídas a partir da exclusão de certos sujeitos. Como argumenta Oliveira (2020, p. 198), “a abjeção não é apenas um fenômeno psíquico individual, mas um dispositivo cultural que regula as fronteiras da identidade e do pertencimento”. Dessa forma, o conceito de abjeção proposto por Kristeva oferece uma chave de leitura fundamental para compreender tanto processos subjetivos quanto dinâmicas sociais de exclusão e marginalização.

2. Ajogun e Elénini: entre o conflito e a transgressão

Em seu artigo *O mal no pensamento africano* (2001), o filósofo queniano John Mbiti investiga a concepção do mal nas tradições africanas, analisando como diferentes povos compreendem sua origem, manifestação e impacto na vida social e religiosa. O autor, um dos mais influentes estudiosos das religiões africanas, examina como o mal se insere na cosmologia dos povos do continente e sua relação com as divindades, os ancestrais e as forças espirituais.

Mbiti argumenta que, nas sociedades africanas, o mal não é apenas uma questão moral, mas também uma realidade espiritual e social. Diferente da visão ocidental, em que o mal frequentemente se opõe a um princípio absoluto do bem, nas tradições africanas ele é entendido como parte de uma dinâmica de equilíbrio. O mal pode ser causado por agentes espirituais, ancestrais insatisfeitos, forças da natureza ou por ações humanas, como feitiçaria e transgressões dos tabus comunitários.

O autor destaca que a explicação do mal nas tradições africanas está profundamente interligada ao conceito de ordem cósmica. Qualquer distúrbio nessa ordem pode gerar sofrimento, doença ou catástrofes. Assim, rituais, oferendas e mediações espirituais desempenham um papel fundamental na mitigação dessas forças.

Outro ponto essencial abordado por Mbiti é a *responsabilidade coletiva* na compreensão do mal. Enquanto no pensamento ocidental predomina a ideia do mal como um fenômeno individualizado (centrado na culpa e no pecado pessoal), nas cosmologias africanas, a transgressão e seus efeitos são compreendidos dentro de uma lógica comunitária. O restabelecimento da harmonia depende, portanto, de um esforço coletivo.

O texto de Mbiti se destaca pela sua abordagem antropológica e filosófica, trazendo um panorama detalhado sobre a percepção do mal em diversas sociedades africanas. Ele rompe com visões eurocêntricas que reduzem as crenças africanas a meras superstições, demonstrando que há uma estrutura lógica e teológica sofisticada na forma como o mal é entendido e tratado.

Neste sentido, apresentamos os *Ajogun* como forças que representam doenças, perdas, infortúnios e dificuldades. São entidades invisíveis que testam os indivíduos e exigem

rituais específicos para serem afastados. Já *Elénini* é uma força de oposição que pode se manifestar de maneira mais subjetiva, como inveja, perseguição espiritual ou entraves gerados por inimigos ocultos. Ambos os conceitos desafiam a visão ocidental cartesiana da realidade, na qual as adversidades são apenas resultado de fatores naturais ou psicológicos.

Se, na cultura ocidental, o monstro é frequentemente um inimigo a ser derrotado, nas tradições africanas, as forças adversas são parte de um equilíbrio cósmico que precisa ser mediado. Os *Ajogun* e *Elénini*, ao habitarem esse espaço liminar, simbolizam o desafio da transgressão e da negociação espiritual.

2.1. Os *Ajogun* – os guerreiros contra a humanidade

Os *Ajogun* são forças espirituais consideradas adversárias da humanidade e das boas forças da natureza na cosmopercepção *yorùbá*. Eles representam calamidades, doenças e infortúnios, sendo elementos centrais na estrutura espiritual dessa tradição. Segundo Mutombo Nkulu-N'Sengha (2009, p. 208), a cosmologia de *Ifá* descreve um universo onde “existem 400 *Òrìṣà* benevolentes para os seres humanos e 200 *Ajogun* que são malévolos”⁸.

Essas forças malévolas incluem oito principais *Ajogun* dos quais falarei mais adiante. No entanto, é preciso dizer que o número total é de “200 +1”, com esse “+1” indicando que sua presença no mundo não é finita e pode sempre ser expandida.

A doutora Denise Martin reforça a ideia de que os *Ajogun* são agentes permanentes da criação, afirmando que “seu único propósito de existência é arruinar os *Òrìṣà*, os humanos, as plantas e os animais”⁹ (Martin, 2009, p. 149). Para lidar com essas entidades, os *yorùbá* recorrem ao sacrifício ritual (*ebo*), que serve como remédio contra suas influências nocivas:

Os *Ajogun* são partes permanentes da criação. Quando suas atividades começam, o sacrifício é o remédio. Geralmente, calamidades maiores exigem sacrifícios maiores. Essa abordagem é encontrada em toda a África, embora a entidade à qual o sacrifício é direcionado varie¹⁰ (Martin, 2009, p. 149).

A dualidade cósmica entre forças benéficas e maléficas não significa um sistema de oposição absoluta entre o bem e o mal, mas sim uma dinâmica de equilíbrio e mediação. De acordo com Wández Abimbólá, os *Ajogun* não são entidades autônomas no sentido ocidental de demônios ou forças do mal absoluto, mas sim forças que cumprem uma função dentro do universo:

Os poderes benevolentes são as divindades do panteão *yorùbá*, como *Ògún*, *Òrìṣànlá* e o próprio *Ifá*, assim como os ancestrais, macho e fêmea, conhecidos coletivamente como *òkú-órun*. Os poderes malevolentes são conhecidos coletivamente como *Ajogun* (guerreiros contra o homem) e abrangem as *aje* (bruxas), *ikú* (morte), *àrùn* (doença), *òjò* (prejuízos), *ègbà* (paralisia), *òràn* (problemas), *èpè* (maldição), *èwòn* (prisão) e *èṣe* (qualquer

⁸ There are 400 Orishas that are benevolent to humans and 200 ajogun that are malevolent. (Tradução minha)

⁹ Their sole purpose of existence is to ruin the Orisha, humans, plants, and animals. (Tradução minha)

¹⁰ The Ajogun are permanent parts of creation. When their activities flare up, sacrifice is the remedy. Usually, greater calamities require greater sacrifices. This approach is found throughout Africa, although the entity to which the sacrifice is directed varies. (Tradução minha)

outro malefício que possa afetar os seres humanos) (Abímbolá *apud* Beniste, 2008, p. 162-163).

No campo das teologias comparadas, os *Ajogun* poderiam, à primeira vista, ser aproximados aos demônios presentes no cristianismo – especialmente conforme representados pela teologia da Igreja Universal do Reino de Deus. No entanto, essa comparação é limitada e não abarca a complexidade de seus significados na cosmopercepção *yorùbá*. A seguir, propomos uma reflexão sobre cada uma dessas entidades.

a) *Ikú* – a Morte: entendida como uma força masculina, *Ikú* é o rei dos *Ajogun*. (Jagun, 2015, p. 52) Entretanto, não é entendida maniqueisticamente como boa ou má, ainda que a tristeza e a dor façam parte de suas bagagens. *Ikú* não é um fim absoluto, mas uma transição entre estados de existência. No pensamento *yorùbá*, a morte não significa aniquilação, mas continuidade, pois a vida segue no *Orun* (mundo espiritual). *Ikú* não é um agente irracional que extermina ao acaso, mas um mensageiro do equilíbrio cósmico que encerra ciclos e conduz os espíritos ao retorno ancestral. Na Afroteologia, *Ikú* representa a necessidade de compreender a finitude como parte do sagrado. A morte é um chamado à ancestralidade e à renovação. No Batuque e no Candomblé, os rituais fúnebres são momentos de reafirmação do pertencimento e da continuidade entre vivos e mortos. *Ikú* ensina que a existência é uma constante negociação entre permanência e transformação. De fato, *Ikú* ora é entendido com *Òrìṣà*, ora como *Ajogun*, justamente em função do cumprimento de seu papel. Há um provérbio *yorùbá* que diz:

Ikú arúgbó kì í bà'ikú je
A morte de um velho não estraga a Morte

Este provérbio nos lembra da importância de compreender a morte como um fenômeno natural, que não deve ser temido, mas respeitado. Ele reforça a ideia de que a vida é cíclica e que a existência humana é parte de um fluxo maior, em que cada geração cumpre seu papel antes de retornar à ancestralidade. Mas também “perdoa” *Ikú* ao cumprir seu papel com os idosos, ajudando a tornar-lhes ancestrais. Mas, se a morte for de um jovem, é uma tragédia, pois não poderá se tornar um ancestral, além de trazer problemas para os vivos.

b) *Àrùn* – a Doença: é a esposa de *Ikú* (Jagun, 2015, p. 52). Do ponto de vista filosófico, *Àrùn* questiona a relação entre corpo e espírito. A doença, na cosmologia *yorùbá*, não é apenas um fenômeno biológico, mas um distúrbio espiritual. O corpo é um reflexo do equilíbrio ou do desequilíbrio entre o *Orù*¹¹ e a comunidade, sendo necessário restaurar a harmonia para recuperar a saúde. Na Afroteologia, *Àrùn* desafia as concepções coloniais sobre a saúde e propõe uma visão integrada entre espiritualidade e bem-estar. Os rituais de cura nas tradições de matriz africana são formas de mediação com *Àrùn*, buscando não apenas remédios físicos, mas a reordenação do fluxo vital (*Àṣẹ*) interrompido pela doença.

c) *Òfô* – a Perda: filósofos africanos interpretam *Òfô* como um lembrete da impermanência. A perda, seja material, emocional ou espiritual, ensina sobre o desapego e a necessidade de reconstrução. Não há construção sem destruição, e *Òfô* lembra que toda abundância é temporária e exige constante renovação. *Òfô* também está ligado ao conceito de sacrifício (*ẹbọ*). Oferendar significa abrir mão para gerar movimento e renovação. *Òfô* ensina que perder algo não é necessariamente uma punição, mas um convite à transformação e à

¹¹ A consciência individual também entendida como uma divindade representada pela nossa cabeça.

realocação de forças dentro do campo da existência. Uma outra interpretação para *Òṣò* é a de Márcio de Jagun, que o associa à avareza:

O homem avaro não tem amigos, não é benquisto nem respeitado. Ele angaria em torno de si a solidão e o abandono. O homem avarento é, portanto, infeliz. A avareza é contrária à bondade, uma das virtudes éticas (Jagun, 2015, p. 52).

d) *Ègbà* – a Paralisia: simboliza a estagnação. Mais do que uma condição física, é o aprisionamento do espírito em ciclos de repetição e medo. Quando um indivíduo não consegue avançar, seja por medo ou por falta de *Àṣe*, *Ègbà* o domina. Representa a necessidade do movimento ritual e da quebra de ciclos negativos. No Batuque e no Candomblé, dançar e cantar são formas de libertação. *Ègbà* é um desafio a ser superado pela ação, pois, sem dinamismo, a vida perde sua força. Para Jagun (2015, p. 52), *Ègbà* é o Ócio. “O homem que não trabalha, seja por ócio, seja por impedimento físico, é pobre, dependente, submisso. O ocioso não é solidário, não coopera, não luta, não engrandece seu clã.”

e) *Oràn* – o Grande Problema: filósofos africanos entendem *Oràn* como o caos necessário. Toda sociedade enfrenta crises, e *Oràn* surge para testar a resiliência coletiva. Ele ensina que o mundo é feito de tensões e que não há aprendizado sem conflito. Teologicamente, *Oràn* é interpretado como o desafio que pede solução espiritual. Se a comunidade sofre uma crise, não basta reagir apenas materialmente; é preciso consultar *Ifá*, realizar rituais e reequilibrar o *Àṣe* coletivo. *Oràn* exige sabedoria e participação coletiva na resolução de problemas.

f) *Èpè* – A Maldição: na filosofia *yorùbá*, *Èpè* é a materialização da palavra como força criadora. Diferente da visão cristã de maldição como punição divina, *Èpè* é o resultado de palavras carregadas de *Àṣe*, que criam realidades. Uma maldição pode atravessar gerações se não for ressignificada e desfeita. Para Jagun (2015, p. 53), “a maldição era certeza de infortúnios e de variadas formas de desgraça. O homem amaldiçoado tinha a vida desgraçada.” *Èpè* reforça o poder da oralidade e da memória ancestral. As palavras são forças vivas, e quebrar um *Èpè* exige não apenas rituais, mas a reconstrução das narrativas individuais e comunitárias. Oferendas e reconciliações são formas de alterar o curso do destino e neutralizar os efeitos de palavras destrutivas.

g) *Èwọn* – o Aprisionamento: pode ser interpretado como a limitação imposta ao espírito. Pode ser o aprisionamento literal, mas também a submissão a dogmas e estruturas opressoras que impedem o indivíduo de exercer seu pleno potencial. *Èwọn* questiona a imposição de sistemas religiosos coloniais que restringem a liberdade espiritual das tradições africanas. A diáspora africana foi marcada por prisões físicas e simbólicas, e a resistência a essas correntes é um ato espiritual. Libertar-se de *Èwòn* significa resgatar a autonomia sobre o próprio destino e quebrar as amarras do pensamento colonizado. Para Márcio de Jagun:

A prisão, que passou a ser considerada como força sobrenatural em algumas sociedades modernas. A prisão (cárcere) era considerada uma desgraça, pois cerceava o homem de sua liberdade, de ser útil à sua comunidade, de proteger sua família, de orgulhar seu clã – portanto, o envergonhava (Jagun, 2015, p. 53).

h) *Èṣe* – as Aflições: na filosofia africana, *Èṣe* representa todas as dores que não se encaixam nas outras categorias. São as pequenas tragédias do cotidiano, os desafios imprevistos que testam a paciência e a fé. *Èṣe* é um chamado à resistência e à adaptação. A espiritualidade africana não promete um mundo sem sofrimento, mas ensina a transformar a dor em aprendizado. O culto aos *Òrìṣà* e os ritos de fortalecimento pessoal são formas de manter a força diante das aflições inevitáveis da vida.

Os *Ajogun* são forças que desafiam a estrutura da existência, mas também impulsionam o crescimento espiritual. Na filosofia africana, não há dicotomia absoluta entre bem e mal, mas um jogo de equilíbrio dinâmico. A Afroteologia ressignifica essas forças, mostrando que enfrentá-las não é apenas um ato de resistência, mas um caminho de autotransformação.

Assim, o enfrentamento dos *Ajogun* não é uma luta contra o mal no sentido cristão, mas um processo de mediação com forças que testam e fortalecem o ser humano. O ritual, a oralidade e a comunidade são as principais ferramentas para transitar por esses desafios sem ser consumido por eles. Afinal, no pensamento africano, a vida é movimento, e o equilíbrio se faz na dança entre adversidade e superação.

A relação entre os *Ajogun* e os *Òrìṣà* é intermediada por *Èṣù*, que é descrito como um agente neutro, responsável por garantir que os sacrifícios sejam devidamente direcionados. Abímbolá enfatiza que *Èṣù* age como “o policial do universo” (Abímbolá, 1975, p. 3), sendo radicalmente imparcial e garantindo que tanto os *Ajogun* quanto os *Òrìṣà* tenham um papel dentro da estrutura cósmica.

2.2. *Elénini* – a inimiga de *Orí*

O termo *Elénini* refere-se a agentes espirituais de oposição, considerados inimigos implacáveis das pessoas. Na cosmologia *yorùbá*, representa uma força que se manifesta como um obstáculo à realização do destino. Diferente dos *Ajogun*, que são forças externas de adversidade, *Elénini* age internamente, surgindo dos próprios pensamentos, ações e escolhas do indivíduo. Sua influência se dá tanto no campo espiritual quanto no emocional e social, sendo considerada uma das principais barreiras para o desenvolvimento humano e espiritual. Assim, sua função dentro da cosmopercepção *yorùbá* está associada à resistência e ao embargo espiritual, exigindo mediação ritual para neutralizar sua influência.

Os *Elénini*, entretanto, não são simplesmente forças malignas no sentido absoluto, mas elementos da estrutura cósmica que testam a determinação do ser humano em seguir seu propósito. Eles representam barreiras que podem ser superadas por meio do conhecimento espiritual e da prática ritual, reafirmando a centralidade da negociação com o sagrado na vida cotidiana.

A existência dos *Elénini* está ligada ao conceito de *forças de bloqueio* dentro da espiritualidade *yorùbá*. Eles são mencionados em provérbios e narrativas sagradas como aqueles que tentam impedir que o indivíduo realize seu *Orí*, isto é, seu destino escolhido antes do nascimento. Como aponta uma expressão tradicional *yorùbá* encontrada em Beniste (2011, p. 212)

Orí kúnle o yàn, Elénini ó já kó le é
Orí ajoelhou-se para escolher o seu destino, mas Elénini o impediu de fazê-lo

Essa passagem demonstra como os *Eléninì* atuam para desviar a pessoa de seu caminho, causando dificuldades e desafios que devem ser superados por meio de rituais e oferendas.

Dentro da prática religiosa, a identificação e a neutralização dos *Eléninì* são tarefas essenciais para sacerdotes e devotos. Em muitas ocasiões, *Ifá* revela a presença dessas forças no caminho de um indivíduo e orienta sobre como lidar com elas.

Quando alguém encontra dificuldades constantes sem explicação aparente, pode-se suspeitar da ação dos *Eléninì*. Para desfazer seus bloqueios, é necessário apaziguá-los com oferendas específicas, feitas sob a orientação de um *Bábálórisà* ou *Íyálórisà*.

Em algumas interpretações, os *Eléninì* podem estar ligados a energias negativas direcionadas por outras pessoas, como a inveja e a perseguição espiritual. Essa conexão aproxima do conceito de *Éjò*, que representa conflitos e disputas espirituais. A presença de *Eléninì* na vida de um indivíduo pode indicar a necessidade de rituais de proteção e fortalecimento espiritual para evitar sua influência destrutiva.

Dessa forma, os *Eléninì* desempenham um papel fundamental na cosmologia *yorùbá* ao simbolizarem os desafios inerentes ao percurso humano. Sua existência reforça a ideia de que o caminho do destino não é linear, mas cheio de provas e obstáculos que devem ser enfrentados com sabedoria e resiliência.

Segundo a tradição oral, *Eléninì* não é apenas um inimigo externo, mas um reflexo das próprias fraquezas e inclinações do ser humano. Como aponta um dos relatos coletados por Calvo (2019, p. 216), “*Eléninì* testa a determinação e o caráter dos seres humanos, oferecendo tentações e armadilhas que põem em risco os propósitos originalmente eleitos por eles diante de *Olódùmarè*¹²”. Dessa forma, a presença de *Eléninì* na vida de um indivíduo está diretamente relacionada com sua postura ética, sua disciplina e sua capacidade de manter-se alinhado com seu *Orí*.

A relação entre *Eléninì* e *Orí* é essencial para entender sua atuação. *Orí* é a essência individual, a força que guia a realização pessoal e espiritual. Quando um indivíduo age de forma contrária ao que seu *Orí* determinou antes do nascimento, *Eléninì* entra em ação. Como explica Jagun (2015, p. 58-59), “antes de vir ao mundo, o ser humano deve fazer uma oferenda a *Eléninì*, pois aqueles que ignoram essa necessidade enfrentam grandes dificuldades na vida”.

Essa perspectiva corrobora a ideia de que *Eléninì* não é simplesmente uma força maligna, mas um mecanismo de correção, uma espécie de teste que exige que o indivíduo reafirme sua fidelidade ao seu propósito de vida. Caso contrário, ele será constantemente desviado de sua trajetória, encontrando bloqueios e obstáculos inesperados.

Outro aspecto importante de *Eléninì* é sua relação com o pensamento negativo e a energia mental destrutiva. Como destacado por Calvo:

Considera-se que *Eléninì* tem um impacto negativo gerado pelo pensamento negativo, que pode ser reforçado por outras pessoas que

¹² *Olódùmarè* é o nome dado pelos *yorùbá* a Deus.

estejam no mesmo estado, e, de improviso, ela chega e prejudica a mente, trazendo o caos (Calvo, 2019, p. 217).

Esse trecho da tese de doutorado da antropóloga italiana sugere que *Eléninì* opera em um nível psicológico e espiritual, sendo um reflexo das crenças autossabotadoras do indivíduo e do ambiente em que ele está inserido. Dessa forma, sua influência pode ser amplificada quando a pessoa se cerca de indivíduos pessimistas ou mantém hábitos destrutivos.

Em sua atuação mais extrema, *Eléninì* pode levar a estados de profunda desordem mental e emocional. Como aponta um informante da pesquisadora, sua influência pode provocar loucura, ataques de raiva, acidentes, atos violentos e até assassinatos (Calvo, 2019, p. 217). Esse dado reforça a ideia de que *Eléninì* não é apenas uma força abstrata, mas algo que se manifesta de forma concreta na vida das pessoas, afetando seu comportamento e suas interações.

Diferente dos *Ajogun*, que podem ser afastados com ritos específicos e oferendas, *Eléninì* exige uma mudança interna no indivíduo. Como afirma Bábá César, “é preciso ter um bom caráter e, ao acordar, rezar o próprio *Orí* para afastar essas forças negativas” (Calvo, 2019, p. 218).

A principal estratégia para lidar com *Eléninì*, portanto, não é exorcizá-la, mas sim fortalecer o próprio *Orí* e cultivar um caráter íntegro (*iwà pèlè*). Isso se alinha à filosofia de *Ifá*, que enfatiza que o destino de uma pessoa não depende apenas dos desafios que ela encontra, mas da maneira como ela responde a eles.

Jagun (2015) reforça essa ideia ao afirmar que aqueles que enfrentam grandes tribulações provavelmente negligenciaram sua relação com *Eléninì* e com seu *Orí*. Assim, além de evitar comportamentos destrutivos, é essencial realizar rituais de fortalecimento espiritual e reafirmar constantemente a conexão com o sagrado.

3. *Ajogun* e *Eléninì*: abjetos, inquietantes e monstruosos

No contexto das tradições de matriz africana, o conceito de “inquietante” pode ser aplicado para compreender a natureza dos *Ajogun* e de *Eléninì*. Ao lidar com essas forças, os vivenciadores das tradições afro-diaspóricas enfrentam experiências que se alinham ao inquietante freudiano, pois os *Ajogun* e *Eléninì* não são estranhos no sentido absoluto, mas forças que fazem parte da ordem cósmica e espiritual, embora frequentemente perturbem o equilíbrio da vida humana.

Sendo o inquietante um *retorno do reprimido*, ou seja, algo que deveria permanecer oculto, mas que ressurge de maneira inesperada e ameaçadora, os *Ajogun* podem ser compreendidos dentro dessa lógica. Eles não são completamente externos à realidade das pessoas, mas forças espirituais latentes que, quando ativadas, desestabilizam o fluxo natural da vida.

Por exemplo, quando uma pessoa enfrenta um período de perdas sucessivas e desequilíbrios sem causa aparente, os sacerdotes recorrem ao sistema oracular de *Ifá* para identificar se os *Ajogun* estão atuando. Esse processo revela um aspecto do inquietante: a

percepção de que os problemas enfrentados não são apenas naturais ou acidentais, mas manifestações de forças invisíveis que subitamente emergem na realidade cotidiana.

Como já apontamos, se os *Ajogun* representam desafios externos, *Elénini* está ligada a bloqueios subjetivos e espirituais. Freud explica que o inquietante não surge apenas de eventos sobrenaturais, mas também de experiências psicológicas que desafiam a percepção de identidade e controle. “A sensação de inquietante surge quando uma dúvida se insinua sobre se um ser aparentemente animado está realmente vivo, ou vice-versa, quando um objeto inanimado começa a mostrar sinais de vida” (Freud, 2010, p. 342). Essa observação pode ser aplicada ao conceito de *Elénini*. Uma pessoa pode sentir que sua vida está bloqueada de maneira inexplicável, como se algo invisível estivesse atuando contra ela de dentro do próprio campo espiritual. Esse tipo de experiência gera um sentimento inquietante, pois transforma uma realidade que deveria ser previsível (a trajetória do *Or*) em algo estranho e incerto.

Embora os *Ajogun* e *Elénini* provoquem perturbação, as tradições de matriz africana têm mecanismos rituais para lidar com o inquietante. Através de ritos de purificação, oferendas e sacrifícios, essas forças são reconhecidas e reequilibradas, permitindo que o praticante recupere sua estabilidade espiritual.

Freud sugere que um dos meios de lidar com o inquietante é enquadrá-lo dentro de uma narrativa estruturada, tornando-o comprehensível. Esse mecanismo já está presente nas tradições afro-diaspóricas, em que os mitos e os rituais fornecem um caminho para domesticar o que é estranho e perturbador. Por exemplo, quando um sacerdote identifica a influência de *Ajogun* ou *Elénini* na vida de uma pessoa, ele recorre ao conhecimento de *Ifá* para compreender a origem do problema e prescrever uma solução ritual. Essa prática reduz o impacto do inquietante, pois transforma o desconhecido em algo que pode ser manipulado espiritualmente.

O mesmo ocorre a partir do conceito de “abjeto”. Ele pode ser amplamente aplicado ao estudo das religiões, especialmente no que diz respeito à pureza e impureza, exclusão e sacralidade. Nas tradições religiosas, a abjeção se manifesta por meio da rejeição de certos corpos, práticas e elementos considerados impuros ou perigosos para a ordem espiritual e social.

Em muitas religiões, existe uma separação entre o sagrado e o profano, estruturada por normas que estabelecem o que deve ser purificado e o que deve ser evitado. O conceito de abjeto se relaciona diretamente com essa dinâmica, pois aquilo que é considerado impuro ou contaminante deve ser expulso da esfera do sagrado. Kristeva (1982, p. 3) afirma:

O abjeto não respeita as fronteiras, as posições, as regras. O abjeto perturba a identidade, o sistema, a ordem. Aquilo que não respeita as regras das fronteiras sagradas torna-se ameaçador, pois desafia a estrutura simbólica do sujeito e da sociedade.¹³

Embora o abjeto esteja frequentemente ligado à exclusão e à marginalização, ele também pode ser interpretado como um elemento transformador dentro das religiões.

¹³ The abject does not respect borders, positions, or rules. The abject disturbs identity, the system, and order. That which does not respect the rules of sacred borders becomes threatening, because it challenges the symbolic structure of the subject and of society. (Tradução minha)

Muitas tradições incorporam figuras liminares que representam o abjeto, mas que, ao mesmo tempo, têm um papel essencial na dinâmica espiritual. No tocante às tradições de matriz africana, esse conceito pode ser aplicado, pois *Ajogun* e *Elénini* encarnam elementos que perturbam a ordem cósmica e desafiam a estabilidade do indivíduo e da comunidade.

Os *Ajogun*, ao introduzirem doença, morte e ruína, representam esse elemento que ameaça a estabilidade do cosmos e do indivíduo, precisando ser constantemente reconhecidos, negociados e afastados por meio de práticas rituais.

Se os *Ajogun* são forças externas de adversidade, *Elénini* pode ser compreendido como um bloqueio mais subjetivo e interno, ligado à inveja, perseguições espirituais e obstáculos que impedem a realização do *Orí*. Nesse sentido, *Elénini* pode ser lido como um agente de abjeção, pois age como uma força de exclusão, rejeição e desestabilização dentro da trajetória pessoal de um indivíduo.

Como destaca Kristeva (1982, p. 11), o abjeto é um elemento que deve ser expulso para preservar a integridade do sujeito: “O abjeto manifesta-se no contato com aquilo que desafia a identidade e as normas estabelecidas. A impureza não é apenas uma questão de sujeira física, mas um distúrbio simbólico que ameaça o equilíbrio do sagrado.”¹⁴

Elénini se encaixa nessa definição, pois representa a interferência de forças opositoras que precisam ser identificadas e neutralizadas para que o indivíduo possa cumprir seu caminho. Isso explica por que as tradições de matriz africana enfatizam rituais de limpeza e fortalecimento espiritual para remover as influências de *Elénini*, garantindo que o *Orí* de uma pessoa siga seu curso sem interrupções.

As tradições de matriz africana têm uma visão sofisticada de pureza e impureza, que se manifesta na necessidade de afastar certas forças espirituais que perturbam a ordem estabelecida. Como Kristeva aponta, a abjeção se manifesta em tudo aquilo que desafia a estrutura simbólica da cultura. Nessas tradições, há práticas específicas para lidar com entidades consideradas abjetas, ou seja, forças que precisam ser apaziguadas ou afastadas. Rituais de descarrego, oferendas e resguardos são formas de evitar que o contato com o “impuro” desestabilize a harmonia espiritual do indivíduo.

No contexto dos *Ajogun* e de *Elénini*, esses ritos desempenham uma função essencial de separação e purificação, garantindo que as energias que perturbam a ordem do cosmos sejam devidamente reconhecidas e tratadas. Isso demonstra que as práticas rituais das tradições de matriz africana operam de maneira semelhante ao mecanismo da abjeção, garantindo que aquilo que ameaça a integridade do corpo e do espírito seja isolado e transformado.

Diferente das religiões ocidentais, que frequentemente colocam o “mal” em oposição irreconciliável com o “bem”, as tradições de matriz africana não veem os *Ajogun* e *Elénini* apenas como inimigos, mas como forças que exigem mediação e negociação. Isso significa que, embora sejam percebidos como elementos abjetos, eles fazem parte de uma lógica maior do universo.

¹⁴ The abject manifests itself in contact with those which challenges identity and established norms. Impurity is not just a question of physical dirt, but a symbolic disturbance that threatens the balance of the sacred. Tradução minha.

Esse aspecto pode ser interpretado dentro da perspectiva de Kristeva (1982, p. 4), que afirma que “O abjeto não pode ser completamente eliminado, pois ele faz parte da própria constituição do sujeito. O que se rejeita retorna continuamente, assombrando a identidade que tenta se preservar”¹⁵.

Assim, a presença dos *Ajogun* e de *Elénini* não pode ser ignorada, mas sim compreendida e equilibrada por meio da ritualística e da espiritualidade, garantindo que sua influência não se torne destrutiva. Butler utiliza o conceito de abjeção para analisar a dinâmica religiosa, destacando que “a abjeção não é apenas aquilo que deve ser expulso, mas também o que constantemente retorna, desafiando as fronteiras e as normas estabelecidas” (Butler, 2017, p. 23). Isso sugere que as próprias religiões precisam negociar com o abjeto, pois ele não pode ser completamente eliminado sem que haja um colapso do sistema simbólico.

O conceito de abjeto fornece um instrumento teórico poderoso para compreender os mecanismos de exclusão, pureza e sacralidade nas religiões. A abjeção opera como um meio de delimitação simbólica do sagrado e do profano. No entanto, a abjeção não é apenas um elemento negativo; ela também pode ser ressignificada, abrindo espaço para transformações e reinterpretações dentro das próprias tradições religiosas.

Entrementes, a noção de impureza não deve ser vista apenas como uma característica negativa, mas como um elemento dinâmico da estrutura do pensamento simbólico. Assim, os *Ajogun* e *Elénini*, em vez de serem vistos apenas como obstáculos, podem ser compreendidos como agentes de transformação que forçam o indivíduo a buscar equilíbrio espiritual. Neste sentido, os *Ajogun* e *Elénini* não são apenas forças destrutivas, mas entidades que testam a resiliência dos indivíduos e das comunidades.

Os *Ajogun* não são apenas forças maléficas, mas expressões das tensões entre ordem e caos no mundo espiritual, exigindo que os sacerdotes atuem como mediadores dessas forças. São parte de uma estrutura maior que não pode ser reduzida a uma concepção binária de bem e mal (Jagun, 2015, p. 88).

Em muitas religiões, existe uma separação entre o sagrado e o profano, estruturada por normas que estabelecem o que deve ser purificado e o que deve ser evitado. O conceito de abjeto se relaciona diretamente com essa dinâmica, pois aquilo que é considerado impuro ou contaminante deve ser expulso da esfera do sagrado.

Em várias tradições religiosas existem “códigos de pureza” que determinam uma série de proibições alimentares e rituais relacionados ao contato com impurezas. Elementos como sangue, cadáveres e determinadas doenças são considerados impuros, e aqueles que entram em contato com tais substâncias precisam passar por ritos de purificação. Esse mecanismo de exclusão ritual está diretamente ligado à ideia de abjeto, pois delimita os corpos aceitáveis e os que devem ser temporariamente excluídos da comunidade.

A teoria da “monstruosidade” no contexto das tradições de matriz africana pode ser aplicada para compreender a função dos *Ajogun* e de *Elénini* como entidades que podem ser

¹⁵ The abject cannot be completely eliminated, because it is part of the subject's very constitution. What is rejected continually returns, haunting the identity that tries to preserve itself. (Tradução minha)

interpretadas como figuras monstruosas, pois representam desafios à ordem estabelecida e provocam medo e necessidade de mediação ritual.

Se para Cohen (1996, p. 6) “os monstros aparecem sempre nos momentos de crise para questionar as categorias estabelecidas [...] desafiam as normas, as fronteiras e a segurança daquilo que consideramos natural”¹⁶, podemos aplicá-la diretamente aos *Ajogun*. Eles não são apenas ameaças externas, mas desafios que testam a resiliência espiritual do indivíduo e da comunidade. Assim como os monstros na teoria de Cohen rompem a ordem do mundo humano, os *Ajogun* interrompem o fluxo do destino e exigem uma resposta ritual para restaurar o equilíbrio cósmico.

Dessa forma, os *Ajogun* podem ser vistos como *monstros rituais*, cuja presença exige um reconhecimento e uma negociação espiritual para evitar sua influência destrutiva. Mas Cohen argumenta que o monstro não é apenas uma ameaça externa, mas um espelho das tensões internas da sociedade e do sujeito. Para ele “o monstro encarna os medos que temos de nós mesmos. Ele surge quando queremos apontar um inimigo, mas, no fundo, ele é um reflexo das nossas próprias ansiedades e contradições”¹⁷ (Cohen, 1996, p. 10).

Essa afirmação pode ser aplicada ao conceito de *Elénini*, que na cosmologia *yorùbá* representa oposição espiritual, inveja e forças que bloqueiam a realização do destino. Diferente dos *Ajogun*, que são forças externas, *Elénini* opera dentro da esfera subjetiva e social, aparecendo nos momentos em que a pessoa sente que sua vida está sendo sabotada, seja por inimigos ocultos ou por conflitos internos não resolvidos. Assim, *Elénini* pode ser visto como um monstro interno, um agente que revela as vulnerabilidades espirituais do praticante e exige que ele busque proteção e fortalecimento através dos rituais religiosos.

Cohen aponta que os monstros frequentemente ocupam um território liminar, ou seja, um espaço entre categorias que desafia as certezas do mundo estabelecido. “O monstro vive nas fronteiras, em territórios incertos. Ele não pertence totalmente a nenhum mundo e, por isso, provoca medo e fascínio ao mesmo tempo”¹⁸ (Cohen, 1996, p. 12). Isso se aplica diretamente ao papel dos *Ajogun* e de *Elénini* dentro das tradições de matriz africana. Essas entidades não são completamente excluídas do sistema religioso, mas ocupam um espaço intermediário entre o sagrado e o profano, entre a ordem e o caos. Elas precisam ser negociadas e controladas através de ritos específicos, como sacrifícios (*ebô*), banhos espirituais e oferendas.

Dessa forma, os ritos de purificação e proteção nas religiões afro-diaspóricas funcionam como estratégias de mediação com o monstruoso, impedindo que sua influência se torne destrutiva.

Cohen também sugere que os monstros não são apenas destruidores, mas forças que promovem mudança e transformação. Ele escreve: “O monstro é um convite à transgressão, à superação dos limites. Ele nos obriga a repensar nossa posição no mundo e a encontrar

¹⁶ Monsters always appear in moments of crisis to question established categories [...] they challenge the norms, boundaries and safety of what we consider natural. (Tradução minha)

¹⁷ The monster embodies the fears we have of ourselves. It appears when we want to point out an enemy, but deep down, it is a reflection of our own anxieties and contradictions. (Tradução minha)

¹⁸ The monster lives on the borders, in uncertain territories. It does not belong entirely to any world and, therefore, provokes fear and fascination at the same time. (Tradução minha)

novos caminhos”¹⁹ (Cohen, 1996, p. 14). No contexto das tradições de matriz africana, os *Ajogun* e *Elénini*, apesar de sua carga negativa, também ensinam lições essenciais sobre resistência, equilíbrio e autoconhecimento. Se um praticante enfrenta a influência dessas forças, ele precisa fortalecer sua espiritualidade, buscar orientação ritual e reafirmar sua relação com o sagrado. Dessa forma, os *Ajogun* e *Elénini* podem ser vistos não apenas como ameaças, mas como agentes que desafiam o indivíduo a crescer espiritualmente. Eles desempenham um papel semelhante ao dos monstros na teoria de Cohen, forçando a sociedade a se adaptar, a superar desafios e a encontrar formas de restaurar a ordem.

Considerações finais

Este estudo demonstrou que as figuras dos *Ajogun* e de *Elénini*, dentro da cosmopercepção *yorùbá*, são mais do que meros agentes do mal ou da desordem; elas representam forças dinâmicas que desafiam a ordem e exigem mediação espiritual. A partir da articulação teórica entre o inquietante de Freud, a monstruosidade de Cohen e o conceito de abjeto de Kristeva, foi possível compreender como essas entidades evocam medo, fascínio e necessidade de controle ritual, funcionando como espelhos das ansiedades humanas e dos limites entre o sagrado e o profano.

O caráter liminar dos *Ajogun* e de *Elénini* reforça sua função dentro da cosmologia *yorùbá*: são desafios que testam a resiliência espiritual do indivíduo, funcionando como um lembrete da impermanência e da necessidade de equilíbrio. *Ajogun* representam forças externas, trazendo doenças, perdas e aflições, enquanto *Elénini* opera como uma força subjetiva e psicológica, manifestando-se como bloqueios espirituais, inveja e oposições ao destino.

A análise demonstrou que, diferentemente das concepções ocidentais de bem e mal como categorias fixas, as tradições de matriz africana trabalham com uma visão mais dinâmica e negociável do sagrado, na qual até mesmo forças adversas têm um papel dentro da estrutura cósmica. Os rituais de *ẹbø*, de purificação e de fortalecimento espiritual não são apenas formas de afastar essas influências, mas estratégias de equilíbrio, permitindo que o indivíduo se alinhe com seu propósito existencial.

Dessa forma, os conceitos de inquietante, monstruosidade e abjeto oferecem ferramentas valiosas para a compreensão das experiências religiosas nas tradições africanas e afro-diaspóricas. Eles evidenciam que o sagrado não é um espaço de harmonia absoluta, mas um território de constantes negociações, em que o medo e a incerteza são enfrentados por meio de rituais e saberes ancestrais.

Por fim, este estudo reforça a importância de aprofundar as leituras filosóficas e teológicas sobre as tradições de matriz africana, indo além das interpretações coloniais e reconhecendo a complexidade dos seus sistemas de pensamento. As adversidades representadas por *Ajogun* e *Elénini* não são apenas ameaças, mas convites à transformação e

¹⁹ The monster is an invitation to transgression, to overcoming limits. It forces us to rethink our position in the world and find new paths. (Tradução minha)

ao fortalecimento espiritual, reafirmando a centralidade da ritualística e da cosmopercepção *yorùbá* na construção do sentido da vida.

Referências

- ABÍMBÓLÁ, Wândé. Íwàpèlè: **O conceito de bom caráter no corpo literário de Ifá**. In: Seminário sobre tradição oral ioruba: poesia, música, dança e drama. Nigéria. Ile Ifé, 1975, p. 1-15. Disponível em: <<https://doceru.com/doc/1xs5vn5>>. Acesso em: 12 jun. 2025. Tradução para uso didático por Rodrigo Ifáyodé Sinoti.
- BENISTE, José. **Dicionário yorùbá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CALVO, Daniela. **Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no candomblé**. 2019. 477 f. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Programa de pós-graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2019.
- COHEN, Jeffrey Jerome. **Monster theory: reading culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- FREUD, Sigmund. **O inquietante**. In: FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”); além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GONÇALVES, Alanis Zambrini. **O monstro dentro de nós: a monstruosidade nas Penny Bloods da Londres vitoriana**. 2023. 136f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. Rio de Janeiro, 2023.
- JAGUN, Márcio de. **Orí: a cabeça como divindade**. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.
- KRISTEVA, Julia. **Powers of horror: an essay on abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.
- MARTIN, Denise. Calamities. In: ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama (Ed.). **Encyclopedia of african religion**. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., 2009. p. 149-150.
- MBITI, John. O mal no pensamento africano. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 57, n. 4, p.847-858, 2001. Tradução de Deolinda Miranda. Disponível em: <<https://bit.ly/2QeyUHj>>. Acesso em: 12 jun. 2025.
- NKULU-N’SENGHA, Mutombo. Divination systems. In: ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama (Ed.). **Encyclopedia of african religion**. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., 2009. p. 206-209.
- OLIVEIRA, Manoel Rufino David de. O conceito de abjeção em Julia Kristeva. **Revista Seara Filosófica**, n. 21, Inverno/2020, p. 185-201.

Hendrix Alessandro Anzorena Silveira

O inquietante, o abjeto e a monstruosidade nas tradições de matriz africana: uma análise sobre Ajogun e Elénini

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVEIRA, Hendrix. Não somos filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul. São Paulo, SP: Arole Cultural, 2020.

SILVEIRA, Hendrix. Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana. São Paulo, SP: Arole Cultural, 2024.

Recebido em 01/05/2025
Aceito em 24/06/2025

Consumo mediático y cultural de contenidos religiosos por la población gitana de Cataluña¹

Media and cultural consumption of religious contents by the Catalonian Romani population

Gabriela Marques Gonçalves²

RESUMEN

Este trabajo objetiva identificar qué lugar ocupa la religión en el consumo mediático y cultural de las comunidades gitanas de Cataluña. Empezaremos con un debate teórico enfocando en la relación de la población gitana de España con el catolicismo y el pentecostalismo. Seguidamente, analizaremos de qué manera contenidos religiosos han sido mencionados en el consumo mediático y cultural de 22 gitanos y gitanas, residentes en la provincia de Barcelona. El trabajo de campo ha sido desarrollado entre 2016 y 2019, incluyendo la realización de entrevistas semi-estructuradas. Entre los resultados, destacamos que la práctica religiosa no es determinante en este consumo, pero sí lo influye, especialmente por las vivencias compartidas en el espacio de la iglesia y en el círculo familiar y de amistad. Mientras los hombres se interesan más por consumir contenidos religiosos, las mujeres demuestran más interés por la socialización en las actividades en el culto.

Palabras-clave: Consumo mediático-cultural; Pueblo Gitano; Religión.

ABSTRACT

This paper aims to reflect on the role of religion in media and cultural consumption by the Romani communities from Catalonia. We will begin with a theoretical debate focusing on the relation of the Romani population from Spain with catholicism and pentecostalism. Following, we will analyze how religious contents were mentioned in media and cultural consumption by 22 Romani people, living in Barcelona province. The fieldwork was developed between 2016 and 2019, including semi-structured interviews. Among the results, we highlight that religious practice is not determinant in this consumption, but influences it, especially by shared experiences in church and with the family and friends. While men are more interested in the consumption of religious contents, women show more interest in socialization in the church.

Keywords: Media and Cultural Consumption; Romani People; Religion.

Introducción

Este artículo tiene como objetivo identificar hábitos de consumo cultural y mediático vinculado a la religión en comunidades gitanas de Cataluña. Para ello, analizaremos de qué manera contenidos religiosos son mencionados por la muestra de entrevistados de este

¹ Este trabajo es parte del resultado de una investigación de doctorado con financiación de CAPES-Brasil.

² Doctora en Comunicación Audiovisual y Publicidad por la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesora del Grado en Periodismo en la Universidad Federal de Goiás (Brasil). Correo: gabrielamarques2@ufg.br

trabajo. Los estudios sobre consumo mediático-cultural tienen gran importancia en las reflexiones sobre la sociedad y no sería diferente para hablar de la religión. Según Jamal (2006), estos estudios nos ayudan a comprender tendencias culturales, políticas, económicas y de comportamiento. Desde esta perspectiva, se puede comprender no sólo cómo se da la búsqueda de información, sino también cómo se organiza el tiempo libre de determinados sujetos en relación a los medios.

Teniendo esto en cuenta, nos hacemos algunas preguntas en este trabajo. ¿Hay un interés especial por consumir una oferta cultural religiosa o fuentes de información religiosas por aquellos que se identifican con una determinada religión? ¿Hay una padronización del consumo mediático y cultural entre los adeptos de una misma religión? ¿La identidad religiosa se hace visible en el consumo mediático y cultural de gitanas y gitanos?

Para llevar a cabo esta discusión, empezaremos con una reflexión teórica sobre el rol de la religión en la población gitana de España, considerando la relación de la religión con el contexto histórico y social de los sistemas políticos de la sociedad. Es importante destacar que los pueblos gitanos no poseen una religión propia, asumiendo aquellas de las sociedades mayoritarias con quienes han convivido, como son los casos de las religiones católica, judía, musulmana, protestante, pentecostal o, incluso, la afrobrasileña umbanda.

Estas creencias en diferentes religiones no significan un confronto con su identidad étnica y por eso hay la adhesión a ceremonias religiosas relacionadas al bautismo, matrimonio o la muerte. Es común que en diferentes países y en diferentes épocas utilicen las instituciones religiosas locales para celebrar estos ritos (Sant'Ana, 1983). Si, por un lado, no suponen conflicto con sus tradiciones, por otro contribuyen con su aceptación por el grupo mayoritario al compartir creencias comunes. Como apunta Amador (2017), la conversión puede mejorar “la convivencia con la sociedad mayoritaria y la imagen de la minoría étnica” (p. 61).

Tener en cuenta este contexto es importante para comprender de qué manera la población gitana española dejó de ser mayoritariamente católica para convertirse al pentecostalismo. Por ello, haremos también una breve discusión teórica sobre el crecimiento de la iglesia pentecostal en esta comunidad, considerando que la mayor parte de nuestra muestra es evangélica.

En la metodología explicaremos las técnicas de investigación utilizadas, profundizando en las etapas de acercamiento y selección de los y las entrevistadas, así como detallaremos el proceso de realización y análisis de las entrevistas. Para la presentación de los resultados y la discusión, empezaremos con los datos referentes a la iglesia en cuanto a espacio de socialización, seguidos de aquellos referentes al consumo mediático (revista, radio e internet) y cultural (concierto, música, libro, teatro y cine) de la muestra. Finalmente, destacamos que los resultados presentados en este artículo forman parte de un trabajo más amplio sobre el consumo mediático y cultural de la población gitana de Cataluña y sus percepciones sobre la representación de sus comunidades en los medios de comunicación.

No nos detendremos en este artículo a exponer un recorrido histórico y/o cultural sobre la población gitana, su origen y costumbres ya que hay otros muchos trabajos que se dedican a ello. Así, se encuentran aquí referencias teóricas que debaten el rol de la religión desde una perspectiva popular, las llamadas religiones populares ampliamente discutidas en América Latina, y también la discusión sobre la religión en las comunidades gitanas, más específicamente de España. Estas dos perspectivas nos ayudan a analizar de qué manera

religión y comunicación confluyen para la elaboración de las reflexiones que se siguen.

1. Pueblo Gitano y religión en España

Entre las muchas maneras de comprender la religión, destacamos la mirada desde su nivel social, en que se relaciona con las estructuras, y la mirada desde su nivel cultural, en que se pone la atención en sus significaciones simbólicas (Brandão, 1977). Oliveira (1997) une estas dos miradas al decir que “la religión no es simplemente reflejo de las relaciones sociales, sino su expresión simbólica y, por lo tanto, parte constitutiva de su realidad”³ (p. 44). Lo que nos interesa aquí es, más que discutir las normas de las religiones y sus modelos ideales, comprender cómo la religión es vivida concreta y localmente por diferentes comunidades y cómo esta relación es moldeada por contextos políticos, históricos y sociales. Cómo destaca Castro (2003), lo religioso “no es sólo lo que la ortodoxia religiosa define como tal”⁴ (p. 2), ya que hay muchas maneras diferentes de vivir una religión. Así, lo que se entiende por religión es el resultado de procesos históricos y discursivos.

Además, en diversas ocasiones y por diferentes razones, son los llamados legos quienes conducen las prácticas religiosas en determinadas localidades. Por esta razón, hay disputas de legitimidad y poder sobre cómo determinadas prácticas religiosas deben ser reproducidas. Y, con estas disputas, hay también la influencia mutua, la complementariedad y la articulación que atraviesan las jerarquías. Las religiones tienen dinámicas propias que no pueden ser analizadas solamente desde la perspectiva del poder y de los conflictos sociales. Además, “toda expresión religiosa, como tradición viva sostenida por hombres y mujeres anclados socialmente, no deja de redefinirse de modo conflictivo en contextos socioculturales mutantes”⁵ (Hervieu-Lèger & Willaime, 2009, p. 39-40).

La relación del Pueblo Gitano en España con la religión, especialmente la católica, ha sido compleja y, muchas veces, conflictiva. El primer documento que la menciona es justamente la autorización, de 1425, para que un grupo de gitanos y gitanas estuviera por el reino español en la condición de peregrinos. Sin embargo, aún en el siglo XV tiene inicio la persecución a esta población bajo un dispositivo religioso-católico que duró hasta el siglo XVII (Fernández & Cortés, 2015). El nacimiento de la Inquisición Española es mencionado por Fernández & Cortés (2015) como la raíz para el cambio en el tratamiento de las familias gitanas ya que “su modo de vida itinerante impedía el seguimiento exhaustivo que el Tribunal del Santo Oficio practicaba sobre parroquianos comunes” (p. 502).

Además, según estos autores (2015), los gitanos eran leídos como una “raza inferior” más bien por aquello que la sociedad mayoritaria blanca consideraba como una mala conducta religiosa y económica. Es bajo esta perspectiva que se les definían como “impíos, hechiceros, oscurantistas, desconocedores de la doctrina” (Fernández & Cortés, 2015, p. 510-511) y se les condenaba el hecho de no practicar la religión o no celebrar el matrimonio según las normas católicas. Por esta razón la religión católica era vista como el camino para corregir e integrar estas poblaciones gitanas. Por otro lado, es importante destacar que desde

³ Original: “... a religião não é um simples reflexo das relações sociais, mas sim sua expressão simbólica e portanto parte constitutiva da sua realidade.”

⁴ Original: “... aquilo que os grupos sociais consideram como religioso, e que vivem como religioso, não é apenas o que a ortodoxia religiosa define como tal.”

⁵ Original: “... toda expressão religiosa, como tradição viva sustentada por homens e mulheres ancorados socialmente, não pára de se redefinir de modo conflituoso em contextos socioculturais mutantes.”

1492 se daban las conversiones forzosas al catolicismo, con la expulsión del reino de aquellos que no la cumplían, como pasó a los musulmanes y judíos.

Para adecuarse a los imperativos sociales y culturales de la sociedad mayoritaria de la época, era necesario aceptar la fe católica como una forma de garantizar su aceptación y avencindamiento. Así, es posible encontrar documentos del siglo XVI que comprueban la participación activa de gitanos y gitanas “en instituciones y actividades religiosas tales como el bautizo cristiano y la correspondiente confirmación, así como en entierros y matrimonios celebrados según la ortodoxia católica”, además de las Cofradías religiosas y las fiestas del Corpus (Garcés, 2016, p. 235-236). A pesar de ello, una ley de 1748 negó a la población gitana el derecho al asilo religioso, lo que facilitó su encarcelamiento general conocido como la Gran Redada el año siguiente.

Dando un salto en la historia, entidades religiosas católicas han tenido un rol importante en el asociacionismo pro-gitano a partir de los años 1960, especialmente Cáritas y el Secretariado Gitano de Barcelona, creado un año después de la celebración en Roma del I Congreso Internacional del Apostolado Gitano. Según Garriga (2000), su trabajo se basaba en “promocionar la mejora de las condiciones de vida de los gitanos y la voluntad de anunciar la Buena Noticia de Jesucristo desde la solidaridad, la estima y el protagonismo de los propios gitanos” (p. 105), trabajando conjuntamente con los servicios sociales de las administraciones públicas.

En 1965, el Secretariado Gitano empezó a publicar la revista Pomezia, un “canal de comunicación para intercambiar experiencias, darse a conocer, difundir actividades” (Fresno, 2002, no paginado). En 1969, empezó a publicar también el boletín informativo “Diálogo Gitano”.

Hasta 1975 se destacó su actuación en “los campos social, sanitario, educativo y escolar, de vivienda, de trabajo, de contacto con los organismos públicos, de incidencia en la opinión pública y de conocimiento de la realidad gitana”⁶ (Garriga, 2000, p. 108). San Román destaca la importancia de la iglesia “como promotora de elementos de bien estar social” (1984, p. 30), ya que, según ella, se ocupó de los problemas de las poblaciones gitanas antes que cualquier otra institución.

El Secretariado Gitano sigue actuando en España adaptando sus acciones al contexto contemporáneo y protagonizando campañas contra la discriminación del pueblo gitano en el país. Un ejemplo es el video viral “Yo no soy trapacero”, de 2015, que ultrapasó un millón de visualizaciones (Oleaue; Moreno, 2017). Aparte de su actuación en las redes, la institución también mantuvo otra revista, Revista Gitanos, de 1999 a 2013. Además, sigue produciendo informes, materiales técnicos, boletín, entre otros.

Aún en los años 1960 y 1970 llegaban y se consolidaban en Cataluña las iglesias evangélicas pentecostales, que se expandieron en los años 1980. La primera de ellas abrió

⁶ Original: “El Secretariat treballaria des de la ferma voluntat de promocionar la millora de les condicions de vida dels gitanos i la voluntat d'anunciar la Bona Notícia de Jesucrist des de la solidaritat, l'estimació i el protagonisme dels mateixos gitanos.”

⁷ Original: “... la intensa activitat realitzada en els barris en els camps social, sanitari, educatiu i escolar, d'habitatge, d'ocupació, de contacte amb els organismes públics, d'incidència en l'opinió pública i de coneixement de la realitat gitana...”

sus puertas en Balaguer en 1965. Garriga (2015) las describe como un movimiento religioso, “con notas de movimiento social, dinámico y en expansión”⁸ (p. 187).

Dando otro salto en la historia llegamos a los datos levantados por Garriga (2015) entre 1997 y 1999 sobre la población gitana de Barcelona y de Badalona, donde apunta que el 55,7% de su muestra en la primera ciudad y un 72,3% en la segunda se identificaban como evangélicos, de la Iglesia Pentecostal Filadelfia. Ya los católicos sumaban el 30% en Barcelona y el 25% en Badalona. El expresivo aumento en el número de gitanos que se reconocen como evangélicos nos lleva a hablar un poco sobre la Iglesia Evangélica Filadelfia a la que dedicaremos el siguiente apartado.

1.1 Pentecostalismo gitano

La Iglesia Evangélica Filadelfia – conocida también como la iglesia de los gitanos – está basada en el pentecostalismo, cuyo origen se dio en Estados Unidos a inicios del siglo XX (Amador, 2017). El pentecostalismo es considerado actualmente la corriente evangélica numéricamente más importante (Amador, 2017) y una de las razones apuntadas es la de que se adapta fácilmente a diferentes comunidades, abriendo la posibilidad de moldearse a características culturales propias, lo que les permite innovar sus prácticas religiosas y estrategias de organización (Amador, 2017). Además, al ser la lectura de la biblia una actividad importante en esta iglesia, ella contribuye, por ejemplo, con la alfabetización en las comunidades donde están (Amador, 2017). Desde los estudios de la religión, para una parte de los autores,

(...) el avance pentecostal significó una regresión de la racionalidad y de la modernización de la esfera pública – ese tipo de religión nacería de la pobreza y se alimentaría de la falencia de la capacidad del Estado de responder a las necesidades básicas de esa población; para otros, el pentecostalismo puede ser considerado un instrumento útil en el enfrentamiento de la pobreza y de la autotransformación (...) no significa necesariamente, pues, alienación política y/o social...⁹ (Monteiro, 1999, p. 356).

Las poblaciones gitanas se convirtieron al pentecostalismo por primera vez en Francia a mediados del siglo XX, a manos del pastor Le Cossec, que fundó, en 1957, la primera iglesia pentecostal gitana llamada “Église Evangélique Tzigane” (Amador, 2017). La presencia de gitanos españoles en el sur de Francia les puso en contacto con el pentecostalismo. Así, a su vuelta a España estas familias compartieron las experiencias de la conversión. Aunque ya existiera una iglesia pentecostal liderada por gitanos en Cataluña desde 1965, sólo en 1969 fue creada la Iglesia Evangélica Filadelfia que, actualmente, es la que tiene mayor proporción de participantes gitanos entre aquellas de denominación pentecostal en España (Amador, 2017).

El grande número de conversiones se suele justificar por el hecho de que los propios gitanos asumen el liderazgo de estas iglesias, incluso aquéllos con poca instrucción (Amador, 2017). La participación activa de los fieles e, incluso, su presencia en la dirección de las

⁸ Original: “... amb notes de moviment social, dinàmic i en expansió.”

⁹ Original: “... o avanço pentecostal significou uma regressão da racionalidade e da modernização da esfera pública – esse tipo de religião nasceria da pobreza e se alimentaria da falência da capacidade do Estado de responder às necessidades básicas dessa população; para outros, o pentecostalismo pode ser considerado um instrumento útil no enfrentamento da pobreza e da autotransformação [...] não significa necessariamente, pois, alienação política e/ou social...”

iglesias, son, según Brandão (2007), características de lo que él llama “pentecostalismo popular”. Para Oliveira (1997), en las religiones populares, “la producción religiosa cabe a todos los miembros de un determinado grupo, que de modo práctico manejan el conjunto de esquemas de pensamiento y acción referentes al sagrado, el cual se les presenta en estado implícito y es adquirido por familiaridad”¹⁰ (p. 44-45).

A parte de estos factores de atracción de nuevos fieles, Teixeira (2003) destaca el énfasis dado por Peter Berger en la permanencia en una religión después de su conversión, lo que es posible gracias a una recurrente presencia y participación en una comunidad religiosa, como lo veremos en los análisis sobre la iglesia como espacio de socialización.

2. Metodología

Este trabajo se basa en análisis de entrevistas semi-estructuradas realizadas a 22 personas, siendo 11 gitanos y 11 gitanas, residentes en la provincia de Barcelona, en Cataluña. El trabajo de campo fue desarrollado entre los años 2016 y 2019, siendo la observación participante la principal herramienta metodológica para el acercamiento a la muestra y para la comprensión de la realidad analizada. Este acercamiento se dio a partir de la participación en diversas actividades realizadas por diferentes entidades y asociaciones, aparte del contacto con activistas gitanos y gitanas.

A partir de este acercamiento, fue posible contactar y realizar las entrevistas para posterior análisis. Las 22 personas entrevistadas tenían entre 18 y 47 años, con diferentes niveles de educación formal y residentes en diferentes ciudades y barrios de la provincia. Las entrevistas han sido divididas en los siguientes temas: datos personales relacionados a la educación, trabajo, familia, residencia y religión; consumo mediático y cultural; percepción sobre la representación mediática de la población gitana.

Para las entrevistas semi-estructuradas se buscó crear un ambiente de diálogo distendido, facilitado en aquellos casos que la investigadora conocía previamente a la persona. Se intentó hacer entrevistas que tuvieran como cualidades “la flexibilidad de permitir al informante definir los términos de la respuesta y al entrevistador ajustar libremente las preguntas”¹¹ (Barros e Duarte, 2008, p. 62). Este es un trabajo cualitativo por lo que el resultado está relacionado “a la significación y a la capacidad que las fuentes tienen de dar informaciones fiables y relevantes sobre el tema de la investigación”¹² (p. 68) siempre relacionándolas con su mundo simbólico y social.

La sistematización de los datos se dio primeramente con la transcripción literal y completa de todas las entrevistas realizadas. Destacamos que hubo una preocupación por ser lo más fieles posible al discurso de las personas entrevistadas. Las pequeñas modificaciones hechas resultaron simplemente de la adaptación del discurso hablado al escrito para una mejor comprensión del lector de este texto, ya que no se hizo una

¹⁰ Original: “... a produção religiosa cabe a todos os membros de um determinado grupo, que de modo práctico manejam o conjunto de esquemas de pensamento e de ação referentes ao sagrado, o qual se lhes apresenta em estado implícito e é adquirido por familiaridade.”

¹¹ Original: “... a flexibilidade de permitir ao informante definir os termos da resposta e ao entrevistador ajustar livremente as perguntas.”

¹² Original: “... à significação e à capacidade que as fontes têm de dar informações confiáveis e relevantes sobre o tema de pesquisa.”

descripción de lenguajes corporales o demás herramientas propias de una conversación presencial.

Para el análisis realizado en este artículo, hemos hecho una búsqueda en las transcripciones por palabras clave como religión, catolicismo, cristiano, evangélico/evangelista, iglesia, Dios, culto, biblia, bautismo, creyente, gospel, predicación y Filadelfia. A partir de ello, hemos separado los discursos relacionados al consumo mediático y cultural de la muestra. Destacamos que no hemos preguntado a los entrevistados y entrevistadas si consumían contenidos religiosos. Las respuestas se dieron de modo espontáneo ya que el enfoque de la entrevista no tenía relación con la religión, sino con el consumo de televisión, radio, diarios, internet, revista, libro, cine, música y teatro.

Además, hemos dedicado una pregunta sobre las actividades de la muestra en su tiempo libre lo que nos llevó a muchas respuestas relacionadas con la iglesia. Por ello, hemos decidido dedicar también un apartado en los resultados sobre el uso de este espacio para la socialización. Los otros dos apartados se refieren específicamente al consumo mediático y cultural.

Entre los 22 entrevistados y entrevistadas solamente dos gitanos dijeron no ser creyentes, siendo que 14 personas dijeron ser practicantes de una religión. Los demás explicaron que ya no suelen ir a la iglesia o lo hacen de modo esporádico. En total, 15 son evangélicos, uno es católico y cuatro mujeres dijeron ser creyentes sin mencionar ninguna religión específica, a pesar de que tres de ellas frecuentaron en algún momento la iglesia evangélica.

La identificación de la muestra en el texto será hecha por una numeración que va de 1 a 22, totalizando el número de personas entrevistadas, seguida de H para hombres y M para mujeres y la edad correspondiente.

3. Resultados y Discusión

3.1 La iglesia como espacio de socialización

La religión es un aspecto cultural de la vida en sociedad, cuyos rituales tienen sus propios “sistemas de articulación entre las personas, de construcción de formas de sociabilidad, pero también de trasmisión de valores”¹³ (Castro, 2004, p. 28), siendo la iglesia uno de los espacios donde esto se da. Es el lugar donde personas que comparten unas mismas creencias religiosas se reúnen. Sin embargo, al considerarla como este espacio donde los rituales religiosos son llevados a cabo, es importante pensarla más allá de su función estrictamente religiosa, considerando el aspecto de la sociabilidad anteriormente mencionado.

Por ello, antes de hablar específicamente del consumo de contenidos mediáticos o culturales religiosos, traeremos algunas reflexiones sobre la iglesia como este espacio de socialización de sus fieles, específicamente de los evangélicos. Un ejemplo del rol de la iglesia entre comunidades gitanas de Barcelona es dado en la tesis doctoral de Willem (2010) al

¹³ Original: “... sistemas de articulação entre as pessoas, de construção de formas de sociabilidade, mas também de transmissão de valores...”

analizar el lugar que ella ocupa en la producción audiovisual de una de sus interlocutoras gitanas. La autora llega a la reflexión de que la iglesia es un lugar de encuentro, unión, conciliación, “un lugar donde cada uno puede ser uno mismo a pesar de sus diferentes estilos de vida y puntos de vista”¹⁴ (p. 191).

Garriga (2015) también destaca que el culto es un lugar no sólo de celebración religiosa, sino también de encuentro social, ya que los fieles suelen ir allí varios días en una misma semana. Como destaca Amador (2017), entre los gitanos evangélicos, el término “culto” se refiere no sólo a la celebración religiosa, sino también al espacio, a la iglesia, como se podrá ver en los discursos de la muestra: “(...) siempre he creído en el culto, en Dios” (E2M19) y “he ido a la iglesia de los gitanos, al culto como se dice...” (E1H18).

Muchos de los entrevistados explicaron la relación entre la práctica religiosa, el ir a la iglesia y la familia, ya que en la mayoría de los casos la práctica se inició por la influencia de algún pariente, sobre todo los progenitores, siendo que tres personas de la muestra son hijas de pastores. Luego, la elección de la iglesia a donde ir también acaba siendo influenciada por el entorno familiar. Además, es allí donde muchas veces se encuentran con los familiares:

Un tío mío, que no está aquí ya, que está en el cielo, me comenzó a hablar, me llevó, a través de ahí pues yo fui yendo, fui yendo, fui yendo, hasta cuando tuve ya la semilla dentro de mí, ¿sabes?, una vez que entras, sales, eres el mismo, pero no eres el mismo. (E10H27).

(...) ahora voy a uno que se ha hecho en Vallbona, Torre Baró. Porque mi padre se siente mejor ahí porque va mi familia... (E2M19).

(...) los veo en el culto [a los parientes] (...) Al culto nos vamos juntas. (E4M20).

Van mis abuelos, mi madre cuando puede va porque siempre acaba cansada [por el trabajo], mis hermanos van, mis tíos también van y casi todos vamos. Todos me conocen, conozco a todos. (E3H20).

Algunos ejemplos nos muestran también que la familia influencia la práctica religiosa, especialmente su inicio, pero no la determina. De algún modo, hay la posibilidad de la elección propia debido a diferentes factores, sea la independización financiera, la rutina de trabajo o maneras diferentes de ver la fe.

(...) cuando vivía en casa de mis padres evidentemente sí, tenía que ir porque mandaba el jefe que es mi padre, luego ya cuando eres más mayor, pues, bueno, dejas de ir. Luego ya es decisión propia, alguna vez que otra, pues bueno si tengo que ir voy, no pasa nada. Pero como rutina y como obligación no, no voy... (E20M44).

(...) antes sí [iba a la iglesia], creo porque también iba toda mi familia y ahora también han dejado de ir un poco. Era más como social, ¿sabes? Tenemos que ir al culto, tenemos que ir al culto todos. (E14M29).

(...) toda mi familia cree, toda, hasta la parte de mi madre que es la parte no gitana, toda mi familia cree, toda. (...) Mi abuelo por ejemplo va todos los días, mi tía también, mis primos también, pero yo no. (E1H18).

¹⁴ Original: “... a place where everybody can be their selves despite different lifestyles and worldviews.”

El seguir yendo a la iglesia depende también de otros factores que no se restringen al culto en sí mismo o a la familia. Como ejemplo podemos dar las actividades que son desarrolladas junto a las compañeras y compañeros de la iglesia, mostrando como los lazos de amistad son reforzados a partir de la práctica religiosa.

(...) hacemos obras de teatro, danza, culto de mujeres, cenas... (E2M19).

(...) hacemos los ensayos o también nos quedamos todos juntos y cenamos, cada uno trae una cosa de su casa y nos ponemos a cenar. Es muy guay. También la gente se quiere bautizar, entonces nos vamos a la playa, bueno, vamos a un campo o vamos a un río, a asar carne, a comer y luego ya los bautizos. (E8M26).

(...) nosotras, por ejemplo, del coro, el lunes hicimos un ayuno por la mañana, trataba de estar sin comer y estar orando y hablando con Dios, pidiéndole cosas, dándole gracias, fue el lunes por la mañana y luego por la tarde, culto. O sea, que también fuera del horario de culto, también hacemos oraciones por la noche o por la tarde antes del culto. (E6M25).

Estas actividades son mencionadas solamente por las mujeres de la muestra, quizás por el lugar que ocupan en la iglesia. Según Amador (2017), aparte de estar en un mayor número, son ellas que, generalmente, “organizan la escuela dominical para los niños, son mayoritarias en los coros musicales, se ocupan del orden de la iglesia y forman grupos de ayuda para brindar apoyo a las personas más necesitadas de la comunidad” (p. 62-63).

El ir a la iglesia es visto también por dos entrevistados como una actividad de su tiempo libre: “En mi tiempo libre, pues, mira, voy al culto, la iglesia. Y si no voy a la iglesia, pues me quedo en casa, la verdad.” (E4M20) y “(...) adonde sí que voy habitualmente es en el culto, donde nos vemos todos...” (E7H25).

Estos relatos nos llevan a entender la iglesia como este espacio de comunión y reunión comunitaria en el que se puede comprender la existencia de una ligación entre sus miembros más relacionada a un sentimiento afectivo de un “nosotros” que les puede hacer sentir como parte de una identidad colectiva que va más allá del aspecto étnico (Hervieu-Lèger & Willaime, 2009).

3.2 Consumo mediático

Para hablar sobre el consumo mediático hemos separado los discursos referentes al consumo de revista, radio e internet, que son los medios mencionados por la muestra a la hora de comentar sobre seguimiento de contenidos religiosos. Ello significa que la televisión y el periódico no son utilizados para el consumo de estos contenidos.

El medio más mencionado ha sido la radio (6 veces), por la existencia de cadenas evangélicas, como es el caso de la Radio Amistad, de Barcelona, que tiene personas gitanas como miembros en su producción. La emisora evangélica existe desde finales de los años 1980. Ella ha sido mencionada a causa de la pregunta sobre el consumo de contenidos producidos por gitanos. Todas las emisoras mencionadas son de ámbito local (Gonçalves, 2019).

(...) pongo a veces una que es la radio Amistad, que es una radio cristiana, la de radio Paz u Onda Paz, algo así se llama también. Músicas que me gusten, pues eso. (E5H23).

(...) yo, la radio, lo que escucho es Radio Amistad o radio Filadelfia que son cánticos del culto y todo esto. Cuando puedo. Cuando hago faena. Son canciones del culto. Ahora como se me ha estropeado el móvil, pues lo pongo en la tele. (E8M26).

(...) la radio Amistad la escucho mucho por la noche, bueno ahora no la escucho mucho, de vez en cuando así, cuando estoy recogiendo la casa, a las 4, a las 3h30, me pongo los cascos y me pongo a fregar. (E2M19).

El consumo de estas cadenas se da tanto por el interés por las músicas cristianas, como veremos en el próximo apartado sobre consumo cultural, como por las predicaciones transmitidas, como relatan dos de las entrevistadas: “Cantan, ponen la alabanza de Dios, predicán” (E2M19) y “me hace bien, la verdad, escucharla. Siempre va bien. La palabra de Dios escucharla siempre va bien, no hace mal a nadie” (E20M44).

Esto confirma como la iglesia en el contexto de la comunidad gitana también organiza “nuevas estrategias y tácticas simbólicas”¹⁵ para que su discurso alcance los fieles de maneras diferentes a la presencia física en los cultos, construyendo “nuevos procesos de disputa de sentidos”¹⁶ (Fausto Neto, 2004, p. 164).

Como hemos visto, dos entrevistadas mencionaron escucharla mientras trabajan en casa. Otra entrevistada mencionó hacerlo cuando está moviéndose en coche: “la suelo escuchar a veces, tanto si voy en el coche, pues bueno, una vez de tantas a veces la tengo memorizada y la pongo” (E20M44). Esto confirma el consumo general de la radio como una actividad paralela a otras.

Además, es importante destacar que la Iglesia Evangélica Filadelfia, por ejemplo, es influenciada por la cultura gitana de modo que incluso las alabanzas se las puede escuchar en ritmos musicales como la rumba catalana (Amador, 2019).

Aparte de la radio, internet ha sido mencionada por dos entrevistados como medio de consumo de contenidos religiosos. Uno de ellos explica que sigue canales evangélicos, predicadores y músicos cristianos. Por otro lado, una de las entrevistadas menciona internet a partir de un deseo suyo de producir contenidos religiosos por allí:

(...) me gustaría explicar lo que es un poco el culto, me gustaría, por Facebook, hacer un programa para que la gente sepa lo que hacemos en el culto, que no estamos locos en cuatro paredes, no estamos como mucha gente piensa. Me gustaría que ellos mismos lo vieran. Simplemente con hacer una página y todo eso y explicar lo que es. O sea, me gustaría hacer en directo para saber lo que hacemos, grabar el culto para que la gente lo vea. (E8M26)

Este relato de E8M26 nos muestra un recelo de cómo las personas no evangélicas ven la religión o lo que es el culto. Amador (2017) apunta que eso, especialmente para la mujer gitana, puede convertirse en un motivo más de discriminación por tratarse de una

¹⁵ Original: “... novas estratégias e tácticas simbólicas...”

¹⁶ Original: “... novos processos de disputas de sentidos.”

religión minoritaria en España. Así, la entrevistada ve en internet una herramienta útil para dar a conocer su práctica religiosa sin la necesidad de mediaciones como podrían ser los medios de comunicación tradicionales. Ello porque la televisión de España ha representado la Iglesia Evangélica Filadelfia en programas como Callejeros, Palabra de Gitano y Los Gypsy Kings, sin embargo, desde “una visión muy estereotipada y que han provocado el rechazo de la comunidad gitana” (Amador, 2017, p. 12). Vemos como los medios de comunicación se apropián de géneros populares, de la televisión en este caso, para producir un mensaje sobre una religión sin que ella tenga control de ello (Hjarvard, 2008).

La intención de la entrevistada de usar internet para dar a conocer su práctica religiosa nos muestra cómo, de hecho, la centralidad de los medios en la sociedad hace que otras instituciones, como es el caso de la religión, también se vuelvan dependientes de los medios para poder comunicarse con la sociedad en general (Hjarvard, 2008).

Vemos que, en el caso de esta muestra, los contenidos mediáticos mencionados son producidos por representantes institucionalizados de la religión que practican, que tienen el objetivo de difundir mensajes religiosos con la ayuda de los medios de comunicación, manteniendo una autoridad sobre el mensaje. Diferentemente de otros contextos, no hay aquí el consumo de contenidos mediáticos religiosos “banales”¹⁷ (Hjarvard, 2008).

Finalmente, el último medio al que haremos referencia aquí, una excepción en este apartado, es la revista que ha sido mencionada por un entrevistado. E21H46 ha destacado que es católico practicante, pero que su práctica religiosa se da desde la perspectiva del ecumenismo, lo que nos ayuda a comprender su interés:

(...) son revistas muy concretas de diálogo interreligioso, que también me interesa bastante el tema. Revista 21, Digital Religión, o Digital no sé qué o CEI Digital, no me acuerdo ahora. Son revistas que me interesan por sus artículos en cuanto a diálogo interreligioso, la diversidad religiosa... (E21H46)

Este entrevistado es el único que menciona el consumo mediático religioso desde una perspectiva diferente de la religión evangélica, considerando que esta es mayoritaria en la muestra.

3.3 Consumo cultural

En este apartado de consumo cultural hablaremos de libro, música, concierto, teatro y cine. Destacamos aquí el trabajo de Amador (2017) que menciona estudios que explican la prohibición de algunas actividades de ocio, como ir al cine o al teatro, para las personas que participan de una comunidad evangélica. Sin embargo, su tesis nos muestra como esta práctica ha cambiado y que participar de estas actividades, actualmente, es una decisión individual o de cada familia. En el caso del cine, esto se confirma en nuestra investigación, ya que casi mitad de la muestra suele ir a espacios de exhibición, acompañando los datos de la población general de España, con preferencia por los géneros de comedia, humor y acción (Gonçalves, 2019).

Entre el consumo mediático y el cultural, el libro ha sido lo que más veces ha sido mencionado, totalizando siete personas de la muestra. Seguidamente tenemos los conciertos

¹⁷ Original: “Banal”.

con seis menciones, la música y el cine con dos cada uno y el teatro siendo mencionado por un entrevistado.

En el consumo de libros, la biblia ha sido mencionada seis veces, lo que puede ser explicado por su centralidad en la práctica religiosa pentecostal, como ya ha sido mencionado anteriormente. Aparte de eso, otros libros cristianos como “Buenos días Espíritu Santo” o “El noviazgo de Dios” han sido mencionados. Dos libros best seller también fueron citados por su relación más indirecta con el universo cristiano: Crónicas de Narnia y La Cabaña. Ello puede ser explicado también por la reflexión que hace Amador (2017) al decir que “para poder entender los pasajes bíblicos, es conveniente controlar información relativa a la cultura y a la historia de la época. Lo que invita a los lectores a conocer más al respecto” (p. 59). Para ello, buscan otros contenidos donde puedan identificar alguna relación con las historias de la biblia.

Lo que sí me leo mucho es El noviazgo de Dios. Es muy bonito (...) Y te habla de lo que tiene que hacer, de seguir los pasos de Dios, para que vaya mejor el noviazgo, el matrimonio. Me gusta mucho este libro. (...) Leo la biblia, sólo. Y algún libro así bonito de Dios que me guste. (E2M19).

Suelo leer la biblia. Me gusta leer la biblia mucho. Aunque a veces no entiendo muchas cosas, que es muy difícil entenderlas, me gusta leerla. (E4M20).

Por la noche leo la biblia, más bien. La biblia la leo porque tengo el libro [en casa]... (E8M26).

De vez en cuando leo solamente un libro, es la biblia. De vez en cuando la leo un poquito y me parece que de libros ninguno, solamente a lo mejor alguno aquí asociado con historias antiguas de la biblia, de la época de Cristo y poco más. (E3H20).

Lo que sí suelo leer es la biblia, la leo. Pero lo que es libro, libro cristiano a veces (...) tengo una aplicación [en el móvil] de la biblia para leerla. (E5H23).

Libros más bien de filosofía cristiana, de método de vida cristiana, biblia, mucha biblia. Luego, saliendo un poco de lo religioso, pero no, me gusta muchísimo la saga Crónicas de Narnia, mitología, cosas medievales, rollo esto, me encanta, me encanta. (E7H25).

Otro libro que ha sido mencionado hace referencia a la pregunta sobre contenidos mediáticos o culturales producidos por gitanos y gitanas. Así, una de las entrevistadas comentó sobre el libro cristiano “Diario de un viejo predicador”, escrito por su primo, que llegó a su tercera edición: “Quien hizo un libro fue mi primo, pero fue más bien por el culto. Pues, la vida de un viejo predicador. Es como una anécdota. En verdad es verdad, pero la explica con sus palabras.” (E8M26). La publicación de libros, por parte de personas gitanas, relacionados a la religión, también ha sido mencionada en la tesis de Amador (2017) sobre el rol de la mujer gitana en la iglesia evangélica.

Ya el consumo de cine fue mencionado por dos entrevistadas en una relación directa con los libros que hemos mencionado anteriormente. Una de las películas es Crónicas de Narnia: “He visto una sí y es muy bonita. Es que va muy dedicado también a la biblia. Si tú

algún día lees la biblia o la has leído, quédate con los detalles. Al ver la peli, ya lo verás. Va muy dedicado a la biblia” (E8M26). La mención a esta película/libro va de encuentro con lo que dice Hjarvard (2008) sobre el éxito del fenómeno sobrenatural, representado por historias como Crónicas de Narnia, El Señor de los Anillos y Harry Potter, en la sociedad moderna por medio de las narrativas mediáticas. La otra película mencionada es La Cabaña:

(...) fui a ver al de La Cabaña, que hace poco. Esa sí que fui a verla. La vi dos veces, me encanta. Me encanta esta peli La cabaña. Te recomiendo que la vea. [...] una prima mía me dijo hay un libro guapísimo que me he leído que se titula La Cabaña y va de un hombre, vale, que le pasan unas cosas y a raíz de ahí tiene unas experiencias muy bonitas con Dios. Entonces me gustó mucho y le dije: ay me tienes que dejar el libro para leerlo. Total que al final no me pudo dejar el libro pues no se acordaba y cuando salió la película se enteraron y no la pusieron en la tele, se enteraron porque por el cine la vieron, se enteraron. Entonces ahí ya sí que fui a verla porque me gustó la historia y tal. (E4M20).

Estos serían los únicos ejemplos de contenidos religiosos “banales” (Hjarvard, 2008) consumidos por la muestra.

Pasando a la música, hemos visto que la música cristiana es uno de los motivos del consumo de radio en nuestra muestra. Ello coincide también con el interés por los conciertos. Los entrevistados han usado expresiones como “música del culto” o “música gospel” para definir el estilo, y otra entrevistada mencionó nombres como Lilly Goodman y Barak, ambos de República Dominicana. Debido a eso, hubo también muchas menciones a conciertos de este estilo musical, a excepción de uno, el católico practicante, que habló de música religiosa desde una perspectiva más general:

(...) especialmente conciertos de música mística religiosa, cuando me entero que hay, voy siempre, no sé, el coro ortodoxo de no sé qué no sé cuánto, sé que es una freakada, pero voy. Porque me interesa porque la música también representa mucho de la cultura y de los anhelos de esta sociedad entonces, pues, me interesa muchísimo... (E21H46).

(...) sí que fui a un chico que se llama René González que canta así canciones cristianas, pero no pude entrar al final porque había mucha gente y tuvimos que irnos. Pero ya de momento estoy buscando eh, estoy buscando para ver si salen unos chicos que cantan muy bien y quiero ir a verlos, pero aquí no vienen. Van siempre fuera. (E4M20).

Sí he ido, pero he ido a ver conciertos cristianos. O sea, no he ido a ver a gente famosa. (...) Y también vinieron unos chicos que se dicen, cómo se se llama, Tercer Cielo, que venimos aquí atrás donde está la Maquinista [centro comercial], o sea, ahí estuvimos también. (E8M26).

Más allá de la música, una de las entrevistadas mencionó también haber ido a ver predicadores de América Latina. Ello va de encuentro con la respuesta de un entrevistado al contar que, al hablar sobre el consumo de teatro, se refiere más bien al espacio físico y menos a un lenguaje artístico, ya que cuando fue a uno de estos lugares ha sido para ver un concierto o predicadores. Los cantantes y predicadores de América Latina mencionados anteriormente por las entrevistadas confirman la dimensión internacional del movimiento pentecostal (Amador, 2017), facilitado especialmente entre los países con el mismo idioma, como son

los hispanohablantes. Ello contribuye al intercambio de prácticas religiosas, lo que puede ser visto como un enriquecimiento del movimiento (Amador, 2017).

(...) a veces también vienen predicadores, por ejemplo, Dante Gebel, me parece que es de Uruguay o algo así, también me gusta el René, son de países de Venezuela, de estos. (...) Pues mira, el chico este que te he dicho, Dante, vino aquí a Barcelona en los teatros estos que hay aquí. (E8M26).

Esta dimensión internacional enfatiza también el hecho de que este fenómeno forma parte de “una industria cultural que engendra y opera productos destinados al mundo religioso”¹⁸, que va más allá de la circulación de predicaciones y mensajes en un contexto que es social, pero también discursivo (Fausto Neto, 2004, p. 177).

Finalmente, de la misma manera que ha pasado con el consumo de internet, aparte del consumo de contenidos culturales religiosos, podemos hablar también de producción de contenidos por parte de la muestra, como es el caso de los coros, mencionados por seis entrevistados y entrevistadas, o del teatro, como menciona una de las entrevistadas respecto a obras de teatro y danza: “si nos gusta mucho la obra, que la hacemos muy bien, llamamos a alguna iglesia: mira, que hemos hecho una obra, queremos ir de visita. Y vamos y la hacemos.” (E2M19). Esta práctica es generalmente liderada por las mujeres de la iglesia, pero que no siempre ha sido permitido a ellas realizarla (Amador, 2017).

La convivencia en el espacio de la iglesia resulta en la organización de grupos de música y de teatro para crear los coros, bandas y obras de teatro siempre relacionados al culto y que, por veces, no se restringen a sus iglesias, como explica la entrevistada E2M19 o incluso cuando comparten videos en internet.

Consideraciones finales

Hemos podido ver que la mayoría de los/las entrevistados/as tienen una religión, mientras otra parte menciona creer en Dios, aunque no sean todos practicantes. La religión evangélica prevalece en la muestra de este trabajo reflejando los datos de la práctica religiosa de la población gitana de Catalunya presentados por Garriga (2015).

Cuanto al consumo mediático y cultural de contenidos religiosos, de los 14 entrevistados que afirmaron tener una religión, diez de ellos mencionaron este consumo, siendo la mayoría de ellos practicantes. De entre estas diez menciones, la mayoría fue de la parte de los hombres, seis en total.

Es importante destacar también que la muestra no consume exclusivamente contenidos religiosos en sus prácticas de consumo mediático y cultural, compartiendo siempre espacios con otros tipos de producciones como filmes de acción u otros estilos musicales, programas televisivos de entretenimiento, etc. Eso nos lleva a pensar que la identidad religiosa influye en el consumo de la población gitana que practica una religión, pero no la determina. Este consumo puede ser visto, así, como una consecuencia de las vivencias compartidas en el espacio de la iglesia y en el círculo familiar y de amistad.

¹⁸ Original: “... uma indústria cultural que engendra e opera produtos destinando-os ao mundo religioso...”

Otro dato que nos parece importante mencionar es que mientras los hombres se interesan más por consumir estos contenidos, entre las mujeres es más común que haya el interés por la socialización a través de las actividades en el culto. Esto ejemplifica el rol que las iglesias pentecostales tienen entre las mujeres gitanas y su importancia en cuanto a espacio de producción de prácticas simbólicas ya mencionada por el estudio de Amador (2017).

Además, destacamos que el interés por contenidos religiosos no se da en el ámbito informativo. El interés por la radio e internet, por ejemplo, se da mucho más por el consumo de música o de predicaciones, sin ninguna mención por formatos informativos relacionados a la religión. La excepción es del entrevistado que mencionó el consumo de revistas, sin embargo, desde una perspectiva mucho más teórica o de debate sobre el campo religioso. Además, no se menciona el consumo mediático desde una perspectiva de diálogo con líderes religiosos para la búsqueda de consejos o soluciones para problemas personales. Más bien, es una escucha activa de mensajes que son difundidos por medio de la música, predicaciones, libros y películas.

Ya en lo referente a una posible padronización del consumo por parte de los entrevistados que practican una misma religión, podemos mencionarla en dos casos: en la radio, con la Radio Amistad, que fue mencionada por casi todos que mencionaron el consumo de radio, y en el libro, ya que casi todos mencionaron la biblia. En los demás casos, podríamos decir que el consumo es más individual y menos de grupo.

Estos resultados nos demuestran también que es posible identificar la identidad religiosa de la muestra a partir de su consumo mediático y cultural y nos dan pistas para la posibilidad de realizar estudios más profundizados y enfocados en este consumo entre la población gitana que practica una religión, especialmente la evangélica pentecostal.

Finalmente, destacamos la importancia del diálogo entre los campos de la comunicación y la religión para comprender el contexto actual de las prácticas religiosas desde la perspectiva del ámbito comunicacional, especialmente si pensamos la centralidad que internet y las redes sociales digitales alcanzaron en nuestra sociedad.

Considerando que la historia del pueblo gitano tiene la diáspora internacional como un rasgo importante, además del carácter internacional de su movimiento social, los medios digitales se ponen como una herramienta importante si pensamos, además, que puede estar reflejada también en la práctica religiosa de las iglesias evangélicas pentecostales. Así, más estudios de esta temática nos ayudarían a alcanzar una comprensión más profunda sobre la relación de esta población con la práctica religiosa.

Referencias

AMADOR LÓPEZ, María Jerusalén. “**Guerreras de Cristo**”- Aportaciones de mujeres gitanas a la transformación social desde la Iglesia Evangélica Filadelfia. 2017. 249 p. Tesis (Doctorado) – Universitat de Barcelona. Facultad de Economía y Empresa. Doctorado en Sociología, 2017.

BARROS, Antonio; DUARTE, Jorge (Org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Religião, campo religioso e relação entre religião erudita e religião do povo. **Religião e Catolicismo do povo, Cadernos 6**, PUC, Curitiba, 1977, p. 7-38.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo – um estudo sobre a religião popular**. Uberlândia – EDUFU, 2007.

CASTRO MENEZES, Renata de. A bênção de Santo Antônio e a ‘religiosidade popular’. **Estudios sobre Religión – Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur**, N. 16, Diciembre, 2003.

CASTRO MENEZES, Renata de. **A dinâmica do sagrado – Rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro**. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2004.

CORTÉS GÓMEZ, Ismael; Fernández Ortega, Cayetano. El nomadismo romaní como resistencia refractaria frente al racismo de Estado en la modernidad española. In **Memorias del 50º Congreso de Filosofía Joven Horizontes de Compromiso: LA VIDA**. Granada: Asociación de Jóvenes Investigadores em Ciencias Sociales, 2015, pp. 498-517. Recuperado de: <https://horizontesdecompromiso.wordpress.com/>

FAUSTO NETO, Antônio. A religião do contato: estratégias discursivas dos novos “templos midiáticos”. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 10, n. 1, jan/jun 2004, p. 163-182.

FRESNO, José Manuel. Secretariado Gitano: treinta y siete años de historia. **Gitanos**, N. 12/13, diciembre 2011 – enero 2002, Madrid.

GARCÉS, Helios Fernández. El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colombia, N. 25: 225-251, julio-diciembre 2016. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/>

GARRIGA, Carme. **Treball Social amb Gitanos**. Col•legi Oficial de Treball Social de Catalunya, Barcelona, 2015.

GARRIGA, Carme. **Els gitanos de Barcelona – Una aproximació sociològica**. Diputació de Barcelona, 2000.

GONÇALVES, Gabriela Marques. **Medios de Comunicación y Cohesión Social: Consumo Mediático y Cultural de la Población Gitana de Cataluña**. 2019. 234p. Tesis (Doctorado) – Universidad Autónoma de Barcelona. Departamento de Comunicación Audiovisual y Publicidad. Doctorado en Comunicación Audiovisual y Publicidad. Bellaterra, 2019.

HERVIEU-LÈGER, Danièle; Willaime, Jean-Paul. **Sociologia e Religião – Abordagens clássicas**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

HJARVARD, Stig. The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. **Nordic Journal of Media Studies**, 6, 2008, 9-26. https://doi.org/10.1386/nj.6.1.9_1

JAMAL, Amal. **The culture of media consumption among national minorities – the case of arab society in Israel**. Il'am - Media Center for Arab Palestinians in Israel, 2006.

MONTEIRO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In Miceli, Sergio (organizador). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

OLEAQUE, Joan Moreno; Moreno, Carolina Castro. Del estereotipo gitano en la prensa de referencia al 'Yo no soy trapacero' de las redes sociales. Caso de estudio sobre la imagen y representación mediática de una minoría étnica. **Revista Sistema**, N. 246, abril 2017, p. 81-96, Madrid.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Adeus à sociologia da religião popular. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 18(2), 1997: 43-62.

SAN ROMÁN, Teresa. **Gitanos de Madrid y Barcelona – Ensayos sobre Aculturación y Etnicidad**. Universidad Autónoma de Barcelona: Bellaterra, 1984.

SANT'ANA, Maria de Lourdes B. **Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas**. São Paulo, FFLCH/USP, 1983.

TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: Teixeira, Faustino (organizador). **Sociología da Religião – Enfoques teóricos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

WILLEM, Cilia. **'Roots and Routes' - Young people from diverse ethno-cultural backgrounds constructing their identities using digital media**. 2010. 233p. Tesis (Doctorado) – Universitat de Barcelona, Departamento de Didáctica de la Educación Visual y Plástica y Comunicación Audiovisual. Programa de Doctorado Comunicación, Arte, Educación. Barcelona, 2010.

Recebido em 14/06/2024
Aceito em 30/01/2025

Ciências da religião e ensino religioso escolar: um abraço necessário e afetuoso em defesa da educação

Sciences of religion and school religious education:
a necessary and affectionate hug in defense of education

Wellington Félix Cornélio¹
Helena Ornelas Sivieri Pereira²

RESUMO

O objetivo do presente ensaio é apresentar reflexões sobre a relação entre as Ciências da Religião e o Ensino Religioso no Brasil e ainda, as repercussões da trajetória das duas áreas para a Educação. Utilizando um estudo teórico-bibliográfico, discorremos sobre o percurso histórico, considerando que embora se tenha produzido relevantes estudos e pesquisas, demandou-se um debate pouco fecundo por um longo período, visando demarcação de posicionamentos, favorecendo digressões e reverberando em prejuízos para a nossa Educação Básica. Em contraposição, em tempos atuais, cada vez mais autores têm indicado as Ciências da Religião como área acadêmica referencial para o mencionado componente curricular, considerando a diversidade e pluralidade da nossa sociedade. Entretanto, podemos seguramente afirmar, a Escola carece da parceria e da imersão de ambas as áreas como força auxiliar na defesa da democracia, da laicidade, da liberdade religiosa e do combate ao preconceito e intolerância.

Palavras-chave: Ciências da Religião; Ensino Religioso; Educação.

ABSTRACT

The objective of this essay is to present reflections on the relationship between Religious Studies and Religious Education in Brazil, as well as the repercussions of the trajectory of both areas for Education. Using a theoretical-bibliographical study, we will discuss the historical path, considering that although relevant studies and research have been produced, a debate has been required that has been little fruitful for a long period, aiming to demarcate positions, favoring digressions and reverberating in losses for our Basic Education. In contrast, in current times, more and more authors have indicated Religious Studies as a reference academic area for the aforementioned curricular component, considering the diversity and plurality of our society. In this sense, the School lacks the partnership and immersion of both areas as an auxiliary force in the defense of democracy, secularism, religious freedom and the fight against prejudice and intolerance.

Keywords: Sciences of Religion; Religious Education; Education.

Introdução

Durante muitos anos no Brasil, a relação entre as Ciências da Religião e o Ensino Religioso foi instrumentalizada pelo Estado e pela Igreja Católica. Através de um debate obscurantista, de viés político, ideológico e proselitista buscou-se de forma incansável e até

¹ Mestre e Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM).

² Doutora em Psicologia pela USP/RP. Pós-doutorado em Educação pela UFSCar e pela Universidade do Minho (Braga/Portugal). Psicóloga e Docente do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM).

conveniente, tentativas de se definir conceitos, nomenclaturas, classificações, paradigmas e caminhos epistemológicos. Neste sentido, apesar de uma significativa produção acadêmica, perdeu-se muito tempo, gerando digressões entre ambas as áreas, repercutindo prejuízos para a nossa Educação Básica.

A começar pelo dissenso em relação à nomenclatura, insta salientar, a utilização das terminologias *Ciência da Religião*, *Ciências da Religião* e *Ciências das Religiões*. Divergências à parte, utilizaremos *Ciências da Religião* [empregada pela CAPES], referência muito usual no Brasil e que remete à tradição francesa das *Sciences de la Religion* e originária das Ciências Sociais da Religião.

O objetivo do presente trabalho é apresentar, através de um estudo teórico-bibliográfico, algumas considerações críticas e reflexivas sobre a relação entre as Ciências da Religião e o Ensino Religioso no Brasil e ainda, as repercussões da trajetória de ambas as áreas para a Educação.

Ademais, hodiernamente, considerando as tradições religiosas e o fenômeno religioso como formas de produção de conhecimento; valorizando, especialmente, as trocas, interações, vivências, contextos históricos e culturais em sala de aula; podemos vislumbrar um encontro mais que necessário, entre tais áreas, no intuito de potencializar e transformar a educação básica brasileira e a comunidade escolar; e em aspectos práticos, promover a diversidade, o respeito mútuo e o diálogo inter-religioso.

1. Ciências da religião e ensino religioso: breves considerações históricas

As Ciências da Religião é área de estudo acadêmico, que surgiu no século XIX e defende a possibilidade de promover um estudo científico da religião sem finalidades de práticas religiosas, numa postura crítica e imparcial, distanciando-se em relação ao objeto. É fruto da Modernidade e do Iluminismo oriundos na Europa nos séculos XVII e XVIII. Para Pieper (2017):

[...] inclui a descrição, a interpretação, a comparação e a explicação de ideias, textos, comportamentos e instituições, linguagens [símbolo, mito, rito e doutrina] e práticas das mais variadas tradições religiosas, como também a reflexão em torno dos conceitos que cada âmbito desses mobiliza, sem pressupor a superioridade de uma tradição religiosa sobre outras. (Pieper, 2017, p. 131).

Segundo o referido autor, a partir do desenvolvimento da cultura, da sociedade e do pensamento europeu, a relação das pessoas com a religião muda, pois não se configura mais como somente um modo de vida, mas passa a ser considerada como objeto de aprovação ou não, ou ainda, passa a se sujeitar ao viés da racionalidade. De uma prática corriqueira, a religião passa a ser tematizada criticamente e já não é mais observada como um elemento final de sentido, e sim, apresentada ao lado de outras esferas, por exemplo: econômicas, políticas, estéticas, científicas, entre outras. Neste contexto, são empregados esforços de se compreender a religião nos limites da razão, numa perspectiva de se considerá-la como produto humano e não mais como parte alheia, à parte do que pode ser cognoscível. Ademais, o fluxo crescente de informações entre Europa, África e Ásia, decorrente da colonização, possibilitou novas percepções e visões de mundo, levando à curiosidade de se promover estudos comparados das diversas matrizes religiosas, surgindo posteriormente, o conceito de pluralismo cultural e religioso (Pieper, 2017).

A partir de 1870, a ‘Ciência da Religião’³ é criada como área exclusivamente dedicada ao estudo acadêmico da religião, conectando-se com a multiplicidade de expressões e linguagens às quais a religião se manifesta, compreendendo seus desdobramentos [o fenômeno religioso], como produto da vida humana. Isto é, ela é resultado da modernidade, do contexto histórico, da cultura e do pensamento europeu da época. Considerando o processo de secularização, a religião foi colocada ao lado de outras esferas sociais e não mais como instância absoluta e inquestionável de propósito. Transmuta-se de uma monossemia para uma polissemia de interlocuções com práticas, significados, ritualísticas, costumes e metodologias. A história da área de ‘Ciência da Religião’ pode ser dividida em três fases: o surgimento (a partir de 1870), o pós-guerra (anos 1960) e o pós-1980 (sob o respaldo de estudos pós-modernos e pós-colonialistas – nova consciência crítica –).

Nesta primeira fase, a proposição (*Religionswissenschaft*), destacam-se Friedrich Max Müller, professor de Filologia da Universidade de Oxford e Cornelis Tielemans, que estabeleceu, institucionalmente, a disciplina na universidade. Já o segundo momento (1975-1970), marcado pelas contribuições da Universidade de Chicago, através de Mircea Eliade, ficou conhecido como o período da expansão de esfera mundial. E por fim, o período contemporâneo (posterior a 1980), podemos caracterizar como um período em que se desenvolveu questionamentos acerca da categoria religião, a partir da relativização de noções universalistas, ganhando força uma maior criticidade científica.

Ressalvadas as divergências, no Brasil considera-se que surgiu a partir dos estudos da Teologia da Libertação, dialogando com as ciências humanas e o meio acadêmico. Neste cenário, houve uma movimentação militante, um engajamento com causas sociais de grupos ligados a uma teologia cristã latino-americana, de viés marxista, que propunha uma visão mais prática da religião, em encontro ao fenômeno, além do universo da imanência. Ou seja, um esforço para se cavar maiores espaços na academia para estudos de religião que extrapolassem ao clero e simpáticos à intelectualidade e à comunidade científica. Entre o final da década de 1960 e início de 1970, foi instituído o colegiado e o primeiro departamento na Universidade Federal de Juiz de Fora. Já nesta época se almejava a constituição de um curso de graduação para formação de professores de Ensino Religioso, contudo, tal proposta foi recusada pelo Governo Federal que manifestou entendimento diverso, “que essa não era a área de formação para docentes de religião da educação básica das escolas públicas” (*Ibid*, p. 136).

Segundo também Pieper (2017), na década de 1980, são iniciados os primeiros cursos de pós-graduação de mestrado e doutorado, todavia, na maioria, em instituições confessionais. Somente a partir de 1990, há uma retomada na perspectiva de se tornar área de formação do docente de Ensino Religioso. Nesta conjuntura, há uma defesa acadêmica e científica de que tais estudos poderiam fornecer recursos condizentes com a laicidade do Estado, combatendo práticas reducionistas e proselitistas em relação ao conhecimento religioso, deixando a religião de ser objeto de pregação ou postura dogmática (Pieper, 2017).

Em 2017, passa a ocupar na classificação da CAPES, a posição de Área 44 [Ciências da Religião e Teologia] e finalmente, em 2018, instituídas as Diretrizes Curriculares Nacionais – DCNs, do curso de licenciatura em Ciências da Religião:

O advento das Diretrizes Curriculares Nacionais – DCNs, do curso de graduação de Ciências da Religião, foi fundamental para complementar o

³ Nomenclatura utilizada pelo autor em: PIEPER, F. Ciência(s) da(s) Religião (ões). In: JUNQUEIRA, S. R. A.; BRANDENBURG, L. E.; KLEIN, R. (Org.) **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017. Parte II: Ensino e Aprendizagem, p. 131-139.

percurso do Ensino Religioso em articulação com a formação de professores para essa área específica. Sem pretensão de ser a diretriz exclusiva de formação para o docente do Ensino Religioso, as DCNs de Ciências da Religião contribuem, sobremodo, para o entendimento e exemplificação dos conteúdos das diferentes unidades temáticas do Ensino Religioso, definidas na BNCC; portanto, para o exercício da docência em Ensino Religioso por meio de fundamentação científica própria das Ciências da Religião. (Garcia, 2020, p. 8).

Traçando uma trajetória do Ensino Religioso, percebemos semelhanças com o percurso das Ciências da Religião, considerando o seu nascimento como disciplina escolar no Ocidente, também no século XIX, especialmente, por conta da escolarização da população, embora o Estado Austro-húngaro e o Estado Alemão (sobretudo a Prússia) já houvessem assumido desde o século XVI, a responsabilidade pela educação básica para todos. Sérgio Junqueira considera que “as aulas de religião, assim como a alfabetização em língua materna, davam-se por meio do ensino do catecismo e das histórias bíblicas, o que colaborou para a unidade desse império”; neste caso, o estabelecimento do Império Austro-Húngaro, que influenciou países [inclusive o Brasil] que igualmente possuíam uma proximidade na relação entre Igreja e Estado (Junqueira, 2008, p. 147). E complementa o referido autor:

A religião era ensinada como forma de educar para humildade, generosidade, paciência, equilíbrio e piedade. Na organização da escola infantil era a família que solicitava a presença de elementos religiosos, por fazer bem às crianças. [...] A área religiosa passa a ser concebida e estruturada como uma disciplina ao lado da leitura, escrita e elementos básicos da matemática [...] (Junqueira, 2008, p. 150).

O Ensino Religioso no Brasil foi historicamente pautado pelo perfil confessional e interconfessional, pois sua trajetória também foi caracterizada pelas relações estabelecidas entre Igreja e Estado.

Segundo Holanda (2017), entre o período de 1500 a 1800, ensinava-se a religião católica nas escolas, em cumprimento de acordos estabelecidos entre Igreja e o Estado Português, em decorrência do regime denominado padroado⁴. Entre 1800 e 1889, tal situação foi formalizada na Constituição Política do Império do Brasil de 1824, através do artigo 5º que declarou a religião católica como religião oficial, ratificado ainda, pelo artigo 103, que previa o juramento do imperador, cabendo-lhe zelar, manter e se responsabilizar pela integridade da Igreja Católica.

Insta salientar, de acordo com Melo (2012), esse ensino ministrado pelos sacerdotes variava conforme a finalidade, considerando que no caso dos nativos indígenas, a intencionalidade era voltada para a ‘domesticação’ e domínio do colonizador, com intuito de atender aos interesses políticos e econômicos de Portugal. O processo de evangelização e conversão, muitas vezes sem êxito, tentava ensiná-los a obedecer e a aceitar os dogmas da Igreja, sob pena de sofrerem castigos físicos em razão de apresentarem conduta pecadora. Já no caso dos filhos dos membros da sociedade da época (pequena nobreza e seus descendentes), eles eram preparados para uma formação humanística, focando em estudos

⁴ O regime do padroado foi um acordo entre o Papa e o rei de Portugal que deu ao rei o poder de administrar a Igreja Católica em seus territórios. O rei era o patrono e protetor da Igreja e lhe caberia a responsabilidade de zelar pelas leis da Igreja. Além disso, nesta ‘parceria’, o padroado concedeu ao rei o poder de nomear bispos e párocos; arrecadar dízimos; organizar as comunidades religiosas, inclusive construir igrejas, permitindo ou proibindo o respectivo funcionamento.

relativos às atividades literárias e acadêmicas com o objetivo de formarem futuros profissionais para compor o quadro dirigente da administração colonial local. Assim, a Igreja Católica, por meio da educação, exercia o poder político, econômico e social.

Anisia de Paulo Figueiredo considera que o Ensino Religioso [ER], ‘sob diversas dimensões’ [expressão utilizada pela autora], foi utilizado como instrumento de desenvolvimento da civilização brasileira, vejamos:

[...] É preciso considerar que o referido ER foi utilizado como um dos principais instrumentos para o desencadeamento de todo o processo da civilização brasileira: do regime monárquico à implantação do regime republicano. Embora a disciplina permaneça, no imaginário coletivo brasileiro, como um sujeito próprio da religião ou diretamente dependente dela, ela revela, ao mesmo tempo, que sempre foi revestida de uma roupagem política, em meio às circunstâncias socioculturais, sem perder os aspectos econômicos que interferiram em sua inclusão, ou exclusão, no currículo escolar (Figueiredo, 2006, p. 23).⁵ [traduzido pelo autor, 2024]

Na Colonização, o objetivo principal foi a conversão dos não cristãos, a cristianização e a disseminação dos valores celebrados pelo clero católico. Igualmente, tais elementos foram institucionalizados e regulamentados na Constituição Imperial de 1824 e mantidos até a primeira Constituição da República em 1891. O proselitismo e a doutrinação católica influenciaram diretamente na proposta educacional brasileira e os professores eram, em sua maioria, religiosos (Corrêa, 2021). Em relação ao Brasil Império, “[...] mesmo com o fim do Período Jesuítico, o proselitismo e a doutrinação católica continuaram muito presentes e, assim como em Portugal, a religião católica continuou sendo a oficial [...]” (*ibid.*, p. 23).

Ainda de acordo com a Holanda (2017), de 1889 a 1930, o Ensino Religioso passou por um período de turbulência e questionamentos, isto porque a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891 [inaugurando o período republicano] determinava como *leigo*, o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

Já nesses primeiros anos do Brasil Republicano, aconteceram algumas mudanças significativas na área educacional devido a essas disputas agitadas de ordem política e ideológica (liberais, positivistas e católicos) e um debate instrumentalizado sob o desejo da ‘laicidade do Estado’, regulamentada pelo documento constitucional da época (1891). A Igreja com todas as forças não poderia perder todo o seu poder conquistado e neste sentido, vários estudiosos sobre o tema, discutem se realmente as tentativas de separação entre Estado e Igreja no Brasil lograram êxito.

Convenientemente, estruturou-se um aparato conceitual em torno de uma confusão teórica entre laicidade, laicismo (os modelos norte-americano e o francês)⁶, que traz

⁵ Citação original em espanhol: “[...] es necesario considerar que la referida ER fue utilizada como uno de los principales instrumentos para el desencadenamiento de todo el proceso de la civilización brasileña: del régimen monárquico hasta la implantación del régimen republicano. Aunque la disciplina permanezca, en el imaginario colectivo brasileño, como una materia propia de la religión o directamente dependiente de ella, revela al mismo tiempo que siempre estuvo revestida por un ropaje político, en medio de unas circunstancias socio-culturales, sin pérdida de los aspectos económicos que han interferido en su inclusión, o exclusión, en el currículo escolar” (Figueiredo, 2006, p. 23).

⁶ Para Cecchetti (2016), de acordo com a conveniência histórica e temporal, nas primeiras décadas do século XX, acirrava-se uma disputa entre dois modelos interpretativos de laicidade escolar. A vertente francesa, denominada ‘laicista’ defendia uma atitude anticlerical e até irreligiosa. De outro, a vertente americana, denominada ‘laica’ propunha uma postura favorável à promoção da liberdade religiosa e ao consenso entre os diferentes credos, pela separação entre os poderes do Estado, mas sem o caráter antirreligioso.

novamente à tona essas questões que fomentam a temática do retorno ou não do ensino religioso nas escolas. Depois das primeiras três décadas do século XX, sob o receituário da ‘disciplinarização’ dos currículos, astuciosamente, aproveitando a atmosfera liberal e as ‘brechas da lei’, a Cúpula Eclesial, de alguma maneira, triunfaria restabelecendo o Ensino Religioso Escolar e conservando a sua influência na Educação e na vida cotidiana do cidadão brasileiro.

Ciente de tais possibilidades, a hierarquia católica procurou reverter os dispositivos jurídicos que deram margem às interpretações laicizantes do ensino, que na prática buscavam expurgar da esfera escolar tudo o que estivesse atrelado às noções religiosas, metafísicas ou espirituais. Sem perder tempo, a cúpula católica tratou de “flexibilizar” o dispositivo constitucional que instituía o ensino leigo por meio da reintrodução do Ensino Religioso facultativo nas escolas oficiais de vários estados (Cecchetti, 2016, p. 288)

O período entre 1934 e 1945 foi assinalado pela discussão da liberdade religiosa e pela reintrodução do ER, temas recepcionados pela Constituição de 1934, que adotou a expressão *será de matrícula facultativa* em seu artigo 153. Aliás, vale ressaltar, o debate em torno da liberdade religiosa, oferta da disciplina e matrícula facultativa [ou não] marcaram o Ensino Religioso no Brasil. Inclusive por efeito do artigo 133 da Constituição de 1937, o Ensino Religioso deixa de ser disciplina obrigatória nas escolas. Já a Carta Magna de 1946 retoma a obrigatoriedade da disciplina, mas mantém a matrícula facultativa, considerando ainda, a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele ou responsável legal. Em 1967 e 1969, a legislação resguardou apenas a questão da facultatividade e da oferta nos horários normais das escolas, todavia, acrescentou a possibilidade de ser ministrado também no *grau médio*, expressão utilizada nas normativas de ensino, na época (Holanda, 2017).

Com a redemocratização do Brasil, em 1988, aconteceram expressivas mobilizações para a permanência do Ensino Religioso na Constituição Federal. Fortalece neste período a concepção de Escola democrática, plural, inclusiva, laica, como lugar privilegiado de construção e socialização do conhecimento. Embora, nesta época, as fontes históricas registram também um efervescente embate entre defensores do Ensino Religioso Escolar e grupos laicos e laicistas⁷, não há como negar um clamor e anseio da sociedade civil em reivindicar uma abordagem do conhecimento religioso e principalmente, uma identificação do pluralismo religioso e do reconhecimento da nossa diversidade.

As palavras de Junqueira (2008), descritas a seguir, expressam de maneira otimista e afável, os ares de ternura e o clima de esperança vividos pelo nosso país naquela conjuntura:

A nova forma de relacionar-se com a sociedade favoreceu o diálogo entre as tradições religiosas e, no Brasil, de maneira especial, gerou um acolhimento em vista dos graves problemas sociais enfrentados por este imenso país. O diálogo, entre membros de diferentes tradições religiosas aumenta e aprofunda o respeito recíproco e abre o caminho para relações que são fundamentais na solução dos problemas do sofrimento humano. O diálogo que implica respeito e abertura às opiniões dos outros, pode promover a união e o empenho nessa nobre causa. Além disso, a experiência do diálogo dá um sentimento de solidariedade e coragem para superar as barreiras e as dificuldades na tarefa de edificar a nação, posto que, sem diálogo, as barreiras do preconceito, das suspeitas e da incompreensão não podem de modo eficaz ser removidas. Com o diálogo,

⁷ Sobre a esta temática, para maior aprofundamento, ver trabalho consagrado de CECCHETTI, E. A **Laicização do Ensino no Brasil (1889-1934)**. 2016. 322 f. Tese (doutorado). Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

cada uma das partes efetua uma honesta tentativa de se ocupar dos comuns problemas da vida e recebe coragem para aceitar o desafio de procurar a verdade e de conquistar o bem. A experiência do sofrimento, do revés, da desilusão e do conflito transforma-se, de sinais de fracasso e de destruição, em ocasiões de progresso na amizade e na confiança (Junqueira, 2008, p. 97/98).

Assim, a Constituição Federal de 1988, conhecida como *Carta Cidadã*, em seu artigo 210 e; posteriormente, o artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei n.º 9.394/1996), alterado em 1997 pela Lei n.º 9.475, regulamentaram em nossa recente democracia, os fundamentos e alicerces epistemológicos e pedagógicos do Ensino Religioso; e ainda, a legislação passou a defender a matrícula facultativa do aluno, com o fortalecimento do princípio da laicidade no país.⁸

É consenso de vários autores que a alteração do artigo 33 da LDB/1996 representou um marco para a escolarização do Ensino Religioso, sob uma ótica didático-pedagógica, contemplando o respeito à diversidade e pluralismo religioso, afastando quaisquer práticas proselitistas e possibilitando ao educando uma formação cidadã.

[...] Esta alteração da legislação foi consequência de um significativo movimento articulador promovido pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. A nova redação do artigo 33 centra o enfoque do Ensino Religioso como disciplina escolar, entendendo-o como uma área do conhecimento, com a finalidade de reler o fenômeno religioso, este colocado como objeto da disciplina (Junqueira, 2002, p. 69).

Outrossim, em 1997, o FONAPER (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso) trabalhou no desenvolvimento dos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. Tal documento representou um marco histórico da educação brasileira, pois pela primeira vez, pessoas de várias tradições religiosas, enquanto educadores, conseguiram juntas construir os elementos constitutivos do Ensino Religioso como disciplina escolar. “[...] Nesse sentido, foi tomada como diretriz a abordagem do fenômeno religioso e das religiões pelo prisma da Antropologia da Religião” (Fonaper, 1997, p. 28).

A respeito deste contexto, para Corrêa (2021), era necessário “dar conta” da mudança paradigmática e ter uma preocupação maior com a formação dos profissionais da área, principalmente, no sentido de promover um estudo mais científico sobre o Ensino Religioso e “dar fim ao sistema confessional”.

[...] Depois de um amplo debate, os pesquisadores do FONAPER *estabeleceram uma façanha inédita:* formalizaram a ciência da religião como ciência de referência para a disciplina. o que abriu espaço para um debate que se estende até os dias atuais. (Corrêa, 2021, p. 70/71) [grifo nosso].

Depois de alguns anos, as Resoluções n.º 04 e n.º 07 do ano de 2010 do Conselho Nacional de Educação reconheceram o Ensino Religioso como uma das cinco áreas do conhecimento do Ensino Fundamental⁹.

⁸ *Constituição da República Federativa do Brasil*, de 05 de outubro de 1988; *Lei n.º 9394/1996*, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN); *Lei n.º 9475/1997*, que dá nova redação ao artigo 33 da Lei n.º 9394/1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN).

⁹ Hoje utiliza-se a denominação “Componente Curricular”. O Ensino Religioso era área de conhecimento específica e independente até 20 de dezembro de 2019. Atualmente está inserido como “componente curricular” na área de “Ciências Humanas” (parecer do Conselho Nacional de Educação). Processo: 23001.000168/2009-57. Parecer: CNE/CEB 8/2019. Voto do Relator: Face ao exposto, em atendimento ao

Em seguida, no processo de elaboração da Nova Base Nacional Curricular Comum (BNCC), após retirado das primeiras versões, muitas discussões e debates, o Ensino Religioso de forma vitoriosa foi devidamente incluído na versão final, homologada em dezembro de 2017 e previsto também numa condição destacada no Currículo Referência de Minas Gerais, editado a partir de 2018.

Portanto, insta salientar (Brasil, 2017), atualmente, o conhecimento religioso sobressai como objeto do Ensino Religioso. Conhecimento este, produzido no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, sobretudo, na área das Ciências da Religião. Essas Ciências investigam cientificamente, a manifestação do fenômeno religioso, valorizando aspectos sociais, históricos e culturais da sociedade, “enquanto um dos bens simbólicos resultantes da busca humana por respostas aos problemas e desafios do viver, aos enigmas do mundo, da vida e da morte” (Minas Gerais, 2024, p. 580).

Para Kluck (2017), o embasamento das Ciências da Religião pode assegurar

[...] um nível de acuidade científica, garantindo que divergências interdenominacionais, como no caso das muitas nações indígenas e numerosas denominações evangélicas, possam ter suas características e suas especificidades respeitadas, ainda que sem um porta-voz oficial e único (Kluck, 2017, p. 141)

Isto é, a produção do conhecimento no Ensino Religioso, seguindo um padrão de cuidado científico e de relevância acadêmica, de modo a permitir sua efetividade sem juízo de valores ou preconceitos pode, consideravelmente, ampliar visões de mundo (*ibid.*, 2017) e na nossa realidade, superar o eurocentrismo, a hegemonia cristã, o racismo e a intolerância religiosa.

O Ensino Religioso deve tornar possível reler e estabelecer novos significados para o objeto de seu estudo: o fenômeno religioso. Isto envolve compreender a diversidade religiosa, conhecer o significado da experiência de transcendência, atitudes, gestos, símbolos, textos sagrados e ritos de diversas tradições (Junqueira, 2008, p. 129-130).

De modo especial, complexo, a leitura do fenômeno religioso (ou fenômenos) estrutura[m] diferentes significações e sentidos para a vida, ideias de divindades, cosmovisões, linguagens, crenças, mitologias, simbologias, tradições, movimentos, expressões variadas do universo simbólico, práticas e preceitos éticos e morais. Em síntese, seguindo esta concepção, inclusive adotada pela BNCC, podemos considerar o fenômeno religioso, como parte integrante “do substrato cultural da humanidade” (Brasil, 2017).

Essas movimentações em torno do Ensino Religioso Escolar mostram uma mudança substancial como nunca aconteceu nos últimos séculos. Talvez este componente curricular tenha sido o que mais sofreu transformações em seus currículos e diretrizes. Com o advento da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) houve uma uniformização e pacificação das abordagens, fortalecendo um movimento de escolarização, valorização da diversidade, do respeito e do enfoque plural, não proselitista e não confessional.

Por fim, cabe o desafio de associar todo esse movimento à necessidade premente de uma maior articulação em prol da formação de professores capacitados para atuação com

artigo 23 da Resolução CNE/CP nº 2/2017, este Relator sugere que o Ensino Religioso deixe de ser Área de Conhecimento do Ensino Fundamental, conforme estabelecido no artigo 15 da Resolução CNE/CEB nº 7/2010, e passe a ser componente curricular da área de Ciências Humanas, no Ensino Fundamental Decisão da Câmara: APROVADO por unanimidade (PUBLICADO em 20/12/2019).

responsabilidade e competência nesta área de tanta importância que é o Ensino Religioso Escolar.

2. Encontro necessário: diálogo potente!

Embora, academicamente, seja recente a aproximação entre as Ciências da Religião e o Ensino Religioso Escolar, alguns pontos convergentes têm sido assegurados, através da oferta dos principais cursos de Graduação em Ciências da Religião no Brasil, possibilitando avanços e progressos na área educacional. Neste sentido, como já acima abordado, podemos destacar: a) produção de um discurso acadêmico e científico sobre religião com o propósito de ‘alimentar’ a comunidade escolar, especialmente, educandos; através de trocas, vivências e contexto histórico; b) assentimento das tradições religiosas como forma de conhecimento e promoção da diversidade cultural e religiosa, do respeito mútuo e do diálogo inter-religioso, superando uma visão obsoleta científica e puramente positivista; e c) formação continuada para profissionais da educação, para colaboração nas práticas pedagógicas referentes à temática do ‘religioso’ no ambiente escolar.

Ainda nesta perspectiva, podemos considerar como ponto culminante, a formalização, edição e publicação da Base Nacional Curricular Comum (BNCC), já referida anteriormente, isto porque o conhecimento religioso sobressai como objeto do Ensino Religioso. Conhecimento este, originado no terreno das Ciências Humanas e Sociais, particularmente, na área das Ciências da Religião. Essas Ciências pesquisam cientificamente como se manifesta o fenômeno religioso na sociedade, ressaltando aspectos sociais, históricos e culturais, “enquanto um dos bens simbólicos resultantes da busca humana por respostas aos problemas e desafios do viver, aos enigmas do mundo, da vida e da morte” (Minas Gerais, 2024, p. 580).

Destarte, após altos e baixos sintetizados nos caminhos acima relatados, o Ensino Religioso vem se consolidando como disciplina escolar e conquistando uma fundamental parceria [as Ciências da Religião] para acompanhá-lo em sua empreitada nos próximos anos do século XXI.

Procurou-se através da descrição de um breve roteiro, situar os percursos históricos acadêmicos que cada área traçou no país, com intuito de tentarmos demonstrar, a despeito de afastamentos entre elas, a necessidade urgente da *adoção acadêmica* do Ensino Religioso Escolar pelas Ciências da Religião, na perspectiva de uma escola laica, plural, democrática, e acolhedora da diversidade.

E para aqueles que estiveram estancados por motivos *acadêmicos ou epistemológicos*, está dada a largada! “Cada vez mais autores têm apontado a Ciência da Religião como área acadêmica de referência para um Ensino Religioso adequado para uma sociedade democrática pluralista.” (Passos, 2007 *apud* Costa; Stern, 2020, p. 187; Alberts, 2008; Soares, 2010; Junqueira, 2015 e Jensen, 2018).

Não está mais na ordem do dia defender as Ciências da Religião como área exclusivamente de pesquisa e não de ensino, justificando por tal motivo, o seu distanciamento do Ensino Religioso Escolar. Ou que faltam diretrizes nacionais e conteúdos curriculares, deixando-o como um *território sem dono*. Ou ainda, que as relações entre teoria acadêmica e prática [no chão da escola] passam por muitas variáveis. Aliás, é oportuno ressaltar, tais pesquisas podem ser utilizadas vigorosamente em diversas áreas, inclusive de forma aplicada à Educação e particularmente, ao Ensino Religioso Escolar.

Sena da Silveira e Silva da Silveira apresentam contribuição a respeito:

Há, aí, um caminho de mão dupla, da teoria à prática e da prática à teoria. Se os professores e estudantes não fizerem este caminho, o ER se engessa e perde a maleabilidade, assim como a CR perde a capacidade de pensar novas perspectivas e se revitalizar com os elementos da experiência concreta (Sena da Silveira; Silva da Silveira, 2020, p. 39/40)¹⁰.

Rodrigues (2020, p. 82) nos esclarece que “[...] ‘até onde se sabe’, o primeiro trabalho acadêmico que vislumbrou o casamento entre CRE e ER foi publicado por João Décio Passos (2007)”. Na sequência, a autora se refere a Afonso Maria Ligório Soares (2010), com seu *livro sobre religião e educação* e a edição de um Compêndio, novamente por João D. Passos, agora em parceria com Frank Usarski (2013), promovendo uma discussão das áreas de aplicação da Ciência da Religião, dentre as quais, o Ensino Religioso (Rodrigues, 2020).

Contudo, em 1970, o Padre Wolfgang Gruen já vislumbrava uma proposta diferenciada de Ensino Religioso, distinta da catequese e pensava na *Ciência das Religiões*¹¹, como curso formador do docente deste componente curricular (Baptista; Siqueira, 2021).

A parceria entre Ciências da Religião e o Ensino Religioso deve possibilitar “[...] aos alunos passar da síntese à síntese, ressignificando os saberes [...]” e tornar-se possível “[...] transcender o interior da escola e alcançar objetivos globais de cidadania.” (Corrêa, 2021, p. 101).

E Rodrigues arremata:

[...] o ER contemporâneo, que se pretende inovador, busca valer-se de chaves e instrumentos teóricos das Ciências da Religião (CRE), para reinventar o próprio saber sobre o religioso e o saber daqueles(as) que o promovem, isto é, de docentes e discentes (Rodrigues, 2020, p. 101).

Esta sinergia pode garantir um instrumento poderoso para o ensino-aprendizagem e “[...] significa transpor essas aproximações gerais e específicas da Ciência da Religião dentro do contexto escolar, numa linguagem que os estudantes da educação básica possam entender.” (Costa; Stern, 2020, p. 191/192).

Pensando ainda nesta concepção progressista, Gruen construiu o conceito de educação para a religiosidade, almejando educar a dimensão de sentido da vida do educando. E a sua amplitude do termo nos remete a esta compreensão, vejamos:

Nessa linha, religiosidade é a atitude dinâmica de abertura do homem ao sentido fundamental da sua existência, seja qual for o modo como é percebido este sentido. Não se trata apenas de uma atitude entre muitas: quando presente, a religiosidade está à raiz de todas as dimensões da pessoa: melhor, está à raiz da vida humana na sua totalidade. (Gruen, 1994, p. 75).

Em *Educação como Prática da Liberdade*, Paulo Freire (1967, p. 91) já dizia que “A educação é um ato de amor, por isso, um ato de coragem [...].” Mas é conveniente esclarecer o que significa para Freire o termo *amor*, que desvia de uma conotação romântica ou sentimentalista. Para o autor, “[...] O amor é uma intercomunicação íntima de duas consciências que se respeitam. Cada um tem o outro, como sujeito de seu amor. Não se trata de apropriar-se do outro.” (Freire, 2013, p. 31).

Pode ver-se, assim, que Freire apresenta a prática docente como dimensão social da formação humana, sendo sustentada pela construção da relação

¹⁰ ER = Ensino Religioso; CR = Ciências da Religião.

¹¹ Nomenclatura utilizada por Gruen, ressaltada pelos autores.

afectiva entre professores e alunos, como algo que será compatível com as competências técnico-científicas e o rigor profissional [...] Fala-se da educação como possibilidade de ‘intervenção no mundo’, como modo de resistência [...] (Macedo, 2013, p. 84).

Freire propõe uma transformação quanto ao olhar educativo e pedagógico, de maneira mais humanizadora, considerando a ação crítica, amparada na dialogicidade permanente. Neste sentido, o ensino-aprendizagem ganha força de forma coletiva, considerando a participação integrada entre educador e educandos, permitindo uma ‘consciência possível’, desenvolvida através da ‘conscientização’¹² (*Ibid.* p. 88).

A propósito, Baptista e Siqueira (2021) defendem que não é somente importante os conteúdos ou a “transposição didática das Ciências da Religião”, no entanto, é de suma importância, uma maior conexão com a Educação, valorizar a relação educador-educando e “respeitar o processo de desenvolvimento” dos educandos (Baptista; Siqueira, 2021, P. 509/510).

Em consonância, vejamos na seção destinada ao Ensino Religioso no Currículo Referência de Minas Gerais, a seguir:

Na acepção de processo de ensino-aprendizagem para o componente curricular do Ensino Religioso, cabe ainda considerar o aspecto da formação humana. Tomados *como seres sócio-históricos*, professor e estudante carecem de uma formação holística que lhes assegure a compreensão da sociedade não somente como um espaço de produção de saberes, mas também como um lugar *de construção de identidades – a coletiva e a individual*. Para isso, torna-se necessário incluir na agenda a prática da reflexão, a fim de que possam ser desenvolvidas noções de alteridade, de reciprocidade e de solidariedade (Minas Gerais, 2024, p. 586). [grifo nosso].

Curiosamente, podemos afirmar que o exercício do diálogo, historicamente, na vida humana, possibilita a capacidade de conhecer. A relação entre o sujeito cognoscente e o objeto analisado é selada pelas benesses desta troca. Por meio do diálogo, homens e mulheres se tornam sujeitos pensantes, capazes de conhecer e avaliar sua realidade, permitindo-os constituir uma percepção crítica e a obter um novo conhecimento. Quando se tem diálogo, se tem liberdade de pensamento, assegurando um ambiente apropriado para se ultrapassar e transcender as percepções e as ideias. Por tais motivos, o diálogo não pode ser considerado uma ação mecânica, pois demanda uma aprendizagem e uma postura de admiração por parte dos envolvidos que estabelecem uma comunicação. Em uma ‘pedagogia da pergunta’, em Freire, perguntas como: ‘o quê conhecer?’, ‘quem vai conhecer?’, ‘como conhecer?’, ‘em favor ou contra o quê ou quem conhecer?’ ilustram uma maior participação no ato educativo entre os participantes do processo, é se ensinar a perguntar, viver intensamente a pergunta e a curiosidade em uma dinâmica entre ação, palavra, descobrimento e reflexão, (Guerrero, 2010).

¹² Numa concepção freireana, é um processo contínuo através do qual o educando se encaminha para a consciência crítica. Este processo é o cerne da educação libertadora. Significa fazer a ruptura com os mitos prevalecentes para atingir novos níveis de consciência – em particular, consciência da opressão, de ser um ‘objecto’ num mundo onde apenas os ‘sujeitos’ têm poder. O processo de conscientização envolve a identificação de contradições na experiência através do diálogo e tornar-se ‘sujeito’ com outros sujeitos igualmente oprimidos – quer dizer tornar-se parte do processo de mudança no mundo.
(HEABEY, Tom. Thresholds in Education, online, 1995. Disponível em: <http://nlu.nl.edu/ace/Resources/Documents/FreireIssues.html> Acesso em: 23. nov. 2000.)

Cecchetti e Cordeiro (2021) têm debatido a possibilidade de se pensar o Ensino Religioso não confessional como instrumento estimulador de uma cultura e um ambiente escolar em prol da fraternidade frente à diversidade da nossa sociedade. Portanto, empreendendo neste processo, uma proposta educacional voltada para a construção da paz, do diálogo, dos valores humanos, ampliando as possibilidades de uma formação integral e plena.

Educar para a fraternidade implica reconhecer a diversidade religiosa em seus saberes, valores, concepções e práticas. [...] Sem o fomento do diálogo fraternal entre as distintas perspectivas religiosas e não religiosas, o caminho está aberto à “violência fundamentalista”. Desse modo, “Cada um de nós é chamado a ser um artífice da paz, unindo e não dividindo, extinguindo o ódio em vez de o conservar, abrindo caminhos de diálogo em vez de erguer novos muros”¹³ (Cecchetti; Cordeiro, 2021, p. 576).

Desta forma, segundo os referidos autores, o Ensino Religioso não confessional [escolar] pode pujantemente contribuir para o aprendizado da convivência fraterna entre os diferentes e as diferenças, salientando que a “diversidade religiosa é uma potência e não uma ameaça, fomentando o diálogo intercultural e inter-religioso” (Cecchetti; Cordeiro, 2012, p. 573) e o exercício da cidadania. Podendo também, avançar além dos muros da escola, combatendo dentro da comunidade a “disseminação do preconceito e práticas de intolerância religiosa” (*ibid*, p. 576) e guiando a uma nova perspectiva de mudança de caminho, tornando o educando protagonista, agente crítico, reflexivo, consciente da sua importância no mundo do trabalho e na sociedade como integrantes e atuantes na História.

Considerações finais

Procuramos, ao longo do texto, comentar sobre o caminho peculiar que as Ciências da Religião e o Ensino Religioso trilharam no campo acadêmico e educacional, ressaltando o encontro inevitável e um diálogo necessário entre ambas as áreas, nos últimos anos.

Como já aludido, ocorreu a formalização deste encontro, com a edição e homologação da Base Nacional Curricular Comum (BNCC) em 2017, pois “o conhecimento religioso, objeto da área de Ensino Religioso, é produzido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e Sociais, notadamente da(s) Ciênci(a)s da(s) Religião(ões)” (Brasil, 2017, p. 434).

Todavia, já se passaram mais de sete anos e durante este percurso, os efeitos nefastos da pandemia do COVID-19 agravaram ainda mais as dificuldades na esfera educacional, principalmente, no que tange a problemas de aprendizagem, evasão e abandono escolar, como aumento das precariedades sociais.

Neste cenário, tornou-se grandiosa a missão da escola em promover uma educação humanista e inclusiva, que garanta uma formação plena para nossas crianças e adolescentes.

E, talvez, o nosso maior desafio, tem sido aproximar a elaboração teórica destes documentos regulatórios da atuação cotidiana dos professores em sala de aula; isto é, possibilitar uma sintonia maior entre a teoria e a prática docente.

¹³ As expressões utilizadas pelos autores entre aspas são “emprestadas” do Papa Francisco. Francisco. Carta encíclica *Fratelli Tutti* do santo padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020. p. 75.

Afinal, o “casamento” entre as Ciências da Religião e o Ensino Religioso Escolar, utilizando a expressão de Rodrigues (2020), deve romper com as barreiras da artificialidade, superando um suposto ressentimento, quiçá, advindo das heranças da Teologia Catequética e do Ensino Confessional. Utilizando-se uma apropriada metáfora, podemos concluir que ao longo da história, parece-nos que a aparência carrancuda e timidez das Ciências da Religião, não a permitiu um abraço afetuoso ao Ensino Religioso.

Não importam quais nomenclaturas, conceitos, metodologias ou epistemologias serão utilizadas. Que seja a “Educação da Religiosidade” de Gruen; o “reinventar o próprio saber sobre o religioso” de Rodrigues; “da síncrese à síntese”, conforme Corrêa; “valorizando a relação educador-educando”, segundo Baptista e Siqueira; a “Educação para Fraternidade” de acordo com Cecchetti e Cordeiro; ou outras quaisquer contribuições de renomados autores... porquanto, a Educação e a Escola carecem de acolhimento, de sensibilidade e principalmente, de “amor e coragem”, no dizer de Paulo Freire.

Enfim, vale a pena um abraço afetuoso e de preferência no chão da escola!

Referências

- BAPTISTA, P. A. N.; SIQUEIRA, G. do P. O Ensino Religioso, a relação educador-educando e a Base Nacional Comum Curricular - BNCC e o Currículo Referência de Minas Gerais - CRMG. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 13, n. 1, p. 497-522, jan./abr. 2021.
- BRASIL, G. F. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**, de 20 de dezembro de 2017. Brasília, 2017.
- CECCHETTI, E. **A Laicização do Ensino no Brasil (1889-1934)**. 2016. 322 f. Tese (doutorado). Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- CECCHETTI E.; CORDEIRO N. P. Educação para a fraternidade: contribuições do Ensino Religioso não confessional. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v.36, n.3, p. 563-578, set./dez. 2021.
- CORRÊA, E. **Ensino Religioso Escolar**. Curitiba: InterSaberes, 2021.
- COSTA, M. O.; STERN, F. L. Crenças religiosas e filosofias de vida na BNCC: importância para o Ensino Religioso sob a perspectiva da Ciência da Religião. In: SILVEIRA, E. S; JUNQUEIRA, S. (Org.) **O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o Ensino Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2020. Cap. 9, p. 186-208.
- FIGUEIREDO, A. P. **Fuentes antropológicas y sociológicas de la educación religiosa en el sistema escolar brasileño, en la perspectiva foucaultiana: la evolución de una disciplina entre religión y área de conocimiento**. 2006. Vol. I, 654f. Tese (doutorado) em Filosofia. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2006.
- FONAPER – Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Religioso**. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- FREIRE, P. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- FREIRE, P. **Educação e Mudança** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GARCIA, G. Prefácio. In: SILVEIRA, E. S; JUNQUEIRA, S. (Org.) **O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o Ensino Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2020. Prefácio, p. 07-14.

GUERRERO, M. E. **Sonhos e Utopias**: ler Freire a partir da prática. Brasília: Liber Livro Editora, 2010.

GRUEN, W. **O Ensino Religioso na Escola**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

HOLANDA, A. M. R. Ensino Religioso nas Legislações. In: JUNQUEIRA, S. R. A.; BRANDENBURG, L. E.; KLEIN, R. (Org.) **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017. Parte I: História e Legislação, p. 68-81.

JUNQUEIRA, S. R. A. **História, Legislação e Fundamentos do Ensino Religioso**. Curitiba: Ibpex, 2008.

JUNQUEIRA, S. R. A. **O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MACEDO, E. et al. **Revisitando Paulo Freire**: sentidos na educação. Brasília: Liber Livro Editora, 2013.

MINAS GERAIS, G. E. **Curriculum Referência de Minas Gerais**. Belo Horizonte, 2024.

PIEPER, F. Ciência(s) da(s) Religião (ões). In: JUNQUEIRA, S. R. A.; BRANDENBURG, L. E.; KLEIN, R. (Org.) **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017. Parte II: Ensino e Aprendizagem, p. 131-139.

RODRIGUES, E. Ensino Religioso: um campo de aplicação da Ciência da Religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 77-105, jan./abr. 2020.

SILVEIRA, E. S; SILVEIRA, D. D. S. Ciência(s) da Religião: um quadro de referências para o Ensino Religioso. In: SILVEIRA, E. S; JUNQUEIRA, S. (Org.) **O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o Ensino Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2020. Cap. 2, p. 39-73.

Recebido em 31/07/2024
Aceito em 25/04/2025

O erotismo místico em Teresa de Ávila

Mystical eroticism in Teresa of Ávila

Anderson Moura¹

RESUMO

O presente artigo aborda a inter-relação entre erotismo e mística na obra de Teresa de Ávila, evidenciando a dimensão sensorial e apaixonada de sua experiência espiritual. O problema central investiga como a linguagem erótica empregada por Teresa traduz a profundidade de sua união com Deus. Parte-se da hipótese de que o erotismo místico em Teresa de Ávila é uma expressão simbólica do amor divino, em que a entrega à divindade se manifesta através de uma paixão espiritual intensa. O objetivo geral é compreender a intersecção entre mística e erotismo em sua obra. Especificamente, busca-se apresentar uma breve biografia da santa, analisar sua experiência mística e examinar a analogia entre amor místico e erotismo. A metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica. Conclui-se que Teresa de Ávila ressignifica a experiência mística, utilizando-se de uma linguagem erótica para expressar a intensidade de sua relação com Deus.

Palavras-chave: Teresa de Ávila; Mística; Êxtase teresiano; união mística; Literatura e Teologia.

ABSTRACT

This article addresses the interrelationship between eroticism and mysticism in the work of Teresa of Ávila, highlighting the sensorial and passionate dimension of her spiritual experience. The central problem investigates how the erotic language used by Teresa translates the depth of her union with God. The hypothesis is that mystical eroticism in Teresa of Ávila is a symbolic expression of divine love, in which surrender to divinity is manifested through an intense spiritual passion. The general objective is to understand the intersection between mysticism and eroticism in her work. Specifically, the aim is to present a brief biography of the saint, analyze her mystical experience and examine the analogy between mystical love and eroticism. The methodology adopted is bibliographical research. The conclusion is that Teresa of Ávila resignifies the mystical experience, using erotic language to express the intensity of her relationship with God.

Keywords: Teresa of Ávila; Mysticism; Teresian ecstasy; mystical union; Literature and Theology.

Introdução

Teresa de Ávila, também conhecida como Teresa d'Ávila, Santa Teresa de Jesus, Teresa, a Grande ou Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada (1515-1582), seu nome de batismo (Barbosa, 2006), foi uma figura importante da mística cristã no século XVI, cujos escritos se tornaram clássicos da literatura religiosa (Teixeira, 2017, p. 66). Seus ensinamentos

¹ Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e doutorando na mesma área pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Atua como professor na Faculdade Católica de Feira de Santana (FCFS), na Bahia, onde leciona as disciplinas de Introdução à Teologia, Teologia da Revelação, Teologia Espiritual, Liturgia, Mariologia, Síntese Teológica (*De Universa Theologia*) e Seminário Fé, Razão e Ciência. É membro da Sociedade Brasileira de Teologia Sistemática (SBTS) e da Associação Brasileira de Mariologia (ABM).

enfatizam uma vida espiritual baseada na prática da piedade e na busca pela união com Deus. Sua obra, caracterizada por uma linguagem simbólica e intensa, tornou-se objeto de diversas interpretações, especialmente no que diz respeito à interseção entre erotismo e experiência mística. Alguns estudiosos analisam sua escrita como uma expressão metafórica do amor divino, enquanto outros apontam para a dimensão sensorial presente em suas descrições do êxtase espiritual.

A complexidade simbólica da obra de Teresa desafia interpretações unilaterais, pois sua linguagem mística se vale de imagens intensas para expressar a profunda relação entre a alma e Deus. Autobiografias como *Vida* (1588) e *Caminho de Perfeição* (1583) empregam um vocabulário sensorial e erótico — termos como “gozo”, “deleite” e “voo suave” —, levando alguns pesquisadores a compreenderem sua experiência espiritual como uma forma de erotismo místico. Segundo Prates (2016, p. 54), sua escrita envolve o leitor de maneira singular, promovendo uma interação que instiga a reflexão sobre a relação entre o humano e o divino.

A linguagem sensorial de Teresa de Ávila, ao descrever a união com Deus, frequentemente recorre a expressões como “ardor interior” e “fogo celestial” (Barbosa, 2006, p. 07). Esse uso de imagens tem sido debatido por diferentes correntes acadêmicas: para alguns, trata-se de uma forma acessível de expressar o amor divino, enquanto para outros, reflete uma autêntica dimensão erótica na experiência mística (Câmara, 2021, p. 1122).

A presente pesquisa, baseada em metodologia bibliográfica, fundamenta-se em obras como *El fenómeno místico: estudio comparado* (2009) de Juan Martín Velasco, *O Erotismo* (2004) de Georges Bataille, *Mystical Theology: the Science of Love* de William Johnston e *Estudos sobre o Barroco* (2002) de Helmut Hatzfeld, além de estudos sobre os escritos místicos da Idade Média. O objetivo é analisar a experiência mística do êxtase teresiano como uma inter-relação entre mística e erotismo, que se fundem na entrega ao absoluto e na aspiração à vida divina.

O estudo está estruturado em três seções: a primeira destaca o protagonismo feminino assumido por Teresa de Ávila no século XVI; a segunda aborda a Teologia Mística em sua obra como expressão da entrega ao absoluto; e, por fim, a terceira analisa a inter-relação entre mística e erotismo em seus escritos como uma analogia do amor místico. A escrita de Teresa de Ávila, rica em simbolismo que combina imagens poéticas e metáforas, reflete tanto a mística quanto a literatura e continua a inspirar reflexões sobre a natureza da mística e a busca pela união com o divino através do amor e da entrega total.

1. Teresa e o eu lírico esponsal: poetisa, escritora, mística e santa

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, conhecida como Teresa de Ávila ou Teresa de Jesus (Alvarez, 2014, p. 10), foi uma religiosa, mística, poetisa e reformadora da Ordem do Carmelo na Espanha do século XVI. Nascida em 28 de março de 1515, em Ávila, na Espanha, e falecida em 4 de outubro de 1582,² destacou-se por sua produção literária e por sua liderança feminina em um contexto marcado por uma cultura patriarcal e por transformações eclesiás (Pedrosa-Pádua, 2011, p. 458-474). Oriunda de uma família erudita, Teresa cultivou, desde a infância, o gosto pela leitura, influenciada por seu pai, Dom Alonso,

² Foi canonizada pela Igreja Católica em 1662 e reconhecida, pela mesma instituição, como Doutora da Igreja em 1970 (Chechinel, 2015).

e por sua mãe, que lhe apresentou os romances de cavalaria (Pedrosa-Pádua, 2011). Essa experiência contribuiu para sua formação intelectual e espiritual, conduzindo-a, posteriormente, à valorização das vidas de santos como referência para sua própria busca pela Verdade (Barbosa, 2006, p. 7).³

Conforme Barbosa (2006), em “O Livro da Vida”, Teresa descreve os inúmeros conflitos internos relacionados à vaidade e aos prazeres mundanos após a morte de sua mãe.⁴ Seu pai, temendo por seu futuro, enviou-a, contra sua vontade, ao Convento Agostiniano de Ávila para preparação matrimonial (Gomes; Oliveira, 2017, p. 39-53). No entanto, entre 1553 e 1554, após sofrer uma grave enfermidade,⁵ Teresa optou pela vida religiosa,⁶ contrariando a oposição paterna (Carli, 2017, p. 3). Insatisfeita com as normas das Carmelitas,⁷ liderou a reforma que resultou na fundação da Ordem das Carmelitas Descalças,⁸ consolidando sua posição como uma teóloga mística (Poveda, 2000, p. 109). Em colaboração com São João da Cruz, estruturou um modelo espiritual inovador, sintetizado no conceito de *matrimônio espiritual*, que influenciaria o Carmelo Reformado (Barbosa, 2006, p. 07).

O contexto histórico no qual Teresa desenvolveu sua obra era caracterizado por intensas transformações socioculturais e religiosas.⁹ O Renascimento promovia uma transição do teocentrismo para o antropocentrismo, desafiando antigas verdades estabelecidas (Gutiérrez, 2003, p. 127-157). No âmbito teológico, a Escolástica tomista, embasada na filosofia aristotélica, predominava no pensamento católico, mas enfrentava resistência devido à emergência de movimentos espiritualistas e ao receio das heresias dos

³ Segundo Pedrosa-Pádua (2011) e Rosa (2013), as leituras sobre vidas de santos despertaram na futura mística e reformadora do Carmelo o desejo de agradar a Deus por meio de uma vida ascética, isolada e, se possível, morrer como mártir para alcançar as bênçãos divinas. Para ela, a plenitude da graça estava associada ao sofrimento físico. Na infância, ela brincava de ser eremita e freira, o que mais tarde facilitou sua vida no convento e moldou seu caráter humanista renascentista, que defendia a relação direta com Deus, sem intermediários, princípio da mística que a caracterizaria no futuro.

⁴ Segundo Mesonero (2013), Teresa, com sua beleza impressionante e maneiras refinadas, ciente de seu poder de sedução, recebeu o título de “Rainha da Juventude de Ávila”. Nesse período de sua vida, ela dedicava seu tempo ocioso a atividades sociais e à busca por vaidades, como seu crescente gosto por joias raras e vestidos caros.

⁵ Ferreira (2017) descreve a condição como neurobrucelose (provavelmente causada por leite de cabra infectado), que foi diagnosticada de forma equivocada e tratada incorretamente com sangrias e purgantes, resultando em uma meningocefalite.

⁶ Ao entrar em contato com o *Terceiro Abecedário* de Francisco de Osuna, as *Morales* de São Gregório Magno e as *Confissões* de Santo Agostinho, Teresa experimentou uma segunda conversão. Essas leituras foram essenciais para redirecionar sua trajetória no Carmelo, levando-a a adotar uma vida contemplativa e a se abrir para visões e experiências místicas. Três anos depois, ela vivenciou seu primeiro arroubamento. A partir de então, manifestações místicas, flagelo, dor, gozo e descrição de seus êxtases passaram a ser uma constante em sua vida (Polizelli, 2017; Rosa, 2013; Gutiérrez, 2003).

⁷ Teresa se deparou com normas flexibilizadas, seguidas por poucas das cento e oitenta religiosas que ali viviam, e com noviças frustradas, que estavam naquele ambiente contra a sua vontade. Para elas, a vida se resumia a: “[...] rotina pré-estabelecida de oração, trabalho manual e na horta, atendimento a pessoas que buscavam orientação no locutorio, visitar as pessoas e famílias com o intuito de conseguir esmola para o convento.” (Romio, 2017, p. 77).

⁸ Na Idade Média, o termo “Descalço” era utilizado para representar a pobreza e o despojamento interior característicos das ordens reformadas. Com base nesse conceito, a Comunidade Religiosa adotou o nome “Descalço”, com o intuito de cultivar a pobreza e o desprendimento interior, alinhando-se ao novo carisma. No entanto, apesar de sua denominação distinta de “Carmelitas Descalços”, eles pertencem à mesma Ordem do Carmo (Lima, 2017, p. 16-17).

⁹ De acordo com Pedrosa-Pádua (2015, p. 31-32), Teresa de Ávila interage com os acontecimentos de sua geração, fazendo-a uma “filha de seu tempo”.

*Alumbrados*¹⁰ (Pedrosa, 2015, p. 85). Simultaneamente, a Reforma Protestante de Martinho Lutero (1517) representava um símbolo da necessidade de transformações dentro do cristianismo.

Nesse cenário de mudanças e resistências, a experiência mística de Teresa de Ávila emergiu como um caminho alternativo à racionalização extrema da fé. Sua abordagem enfatizava a subjetividade e a dimensão afetiva da experiência com Deus, contrariando o rigorismo escolástico (Pedrosa, 2015, p. 68). Sua espiritualidade baseava-se na *inabitação trinitária* e na valorização da experiência contemplativa como meio de acesso ao divino (Pedrosa, 2015, p. 32). Para ela, a oração constituía-se em um caminho de autoconhecimento e de superação do egoísmo humano, permitindo um encontro libertador com Deus (Tanquerey, 2018, p. 211).

Teresa também enfrentou desafios dentro do ambiente eclesiástico e social, notoriamente misógino. A Igreja da época restringia a atuação feminina nos espaços religiosos e intelectuais, observando com desconfiança as expressões místicas das mulheres (Delumeau, 1989). A própria Teresa foi alvo da Inquisição devido à natureza inovadora de sua espiritualidade (Borges, 2005, p. 2). A misoginia medieval era reforçada por conceitos teológicos que depreciavam a figura feminina, vinculando-a ao pecado e à fragilidade moral (Fonseca, 2018, p. 69-71). Dessa forma, as mulheres eram vistas como indivíduos mais próximos ao reino carnal e passíveis de corrupção em comparação com os homens, 'apolíneos e racionais, em oposição à mulher, dionisíaca e instintiva, mais invadida que ele pela obscuridade' (Delumeau, 1989, p. 464).

Como bem detalha Chechinell (2015, p. 11): "A natureza masculina, considerada mais próxima do reino espiritual, era também dotada do poder de ser ativa no mundo e nos relacionamentos com o outro sexo; enquanto a natureza feminina, considerada espiritualmente volátil, era associada ao reino carnal". Todavia, apesar de Teresa viver em um contexto hostil à sua liberdade de expressão e à divulgação de suas experiências místicas, sua escrita e publicação tiveram um impacto significativo no século XVI,¹¹ pois soube contornar tais adversidades, adotando uma estratégia discursiva que conciliava respeito à ortodoxia com a defesa de sua experiência mística (Biserra, 2008, p. 1).¹²

Um dos aspectos mais inovadores de sua obra foi o uso da linguagem metafórica e poética para expressar a experiência espiritual (Ávila, 2014, p. 183). Influenciada por Santo Agostinho e Francisco de Osuna, Teresa reelaborou um modelo de santidade baseado na contemplação silenciosa e no "esvaziamento interior da alma" (Jesus, 2002, p. 39-45). Sua escrita caracteriza-se pela tentativa de traduzir o inefável em palavras, recorrendo a imagens simbólicas e alegóricas (Kristeva, 2008, p. 57-64). Essa abordagem não apenas lhe conferiu um lugar de destaque na literatura religiosa, mas também a inseriu no movimento literário

¹⁰ As "heresias dos Alumbrados" se referem a um movimento religioso místico que surgiu na Espanha, no final do século XVI, e que foi considerado herético pela Igreja Católica. O termo "alumbrados" significa "iluminados" em espanhol, e os seguidores desse movimento acreditavam ter uma experiência direta e imediata com Deus, sem a necessidade de intermediários, como os sacerdotes ou a liturgia tradicional.

¹¹ Quanto às suas obras mais relevantes e carregadas de profundidade mística, destacam-se: Livro da Vida (1588), Caminho de Perfeição (1583) e Castelo Interior ou Moradas (1588).

¹² Acerca disto, Biserra (2008, p. 01) descreve que "as relações de Teresa com o ambiente duplamente hostil em que vivia eram feitas de sutilezas e nuances, de momentos em que ela parece aceitar o jogo e as restrições, exatamente para avançar". Por este ponto de vista, pressupomos que Teresa, juntamente com João da Cruz, instaura uma nova forma de escrever as suas experiências místicas, utilizando da poesia e da prosa para expressar a experiência com Deus, um movimento que para Certeau vai "do silêncio ao discurso" (Certeau, 2015, p. 136).

barroco, que valorizava a tensão entre o efêmero e o eterno, o carnal e o espiritual (Martins, 2012, p. 158).

No contexto ibérico, a literatura mística ganhou expressividade no período da Contra-Reforma, especialmente nos conventos, onde muitas mulheres encontraram na escrita uma forma de participação cultural e expressão de sua subjetividade (Magalhães, 2005, p. 7). Esse fenômeno evidencia a literatura conventual como um espaço de resistência feminina dentro de uma sociedade patriarcal e clercalmente dominada (Magalhães, 2005, p. 7-8). A obra de Teresa de Ávila, nesse sentido, representa um marco na história da espiritualidade cristã e da literatura mística, consolidando-se como um legado de transcendência e reflexão sobre a experiência humana com o divino.

2. Teresa de Ávila e a experiência mística: da dor espiritual ao gozo

A literatura mística ocidental constitui uma das expressões espirituais mais intensas desde a Idade Média até a contemporaneidade. Ainda que cronologicamente distantes do Pseudo-Dionísio, de Dionísio Cartuxo e das místicas medievais, como Hildegarda de Bingen, os escritos de Teresa de Ávila distinguem-se por um caráter espiritual profundamente inflamado, enfatizando a necessidade da solidão como condição essencial para a experiência interior (Jesus, 2002, p. 39 – 45). Seja por sua notável liderança, seja pela profundidade e vigor de sua obra, Teresa de Ávila contribuiu significativamente para a consolidação da Teologia Mística no século XVI, evidenciando não apenas sua genialidade intelectual,¹³ mas também a riqueza de sua experiência religiosa (Pedrosa, 2015, p. 35).

A Idade Média se configurou como um período de grande efervescência para a mística cristã ocidental. Embora em diversos contextos tenha sido marginalizada em relação à teologia sistemática, a mística cristã fundamentou-se em bases teológicas, demonstrando que a experiência religiosa constitui uma forma de conhecimento teológico de profundidade singular (Gutiérrez, 2003, p. 128). Contudo, à época de Dionísio Cartuxo e, posteriormente, de Teresa de Ávila, o termo “mística” ainda não era empregado como substantivo (Magalhães, 2015, p. 31-33). Conforme Velasco (2009, p. 21, tradução nossa), “o substantivo ‘místico’ só aparece em meados do século XVII [...]. O uso do termo como substantivo é sinal do estabelecimento de um campo específico”.¹⁴ Essa delimitação não apenas institucionalizou a mística como um campo de investigação autônomo, mas também permitiu a sistematização de um discurso próprio e a identificação de sujeitos místicos.

Velasco (2009, p. 21) argumenta que o significado da palavra “mística” varia conforme o contexto, mas em geral remete a experiências interiores e imediatas que transcendem a consciência ordinária e objetivam a união com o divino. A mística, nesse sentido, pode ser compreendida como a busca pelo inefável, um movimento inerente à condição humana que expressa tanto uma insatisfação com o conhecido quanto o desejo de

¹³ Para Teresa, o autoconhecimento autêntico é baseado na sabedoria divina, iluminando nossa razão com a fé (Jesus, 2002, p. 39).

¹⁴ “El sustantivo «místico» sólo aparece a mediados del siglo XVII [...]. El uso del término como sustantivo es un signo del establecimiento de un campo específico”.

acessar o desconhecido.¹⁵ Essa dinâmica se reflete na insuficiência das categorias teóricas tradicionais para descrever a experiência mística.

A influência dos escritos de Teresa de Ávila na consolidação da Teologia Mística no século XVI é amplamente discutida por William Johnston em sua obra *Teologia Mística: a ciência do amor* (1996). Johnston (1996, p. 35) destaca a dimensão experiencial da Teologia Mística, sublinhando a especificidade da abordagem carmelitana, que se estrutura em torno da noção da “encarnação do Verbo”. Nesse contexto, a relação da alma com Cristo é concebida nos moldes de um amor esponsal, no qual o sujeito se entrega inteiramente ao Amado divino (Ávila, 2014, p. 19). Segundo Johnston (1996, p. 35-36), Teresa utiliza a linguagem esponsal e emprega termos característicos, como deleite, gozo, regalos e desfalecimento, para descrever os momentos com seu Amado e as graças que Ele lhe concede.

Johnston (1996, p. 35) explica que, no contexto patrístico, o termo “místico” foi empregado em três sentidos: a interpretação mística das Escrituras, a dimensão mística da Eucaristia e a experiência religiosa propriamente dita. Este último sentido, segundo Johnston, está particularmente presente na obra de Teresa de Ávila, onde a mística é compreendida como um conhecimento que transcende o racional e só pode ser acessado por meio do abandono interior e da entrega total ao divino. Tal compreensão é análoga às experiências descritas pelo Pseudo-Dionísio, especialmente no que se refere ao “êxtase dionisíaco”, que implica um movimento de saída de si próprio em direção ao divino.

O abandono ao divino, conforme descrito por Johnston (1996, p. 39), implica a renúncia não apenas dos bens materiais, mas também dasseguranças intelectuais, como a racionalização e a conceituação sistemática da experiência espiritual. Esse processo é descrito metaforicamente na tradição mística como um matrimônio espiritual, um tema importante na obra de Teresa de Ávila (Pedrosa-Pádua, 2015, p. 40). A ânsia pela união com Cristo, representado como o Amado, estrutura sua concepção de espiritualidade e de experiência religiosa (Ávila, 2014, p. 138).¹⁶

A Teologia Mística de Teresa de Ávila se apresenta, portanto, como uma *teologia do amor* (Johnston, 1996, p. 93), fundamentada na entrega incondicional da alma a Deus (Jesus, 1941, p. 61 *apud* Rodrigues, 2019, p. 35). Em sua obra *O Castelo Interior*, Teresa descreve as etapas progressivas desse amor até o casamento espiritual, no qual a alma, em pleno gozo de estar em Sua presença, exatamente como uma noiva à espera do seu noivo, atinge a plena união com Cristo.¹⁷ Sua contribuição singular para a Teologia Mística reside na sua compreensão da Encarnação como o ponto culminante da relação amorosa entre Deus e a alma humana, uma experiência que transcende o dualismo e conduz ao amor unitivo.

Nessa perspectiva, Pinho (2023, p. 71) explica que: “a materialização de todo este ensinamento espiritual que Teresa transcorre em seus textos poéticos, os quais são dotados

¹⁵ O termo “mística” está relacionado ao que é misterioso, secreto e oculto. Palavras como “mito”, “mística” e “mistério” compartilham um campo semântico comum e derivam do grego *mysterion* (mistério), que significa “fechar os olhos” para aprofundar-se na experiência espiritual (Magalhães, 2015).

¹⁶ Nos escritos de Teresa, Jesus é apresentado como o noivo da alma apaixonada, o Amado humanizado, que mantém sua sublime perfeição mesmo após a encarnação. Ao se entregar a Jesus, a alma torna-se sua esposa, amando-o e vivenciando os gozos espirituais revelados por meio da oração e do conhecimento evangélico do Amado (Johnston, 1996, p. 15).

¹⁷ Os graus de experiência amorosa, que se pode chamar de *Unio Mystica*, a Alma amante funde-se no Amado como ‘amor unitivo’ (Johnston, 1996, p. 93).

de uma linguagem amorosa e do apelo à relação matrimonial entre a alma e Deus, nota-se o uso efetivo do eu lírico esponsal.” É perceptível dois apontamentos primordiais para justificar essa relação matrimonial estabelecida por Teresa e o uso do eu lírico esponsal: o primeiro consiste na especificidade do conceito de amor usado pela santa e sua expressão na relação entre criador e criatura, e o segundo é, enfim, a tese do casamento divino da alma com Deus.

Dessa forma, a obra de Teresa de Ávila inaugura um novo método de relacionamento com o divino por meio da mística, não apenas dialogando com a tradição mística ocidental, mas também oferecendo um modelo teológico e literário de expressão da experiência religiosa. Sua escrita, profundamente enraizada em sua vivência mística, evidencia a indissociabilidade entre a experiência espiritual e sua elaboração textual, ressaltando a força de sua produção tanto como testemunho religioso quanto como contribuição literária para a espiritualidade cristã.

3. Mística e Erotismo como analogia do amor místico

A linguagem mística se caracteriza por uma complexidade inerente, uma vez que os anseios humanos são paradoxais por natureza (Velasco, 1999, p. 59; Johnston, 1996, p. 93). O paradoxo, enquanto recurso expressivo, desvela as ambiguidades e contradições inerentes à subjetividade humana, sendo um elemento constitutivo tanto da experiência mística quanto do erotismo (Velasco, 1999, p. 59). Ambas as dimensões da experiência humana podem ser interpretadas dentro de um único arcabouço simbólico, permitindo diversas formas de expressão, entre as quais a literatura ocupa um papel importante.

A reflexão sobre a linguagem da mística revela um processo de transgressão verbal que, longe de ser aleatório, é caracterizado por mecanismos específicos de expressão. Conforme aponta Velasco (2009, p. 51), essa linguagem frequentemente se vale de exageros metafóricos, inovação semântica e criação de novos termos para expressar o inefável. Essa necessidade de ampliação do vocabulário decorre da limitação da linguagem ordinária em capturar as nuances da experiência mística.

Dessa perspectiva, os textos místicos são marcados por uma riqueza metafórica e alegórica, sendo o símbolo um elemento essencial. Velasco (2009, p. 51) destaca a afinidade entre a linguagem mística e a poética, uma vez que ambas transcendem a literalidade e possibilitam múltiplas interpretações. Assim, os escritos místicos não oferecem significados uníacos, mas são abertos a distintas leituras, permitindo uma liberdade hermenêutica que enriquece sua recepção.

No que tange à transgressão da linguagem mística, Velasco (2009, p. 54) aponta que seus principais recursos expressivos são a metáfora, o paradoxo e a antítese. O paradoxo, em particular, desempenha um papel fundamental, pois desafia a lógica convencional e permite a expressão do indizível. Velasco (2009, p. 55) explica que os paradoxos na literatura mística cumprem a função de transcender a compreensão racional e romper com conceitos teológicos preestabelecidos, favorecendo uma aproximação intuitiva e contemplativa do divino.

Assim como a experiência mística rompe com a linearidade do cotidiano, o erotismo também se configura como uma dimensão subjetiva permeada por paradoxos. O termo

“erotismo” tem sua origem no adjetivo “erótico”, derivado do grego “Eros”, que designa o desejo no sentido mais amplo (Moraes; Lapeiz, 1983, p. 109). Bataille (2004, p. 26) propõe uma classificação do erotismo em três categorias: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado. Este último, identificado como *erotismo místico*, corresponde à busca de união com o divino através da experiência espiritual.

No mito descrito no *Banquete* de Platão, Aristófanes narra a história dos seres andróginos, que foram divididos por Zeus e, desde então, vivem em busca de sua metade perdida (Blanco, 1983, p. 66). Essa narrativa simboliza a condição humana de incompletude e o desejo de plenitude, elementos também presentes na experiência mística. O erotismo, entendido como a busca incessante pela completude, encontra seu correlato na mística, na qual a união com o divino representa a supressão das limitações existenciais.

Bataille (2004, p. 202) afirma que “o sentido último do erotismo é a fusão, a supressão do limite”, uma ideia que encontra ressonância na experiência mística, em que a transcendência do ser finito se dá pela imersão no infinito. O divino, sendo a plenitude absoluta, desperta no sujeito a “interioridade do desejo” (Bataille, 2004, p. 45), um anseio de unificação que se manifesta na linguagem mística e em sua dimensão erótica.

Nos escritos de Teresa de Ávila, essa dinâmica se faz presente em sua descrição da experiência extática:

[...] via um anjo do meu lado esquerdo e em forma corporal, [...] não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto tão iluminado que parecia ser dos anjos mais evoluídos [...]; via em suas mãos uma lança de ouro longa e na ponta dela parecia ter um pouco de fogo; isto parecia que me trespassava o coração e que me chegava até as entranhas; ao retirá-la, parecia que me levava junto e me deixava toda abrasada no amor do grande Deus (Jesus, 1995, p. 131).

Neste trecho, observa-se a coexistência paradoxal entre dor e prazer, revelação e ocultamento, fusão e perda, experienciados pela santa e representados mais tarde na obra artística de Gian Lorenzo Bernini *O Êxtase da Santa Teresa* (1647–1652).¹⁸ A transverberação descrita por Teresa de Ávila simboliza o encontro erótico-místico, no qual a violência simbólica do amor divino rompe as barreiras do sujeito e o conduz ao êxtase (Ávila, 2014, p. 179).¹⁹ Essa ênfase na continuidade e na fusão reflete a concepção batailliana do erotismo como experiência-limite, na qual o ser se aniquila para encontrar a plenitude (Bataille, 2004, p. 28).²⁰

Dessa forma, a experiência mística pode ser compreendida como uma das vias do erotismo, na medida em que expressa o desejo de transcendência e comunhão com o divino. A “morte absoluta” (Ávila, 2014, p. 183), no contexto do erotismo místico, não se refere à

¹⁸ Mármore, 350 x 138 cm, Gian Lorenzo Bernini, Igreja Santa Maria della Vittoria, Roma, Itália. Disponível em: <https://www.historiadasartes.com/sala-dos-professores/extase-de-santa-teresa/>. Acesso em: 3 fev. 2025.

¹⁹ Teresa conceitua êxtase com o idêntico significado de arroubamento, elevação ou voo do espírito. “Quero dizer que estes diferentes nomes designam uma só coisa, que também se chama êxtase” (Jesus, 2014, p. 171).

²⁰ Sobre a participação do corpo na espiritualidade mística e a necessidade de explicá-la por meio da linguagem erótica sagrada, Certeau (2015, p. 4) aponta: “Ela acaricia, ela machuca, ela aumenta a gama das percepções, ela atinge seu extremo, que ela excede. Ela ‘fala’ cada vez menos. Ela se traça em mensagens elegíveis num corpo transformado em emblema ou memorial gravado pelas dores de amor. A palavra deixada fora desse corpo, escrita mais indecifrável, para o qual um discurso erótico se coloca doravante em busca de palavras e de imagens”.

aniquilação literal, mas à dissolução dos limites da individualidade e à imersão na alteridade radical do sagrado (Bataille, 2004, p. 85). Nesse sentido, a experiência extática representa a supressão da descontinuidade²¹ entre humano e divino, configurando-se como a forma mais elevada do erotismo espiritual.

Considerações finais

A obra de Teresa de Ávila constitui um marco fundamental na história da mística cristã e da literatura religiosa, articulando a experiência extática com a subjetividade humana. Sua escrita transcende os limites impostos pela tradição escolástica ao enfatizar a dimensão afetiva e experiencial da relação com o divino. Nesse contexto, a concepção do matrimônio espiritual, em que a alma se une a Deus em um vínculo esponsal, destaca-se como um elemento importante de sua espiritualidade e, consequentemente, do erotismo místico presente em seus escritos.

O erotismo místico, conforme expresso nos textos de Teresa, reflete uma compreensão da relação com Deus baseada no desejo e na fusão extática, uma dinâmica amplamente analisada por autores como Bataille (2004). A experiência de transverberação descrita em “O Livro da Vida” exemplifica a dissolução dos limites entre humano e divino, reafirmando a força do amor espiritual enquanto experiência de entrega absoluta. A linguagem metafórica empregada por Teresa permite que essa experiência seja narrada de maneira poética e simbólica, conferindo-lhe um caráter universal, ressonante com a própria condição humana de busca e desejo por plenitude.

O contexto histórico no qual Teresa desenvolveu sua obra foi marcado por tensões teológicas e eclesiásias que impunham restrições à expressão da mística, especialmente para as mulheres. No entanto, por meio de estratégias discursivas sofisticadas, Teresa conseguiu legitimar sua experiência no interior da Igreja, evitando que sua espiritualidade fosse completamente invalidada pelo rigor doutrinário da época. Sua presença no Carmelo Reformado e seu diálogo com João da Cruz consolidaram um modelo espiritual que permaneceu como referência ao longo dos séculos, reforçando a centralidade da oração contemplativa e da experiência interior no itinerário místico.

Portanto, ao correlacionar mística e erotismo como dimensões interligadas do desejo humano pelo transcendente, Teresa de Ávila amplia a compreensão da experiência religiosa e de sua expressão literária. Sua obra permanece um testemunho poderoso da possibilidade de transcender as barreiras impostas pela cultura e pelo dogma, revelando um caminho no qual o amor divino se manifesta através da subjetividade e da entrega. Assim, sua contribuição à teologia mística e à literatura religiosa continua a inspirar estudos e reflexões, reafirmando sua relevância para o entendimento do erotismo místico e das formas de expressão da experiência com o sagrado.

²¹ Chamamos de descontinuidade porque “[...] o sentimento de si, mesmo sendo vago, é o sentimento de um ser descontínuo” (Bataille, 2004, p. 158).

Referências

- ÁVILA, Santa Teresa de. **Caminho de perfeição**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BARBOSA, Luciana Ignachiti. **De amor e de dor: a experiência mística de Santa Teresa de Ávila**. 2006. 107f. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. São Paulo: ARX, 2004.
- BISERRA, Wiliam Alves. **Santa Teresa d'Ávila: mística e espaços de poder**. Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder. Florianópolis, 2008.
- BORGES, Célia Maia. Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico. In: **Atas do Congresso Internacional O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade**. Lisboa: Universidade Nova Lisboa, 2005, p. 1-10.
- CÂMARA, Yls Rabelo Entre o Sacro e o Profano, entre o Gozo e o Interdito: a polêmica, prolífica e profícua Santa Teresa de Ávila. **Revista Caracol**, Nº. 21, 2021, Janeiro-Junho, p. 1120-1147 Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- CARLI, Vitoria Bertaso Andreatta. A Vida de oração de Santa Teresa de Ávila como exemplo para vencer as fronteiras da fé. In: Vitoria De Carli, 2017, porto alegre. **Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica: Pessoa e Comunidade em Edith Stein**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017.
- CECHINEL, Francilene Maria Ribeiro Alves. Entre corpo e espírito: o livro da vida, de Santa Teresa D'Ávila. **Litterata**, v. 3, n. 2, 2015, p. 10-21.
- FERREIRA, Rui Jorge Santos Vieira. **Com Teresa de Jesus no Caminho da Oração: da mística à missão**. Tese. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia, Mestrado Integrado em Teologia, Porto, 2017.
- FONSECA, Pedro Carlos Louzada. **Misoginia e Representação da mulher no pensamento e na literatura da idade média: abordagens interdiscursivas**. Série Estudos Medievais 5: Abordagens interdiscursivas no contexto da cultura medieval. p. 65 -76. GT de Estudos Medievais – ANPOLL – 2018. Disponível em <http://gtestudosmedievais.com.br/index.php/publicacoes/abordagensinterdiscursivas-5.html>. Acesso em 10 de fev. de 2025.
- GOMES, Lílian Cristina Bernardo; OLIVEIRA, Warley Alves de. Claustros Castrados: a ocultação do sujeito sexual no interior dos conventos. **Contextura**, Belo Horizonte, nº 11, dez., 2017, p. 39-53.
- GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodrigues. A Filosofia Mística de Teresa de Ávila. **Revista Caminhando**. Volume 8, n.1, 2003, p.127-157.
- HATZFELD, Helmut. **Estudos sobre o Barroco**. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- JESUS, de Teresa. **Livro da Vida**. Carmelitana/Loyola, São Paulo, 1995.

- JESUS, de Teresa. **Obras Completas**. 2^a ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- JOHNSTON, William. **Mystical Theology: the Science of love**. London: Harper Collins Publishers, 1996.
- KRISTEVA, Julia. **Thérèse, mon amour**. Fayard, 2008.
- LIMA, Verônica Tanara Carvalho Moura. **A Mística e a Feminilidade em Las moradas de Santa Teresa de Ávila**. Monografia de Graduação. Universidade de Brasília, Instituto de Letras, Departamento de Teoria Literária e Literaturas, Brasília, 2017.
- MAGALHÃES, Isabel Allegro de. **Nota prévia**. In: Literatura de conventos: autoria feminina. História e Antologia da Literatura Portuguesa: Século XVII, nº 32, 2005. Disponível em:<http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim_cultural/files/HALP_32.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2025.
- MARTINS, Nilce Sant'Anna. As muitas faces do Barroco. In: **Revista USP**. Revista da Universidade de São Paulo, N° 92, 2012. Disponível em:<<http://www.usp.br/revistausp/02/23-nilce.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2025.
- MESONERO, Fernando Delgado. **Homenaje a Santa Teresa de Jesús en el IV Centenario de su Beatificación (1614-2014) y de su Nacimiento (1515-2015)**. Registro de la Propiedad Intelectual de Madrid, 2013.
- MORAES, Eliane R.; LAPEIZ, Sandra M. **O que é pornografia**. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.
- PEDROSA, Pádua Lúcia. Contribuições da mística de Santa Teresa de Jesus para o diálogo inter-religioso. In: **Atualidade Teológica**, 15, 39, set./dez., 2011, 458-474.
- PEDROSA, Pádua, Lúcia. **Santa Teresa de Jesus: mística e humanização**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- POLIZELLI, Helena Mila. **A pintura seiscentista de Josefa de Óbidos: uma análise iconológica da representação do casamento místico nos painéis de Santa Teresa D'Ávila**. Monografia de Graduação. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Brasília, 2017.
- POVEDA, Pedro. **Amigos fortes de Deus. Introdução, comentários e seleção de D. Gómez Molleda**. Rio de Janeiro: Intercultural, 2000.
- PRATES, Admilson Eustáquio. **Imaginação material e mística: traços dos quatro elementos naturais presentes na obra Castelo Interior de Santa Teresa de Ávila**. 184f. (Tese de Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião, São Paulo: SP, 2016.
- PINHO, Alan Marques de. A escrita teresiana, a alma esposal e o amado: apontamentos sobre os conceitos místicos e a dissonância com a impureza erótica. **Litterata**, Ilhéus, vol. 11, nº. 1 | jan.-jun. 2023, p. 68-85.

RODRIGUES, André Cássio dos Santos. **Manifestaciones místico-amorosas en poesías de Santa Teresa d'Ávila.** 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2019.

ROMIO, Assunta. “Teresa de Jesus: Relata sua Experiência de Integração Humana Espiritual e Relacional”. In: **Anais** do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, 5, 75-87, São Leopoldo, 2017.

ROSA, Débora Souza da. Transcendência Mimética na Poesia de Santa Teresa e Sóror Juana de la Cruz. In: **Configurações da Crítica Cultural**, Nº.1, jan./jun., 2013, p. 274-295.

TANQUEREY, Adolphe. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística.** São Paulo: Ecclesiae, 2018.

TEIXEIRA, Faustino. **As Moradas de Teresa. Em: Na fonte do Amado: malhas da mística Cristã.** São Paulo: Fonte editorial, 2017.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico. Estudio comparado.** Madri: Trotta, 1999.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico: estudio comparado.** Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Recebido em 27/08/2024

Aceito em 30/05/2025

A tarefa de revisão das imagens e linguagens sobre Deus: a contribuição da teóloga Ivone Gebara no contexto pós-teísta

The task of reviewing images and languages about God:
the contribution of theologian Ivone Gebara in the post-theistic context

Claudio de Oliveira Ribeiro¹

RESUMO

Esta pesquisa analisa esforços de revisão das imagens e linguagens sobre Deus. Ela foi pensada a partir de uma ambientação marcada por certa desconfiança com as visões de teísmo cristão cujas imagens, linguagens e conceitos de Deus reforçam perspectivas autoritárias, absolutistas e que colocam em xeque a liberdade e a autonomia humanas. Metodologicamente, optou-se por um olhar para a produção da teóloga Ivone Gebara, uma vez que ela oferece contribuição para se pensar a fé dentro de linguagens que visem a superar os entraves absolutistas do teísmo cristão. Entre os resultados da pesquisa, estão a descrição: (i) de aspectos biográficos da autora em questão, destacando as experiências de aprendizado popular que ela introduziu em seu método de trabalho, a crítica profética que se destaca em sua vida e obra e os processos de silenciamentos decorrentes; (ii) da relação entre a ambiguidade humana, o valor do cotidiano e a complexidade da vida como dimensões propulsoras de novas linguagens teológicas; (iii) da relação da espiritualidade com formas criativas de transgressão e como a tensão entre elas gera novas imagens divinas; (iv) da crítica ao universalismo cristão e como tal visão cooperava com a revisão das imagens androcêntricas de Deus; (v) do ecofeminismo e da dimensão de relacionalidade como expressões cruciais do processo de recriação da linguagem teológica; e (vi) da visão da fé como maneira de ser na vida, constituindo elemento questionador das formas religiosas autoritárias e das imagens e linguagens absolutistas a respeito de Deus.

Palavras-chave: Teologia Ecofeminista; Ivone Gebara; imagens de Deus; linguagem teológica; teísmo cristão.

ABSTRACT

This research analyzes efforts to review images and languages about God. It was conceived from an environment marked by a certain distrust with views of Christian theism whose images, languages and concepts of God reinforce authoritarian, absolutist perspectives that call human freedom and autonomy into question. Methodologically, we chose to look at the production of the theologian Ivone Gebara, since she offers a contribution to thinking about faith within languages that aim to overcome the absolutist obstacles of Christian theism. Among the research results are the description: (i) of biographical aspects of the author in question, highlighting the popular learning experiences that she introduced into her working method, the prophetic criticism that stands out in her life and work and the silencing processes resulting; (ii) the relationship between human ambiguity, the value of everyday life and the complexity of life as driving dimensions of new theological languages; (iii) the relationship of spirituality with creative forms of transgression and how the tension between them generates new divine images; (iv) the critique of Christian universalism and how such a view cooperates with the revision of androcentric images of God; (v) ecofeminism and the dimension of relationality as crucial

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Com estágio de pesquisa de Pós-doutorado na Southern Methodist University, Dallas-EUA.

expressions of the process of recreating theological language; and (vi) the vision of faith as a way of being in life, constituting a questioning element of authoritarian religious forms and absolutist images and languages regarding God.

Keywords: Ecofeminist Theology; Ivone Gebara; images of God; theological language; Christian theism.

Introdução

Não somente no contexto europeu, mas também no continente latino-americano, se viveu, na virada para o século 21, um clima de desconfiança com certo tipo de teísmo cristão cujas imagens, linguagens e conceitos de Deus reforçam visões absolutistas, quase sempre em um sentido de mal-estar ou de contraposição à liberdade e à autonomia humanas.

No cenário europeu, mas também estadunidense, houve desde a segunda metade de século 20, certa fermentação filosófica e teológica com vistas a superar a compreensão teísta, ao menos em suas formulações de caráter mecanicista, verticalista e fechadas em simplificações metafísicas. As perspectivas abertas pelo pensamento filosófico nietzschiano geraram pensamentos fecundos, desafiadores e em profunda conexão com as novas demandas que a sociedade secularizada apresentava. Entre as diversas concepções, podemos destacar a noção de “Deus acima de Deus do teísmo” de Paul Tillich (1976), que potencializa a “coragem de ser” diante das injunções culturais modernas, marcadamente despessoalizadoras. Outros exemplos são as teologias da morte de Deus, de Thomas Altizer e William Hamilton (1966), que insistiam na necessidade de um abandono radical das categorias conceituais e da linguagem religiosa do cristianismo, em função da defasagem delas em relação à sociedade secularizada. Há também a chamada Teologia do Processo, de Charles Hartshorne, John B. Cobb Jr. e Catherine Keller, que, inspirados nas concepções filosóficas de Alfred North Whitehead, indicam a relação recíproca de transcendência e imanência entre Deus e o mundo, feita, sobretudo, como crítica às religiões monoteístas ocidentais e suas teologias tradicionais, além de realçar o poder relacional do divino e a noção de panenteísmo (Mesle, 2013).

No âmbito latino-americano, embora com características muitíssimo distintas, esse mal-estar também se deu e está presente na atualidade. A Teologia Latino-Americana da Libertação, por exemplo, desde a sua gênese na segunda metade do século 20, indicava a “luta dos deuses” – nome sugestivo de uma destacada obra dessa corrente teológica (Richard et al., 1982) –, na qual novas linguagens acerca de Deus deveriam surgir dentro do processo popular de libertação sociopolítica. Em direção similar, mas com nuances, Juan Luis Segundo (1985) advogava uma “teologia aberta para uma fé adulta”, fruto das inquietações com as visões religiosas tradicionais e pouco ilustradas. Porém, talvez tenha sido Rubem Alves (1987) quem mais acentuadamente ressaltou a necessidade de uma nova linguagem teológica, de natureza pós-teísta. Ao lado dele, consideramos que as teologias feministas latino-americanas deram (e continuam dando) valiosa contribuição para a tarefa de pensar a fé dentro de novas linguagens que superem as limitações absolutistas do teísmo cristão. É nesse último bloco de proposições que nos debruçaremos nesta reflexão.

A pesquisa, cujos resultados ora apresentamos, segue essa linha de compreensão e, metodologicamente, prioriza a análise da produção da teóloga brasileira Ivone Gebara. Consideramos que, tanto pela temática delimitada – no caso, a revisão das imagens e linguagens sobre Deus – quanto pela densidade do pensamento teológico feminista em geral, ela nos oferece indicações e perspectivas substanciais para a atualidade. Além disso, a

conexão da epistemologia teológica ecofeminista com o *princípio pluralista*, o qual temos desenvolvido (Ribeiro, 2020), é notável, o que reforçou a opção por esse foco.

Seis blocos temáticos serão indicados. O primeiro traz aspectos biográficos da autora, sublinhando as experiências de aprendizado popular, especialmente com mulheres pobres, que ela introduziu em seu método de trabalho, a crítica profética que se destaca em sua vida e obra e os processos de silenciamentos decorrentes. O segundo mostra a relação entre a ambiguidade humana, o valor do cotidiano e a complexidade da vida como dimensões propulsoras de novas linguagens teológicas. Já o terceiro relaciona aspectos da espiritualidade com formas criativas de transgressão e como a tensão entre elas gera novas imagens divinas. Por sua vez, o quarto bloco apresenta a crítica ao universalismo cristão presente nas formulações teológicas feministas e como tal visão cooperava com a revisão das imagens androcêntricas de Deus. O quinto sumariza a visão do ecofeminismo e a dimensão de relacionalidade como expressões cruciais do processo de recriação da linguagem teológica. Por fim, o sexto realça a fé como maneira de ser na vida, que constitui elemento questionador das formas religiosas autoritárias e das imagens e linguagens absolutistas sobre Deus.

1. Aprendizado popular, crítica profética e silenciamentos

Ivone Gebara é uma das mais destacadas teólogas, cujo reconhecimento vai muito além do campo latino-americano e de sua confessionalidade católico-romana. Nascida em 1944 na cidade de São Paulo, de ascendência sírio-libanesa, ingressou muito jovem na ordem das irmãs da Congregação Nossa Senhora – Cônegas de Santo Agostinho. Com formação em filosofia, teologia e ciências da religião, viveu a partir de 1973 no nordeste do Brasil e morou em um bairro periférico de Camaragibe, região metropolitana de Recife. Lá, trabalhou na pastoral popular ao lado de Dom Helder Câmara, acompanhando famílias pobres, e lecionou durante quase duas décadas no Instituto Teológico do Recife (ITER), até que a instituição foi fechada, em 1989, por decisão eclesiástica relacionada à nova posição política do pontificado de João Paulo II, refratária à visão teológica latino-americana da libertação.

Desde aquela época até os dias de hoje, Ivone Gebara dedica seu tempo com grupos populares, especialmente de mulheres, e na tarefa de escrever e de ministrar cursos e palestras – no Brasil e em diversos países do mundo – sobre hermenêuticas feministas, novas referências éticas e antropológicas e fundamentos filosóficos e teológicos do discurso religioso (Ribeiro, 2020). Nas palavras da autora:

Minha formação filosófica e formação teológica situam-me nos debates sobre o “sentido” da vida humana ou, mais precisamente, sobre o sentido que mulheres e homens dão e recebem no processo cultural de suas vidas. Percebo o quanto a construção de sentidos pode ser fonte de opressão e de libertação ao mesmo tempo. A mesma água que mata a sede pode, em outro momento, destruir a vida. Trabalho, por essa razão, a compreensão que temos de nós mesmas de forma crítica como uma via de acesso à construção de relações que instaurem mais justiça, equidade e felicidade entre nós. (Gebara, 2010, p. 15)

Nos anos de 1990, ela foi processada pela estrutura eclesiástica por fazer críticas à doutrina moral da Igreja Católica e tratar, com maior abertura e sensibilidade pastoral, temas polêmicos como aborto, métodos contraceptivos e outros. Nesse contexto, ficou fora do Brasil durante os dois anos de “silêncio” forçado por esse processo repressivo, período em que escreveu uma destacada obra: *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal* (2000).

No tocante à nossa análise, nesse livro, a partir da avaliação sobre diversas experiências de mulheres pobres, a autora mostra que, no contexto das disputas sobre imagens e linguagens a respeito de Deus, há ao mesmo tempo as dimensões teórica e prática. As revisões necessárias estão relacionadas a “um modo mais contextual de viver os valores do Evangelho fora do formalismo de uma fé prisioneira da metafísica ou do formalismo de uma ciência teológica cheia de *a priori*” (Gebara, 2000, p. 222). Ao aprofundar tal visão, a teóloga se refere à “zôè-diversidade de Deus”.

É uma metáfora que tem a ver com a *relacionalidade* de todas as coisas com todas as coisas. E todas as coisas vivem em Deus e Deus vive em todas as coisas. Neste sentido, Deus é a realidade que penetra, cruza e vivifica toda outra realidade, além do bem e do mal, dito e feito pelos seres humanos. Isso nos remete a outras maneiras de exprimir esse mistério relacional. Concretamente, não falaremos mais de vontade, nem de projeto de Deus como algo vindo diretamente de Deus. Mas sim dos projetos humanos para manter a vida, e por isso mesmo, válidos por si mesmos. (Gebara, 2000, p. 234, grifo do original)

Dentro de sua chave de interpretação pluralista, Ivone Gebara destaca em suas reflexões a dimensão ética e prática da teologia. Nesse sentido, realça mais a urgência das relações éticas do que perspectivas transcendentalistas. Trata-se, sobretudo, de enfatizar a dimensão da presença humanizadora junto aos outros. Como afirma a autora:

O divino é a capacidade de sair de mim e acolher o outro. Então é o divino humano, mas também outra coisa. O divino é essa beleza desse sol iluminando essas árvores, essas plantas. É divino também que de repente a gente se encontrou e a gente está conversando e está sentindo que tem coisas que a gente se entende. Então, nós tiramos a verticalidade do divino e colocamos o divino numa circularidade muito maior a tal ponto de que a gente não vê, a gente não sabe o princípio e o fim. (Gebara, 2019)

Tal perspectiva está direta e indiretamente ligada ao pensamento crítico que é próprio da Teologia Feminista da Libertação. Em *Mulheres, religião e poder* (2017), por exemplo, a autora realça que:

O direito de suspeitar, de duvidar da “divindade” que legitima as prescrições eclesiásticas para os sujeitos femininos passou a ser moeda corrente em muitos grupos. Novas leituras da tradição começam a ser elaboradas visando dar um respaldo a partir da mesma tradição cristã às mulheres que queriam permanecer católicas e ao mesmo tempo assumir decisões pessoais no que se refere à maternidade, à regulação da natalidade, ao aborto e à oficialização das relações homossexuais. (Gebara, 2017, p. 81)

Ao lado dessa perspectiva, a teóloga nos chama a atenção para uma nova perspectiva de fé sem que esteja baseada em deuses criados à imagem de poderes que legitimam autoridades religiosas hierárquicas.

O fato de termos contado em demasia mitos criacionais e salvíficos desde o alto ou desde a vontade dos deuses, sem respeitar o caráter antropológico simbólico de sua constituição, levou-nos a deixar o nosso destino, ou melhor, a nossa história, nas mãos dos deuses e de seus representantes. Reassumir nossa responsabilidade humana, tentar amar de novo os seres humanos na sua beleza e fealdade foi o ponto central da reflexão que propus. (Gebara, 2017, p. 209)

Trata-se de realçar, segundo a autora,

um humanismo em que a plural transcendência humana e a transcendência de tudo o que existe se inscrevem no interior mesmo da constituição vital. Para além dessa experiência ao nosso corpo, só podemos fazer apelo a uma imaginação ilusória, ou acolher o silêncio reverente de nosso mistério como nova pergunta amorosamente aberta a nossas perguntas. (Gebara, 2017, p. 210)

Nesse sentido, as reflexões de Ivone Gebara cooperam para a revisão de imagens, conceitos e linguagens sobre Deus que robustecem noções de poder absoluto, de um ser que mecanicamente equaciona os problemas da vida e visões de um ser necessário que escamoteia as fragilidades humanas.

2. A ambiguidade humana, o valor do cotidiano e a complexidade da vida

No tocante ao aspecto antropológico, Ivone Gebara advoga o destaque para a ambiguidade humana e foge das formulações simplificadoras que privilegiam a racionalidade e que veem o ser humano idealisticamente a partir de estruturas hierárquicas superpostas. Em *Vulnerabilidade, justiça e feminismos* (2010), ela ressalta “o ser humano como *mistura* na qual os diferentes elementos que nos constituem, elementos conhecidos e desconhecidos, formam uma teia complexa de movimentos ou uma teia de fios que se entrecruzam para se manter” (Gebara, 2010, p. 68, grifo do original). Para a autora, não se pode pensar os seres humanos, tanto mulheres como homens, como

fundamentalmente bons e, por isso mesmo, sempre capazes de querer o bem uns dos outros. E entre os bons se elegeriam alguns capazes de transformar relações. E é bom lembrar que este tem sido o procedimento atual das religiões ao querer fundar comportamentos políticos de direita ou de esquerda, batizando-os de “democracia segundo a vontade divina”. Uma vez mais acentuaríamos as formas hierárquicas e também indiretamente, modelos a serem imitados na linha do consumismo consagrado pelo capitalismo vigente. (Gebara, 2010, p. 124)

Entre as ênfases teóricas da autora está o valor do cotidiano na produção do conhecimento, na construção de sentido e na luta por direitos. A complexidade da vida diária se dá no fato de ela não significar apenas o direito ao trabalho ou aos bens materiais disponíveis, mas também o direito em dimensões fundamentais da vida como o livre pensar, os bens simbólicos, a autodeterminação, a criatividade, o prazer, a diversidade sexual e cultural. Nesse sentido, Gebara se distancia das visões clássicas de análises globais e macroestruturais típicas de setores hegemônicos da Teologia da Libertação (Ribeiro, 2016).

Para a teóloga, a teoria revolucionária muitas vezes parece se repetir como um dogma religioso, fruto de um idealismo analítico, que não se modifica diante das reivindicações dos diferentes grupos, advindas da diversidade dos novos contextos. É como se desejasse que a realidade dos novos desafios se ajuste às concepções teóricas. Tais compreensões estão firmadas na ideia absolutizada e inflexível de mudança das estruturas, sendo que a vivência das mulheres nas relações que estabelecem no cotidiano é considerada como “periférica” a esse processo. Isso se dá como palavra “sagrada” de poder masculino, à qual as mulheres devem se submeter. No entanto, a expressão “estruturas” deve ser refletida de forma mais profunda, levando em conta a história de lutas das mulheres pela dignidade da vida humana e do planeta.

Não se trata de desvalorizar a análise de classes ou a crítica da redução do trabalho humano à mercadoria, pois tais visões mantêm a validade. O que se questiona é um tipo de determinismo histórico de tipo masculino que se coloca como palavra única sobre a história humana. Tal perspectiva tem levado diversos grupos, ainda que estejam envolvidos nos processos de transformação social, a se alienarem das dores reais das pessoas e das soluções imediatas possíveis. Além disso, podem desvalorizar pequenas iniciativas comunitárias de melhoria de condições de saúde, ambientais ou de cidadania. A esse respeito, Gebara comenta:

Tentamos resgatar cada vez mais a importância da vida cotidiana, entendendo-se o cotidiano como o micro, o doméstico, o pequeno que caracteriza a maior parte da existência. Ora, o pequeno, o doméstico, o diário foi sempre considerado desprezível pela história oficial, mesmo pela história contada pelas esquerdas no interior mesmo da Instituição. O cotidiano é o lugar das mulheres, das crianças, dos velhos, da prisão doméstica, lugar onde os grandes feitos da história humana parecem estar ausentes. O cotidiano doméstico é o lugar da repetição sem fim das mesmas coisas, dos mesmos ritos do comer, do beber, do vestir-se, do lavar-se, do cuidado com as crianças e os velhos. (Gebara, 2010, p. 34)

O mesmo se dá com o conceito de democracia. A teóloga questiona as suas formas idealizadas que, em geral, não consideram adequadamente a condição humana ambígua e ambivalente, com os seus desejos e contradições.

Às vezes penso que a ideia que temos de democracia, sobretudo nos meios cristãos, é talvez uma ideia muito religiosa. Pensamos a democracia como uma utopia, como uma espécie de fraternidade universal onde todas as fomes serão saciadas, como expressão idealizada do reinado de Deus, como um mundo de relações pacíficas e pacificadoras, como um lugar político bom ao qual se quer chegar. Essa ideia “religiosa de democracia” não tem força para se opor à “religião capitalista democrática” do consumismo. Ambas pecam pela absolutização e idealização do ser humano, quer no seu aperfeiçoamento consumista, quer no seu aperfeiçoamento anticonsumista. Ambas se situam em extremos, julgando-se mutuamente e buscando adeptos para o seu lado. Na realidade, parece que ambas se esquecem da história humana e de seus desafios reais, dos processos de socialização que nos marcam, dos micropoderes que educam nossos desejos e das dores imediatas que sentimos. (Gebara, 2010, p. 125-126)

No campo teológico, a visão de Ivone Gebara, assim como a da Teologia Feminista Latino-Americana em geral, procura fazer a distinção de continuidade e ruptura com a Teologia da Libertação. Para a autora, “a Teologia Feminista Latino-Americana, diferente da Teologia da Libertação, nunca pretendeu afirmar sua originalidade e nem lutou para ser reconhecida como um pensamento e um movimento tipicamente latino-americano” (Gebara, 2010, p. 213). Na avaliação dela, com a crítica à ortodoxia patriarcal, o movimento feminista no interior das igrejas cristãs foi “mais longe” do que as críticas da Teologia da Libertação à exploração dos pobres. Ela reconhece que a Teologia da Libertação fez devidamente os questionamentos às teologias, especialmente as europeias, por não terem os pobres como referência teológica fundamental. Mas, “com o feminismo, além de guardar essas críticas e essa postura teológica em relação aos pobres, acrescenta-se também uma crítica ao universalismo masculino que se expressou até nas formas de propor uma sociedade mais justa” (Gebara, 2010, p. 30). E, de forma mais contundente, a autora afirma que “o

feminismo já presente no meio de nós era demonizado pelos teólogos da libertação que nos incitavam a não dividir a luta e, de certa forma, jurar fidelidade aos ideais libertários masculinos da Teologia da Libertação” (Gebara, 2010, p. 210). Ela entende que:

Na década de 1970 e 1980, quando os movimentos políticos contra as ditaduras militares atuavam na América Latina e a Teologia da Libertação estava no seu auge, os movimentos feministas eram considerados, por muitos, extravagâncias do primeiro mundo. Na época, os grupos cristãos de esquerda e os movimentos políticos considerados revolucionários, aconselhavam e às vezes até pressionavam as mulheres para que não se deixassem seduzir pelo feminismo para não dividir a luta a favor dos pobres. [...] Hoje se pode dizer que algumas das reivindicações feministas da época foram integradas aos catecismos revolucionários, muito embora a prática cotidiana denuncie a fragilidade dessas pretensas aquisições libertárias. (Gebara, 2010, p. 133)

No entanto, um aspecto destacado no debate talvez seja a compreensão progressiva e linear da história. Para Gebara, a história não caminha em uma direção única, portanto é necessário um trabalho de desconstrução emocional e filosófica das bases de interpretação cristã tanto hegelianas como marxistas naquilo que possuem de absolutizantes. A autora comenta que:

o espírito de nosso tempo não é mais o do esperar o amanhã e com ele ver chegar o céu ou a justiça sobre a terra. As grandes utopias masculinas, tecidas nas grandes narrativas do passado e que embalaram os sonhos de muitos, já não se sustentam como modelos históricos para os quais se possa tender. Os ideais do socialismo viraram valores a serem vividos nas relações cotidianas. (Gebara, 2010, p. 198)

Conforme testemunha Gebara:

Desde que abracei a Teologia da Libertação nos anos 1970, o caminho me pareceu ainda mais claro. A vitória da justiça, o triunfo do bem e da verdade seriam possíveis! Sempre achei que eu estava do lado da verdade e do bem e que este lado um dia venceria. Não percebia a complexidade do mundo e talvez até apostasse inconscientemente numa espécie de linearidade da história, de forma que a partir de nosso esforço em comum, um dia chegariamos a viver entre nós o Reino de Deus. (Gebara, 2010, p. 166)

No campo prático, outra diferença se dá. A perspectiva de gênero, na visão da autora, abre uma compreensão social e política mais ampla do que a perspectiva que marca a Teologia da Libertação, ao menos em suas visões que se tornaram hegemonicais.

Por exemplo, o desenvolvimento econômico favoreceu mais as forças armadas, as tecnologias de várias formas, e bem pouco o cotidiano da educação e da saúde, mais ligadas simbolicamente ao feminino, à manutenção da vida naquilo que tem de mais primário e imediato. Aliás, muitas lutas femininas baseadas nessa “manutenção do cotidiano” foram consideradas desprovidas da dimensão política, como se o político significasse apenas a militância em partidos políticos, em sindicatos ou movimentos de pressão social mais amplos. (Gebara, 2010, p. 31)

Em linhas gerais, podemos dizer que a lógica feminista, levando em conta a sua pluralidade interna e a crítica necessária às ortodoxias presentes nesta corrente, atitudes

sempre lembradas pela autora, trabalha com as dimensões concretas da vida, considerando toda a sua complexidade. Nesse sentido, ela questiona os discursos científicos que, por estarem marcados pela lógica masculina, arvoram uma falsa universalidade, uma vez que dissimulam a particularidade que possuem. O conhecimento humano, e aí se inclui também o teológico, a partir da crítica feminista, precisaria assumir o questionamento ao universalismo das ciências, superar o idealismo masculino presente nas elaborações teóricas que relegam a mulher à dimensão da natureza e o homem à dimensão da cultura, valorizar o relativismo cultural com suas diferentes formas de interpretar o mundo, propor perspectivas de uma ética plural em que as próprias pessoas e grupos possam refletir sobre suas realidades e valorizar a diversidade, a diferença, a interdependência de todos os seres e o cotidiano, tanto na esfera científica como na dimensão prática e política. Tais perspectivas estão em profunda sintonia e reforçam as bases argumentativas do que temos denominado *princípio pluralista*.

Todo esse empreendimento requer uma revisão das imagens androcêntricas de Deus historicamente ligadas a práticas de dominação. Trata-se de adentrar em uma dimensão concreta, não especulativa, da fé. Nesse sentido, a salvação é vista como o resgate da vida em sua concretude, resultante de uma espiritualidade que se fundamenta no profundo respeito por todos os seres criados e na preservação da vida.

3. Espiritualidade, transgressão e novas imagens divinas

Como decorrência da visão crítica delineada pela Teologia Feminista às formas de análise da complexidade da realidade social, especialmente o destaque dado às análises de gênero para tais empreendimentos, tanto teóricos como práticos, Ivone Gebara enfatiza outra forma de espiritualidade. A autora remonta tradições no contexto da fé cristã em que as mulheres, ainda que sem a visibilidade histórica e institucional, protagonizaram, dentro da tradição de Jesus de Nazaré, movimentos de contestação à ordem e à lógica hierárquica e de não aceitação da submissão aos homens. Trata-se de uma espiritualidade distinta e singular. Para a teóloga:

É preciso, entretanto, reconhecer que é pena que esta tradição nem sempre seja escrita para testemunhar no futuro as ações do presente. Mas, é inegável que são estas ações que mantêm viva a chama do amor, a luz da justiça e da esperança. É esta a tradição que renasce nos corações humanos e que lhes lembra que junto ao coração de pedra palpita também um coração de carne, misericordioso e solidário. A sustentação da vida acontece a partir das ações pequenas, das iniciativas diárias de pessoas sem expressão social reconhecida. (Gebara, 2010, p. 34)

Tal visão está associada a uma revisão das imagens androcêntricas de Deus e as linguagens sobre “Ele” que, além de reforçar visões teísticas absolutistas, historicamente estão ligadas a práticas de dominação. Gebara se refere a um “Mistério Maior” que no processo de evolução da vida nos cria e recria. Portanto,

Não devemos obediência a um ser todo poderoso, manipulável pelos poderes imperiais masculinos deste mundo que usam e abusam desse poder para fazer valer seus modelos, seus privilégios, sua prepotência, suas paixões e seu elitismo. Queremos ser obedientes à sabedoria de vida que se expressa em múltiplas descobertas e está presente em nossa Tradição evangélica de fazer o pão e partilhá-lo, de cuidado com o

faminto e o sedento, tradição de assumir a causa da viúva, das crianças, dos estrangeiros e prisioneiros. (Gebara, 2010, p. 155)

Olhar a fé de maneira diferente, como tal empreendimento teológico se propõe, nos leva a repensar a visão a respeito da salvação. Gebara vislumbra o processo de salvação pela transgressão à ordem estabelecida. É fato que a compreensão da transgressão como salvação se assenta sobre um conceito dúbio, pois depende do ponto de vista dos que transgridem e dos que julgam a transgressão, contextos sempre marcados por relações de poder. No entanto, para a autora, “na tradição de Jesus de Nazaré é esta a perspectiva que é vivida e ensinada. Transgride-se a lei para salvar a vida, visto que a lei maior é a manutenção da vida. A pergunta é inevitável: que vida se quer manter? É possível manter todas as vidas? Quem decide pelas vidas que se quer manter?” (Gebara, 2010, p. 161).

Portanto, como já referido, estamos diante de uma dimensão concreta, não especulativa, da fé. É salvar a vida em sua concretude e realização. Dessa forma, espiritualidade é o profundo respeito por todos os seres criados e a preservação da vida; trata-se de aprender a acolher a interdependência vital que caracteriza o universo e nos faz viver; é a educação pessoal e comunitária para valores de convivência. “Assim, a partir do resgate da experiência primordial do sagrado feminino, no qual mulheres e homens se incluem, passamos a falar de salvação com um significado histórico situado. A salvação da qual necessitamos se traduz nas pequenas ações e gestos que nos ajudam a viver” (Gebara, 2010, p. 49).

Sob essa ótica, a relação “pessoa e comunidade” adquire uma nova consciência. Trata-se de uma ética ecofeminista que em seu interior delineia uma espiritualidade. Acentuam-se nesse caminho espiritual novas visões sobre democracia, relações interpessoais e coletivas, processos de aprendizagem e formas ecumênicas de ver a vida. Nesse sentido, a autora destaca, entre outros, quatro aspectos relevantes. O primeiro é que:

O compromisso com a minha felicidade pessoal implica em uma busca da felicidade coletiva. Por isso, as discussões entre diferentes grupos, a escuta de suas prioridades e sonhos tornam-se cada vez mais necessárias. Entretanto, ouvir e abrir o diálogo não significa que é preciso chegar à aceitação das ordens ou das propostas de um único grupo. A discussão faz crescer o consenso comum sobre os caminhos mais viáveis para se manter a vida íntegra de todos e todas. Aprendemos em conjunto um novo jeito de viver em conjunto, reconhecendo as dificuldades e as ambiguidades de nossos passos. (Gebara, 2010, p. 32)

Um segundo aspecto diz respeito a uma ecoespiritualidade, fruto da percepção de que houve um esquecimento da cosmologia em seu sentido amplo e da visão holística que dava ao ser humano uma compreensão mais adequada de si mesmo, especialmente nas relações de interdependência e de cooperação vital. Nessa lacuna, acentuou-se o androcentrismo e perdeu-se o valor das origens humanas, da concepção de alteridade e interdependência e da dependência de outros sistemas de vida para a manutenção dela mesma. Ao mesmo tempo, enfatizou-se também certa forma beligerante de ver a vida e a sociedade, em que cada qual está sempre em luta contra outros para se afirmar o direito à existência. A esse respeito, a autora comenta:

Nossa percepção do mundo e de nós mesmas se condicionou a uma forma de crença na sobrevivência a partir da concorrência contra os outros. O princípio da cooperação, princípio presente nas formas mais primitivas da vida desde as mais originárias expressões, parece ter sido esquecido. E

sabemos que devemos a este princípio inerente à vida todas as conquistas em amor, solidariedade e cuidado que desenvolvemos. (Gebara, 2010, p. 95)

O terceiro aspecto está relacionado às questões que envolvem a vida e as formas de conhecimento técnico e científico. A pressuposição é que

[...] não se pode separar ciência de espiritualidade no sentido amplo, não se pode separar pesquisa de felicidade para cada vida humana e em comunhão com as outras formas de vida. A medida que esvaziamos nossa busca científica e nossas invenções tecnológicas de um sentido sagrado de serviço, de respeito aos processos vitais, estaremos caminhando para uma destruição maior. Se tratarmos mecanicamente as pessoas e tudo o que as rodeia, as respostas serão também mecânicas. Se as tratamos com respeito à sua integridade e à sua formação pessoal, teremos respostas igualmente mais respeitosas. (Gebara, 2010, p. 102)

O quarto aspecto articula espiritualidade e corporeidade – não somente a valorização do corpo como fonte de prazer, mas também a crítica ao controle dos corpos femininos. Aqui reside um duplo exame. O primeiro é o que se volta aos elementos ideológicos, sociais e religiosos que anteriormente demarcavam o controle dos corpos femininos e que em boa medida se mantém hoje, especialmente nas estruturas eclesiásticas. Ao lado disso, está presente uma segunda e atual visão, conforme salienta a autora:

Agora a mesma ideologia transforma-se em tecnologia, dando-nos uma forte sensação de liberdade, sobretudo para as mulheres de classe média, e envolvendo-nos em novas malhas de submissão. Em outros termos, parece que a sociedade nos liberta de muitos incômodos e embaraços próprios da condição feminina, e a propaganda anuncia a chegada de nossa libertação. Mas, cada vez mais nos damos conta de que a forma anterior e a nova são irmãs nascidas do mesmo projeto mecanicista e dualista, nutrido pelo capitalismo. As conquistas positivas continuam, [porém] ameaçadas por essa espécie de reducionismo da vida humana ao lucro e ao consumo. (Gebara, 2010, p. 92-93)

Portanto, como temos afirmado, no processo de busca de bases conceituais mais consistentes para o *princípio pluralista* consideramos de fundamental importância recorrer ao pensamento teológico feminista para pensarmos as formas de subjetividade humana e como elas incidem no campo das espiritualidades. As indicações de Gebara, como ela mesma afirma em numerosos escritos e oportunidades, não são cabais, como se fossem uma alternativa decisiva e resoluta. Trata-se, sobretudo, de um compasso em outras direções que possam valorizar a vivência comunitária, a produção coletiva de sentidos e a interdependência para a criação e a expressão de espiritualidades autênticas e corporificadas no cotidiano.

4. Crítica ao universalismo cristão

A tarefa de revisão das imagens e linguagens sobre Deus desenvolvida pelas teologias feministas, mas sobretudo por Ivone Gebara, encontra no debate sobre pluralismo religioso uma oportunidade singular de aprofundamento. Essa discussão na América Latina cada vez mais se torna relevante devido à vivência multicultural e multirreligiosa do continente. Como se sabe, a intolerância religiosa, ao lado dos interesses econômicos e políticos, é um dos

grandes motores que geram a violência, causando a morte de milhares de inocentes, principalmente nos países pobres. Na perspectiva cristã, a discussão sobre as mensagens religiosas capazes de dar respostas consistentes para crentes e não crentes em um mundo marcado por guerras, violência e injustiça social centraliza-se, em geral, no debate a respeito do significado de Jesus Cristo hoje e a doutrina da encarnação.

Entretanto, as teólogas feministas da libertação têm ido além quando não somente discutem o tema da cristologia, mas procuram aprofundar os problemas sexistas advindos da visão religiosa monoteísta e os que emergem das metáforas patriarcais utilizadas na construção da imagem de Deus. Nessa perspectiva, a discussão sobre o pluralismo gira fortemente ao redor dos dogmas que têm excluído as mulheres das instâncias de decisão e do poder nas esferas religiosas, e não tanto nas diferenças entre as religiões. Além disso, alguns desses dogmas também têm marginalizado homens e mulheres de diferentes raças e culturas, em nome de um Cristo branco, de traços europeus. Portanto, trata-se de um esforço radicalmente inclusivo.

O diálogo inter-religioso também produz no interior de cada expressão religiosa mudanças e identificação de desafios. No caso do cristianismo, é importante ressaltar a necessidade de crítica do papel que ele desempenhou nos processos de colonização e catequização dos povos, cuja marca de intolerância, violência e rejeição das outras religiões e culturas consideradas demoníacas está fortemente presente até os dias de hoje (Barros, 2023). A Teologia Feminista tem contribuído com essa revisão do lugar da religião no projeto de libertação.

As perspectivas feministas têm elaborado críticas consistentes às visões de universalismo cristão que negam a pluralidade, que, de certa forma, estão ao lado do caráter androcêntrico de suas afirmações teológicas, marcadamente masculinas (Tomita, 2003).

As explicações religiosas sobre a vida e sobre o destino e valor do ser humano que antes sustentavam uma perspectiva absolutista e exclusivista vêm sendo questionadas por referenciais críticos provenientes de diferentes áreas do saber. As visões multiculturalistas, por exemplo, têm exigido a atenção às demais explicações religiosas e culturais distintas de nossas próprias. Há originalidade em diferentes olhares em torno das noções de criação e recriação da vida, da salvação e do destino do cosmo. Nas palavras de Ivone Gebara:

O universalismo cristão é agora refletido também como fruto do imperialismo político e cultural que ainda corre em nossas veias, julgando-nos possuidores das verdades eternas válidas para todos os povos. O universalismo cristão, infelizmente, tem ainda hoje a pretensão de “possuir” a maior verdade sobre o ser humano e sobre o mistério de Deus. Mas, essa pretensão está sendo contestada pelos diferentes movimentos sociais e religiosos, assim como por eminentes intelectuais, mulheres e homens, de diferentes partes do mundo. (Gebara, 2010, p. 28-29)

A crítica feminista aos processos de diálogo ecumônico, tanto no nível intracristão como no inter-religioso, é que há sempre um limite na abertura às questões do mundo e o diálogo com as diversidades, presentes em vários setores cristãos, mas que quase sempre terminam em uma perspectiva exclusivista. Isso se revela especialmente na linguagem e nas relações de poder. A autora denomina tal processo esquizofrenia e utiliza a imagem da “casa do Pai”. Ou seja, ninguém deve sair dela nem modificá-la substancialmente. Ela mantém sua estrutura hierárquica e sua autoridade sobre os outros. A casa é do Pai, nela habita a única verdade e há que obedecer a Ele para que a irmandade seja possível. Mas, surgem as

perguntas “qual é o Pai a quem obedecemos?”, “A que modelo de mundo corresponde sua autoridade?”, “A que modelo de relação entre mulheres e homens corresponde sua imagem histórica?”.

Na casa do Pai se encontram os únicos tesouros para uma vida perfeita. É uma casa idealizada, poderosa, da qual é difícil se desfazer. Por isso, não nos entregamos às casas do mundo, às casas de mulheres e homens das mais diferentes culturas, não acreditamos que filhas e filhos, irmãos e irmãs, podem construir um mundo de solidariedade. O Pai que preside o mundo é a expressão celeste de nossa autocompreensão como humanidade. Projetamos em Deus a ordem social hierárquica de uma sociedade de dominadores e dominados. Projetamos em Deus nossas hierarquias sociais, de classe, de gênero e de etnias. (Gebara, 2010, p. 52)

A recriação das linguagens teológicas e das práticas religiosas não é, obviamente, tarefa fácil. Tais perspectivas se defrontam com a complexidade da realidade social, especialmente os aspectos econômicos e políticos. Elas também estão colocadas em um contexto de crise de referenciais utópicos e doadores de sentido para a humanidade. Por isso, são árduas as indicações de caminhos. Os desafios diante da vida cotidiana e como ela interpela a fé e as relações entre religião e sociedade, quando vistos sob uma lógica plural, são muitos e todos igualmente densos. Ivone Gebara reflete sobre vários. Vejamos alguns.

O primeiro se refere à noção de Império e como a lógica plural a coloca em xeque:

Embora seja verdade que a dominação do modelo único persists ainda na sua forma mais perversa, haja vista o modelo do império norte-americano e sua ação no mundo, já não há mais consenso em relação a este poderio ou a esse domínio. Da mesma forma já não há mais aceitação passiva de outras formas de dominação na especificidade cultural de nossos povos. Hoje, por isso e por outras razões, estamos sem referências unificadoras ou referências capazes de fazer uma unidade mínima para uma convivência mais ou menos decente entre os diferentes grupos e pessoas. É esta a questão central do pluralismo. (Gebara, 2010, p. 74)

O segundo aspecto reside na relação complexa entre a vida cotidiana, o Estado e as religiões. O que se advoga é que tais dimensões sejam repensadas para que as duas últimas esferas – a política e a religiosa – estejam em favor da promoção da vida, não obstante as ambiguidades de cada uma delas.

Queremos que o Estado seja laico na medida em que as religiões ou os valores religiosos que informam a vida dos indivíduos entram em conflito com as políticas que julgamos importantes para as mulheres e ou outros grupos. Queremos igualmente que as religiões se comprometam com a vida dos cidadãos que são igualmente fiéis de sua instituição religiosa. Há uma duplicidade de exigências. Mas, se assim não fosse, esta questão talvez não aflorasse em nossa consciência. Isto nos convida a fazermos uma análise mais aprofundada das referências religiosas e morais na vida dos diferentes grupos, e de como estas referências, quer queiramos quer não, se intrometem e influenciam nas políticas as mais diversas. (Gebara, 2010, p. 188-189)

O terceiro aspecto está assentado na dimensão existencial e pressupõe certa inclinação antropológica de demarcação de espaço, de diferença e de identidade. Isso pode se dar de forma positiva, como valorização da alteridade, assim como de maneira desintegradora, excludente e até mesmo agressiva. Ivone Gebara nos recorda o relato bíblico

do fariseu e do publicano em Lucas 18, 10-13. O fariseu, que cumpre a lei à risca e comprehende que por isso é aceito e legitimado por Deus, se alegra com tal identidade.

Como muitos de nós, ele [o fariseu] sai feliz do templo, talvez até impondo a todos os outros a sua convicção de ser justo diante de Deus e diante de sua própria consciência. Fecha-se numa visão, numa ideologia, numa maneira de compreender sua humanidade e sua religião, quase convencido que é possível reduzir toda a diversidade do mundo a si mesmo. E, o mais grave, arma uma guerra contra os outros que são diferentes, não apenas nas crenças, mas na cor da pele, na orientação sexual, na nacionalidade, na idade. Corre até o risco de torná-los seus inimigos, aqueles que devem ser combatidos e extermínados da face da terra. É difícil ser o publicano, aquele que reconhece o limite de sua existência e de seus atos. (Gebara, 2010, p. 254)

Gebara tem consciência de não oferecer respostas, mas de apontar, intuitivamente e por hipóteses, caminhos de diálogo e de superação de conflitos. Ela mesma se propõe a não defender com “armas mortais” suas próprias posições e incentiva que as pessoas que a cercam façam o mesmo. Dessa forma, suas palavras são elucidativas dessa visão ecumênica vivenciada em contexto pós-teísta, por isso as apresentamos como ilustrativa desse item de nossa análise que se funda na crítica aos universalismos:

E, nessa linha, tentamos libertar os valores do Evangelho das estruturas bélicas ofensivas e defensivas das religiões. A “boa nova” poderia ser simplesmente nos redescobrirmos como seres do mesmo húmus, do mesmo sopro vital, chamados a viver neste instante único da história do universo. Escolher o caminho do diálogo e do respeito é uma batalha imensa, renovável a cada dia e em cada nova situação. É uma aposta na vida, embora saibamos de antemão que os que abraçam esta causa nem sempre serão vencedores segundo os critérios da competição e do lucro. Mas, não importa; se eu acreditar que as relações humanas podem ser melhores, algo poderá mudar qualitativamente, e nossa fé na humanidade não será vã. (Gebara, 2010, p. 256)

5. Ecofeminismo e relationalidade

O ecofeminismo, em suas diferentes expressões, articula, como a expressão indica, questões, temas e situações relacionadas às mulheres e à natureza. O desafio dessa perspectiva é captar como ambas estiveram sob o domínio patriarcal masculino. Como se sabe, a separação entre a natureza e o espírito científico se tornou uma chave interpretativa da civilização ocidental, com enfoque especial na concepção de que a lógica científica seria uma especialidade masculina, o que justificaria a dominação em relação às mulheres, assim como também aos povos não ocidentais ou não ocidentalizados e grupos subalternos em geral.

Ivone Gebara procura evidenciar seu esforço teórico em desconstruir imagens e sistemas para propor algo inovador e diferente, a saber, uma nova epistemologia feminista a partir, sobretudo, das experiências de comunidades pobres. Ela promove uma desconstrução e uma reconstrução dos símbolos cristãos em meio à opressão e à violência, especialmente visões androcêntricas e patriarcas, mas também em meio à vitalidade dos pobres que conseguem sobreviver e, até viver com alegria e festividade, mesmo ante a dor e o sofrimento. A Teologia Ecofeminista, entre os seus muitos desafios, visa a questionar as universalidades

teológicas, em geral falsas ou ideológicas, e também estabelecer bases teóricas que facilitem conexões práticas entre os seres humanos e o cosmo. Nas palavras da autora:

Minha adesão ao ecofeminismo se originou na observação da vida das mulheres pobres do Nordeste e na convivência em um bairro de periferia. Uma literatura especializada me ajudou a alargar meus conhecimentos e a afinar minha análise. Entretanto, foi na convivência que percebi a conexão entre a escravidão econômica e social das mulheres e a escravidão da terra nas mãos de poucos latifundiários. (Gebara, 1997, p. 15)

A perspectiva ecofeminista, articulação íntima entre uma linha feminista de pensar a vida e uma linha ecológica, nos abre não só para uma possibilidade real de igualdade entre mulheres e homens, de diferentes culturas, mas para um relacionamento diferente entre nós, com a Terra e com todo o Cosmo. (Gebara, 1994, p. 69)

A perspectiva ecofeminista realça a dimensão coletiva presente na realidade de vida de cada pessoa, que não consiste em sua mera autonomia, mas, fundamentalmente, em sua relacionalidade. Esta não é apenas antropológica, mas também cósmica, uma vez que se baseia no fato de que todos nós somos parte do mesmo mistério da vida.

Com a expressão “relacionalidade”, Ivone Gebara se refere às forças vitais que determinam a mútua conexão humana e a dos humanos com a terra. Trata-se de uma condição fundamentalmente humana e cósmica, age como uma força que une o ser humano à terra, como uma realidade que o impulsiona a ações éticas e experiências religiosas autênticas. A relationalidade está em um nível mais profundo do que a consciência humana e pode revelar dimensões teológicas de destaque na fé cristã, como a ressurreição dos corpos, por exemplo.

Nesta mesma linha poderíamos falar de ressurreição a partir da ecologia e reconhecer que os processos vitais são, não apenas interdependentes entre si, mas interdependentes de nossa humanidade. Falar de ressurreição dos corpos implica, nesse sentido, em falar da ressurreição do corpo da terra. Em outros termos, significa acolher que os processos de morte e de vida tocam o conjunto do que chamamos vida. Fazemos dela uma tradição vital, isto é, que tem a ver com todas as vidas. Não somos o que somos sem a água, sem o ar, sem a complexidade dos mares e das florestas. Não somos sem a Terra. Nossa corpo é também o corpo da Terra que morre e ressuscita a cada instante até que o derradeiro fim aconteça. (Gebara, 2017, p. 107)

Outro aspecto importante é que a Teologia Ecofeminista questiona a ligação mecânica entre racionalidade e liberdade, comum no contexto da reflexão filosófica. A consciência racional não conduz automaticamente à liberdade. Da mesma forma, estão os limites de algumas correntes teológicas que realçam a consciência como uma ferramenta para a mudança social. De acordo com Gebara, essa perspectiva teológica se centra demasiadamente nas capacidades individuais e racionais das pessoas, por isso se torna acessível apenas aos grupos que poderiam se apropriar dessa forma de racionalidade. Assim, se subestimam a complexidade dos seres humanos e seus diversos relacionamentos e também a gama de subjetividades que está em torno deles: “Somos mais complexos do que a nossa consciência, mais imprevisível do que nossos planos, menos confiáveis do que nossas decisões e mais fortemente influenciados por nossos medos e preguiça do que nós percebemos” (Gebara, 2005, p. 87).

A relationalidade e a interdependência entre as pessoas e entre elas e a terra devem ser reconhecidas como variáveis importantes no surgimento de ações éticas. A teóloga considera que, por intermédio das formas de aprendizado experencial em torno da interdependência humana e cósmica, é possível redescobrir a relationalidade de toda a vida, o que fortalece as atitudes éticas de respeito com as outras pessoas, grupos e o grande corpo do cosmo. Esse conjunto de experiências pode representar um impulso para mudanças sociais qualitativas, começando com a formação de novas formas de vida comunitária, marcadas por felicidade e justiça.

A opressão sofrida pelas mulheres – mas também pelo conjunto dos grupos subalternos – não pode ser combatida somente mediante análises e ações políticas imediatas. Há necessidade de uma mudança mais profunda na forma do pensar cultural, simbólico e psicológico. Ivone Gebara defende uma antropologia nova, na qual a separação entre corpo, espírito e razão é superada em função de uma imagem integral do ser humano. Essa visão antropológica requer outra epistemologia, em que as experiências cotidianas concretas estejam presentes no ponto de partida da reflexão social, filosófica, política e teológica. Estas, como já referido, abrem possibilidades, sobretudo nos entrelugares das culturas, de uma variedade e diversidade de visões de mundo, de práticas, de costumes e de conceitos, todas em permanente mutação.

Como temos demonstrado, Gebara desafia a visão do mundo patriarcal e dualista do cristianismo. Ela começa por desmistificar as dimensões hierárquica, antropocêntrica e androcêntrica da epistemologia patriarcal e diz que “por causa de sua percepção um tanto diferente dos seres humanos e sua relação com a terra e com todo o cosmos, a perspectiva ecofeminista propõe uma epistemologia um pouco diferente” (Gebara, 2005, p. 48). Ela caracteriza essa forma alternativa de conhecimento como interdependente, integradora do espírito e do corpo, contextual, holística, afetiva e inclusiva. Para a autora, conhecer não é simplesmente um exercício racional e cognitivo, mas uma experiência profundamente personificada, e, nesse sentido, o corpo da mulher é um fator crucial de conhecimento. O conhecimento é um processo que não segue necessariamente um padrão linear e retilíneo, mas está aberto às complexidades, subjetividades e surpresas que a realidade da vida possui. Isso significa que é contextual, pois não se pode impor um tipo de conhecimento culturalmente condicionado como norma a ser seguida por todas as pessoas, grupos e culturas. O conhecimento contextual desenvolve-se a partir de contextos locais antes de abrir-se a uma perspectiva global.

De acordo com Gebara, a epistemologia ocidental dominante é patriarcal e exclui grandes grupos de pessoas, e isso resulta de seu caráter androcêntrico, universalista e hierárquico. Baseia-se em geral na experiência de “homens brancos e ocidentais” e se apresenta como “conhecimento universal”. Ela é hierárquica porque dá maior importância ao conhecimento intelectual do que a outras formas de conhecimento que estão articuladas com experiências, narrativas e subjetividades. Nas ciências sociais, por exemplo, é comum uma atenção desproporcional nas análises pelos homens que “fizeram a história”. A teologia, mesmo aquela que metodologicamente partiu da realidade social, manteve um caráter patriarcal, hierárquico e universalista, visto que não tomou a distância suficiente dessa epistemologia tradicional.

Ivone Gebara nos indica que interdependência e relationalidade não são dimensões exclusivas dos seres humanos, mas se estendem à Terra e ao próprio cosmo. Um reconhecimento autêntico e profundo de nossa interdependência poderia transformar nossa consciência e nossos processos educacionais e políticos. A prática de competitismo daria

lugar a um espírito de colaboração. Em vez da conquista dos povos ou dos espaços, teríamos a comunhão de todas as coisas, pessoas, grupos e culturas. O egocentrismo e individualismo seria substituído pelo respeito e pelo cuidado do corpo maior, o planeta todo. Tal visão de interdependência apresenta uma sacralidade que exige transformações radicais nas formas de fazer negócios, na economia de mercado e nas relações internacionais. E, não menos importante, a “interdependência do saber deveria abrir uma nova página na história da teologia cristã, incentivando-nos a utilizar uma linguagem que seja mais humilde, mais existencial, mais experimental e mais aberta ao diálogo” (Gebara, 2005, p. 54). Além disso, a autora sugere que “devemos acrescentar uma perspectiva ecológica à perspectiva humanística de Jesus” e que precisamos abandonar um cristianismo antropocêntrico e começar a vislumbrar uma “compreensão biocêntrica da salvação” (Gebara, 2005, p. 183).

A questão fundamental de uma epistemologia ecofeminista é: a que experiência uma afirmação se relaciona com a realidade? Dessa forma, saber não é um processo linear, mas uma circularidade, em que pessoas e grupos, em suas diferentes culturas e entrelugares, continuam a adicionar experiências que podem alterar o conhecimento que foi utilizado no ponto de partida.

Uma epistemologia ecofeminista pretende ser inclusiva e holística. A suposição fundamental dela é que a experiência mais profunda que compartilhamos é de interdependência recíproca entre todos os elementos do cosmo. Como seres humanos, não somos apenas parte de um todo, mas o todo também é parte de nós, como indicam as mais recentes e consistentes descobertas nas ciências naturais. Estas revelam a complexa interdependência entre todas as formas de vida e mostram como a evolução, iniciada com um *Big Bang*, se dá a partir de uma singularidade de energia infinitamente densa e se move criativa e irreversivelmente para uma diversificação crescente. Nesse processo, somos todos parte da mesma fonte, e, apesar da pluralidade e diferenciação existentes, nossa interdependência e afinidade original são mantidas.

As fontes da epistemologia ecofeminista incluem emoções, afetos e formas plurais de subjetividade e reconhece que a razão tem lugar importante no processo de produção do conhecimento, mas não tem autonomia absoluta, especialmente no corpo que somos. Do mesmo modo, a dimensão da racionalidade não pode ser completamente isolada de outras do nosso ser. Esse conjunto de dimensões humanas se corporifica no cotidiano. Ele, quase sempre ausente nas análises sociais e teológicas, precisa ser, portanto, devidamente realçado.

O cotidiano é o combate para viver hoje, para encontrar trabalho, para ter o que cozinhar, para ter água para lavar as crianças e a roupa, para trocar gestos de amor, para encontrar um sentido imediato para a vida. [...] O cotidiano das mulheres se introduz na ciência chamada universal para lembrar-lhe o concreto, as coisas que são necessárias à vida ou à sobrevivência. [...] O cotidiano das mulheres e dos homens entra na ciência histórica para mostrar que as grandes estruturas econômicas e políticas têm a ver com o que vivemos em nossos lares. O doméstico não está separado das grandes questões socioeconômicas, nem dos grandes desafios da cultura. (Gebara, 2007, p. 121)

Por isso, a epistemologia ecofeminista reconhece a diversidade de experiências e suas múltiplas expressões, sem colocar limites absolutos em nossas formas de conhecimento. Dessa maneira, ela revela a relatividade de todas as verdades, incluindo as teológicas.

6. A fé como maneira de ser na vida

Ivone Gebara chama a atenção para o fato de que se, em um século de desenvolvimento da tecnologia e da ciência em diferentes campos, experimentamos, por um lado, excesso de produção científica, por outro deparamo-nos com “vazios existenciais” imensos que parecem atingir todas as classes sociais, não obstante a efervescência religiosa vivida atualmente. A autora considera que, pelo fato de as religiões terem na maioria das vezes destacado os mitos a partir do “alto” e da vontade dos deuses, foram geradas formas religiosas que relegam a esses mesmos mitos ou aos seus representantes religiosos humanos o destino da vida das pessoas. Da insatisfação e reação a esse quadro surge o interesse por uma nova busca de sentido e plenitude para a vida. Ele, como esforço para preencher esses “vazios”, se contrapõe a realidades como a da mercantilização das religiões, estas tomadas como mercadorias de consumo, e como a da sustentação promovida pelas religiões às políticas dos “impérios”.

Se, do ponto de vista da ética e da ecologia, é necessário não se deixar escravizar pelas formas de consumismo e propaganda, sob a ótica religiosa algo semelhante precisaria ser buscado. Um novo modelo de sociedade exigiria uma nova compreensão do ser humano e de suas necessidades e uma nova expressão de Deus. Submetermo-nos ao padrão patriarcal da sociedade, agarrarmo-nos aos mitos criacionistas e à vontade autoritária dos deuses e deusas das muitas religiões, criados, muitas vezes, à própria imagem humana, gera uma postura acrítica, acomodada e inerte perante o religioso ou formas seculares de consumo e de política.

Para Gebara, “sem deuses”, poderíamos tentar superar os dualismos e as hierarquias patriarcais que nos habitam, perder o medo das desordens mundiais, evitar certos tipos de violência e injustiça, ter, enfim, nossa própria história como testemunha de destruições e construções próprias e retomada de caminhos. Portanto, torna-se urgente fazer da fé uma “maneira de ser” provocada pela vida que é construída de forma plural, pessoal e socialmente. Segundo a autora, essa concepção de vida precisa ser desconstruída e reconstruída permanentemente, na medida em que se apreende como se formaram conceitos, preconceitos, imagens e mitos em relação tanto às ciências das sociedades quanto ao patrimônio doutrinal da fé cristã, e como essas aquisições se tornaram verdades naturais não questionadas, o que gerou ascensão social revestida de salvação religiosa para alguns grupos.

De acordo com a teóloga, tal postura “não busca certamente um novo ateísmo, nem uma nova releitura de uma religião, mas *um novo humanismo* onde a transcendência humana e a transcendência de tudo o que existe se inscrevem no interior mesmo de nossa constituição vital” (Gebara, 2010, p. 164, grifo do original). “Sem deuses”, estamos sendo, pois, convidados e convidadas à liberdade e à autonomia responsáveis, a reorganizar as relações sociais, políticas e econômicas e a aprender a respeitar a diversidade. “Sem deuses”, fica facilitada a tarefa de indicar os erros das autoridades eclesiásticas que já não terão seu lugar legitimado desde os céus. O mesmo se aplica à política secular. “Sem deuses do alto” – e apontando para os valores que norteiam as experiências concretamente vividas –, se pode então livremente falar de Deus na vida e da vida que se identifica, por exemplo, antes de tudo, com o “ruído do seu próprio gemido diante das dificuldades [...] com a inspiração que brota do nosso cotidiano ordinário, com seus prazeres e violências [...] na busca de sentido” (Gebara, 2010, p. 168). Nota-se que na obra de Gebara há uma complexidade maior do que a proposta de não ter deuses. Ela mesma, ao descrever processos existenciais pelos quais passou, marcadamente espirituais, revela a perspectiva de falar sobre Deus dentro da

fragilidade dos discursos, assumindo, assim, que o mistério nos envolve e atrai a partir das existências historicamente situadas e das imanências existencialmente vividas (Gebara, 2005).

Gebara constata em suas análises que os deuses do passado e do presente tomaram lugar primordial na vida das pessoas e que seria, então, preciso vencer o medo de perder as visões inculcadas pelas religiões hierárquicas, ou seja, as que recebem ordens do céu ou revelações divinas secretas. É igualmente necessário buscar novas respostas, porque a realidade de hoje faz emergir novas perguntas. Assim, “não se jogará fora o passado, mas se guardará dele o sabor humano, o sabor das coisas boas, capazes de sustentar nossa vida” (Gebara, 2010, p. 165). Para isso, é necessário um novo amor à razão: “A razão humana não se opõe à emoção humana, aos belos sentimentos, à poesia e à arte. A razão humana não se opõe à ternura, ao aconchego, à necessidade dos corpos” (Gebara, 2010, p. 169). A pluralidade das experiências humanas e a alteridade presente nas relações interpessoais e do humano com a natureza possibilitam uma fé livre e autêntica, não obstante as ambiguidades humanas.

Considerações finais

As reflexões aqui apresentadas tiveram como objetivo analisar esforços na tarefa de revisão das imagens e linguagens sobre Deus, pensada a partir de uma ambientação marcada por certa desconfiança com as visões de teísmo cristão, cujas imagens, linguagens e conceitos de Deus reforçam perspectivas autoritárias, absolutistas e que põem em risco a liberdade e a autonomia humanas.

O caminho trilhado foi o de olhar mais atentamente para as teologias feministas latino-americanas, uma vez que elas oferecem estimada contribuição para se pensar a fé dentro de novas linguagens que superem os entraves absolutistas do teísmo cristão. Metodologicamente, a delimitação se baseou nos escritos da teóloga Ivone Gebara, cuja produção nos oferece indicações críticas substanciais para a atualidade, dentro da temática que nos propomos desenvolver.

Os traços biográficos da autora em questão – incluindo as experiências de aprendizado popular, especialmente com mulheres pobres, que ela introduziu em seu método de trabalho, a crítica profética realçada em sua vida e obra e os processos repressivos de silenciamentos decorrentes dessa trajetória – formam um quadro de possibilidades para processos de criação e recriação de novas imagens e linguagens sobre Deus, distanciando das noções de poder absoluto, que reforçam a ideia de um ser que mecanicamente equaciona os problemas da vida e oculta as fragilidades e potencialidades humanas.

Vimos que a relação entre as ambiguidades humanas, a valorização do cotidiano e a percepção da complexidade da vida engendram bases propulsoras de novas linguagens teológicas. Esse conjunto, associado a aspectos da espiritualidade que se tensionam com formas criativas de transgressão, gera novas imagens divinas, mais livres e conectadas com a vivência cotidiana dos grupos e comunidades. Somam-se a isso a crítica ao universalismo cristão, presente nas formulações teológicas feministas, a visão abrangente do ecofeminismo, a dimensão de relationalidade e a compreensão da fé como maneira de ser na vida, uma vez que tais perspectivas cooperam com a revisão das imagens androcêntricas, autoritárias e absolutistas de Deus e são expressões cruciais do processo de recriação da linguagem teológica.

Referências

- ALTIZER, Thomas; HAMILTON, William. **Radical theology and the death of God.** New York: The Bobbs-Merrill Company, 1966.
- ALVES, Rubem. **Da esperança.** Campinas: Papirus, 1987.
- BARROS, Marcelo. **Os segredos do nosso encanto:** O que a fé cristã pode aprender com as espiritualidades indígenas e negras. São Paulo: Recriar, 2023.
- GEBARA, Ivone. **As águas do meu poço.** São Paulo: Brasiliense, 2005.
- GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder:** ensaios feministas. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- GEBARA, Ivone. **O que é Teologia Feminista.** São Paulo: Brasiliense, 2007.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio:** uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista:** Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- GEBARA, Ivone. **Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas:** Uma perspectiva ecofeminista. São Paulo: Paulinas, 1994.
- GEBARA, Ivone. **Vulnerabilidade, justiça e feminismos:** antologia de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.
- GEBARA, Ivone. Precisamos rever a luta pelo Estado laico e o papel das religiões [entrevista]. **Portal Geledés,** 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ivone-Gebara-precisamos-rever-a-luta-pelo-estado-laico-e-o-papel-das-religoes/>. Acesso em: 17 abr. 2024.
- MESLE, C. Robert. **Teologia do Processo:** uma introdução básica. São Paulo: Paulus, 2013.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **O princípio pluralista.** São Paulo: Loyola, 2020.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Testemunho e libertação:** a teologia latino-americana em questão. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- RICHARD, Pablo et al. **A luta dos deuses:** os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.
- SEGUNDO, Juan Luis. **O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré I:** fé e ideologia. São Paulo: Paulinas, 1985.
- TILLICH, Paul. **A coragem de ser.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- TOMITA, Luiza. A contribuição da Teologia Feminista da Libertação para o debate do pluralismo religioso. In: ASETT (org.). **Pelos muitos caminhos de Deus:** desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Rede, 2003. p. 108-119.

Recebido em 14/06/2024
Aceito em 10/06/2025

O pós-teísmo somatoteológico de Rubem Alves

The somatological post-theism of Rubem Alves

Edson Fernando Almeida¹

RESUMO

O pós-teísmo é um movimento no interior da teologia contemporânea que tem como objetivo a transformação e/ou superação do teísmo clássico, dada a insuficiência desta concepção de dar sustentação à construção de sentidos mais consistentes à vida contemporânea. Este artigo apresenta a gênese do teísmo clássico e a crítica que recebe em algumas teologias contemporâneas. Apresenta, por fim, a contribuição oferecida pelo teólogo brasileiro Rubem Alves à necessária tarefa da busca de uma nova linguagem que se ofereça como resposta teológica e pastoral ao enfraquecimento da concepção teísta.

Palavras chaves: Pós teísmo, somatoteologia, Rubem Alves

ABSTRACT

Post-theism is a movement within contemporary theology that aims at transforming and/or overcoming classical theism, given the inadequacy of this conception in supporting the construction of more meaningful frameworks for contemporary life. This article presents the genesis of classical theism and the critiques it receives in some strands of contemporary theology. Finally, it highlights the contribution offered by the Brazilian theologian Rubem Alves to the essential task of seeking a new language that may serve as a theological and pastoral response to the weakening of the theistic conception.

Keywords: Post-theism, Somatotheology, Rubem Alves

Introdução

Apresento duas vozes, como introdução a este artigo, para fazer ecoar um mal-estar que, tanto do ponto de vista pastoral, quanto do ponto de vista teológico, há muito vem se configurando no cristianismo do Norte e do Sul global. Um mal-estar que aponta para a necessidade de atualização do discurso teológico cristão. Por primeiro evocamos uma voz leiga, de um dos grandes antropólogos e educadores brasileiros, Carlos Rodrigues Brandão, expressando de forma testemunhal a necessidade de uma releitura não teísta da fé cristã. Em seguida apresentamos a voz de um teólogo jesuíta italiano, Paolo Gamberini, com a sua proposição de uma posição pós teísta como tarefa para a teologia cristã contemporânea.

Carlos Rodrigues Brandão:

¹ Possui graduação em Teologia - Seminário Presbiteriano do Sul (1985), graduação em Psicologia - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1993), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1998) e doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2002), pós doutorado em Ciência da Religião pelo Programa de Pós- Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora - PPCIR-UFJF (2015). É professor Adjunto do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Preside a Sociedade Internacional Rubem Alves (SIRA).

Quando converso com vários amigos que foram como eu cristãos católicos engajados em algum movimento de igreja, vejo que uma soma considerável deles (eu incluído) está precisando agora realizar uma espécie de releitura não teísta de sua fé para poder se manter ainda cristão, mesmo que já não mais restritamente... católico. Muitos de nós precisamos crer que o próprio Jesus nunca foi o Cristo; nunca foi um deus enviado a Terra para nos salvar de nosso próprio pecado coletivo', para acreditarmos não na mitologia, mas na substância humana dos evangelhos. Não precisamos mais de um deus-homem milagreiro que morreu para nos salvar', e depois ressuscitou para nos dizer que isso irá acontecer com todos nós (pelo menos com o pequeno rol dos salvos'). Precisamos de um homem-deus (justamente porque humano) que, entre vários outros, nos diga palavras de sentido e nos envolva de gestos de ternura... para que saibamos como viver e para onde ir, mesmo que não haja 'um céu para os eleitos'. (Brandão, 2012 p. 75)

Paolo Gamberini:

Nas duas últimas décadas do século passado e na primeira do século XXI, a teologia cristã tem caminhado cada vez mais para o desmantelamento do teísmo tradicional, ou seja, daquela concepção segundo a qual Deus é compreendido como separado do mundo em sua liberdade absoluta, de modo que o ato da criação não define o ser de Deus. A relação de Deus com a criação é considerada accidental e arbitrária, portanto, não essencial. Há anos, a teologia vem buscando verificar se outros enfoques não teístas ou anateístas são possíveis. Aquilo de que a teologia mais urgentemente necessita é de uma visão crítica pós-teísta da fé cristã. O que se entende por pós-teísmo? Uma compreensão de Deus que inclua a criação desde sua definição inicial. Trata-se, portanto, de uma visão panenteísta da relação entre Deus e a criação. O agir criador é a expressão mais íntima do ser de Deus, pois revela Sua identidade criadora. Essa visão pós-teísta pretende superar a concepção intervencionista e sobrenaturalista da presença e da ação de Deus no universo. (Gamberini, 2022, p. 33)

As duas proposições acima, partem de uma mesma questão de fundo: a insuficiência de uma certa concepção teológica, que ambos chamam de teísta, e apontam para uma necessária tarefa de sua transformação ou superação, dado que esta não pode mais sustentar a criação de sentidos mais consistentes para a vida como se configura no presente. Nossa objetivo neste artigo é apresentar a original contribuição oferecida pelo teólogo brasileiro Rubem Alves, à necessária tarefa de buscar uma nova linguagem que se ofereça como resposta teológica e pastoral ao enfraquecimento do teísmo clássico.

1. A gênese do teísmo metafísico e sua crítica na teologia contemporânea

O cristianismo nasceu da junção de duas grandes tradições: aquela do *logos* grego com sua consequente busca racional e filosófica pela verdade, partindo do mundo para o absoluto, em movimento de subida – *anábasis*; e aquela do *dabar* hebraico: palavra de Deus que desce e se manifesta na história, em movimento de descida – *katábasis*. Esta combinação gerou o *logos cristão*, que uniu a racionalidade grega com a revelação judaica. Ao se operar tal junção, a transcendência de Deus passou a ser pensada dentro de categorias metafísicas, como um "absoluto" fora do tempo e do mundo sensível (Cabral, 2016, p. 26). Assim se deu o

nascimento do teísmo metafísico: Deus como um ser supremo, imutável, estável, perfeito, eterno, separado do mundo, que o comanda. Ora, é precisamente esta compreensão de Deus que se mostra extremamente enfraquecida nas teologias contemporâneas.² Tal enfraquecimento tem se constituído, inclusive, como um horizonte hermenêutico para pensar o problema do sofrimento humano em algumas teologias do nosso tempo. É o caso das teopatias de Abraham Heschel e Jürgen Moltmann.

Como mostrei em outros textos³ foi Abraham Heschel quem, ao aproximar-se do profetismo literário bíblico, a partir de uma abordagem fenomenológica da consciência profética, mostrou como a imagem de Deus segundo o teísmo clássico, está capturada pela abstração metafísica. Os profetas, segundo Heschel, não tinha ideias sobre Deus. Não tinham conceitos sobre Deus. Não tinham especulações sobre Deus. Os profetas sofriam o *pathos* divino. Para a consciência profética, Deus não é um conceito – ainda que seja o mais alto, supremo, inefável – Deus é uma força, um atravessamento, um *pathos* que pesa sobre o profeta. A *teopatia* de Heschel tocou no calcanhar de Aquiles da teologia medieval judaica e cristã: o axioma da impassibilidade divina. No campo cristão, foi Jürgen Moltmann quem melhor tematizou e assimilou criativamente a teopatia hescheliana. Trata-se de um tema recorrente em sua obra, mas foi no segundo capítulo de *Trindade e Reino de Deus* (Moltmann, 2000) que tem como título “A paixão de Deus”, que ele apresentou mais detalhadamente os postulados da sua teopatia. Para ele, a *substância divina* veio interpretada pela tradição cristã como sendo imune à diversidade, à diferença e pluralidade. Trata-se, portanto, de uma substância autossuficiente totalmente oposta ao mundo móvel dos sofrimentos humanos. Nada há nela nada que tenha a ver com a mutabilidade, a transitoriedade do mundo. Ora, tal impassibilidade se enfraquece radicalmente quando adentramos ao universo bíblico, sobretudo no seu núcleo central, os evangelhos. Ali encontramos as narrativas do sofrimento de Cristo. Ocorre que a tradição cristã formulou suas narrativas críticas incorporando os relatos da paixão à noção de impassibilidade divina. Portanto, a tradição justapôs o axioma grego da impassibilidade da divindade suprassensível ao tema central do evangelho, o sofrimento de Cristo. Ora, quanto mais se acentua a impassibilidade divina, tanto mais débil será a identificação de Deus com a paixão de Cristo e, portanto, mais débil será a descoberta de Deus nesta mesma paixão. Ou seja, conciliar cristologicamente apatia e paixão, esse tem sido o trabalho da teologia cristã desde a Igreja antiga. (Cabral, Almeida, 2020)

Este pequeno exercício introdutório de apresentação das teopatias hescheliana e moltmanniana como resposta a um teísmo clássico tomado pela abstração metafísica e, portanto, incapaz de uma resposta empática aos sofrimentos do tempo presente, aponta para a necessária tarefa de rever os postulados teístas com vistas a sua transformação, para que a teologia recupere o seu *pathos* profético cristológico. Penso que esta tarefa constitui um dos principais vetores do movimento pós-teísta.⁴ ‘O Deus crucificado’ de Moltmann (2011), ‘A

² O enfraquecimento da concepção teísta nas teologias contemporâneas não significa que ela não tenha sido potente em outros períodos históricos. Vale, aqui, a advertência do teólogo José Torres Queiruga: “não me parece historicamente justo ou hermeneuticamente aceitável, o insistente recurso de elaborar uma espécie de caricatura que, com o nome de ‘teísmo’ e a referência a ‘um senhor do céu’ onipotente e arbitrário, desqualifica em bloco e com palavras duras toda a tradição.” <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/621711-pos-teismo-e-pos-religiao-um-dialogo-necessario-artigo-de-andres-torres-queiruga>. Acesso em 08 de fevereiro de 2025.

³ Almeida, E.F. *Abraham Heschel e a mística do pathos divino*, in: Horizonte, Belo Horizonte, v. 17, n. 52, jan/abr. 2019 e Cabral A. M; Almeida, E.F. *Teodiceia, teopatia e teorevolta: por uma cartografia do mal em tempos de coronavírus*, in: Estudos Teológicos, São Leopoldo, vol. 60, n.2, 2020.

⁴ O filosofo italiano Giovanni Ferretti vê os pós teísmo como um movimento marcado por diversas sensibilidades e ênfases sobretudo na maneira como se define o teísmo e nas formas de sua superação. Ele distingue duas formas principais: uma mais atenuada, que preserva a distinção entre Deus e o mundo, e outra

memória passionis' de John Baptist Metz (2007), a 'Teologia da Libertação' de Gustavo Gutierrez (1971), tanto quanto a obra 'Para uma teologia da libertação de Rubem Alves' (2019) e 'O conceito de Deus após Auschwitz' de Hans Jonas (2016), foram obras escritas sob o enfraquecimento da concepção teísta. Elas não se debruçaram sobre o tema do teísmo propriamente dito, mas foram tecidas sob o imperativo moltmanniano segundo o qual é preciso que haja uma revolução no conceito de Deus na teologia contemporânea. (Moltmann, 1974, P. 89) Nasceram do horror operado pelas duas grandes guerras mundiais e das lutas por libertação dos povos do sul global, como é o caso das teologias da libertação.

2. Dietrich Bonhoeffer, um marco do movimento pós teísta

No campo protestante, Dietrich Bonhoeffer opera como uma espécie de referência de um fazer teológico cujas marcas constitutivas remetem ao enfraquecimento do logos teísta, acompanhado de uma tentativa de resposta a tal enfraquecimento. A maioria da fé, o abandono de uma compreensão pueril da divindade, não foram descartadas como elementos menores, de secundária importância, ante a espada nazista. Ao contrário, a fragilidade exposta e a finitude escancarada trouxeram à tona a ilusão de uma divindade tapaburacos. Para Boenhoffer a fé não escamoteia as questões advindas de uma razão honesta, antes as escancara. (Boenhoffer, 1968). Em suas cartas da prisão vemos um teólogo para quem a preocupação com a salvação individual da alma, não faz mais nenhum sentido. "Como falaremos de Deus – sem religião, isto é, sem o pressuposto condicionado pelo tempo da metafísica da interioridade, etc." (Boenhoffer, 1968, p. 131). Rubem Alves resume bem a posição de Boenhoffer ao dizer que, para este, o ídolo que as gerações anteriores batizaram com o nome de Deus teria que ser esquecido e enterrado para que os seres humanos pudessem encontrar-se com o Deus vivo. E se era necessária uma linguagem para articular essa nova experiência de Deus, ela não teria nenhum lugar para o Deus que resolve os problemas do mundo, um Deus tapa-buracos. Muito ao contrário, esta linguagem falaria do Deus que é 'fraco e totalmente sem poder no mundo', sendo esta a única forma de sua presença. Assim, em Boenhoffer, somos conduzidos ao paradoxo de que a vida com Deus só é possível com a morte da concepção de Deus como todo poderoso (Alves, 1971)

O bispo anglicano Jonh Robinson (1963) ofereceu também uma resposta teológica ao enfraquecimento da concepção teísta, resposta gestada a partir da ambição de um pastor que percebe uma espécie de esquizofrenia resultante de corpos que pensam com as categorias newtonianas quando frequentam os bancos universitários, e oram com as categorias ptolomaicas - como se o sol girasse em torno da terra - quando sentam nos bancos eclesiásicos.

mais radical, que nega qualquer distinção entre Deus e o mundo. John Spong e Roger Leaners representam a forma mais atenuada, enquanto José Maria Vígil representa a forma mais radical. Ambas, entretanto, compartilham a mesma crítica ao teísmo clássico - a concepção de um Deus criador separado do mundo, interventor, legislador, que pune e recompensa segundo sua soberana vontade. Tal compreensão de Deus tem data de nascimento: surgiu no neolítico, suplantando religiões anteriores, de caráter mais natural e matriarcal. A crise da compreensão teísta vem sobretudo com o advento da ciência moderna que acaba por minar as bases míticas desta tradição, como os conceitos de Criação, Redenção, Trindade etc., vistos como construções simbólicas humanas. O movimento como um todo propõe um diálogo vivo com a ciência moderna e como a tradição mística, visando a redescoberta do querigma cristão à luz do mundo contemporâneo. FERRETI, G. *Post-cristianesimi: la sfida del post-teísmo*, in Il Regno, 10, 2024, p. 323. Penso que o vetor do diálogo com a ciência moderna e com a tradição mística, embora fundamental e estruturante das configurações do pós-teísmo atual, não sejam os únicos vetores a serem considerados quando se busca uma transformação do teísmo clássico. Ao trazer a teologia de Rubem Alves para a 'roda das conversas pós-teístas', penso que um vetor axiológico possa enriquecer esse movimento. Disso trataremos mais à frente.

É preciso ser “Honesto para com Deus”, é o título da sua emblemática da obra, o seu manifesto anti-teísta. De Tillich adota a visão de Deus como fundamento do ser, de Bonhoeffer, a noção de cristianismo não religioso e de R. Bultmann a tarefa de desmitologização da linguagem cristã com vistas à necessidade de uma fé que seja capaz de falar ao sujeito do seu tempo, já que sua cosmovisão é diferente daquela oferecida pela linguagem dos primeiros séculos.

O também bispo anglicano John Shelb Spong (2006), mais recentemente, fez ecoar a mesma preocupação pastoral. À poeira do escombro teísta não pode ser evitada usando-se máscaras de proteção teológica. O teísmo não pode permanecer insepulto. É preciso um novo cristianismo para um novo mundo. É preciso uma nova compreensão de Deus para o tempo histórico da morte do Deus do teísmo. Em 1998, o bispo anglicano americano propôs suas *12 teses como apelo a uma nova reforma da igreja*⁵, sintetizando as ideias centrais do livro de sua autoria, escrito no mesmo ano: *Por que o cristianismo deve mudar ou morrer*. Os textos dos bispos Robinson e John Shelb Spong têm um cunho marcadamente pastoral, sendo por isso mesmo bem distintos das teologias mais abstratas e especulativas que, a seu modo e contexto, ofereceram também uma resposta ao acontecimento da morte de Deus.

Estas últimas remetem aos americanos Thomas J.J. Altizer, William Hamilton, Gabriel Vahanian, que mais diretamente ofereceram uma resposta teológica cristã ao anúncio da morte de Deus, conforme proclamada por Friedrich Nietzsche. A teologia radical, ou teologia da morte de Deus é um projeto/programa que aponta para uma tentativa de “fincar um ponto de vista ateu dentro do espectro das possibilidades cristãs” (Altizer, Hamilton, 1967, p. 11.) Na introdução do livro, Hamilton e Altizer oferecem um leque de possíveis significados do acontecimento da morte de Deus. Dois deles refletem sua preocupação ao mesmo tempo pastoral e especulativa: “Nossa linguagem tradicional litúrgica e teológica necessita de um exame profundo; é possível que o modo clássico de pensamento e formas de linguagem não correspondam mais à realidade” (Altizer, Hamilton, 1967, p. 13). Por isso mesmo, ‘devem ser destruídos alguns conceitos sobre Deus, que no passado frequentemente se confundiram com a doutrina clássica cristã de Deus. Por exemplo: Deus como um decifrador de problemas, o poder absoluto, o ser necessário, o objeto da preocupação última.’ (Altizer, Hamilton, 1967, p. 13).

Do exposto até aqui podemos afirmar que as sombras da morte de Deus ainda se fazem sentir fortemente no nosso tempo⁶, o que reforça a necessidade da posição pós teísta. No continente europeu, José María Vigil - sacerdote claretiano, destacado teólogo e escritor do mundo hispano, tem sido um dos precursores da retomada da crítica ao teísmo clássico. Com mais de trinta anos de atividade teológica, com forte presença na América hispânica, Vigil tem sido um militante da crítica ao teísmo tradicional. Por seu intermédio os livros do bispo americano e episcopal John Shelb Spong e do belga católico Roger Lenaers começaram

⁵ Para que se tenha uma ideia do conteúdo das teses e sua relação com a proposta pós teísta, atente-se para a primeira das teses: “O teísmo como forma de definir Deus morreu. Já não se pode entender Deus de forma credível como um ser com poder sobrenatural, que vive nos céus e está ali para interferir na história humano periodicamente, a fim de fazer cumprir sua divina vontade. Portanto, hoje, a maior parte do que se diz sobre Deus não tem sentido. Devemos encontrar um novo modo de conceitualizar Deus e de falar sobre Ele.” Cf. Spong, J. S. *Twelve Theses. A call to a new reformation*, In Horizonte, vol. 13, n.37, Belo Horizonte, 2015, p. 112.

⁶ Com a metáfora ‘sombras’ da morte de Deus nos referimos a proposição de Nietzsche no aforismo 108 de *A Gaia Ciência* (2001), segundo o qual há uma incapacidade de experimentar a morte de Deus no nosso tempo. Ou seja, Deus morreu, mas as suas sombras ainda sobrevivem. Dito de outra forma, a metafísica pode colapsar, mas as suas matrizes culturais se perpetuam.

a circular entre o público intelectual religioso latino-americano. Da Espanha também ecoam vozes como as de José Santiago Villamayor e José Arregi que, com José María Vigil, organizaram alguns tratados sobre o tema do pós-teísmo, como “Después de las religiones” (2020) e “Después de Dios: Otro modelo es posible” (2021), de grande circulação nas redes digitais. Estes textos foram publicados também em língua portuguesa e italiana. Na Itália, a voz do teólogo Paolo Gamberini, com sua proposição de um monismo relativo, elege o pós-teísmo como uma espécie de chave hermenêutica para a releitura dos grandes temas da tradição cristã, tais como a encarnação e o dogma trinitário. (Gamberini, 2022). No Brasil, vozes como a da teóloga ecofeminista Ivone Gebara, reverberam elementos de uma compreensão claramente pós-teísta da teologia cristã. A pesada crítica às estruturas do patriarcado operada pelas teologias hegemônicas, coloca as teologias ecofeministas tecidas no continente latino-americano como alinhadas à tarefa teológica de desconstrução do teísmo metafísico.

3. Rubem Alves e a somatoteologia⁷

Rubem Alves é o único teólogo que, em contexto latino-americano, ofereceu uma resposta mais sistemática ao problema do teísmo metafísico. Dois parágrafos do seu texto, escrito em 1972, *Deus morreu: viva Deus!* expressam a forma criativa como assimilou a crítica vindia do continente europeu e da teologia da morte de Deus, norte americana:

O anúncio da morte de Deus não é uma reportagem sobre o sepultamento de um ser eterno, mas, antes, a simples constatação do colapso de todas as estruturas de pensamento e linguagem que o teísmo oferecia. Ela anuncia o fim de uma visão de universo, de uma certa filosofia, de uma linguagem que articulava a experiência do homem, pelo simples fato de que uma nova maneira de pensar a vida, de encarar os seus problemas, de falar, está surgindo, e que contradiz e nega, de forma radical e irreconciliável, a forma velha.” (...) O problema intelectual que a ‘morte de Deus’ nos apresenta, portanto, não é a triste tarefa de coveiros do eterno. Somos antes desafiados a descobrir as novas formas de experiência humana que, ainda que de forma germinal, começam a se expressar” (Alves, 1972, pp. 10-11)

Interessa-me a forma original como Rubem Alves compôs a sua teologia a partir da crítica que operou à compreensão teísta metafísica.⁸ Ele ousou propor uma teologia pós teísta

⁷ Toda a argumentação deste e dos tópicos seguintes, que versam sobre a somatoteologia alvesiana, tem como nascedouro as aulas sobre ‘Rubem Alves e o pós teísmo’ oferecidas no contexto da disciplina ‘Temas de tradição religiosas I’, do mestrado em Ciência da Religião da UFJF, no primeiro semestre de 2024. A presença do meu fraterno amigo, o teólogo e filosofo Alexandre Marques Cabral, foi fundamental na construção dos argumentos aqui expostos.

⁸ Cf. Alexandre Marques Cabral, *Para além da morte de Deus: variações sobre a impiedade e blasfêmia em Rubem Alves*, in *Numen*, 2023, pp. 29-30. “A relação entre morte de Deus, crise da racionalidade teísta e possibilidade de ressignificação da experiência teológico-religiosa de mundo aparece em Rubem Alves já em sua conhecida tese doutoral, *Por uma teologia da libertação*. Ao discutir o modo como o *humanismo político* moderno corrói a linguagem teológica de matriz metafísica, Alves, ao considerar a relevância da morte de Deus nietzschiana, chega à seguinte conclusão: “Nietzsche saudou a morte de Deus – e, com ela, o fim da linguagem teológica – como uma alegre e libertadora realidade.” (Alves, 2019, p. 79). Adiante, continua: “Quando a morte de Deus é anunciada, o homem torna-se de novo livre para o seu mundo, para a história, para a criação. O mundo é dessacralizado. Seus valores congelados se derretem. Nada é definitivo. Os horizontes se fazem permissivos e convidativos. O homem é livre para a experimentação. A verdade do mundo se estabelece; o homem torna-se liberto para dele

como tarefa criativa, como abertura a experiências do sagrado que, operando ou não desde um eixo tradicional cristão, já não funcionassem dentro dos moldes metafísicos. É precisamente a noção de *corpo* que atravessa toda a sua teologia, que permite construir uma teologia que, transitando no interior do colapso da metafísica cristã, se arrisca a ressignificá-la. Daí porque podemos falar de um pós-teísmo somatoteológico na teologia alvesiana.

O chamado a uma tarefa criativa pós teísta, evocada por Rubem Alves, se dá sobretudo porque encontramos em sua teologia uma forte circularidade entre corpo e divindade. “A teologia é um poema do corpo” (Alves, 1985, p. 5). Sua somatoteologia se oferece como possibilidade de falar sobre divindades e corpos não como fundamentos explicativos do mundo – próprios do eixo metafísico, mas como acontecimentos performativos, como performances criadoras (Almeida; Cabral, 2022). Ou seja, para Rubem Alves, não há como falar de divindades sem falar das modulações corporais que as produzem e que por elas são produzidas. Ou seja, Deus não é só um problema explicativo, mas também um problema axiológico. Esse é o ponto axial da teologia de Rubem Alves. Deus é um problema axiológico no sentido de que esse significante diz respeito à produção de sentidos para a vida, à produção de significações para a existência. Ou seja, Deus é um vetor fundamental de produção de valores, de produção de sentidos. Por isso é próprio da tarefa teológica buscar modos qualitativamente heterogêneos de produção de valores, de produção de sentidos, que alarguem a existência, que a tornem mais plena, posto que fazer teologia, para Rubem Alves, é produzir expansões vitais que alarguem a vida. E, se todo discurso epistemológico está totalmente ancorado na corporeidade, como propõe a antropologia teológica alvesiana, ele será sempre acompanhado de um discurso axiológico que diz respeito ao direcionamento do corpo que somos, do corpo que desejamos ser. Com isso podemos afirmar, a partir do viés alvesiano, que não basta permanecermos numa crítica à discursividade metafísica. É preciso ir além do âmbito epistemológico. É preciso pensar a teologia em seu âmbito axiológico, no âmbito político da corporeidade.

Esta posição somatoteologica de Rubem é fruto da apropriação criativa que ele faz do pensamento nietzschiano. Um pequeno parágrafo de ‘O Anticristo’, de Nietzsche, pode nos ajudar a tornar mais clara a distinção tipicamente alvesiana da relação entre divindades e modelações corporais. “Assim na verdade não há uma alternativa para os deuses. Ou são vontade de poder ou incapacidade de poder” (Nietzsche, 2006, §16). Ou seja, toda divindade é um signo cujo sentido é dado pela corporeidade que com ela se relaciona. Não se está dizendo que deuses não existam. Vontade de poder, no contexto dessa citação, significa experiência de expansão de poder, experiência de potencialização ou despotencialização de um corpo. Ou bem é expansão vital, ou bem é decadência vital. Ou seja, a divindade se torna valor em um duplo sentido: como direcionamento do corpo e como vetor que organiza a totalidade de uma corporeidade, que dá significatividade a todas as experiências de um corpo. Ora, a qualificação de um valor é dada pela capacidade que um corpo tem de se relacionar com novas forças vitais, integrando-as expansivamente em sua malha organizacional e afirmando, no devir, a sua complexidade, as suas múltiplas relações. Embora um valor não seja idêntico a um código moral, para mensurar o valor de um valor é preciso saber se o

fazer o seu lar”. (Ibidem, p. 82) Essas considerações não são somente observações sobre Nietzsche, mas, sim, apropriações alvesianas do filósofo alemão, com vistas à criação de modos não metafísicos de se pensar a linguagem religiosa, no tempo da morte de Deus. Isso aparece claramente no artigo “Deus está morto, viva Deus!”, assim como, por exemplo, em *O enigma da religião*, dentre outros textos do mesmo período do pensamento de Alves. Ao se apropriar da noção nietzschiana de morte de Deus, Alves inscreve o significante “Deus” na relação primária *ser humano-linguagem-mundo* e não em qualquer instância metaempírica”.

modo de organização de um corpo está a serviço das possibilidades criadoras da finitude ou se está a serviço do embotamento dos elementos da finitude.

4. O guerreiro: entre o poeta e o profeta

Quando dizemos que Deus se torna valor, estamos nos referindo a uma dinâmica corporal que não se dá apenas no nível de um discurso, mas que se dá também num plano moral, axiológico. Por essa razão, para a teologia alvesiana não é o suficiente orientar-se apenas pela crítica epistemológica à metafísica ou à ontoteologia, por exemplo. Por quê? Porque é possível deixar-se orientar por um discurso não metafísico, sem que isso signifique que a corporeidade esteja livre de uma axiologia metafísica, esteja livre de uma corporeidade decadente. Por exemplo, os corpos podem não ser reféns do discurso metafísico, podem buscar discursividades teológicas purificadas de elementos que sejam reféns de uma compreensão metafísica da divindade; podem por exemplo não mais se referirem a Deus como eterno, imutável, invisível, onipotente, onisciente, e etc, mas podem ser alérgicos, por exemplo, a diversos elementos que compõem a finitude. Ou seja, os corpos podem ser prisioneiros de uma valoração metafísica mesmo não sendo reféns de uma discursividade metafísica. Os elementos epistemológicos podem ser novos, mas a matriz axiológica da metafísica se mantém intacta. Ou seja, há discursos pós metafísicos que não questionam a axiologia dos corpos morais para os quais advogam, que não percebem que são reféns de um jogo axiológico derivado da metafísica.

5. O problema do sofrimento

Para tornar mais clara essa distinção entre discursividade e axiologia, tomemos como exemplo um tema fundamental para a teologia latino-americana, um tema fulcral para a teologia de Rubem Alves: o problema do sofrimento. Leonardo Boff, no livro *Vida para além da morte* (2012), afirma que o cristianismo é um *realismo crítico*. Daí entendermos a força do discurso combativo da Teologia da Libertação, que busca, de todos os modos, historicizar os sofrimentos humanos de Cristo e do mundo, retirando-os de uma compreensão metafísica religiosa que acaba sempre por glorificá-los, ao despi-los de seus contornos históricos, tendo como consequência, a sua naturalização, a sua justificação histórica. Nas palavras de Jon Sobrino, é preciso descer Jesus da cruz. É preciso qualificar o pecado como opressão social, estrutural, conjuntural etc. No nosso entendimento, Rubem Alves representa a possibilidade de uma espécie de junção entre a teologia latino-americana e a filosofia nietzschiana, ao pensar não metafisicamente o sofrimento. De que forma isso se dá? Com Nietzsche, Rubem Alves pensa o sofrimento derivado do devir, o sofrimento oriundo do desfazimento dos corpos, com outras palavras, pensa-o dionisiacamente. Mas, de igual maneira, pensa também os sofrimentos humanos em seus contornos históricos - as iniquidades da injustiça e da desigualdade - qualificando-os como sofrimentos aos quais jamais se pode conferir qualquer dignidade, qualquer forma de naturalização metafísica.

Portanto, recebe de Nietzsche a noção de transfiguração para falar de uma *subversão* do sentido negativo do sofrimento. A transfiguração aqui nada tem a ver com alguma espécie de anulação do sofrimento, como algum sedativo que seja capaz de aplacá-lo, ou com uma droga capaz de sedá-lo; tem a ver, sim, com a possibilidade de transformação do sentido negativo do sofrimento em sentido afirmativo da existência. Ou seja, somos vulneráveis

corporalmente aos sofrimentos históricos, mas estes sofrimentos nunca são totalizadores, caso contrário não haveria a possibilidades da resistência contra eles. Portanto, nenhum sofrimento totaliza o corpo, porque todo corpo faz o que Judith Butler (2017) chamou de desvio tropológico. Ou seja, o poder nos fabrica, mas não nos totaliza. Por isso, ao atuar contra o sofrimento no mundo, é possível fazer com que o poder se desvie do seu sentido primário. Assim sendo, o desvio tropológico é um desencaminhamento do poder. A ação sai do sujeito ao poder para o sujeito de poder. Portanto, em meio a uma atuação no mundo, o sentido de uma relação opressora pode se desviar, subvertendo o seu sentido opressor. Eis o sentido subversivo, transfigurador da negatividade do sofrimento.

Desta forma, o realismo crítico cristão de Rubem Alves nos remete a uma guerra contra o sofrimento. Nos estudos decoloniais tem-se usado muito o paradigma da guerra para pensar a luta contra o colonialismo. Maldonado Torres (2018) chega a dizer que a colonialidade é a guerra absolutizada. Ou seja, é uma guerra portadora de uma violência nas suas múltiplas inventividades, sem freios éticos. Mas, perguntamos: não se corre o risco de absolutizar o paradigma da guerra, precisamente o paradigma contra o qual se luta? Será possível mesclar esse paradigma com outros valores que não sejam os do paradigma da guerra? O paradigma da guerra encolhe, engessa, endurece pessoas e comunidades. A medida da existência do paradigma da guerra, o valor da sua existência, torna-se guerra. Porque o valor guerra é o princípio de sua medida. O que significa dizer que o paradigma da guerra, absolutizado, transforma o direito à raiva em dever de ser ressentido.

Ou seja, é preciso transfigurar o paradigma da guerra e da luta. Ele não pode ser absolutizado, sem que caiamos numa metafísica da luta. Lembremos que no paradigma hegemônico da guerra não se visualiza a festa, não se vê a flor, o beijo, a ternura. Portanto, contra a absolutização do paradigma da guerra, Rubem Alves propõe a sua transfiguração. Uma transfiguração que se dá não a despeito da guerra, mas em meio à guerra, em meio à luta. Argutamente Rubem Alves vê que a guerra é princípio e destino e se pergunta: Onde estão suas possibilidades de transfiguração? Ora, precisamente aqui, no paradigma da guerra, o realismo crítico que Rubem Alves compartilha com seus pares da teologia da libertação, recebe uma inusitada abertura. E o símbolo desta abertura é a figura do poeta. Ou seja, o guerreiro de Rubem Alves é também poeta. Em outras palavras, o guerreiro vai à guerra, mas não é refém da guerra. “Pois é: minha proposta é insólita. Sugiro que existe uma política que se inicia com a beleza. Podem rir-se. Não estou sozinho. Dizia Neruda: ‘E nós, os poetas, inopinadamente encabeçamos a rebelião da alegria’. (Alves, 1992, p. 117).

A pergunta que fazemos então é a seguinte: qual é o sentido desta corporeidade que no paradigma da guerra se faz poema, sem deixar de estar na guerra. Trata-se de uma corporeidade de transfiguração não nietzsiana propriamente, porque tal corporeidade está levando em consideração o paradigma da guerra, da violência e da injustiça, como as teologias da libertação sempre afirmaram. Aqui não se trata de uma afirmação da vida em sua finitude constitutiva. É, outrossim, a afirmação de possibilidades vivas de vida em meio à naturalização do paradigma da guerra, que é sempre morte. Ou seja, é uma esperança que já faz festa em meio à guerra. Aqui está o elemento característico do pós-teísmo alvesiano. Eis a transfiguração alvesiana. Não é uma mudança na fatualidade das coisas. É uma mudança de quem nós somos em meio às lutas que empreendemos. É já fazer festa na luta. Não porque a festa irá sedar o corpo para lutar, mas porque a festa potencializa a relação afirmativa com o sofrimento. Dentro do paradigma da guerra, corpos que transfiguram a guerra.

6. Hermenêutica decolonial e a ênfase do pós-teísmo alvesiano

Alguns elementos da hermenêutica decolonial podem ser úteis para pensarmos os diferentes tratamentos e ênfases que o pós-teísmo tem recebido, em diferentes territorialidades. Certamente há especificidades na forma como o norte atlântico tem trabalhado tal temática, quando comparada com o tratamento que ela recebe no sul global, como, por exemplo, no pensamento teológico de Rubem Alves. É próprio da hermenêutica decolonial os movimentos de disruptão, rejeição, inadequação e criação. Ou seja, a decolonialidade pressupõe uma hermenêutica na qual é possível apropriar-se de autores e autoras com a finalidade de criar, visibilizar novas outras formas de poder, de ser, de conhecer.

Isso significa que, partindo do nosso contexto histórico corporal latino-americano, para se realizar uma crítica do teísmo e pensar de maneira pós-teísta é necessário assimilar *crítica e criativamente* as reflexões pós-teístas das teologias europeias e norte americanas, etc, dado que nossa situação histórico hermenêutica corporal é outra. Ou seja, não podemos absolutizar o tratamento que outros trópicos deram e vem dando ao pós-teísmo, o que significa dizer que, no caso das reflexões europeias, não podemos torná-las eurocêntricas, universais, aplicáveis a todos os quadrantes do globo. Por exemplo, temos que nos reapropriar *crítica e criativamente* da teologia radical de morte de Deus como a pensaram Altizer, Robinson, porque os termos do problema do teísmo assinalam possibilidades diversas de tratamento deste tema.

Para nós latino-americanos, a crise do teísmo não diz respeito apenas a uma questão de ordem teórica, como parece ser para algumas formas de pensamento pós-teísta. A crise vai além da questão epistemológica, vai além de sobre como pensar Deus, por exemplo, a partir do *esquecimento do ser* de Heidegger e dos *binarismos metafísicos da tradição*, segundo Nietzsche. A crise tem a ver também com o ‘*como viver*’ sem o referencial do *esquecimento do ser* ou dos binarismos da tradição. Ela tem a ver com uma questão praxiológica. O que está em jogo são modos específicos de ser que sempre foram justificados metafisicamente, que dizem respeito a uma questão de ordem valorativa, falando como Nietzsche, ou de ordem existencial, falando como Heidegger. Como viver de maneira não metafísica?

Isso significa dizer, mais uma vez, que não é possível tratar a metafísica num plano apenas discursivo, epistemológico, uma vez que ela também diz respeito ao campo dos modos de ser, das institucionalidades, das regulações dos modos de ser humanos. Sim, porque no nosso entendimento, a metafísica é instrumento de regulação dos modos de ser humanos. Nossa hipótese é que a metafísica opera como um ‘dispositivo’ no sentido foucaultiano ou no sentido que postulou Giorgio Agamben (Cabral, 2022). Ora, um dispositivo é feito por uma heterogeneidade de elementos discursivos, não discursivos, institucionais, filosóficos, familiares, arquitetônicos, corporais... é feito de uma multiplicidade de elementos que visam dispor, que visam produzir subjetividades através da regulação da sociedade e do cosmos, sendo, portanto, um veículo de poder: um dispositivo de poder político. Nossa hipótese é que a metafísica opera como um dispositivo de poder sociocosmopolítico.

Desta maneira podemos, num plano discursivo, afirmar que Deus está morto. Podemos pensar não binariamente, entretanto, nossos modos de ser estão eivados de metafísica precisamente porque ela é um dispositivo que não se reduz ao plano discursivo. Isso nos conduz à hipótese de que o pós-teísmo não pode ser pensado tão somente e apenas num plano discursivo, ideativo. Por isso, entendemos que Rubem Alves traz uma

fundamental contribuição para esta temática, assim como, por exemplo, a teóloga brasileira Ivone Gebara com sua ecoteologia. Porque ambos estão pensando o pós-teísmo, consciente - no caso do primeiro, ou inconscientemente - no caso da segunda, *corporalmente*. O fio condutor com que pensam o pós-teísmo é o corpo. Ou seja, em ambos se apresenta uma possibilidade que diz respeito a pensar a teologia a partir de experiências não discursivas. Porque, como dissemos, a metafísica como dispositivo não está apenas no plano discursivo, ela está presente no plano institucional, nos olhares, nas percepções, no micro e no macro do político. Ela é um dispositivo que opera nas relações de poder, nas relações de saber, nas relações de ser. Por exemplo, ela trabalha no nível dos desejos, no nível dos afetos e não apenas num plano cognitivo.

Portanto, não se pode reduzir o problema da sombra metafísica a um plano meramente discursivo, porque ela não é operante somente nesse lugar. É semelhante ao problema do racismo. Ele é estrutural como dinâmica histórica que pressupõe proposição, reiteração, repetição.... Portanto, nossa hipótese é que o teísmo há que ser pensado como um dispositivo metafísico, como é o racismo. No nosso contexto latino-americano, se a metafísica é um dispositivo, é insuficiente dizer que o problema teísta se restringe a um problema epistemológico. Não usar mais o significante Deus, dizer Deus para além de Deus, Realidade última, Mistério, etc, reconfigurando os nomes divinos, não significa necessariamente a morte do teísmo. Por quê? Porque a metafísica atua na nossa relação com o portador do prédio onde moramos, na maneira subalterna como ele é tratado. Ela é um mecanismo de regulação da vida. Para nós latino-americanos a sombra de Deus não é apenas uma sombra. Sabemos muito bem o que é uma metafísica racial. Não é a sombra de um cadáver. É presença assombrosa. Sabemos o que é viver num hemisfério de produção continua de substancializações: o anticomunismo, o fetichismo do homem branco, da mulher recatada, do cristianismo como a única religião verdadeira.

Portanto, se em Rubem Alves o corpo é uma instância de experiência discursiva e não discursiva, nele a noção de linguagem não se reduz ao discurso elaborado cognitivamente. O corpo alvesiano é também desejo, imaginação e vários outros elementos compósitos da corporeidade. Lembremos que a linguagem, para Rubem Alves, desde a tese de doutorado, não é constatação, é *interpretação*. Ou seja, é formação de sentido. E os sentidos não se dão somente como elaborações racionais.

Ou seja, o problema não se limita tão somente às categorias conceituais que dizem respeito ao Deus metafísico. Isso é muito pouco. Os modos de ser, os modos de desejar, os modos como se configuram as instituições... tudo isso que veicula os elementos do dispositivo metafísico. *Tudo isso é teísmo*. A compreensão do teísmo, portanto, não pode ficar restrita a uma questão discursivo-cognitiva. Aqui estaria a grande contribuição do teólogo brasileiro Rubem Alves para um diálogo crítico criativo com as diversas formas de pós-teísmo que vêm do norte atlântico.

Considerações finais

Iniciamos este artigo apontando para um mal-estar contemporâneo próprio dos círculos cristãos, que diz respeito à insustentabilidade da compreensão de Deus advinda do teísmo clássico como potência doadora de sentidos afirmadores e libertadores para a vida contemporânea. É preciso encarar este mal-estar oferecendo a ele uma possibilidade de transfiguração, de superação criativa. Esta, no meu entendimento, é uma das principais

tarefas do movimento pós teísta. Mostramos que o forte vetor epistemológico crítico do movimento, embora de radical importância, não pode ser pensado eurocentricamente. Para nós, latino-americanos, trata-se de apropriar-se crítica e criativamente da compreensão pós teísta de cunho europeu, alargando-a, com a finalidade de contemplar e visibilizar novas formas de ser, poder e conhecer. Esse movimento, o fez Rubem Alves, ao propor a sua somatoteologia, como um caminho possível de crítica e superação do teísmo clássico.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo?** Chapecó, Argos, 2005.
- ALMEIDA, Edson Fernando. Deus morreu, viva Deus: sofrimento e esperança em tempos de pandemia. **Revista Numen**, vol 25. n.1, 2022.
- ALMEIDA, Edson Fernando; CABRAL, Alexandre Marques. A hermenêutica dietética antropoteofágica e terrena de Rubem Alves. **Revista Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, Vol 25, n. 1, jan-julho de 2022.
- ALTIZER, Thomas J.J; HAMILTON, Willian. **A morte de Deus: Introdução à teologia radical**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1967.
- ALVES, Rubem. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ALVES, Rubem. **Para uma teologia da libertação**. Juiz de Fora: Siano, 2019.
- ALVES, Rubem; MOLTMANN, J. **Liberdade e Fé**, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, 1971.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A emergência do indivíduo e as novas formas de viver a religião**, in Revista IHU online, edição 401, 2012. <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4622-carlos-brandao>. Acesso em 02/02/2025.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2015
- CABRAL, Alexandre Marques. **Onto-teo-logia, Mística e Revelação: a hermenêutica mística à luz de Jean-Luc Marion e sua confirmação a partir da confrontação com as obras de Mestre Eckhart e Martinho Lutero**. Tese de doutorado. Departamento de Teologia da PUC-Rio, 2016.
- DAL CORSO, Marco; ALMEIDA, Edson Fernando (orgs). **Risignificare l'esperienza religiosa nella crisi della razionalità teista: spunti dalla riflessione alvesiana**. e-Pub, Pazzini Editore, 2023.
- FANTI, Claudia; VIGIL, José Maria. **Oltre Dio: In ascolto del Misterio senza nome**. Ebook. Gabrielli editori, 2021.

FERRETTI, Giovanni. **Post-cristianesimi: la sfida del post-teismo**, in Il Regno, attualità e documenti, n.10, Anno LXIX, 2024, p. 323.

GAMBERINI, Paolo. **Deus due punto zero: ripensare la fede nel post- teísmo**. Verona: Gabrielli editori, 2022.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teología de la Liberación: perspectivas**. Lima: Editorial Universitaria/Miraflores, 1971.

JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia**. São Paulo: Paulus, 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas**. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

METZ, Johann Baptist. **Memoria passionis: una evocación provocadora em uma sociedade pluralista**. Santander: Sal Terrae, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. **L'esperimento speranza**, Brescia: Queriniana, 1974.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã**. São Paulo: Academia cristã, 2011.

MUSSET, Jacques; RESS, Judith; VILLAMAYOR, Santiago; ARRIGI, José; MAGALLÓN, Carnen, VIGIL, José Maria. **Después de Dios: otro modelo es posible**. Colección Nuevo Tiempo Axial, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo – ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

QUEIRUGA, Andres Torres. **Pos-teísmo e pós religião: um diálogo necessário**. In Caderno Ideias, Unisinos. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/621711-pos-teismo-e-pos-religiao-um-dialogo-necessario-artigo-de-andres-torres-queiruga>. Acesso em: 25/02/2025.

ROBINSON, John A.T. **Honest to God**, Philadelphia: SCM Press, 1963.

SCQUIZZATO, Paolo. **O rio e a cisterna. Superar permanentemente toda forma de teísmo**. In: Cadernos de Teologia pública. Ano XVIII, vol. 19, n. 162, 2022.

SPONG, John Shelby. **Um novo cristianismo para um novo mundo**. Campinas: Verus, 2006.

SPONG, J. S. **Twelve Theses. A call to a new reformation**, In Horizonte, vol. 13, n.37, Belo Horizonte, 2015.

SPONG, John Shelby. **Why Christianity must change or die.** A Bishop speaks to believers in exile, New York: HarperOne, 1998.

VILLAMAYOR, Santiago; VIGIL, José María. **Después de las religiones: Una nueva época para la espiritualidad humana.** Cidade: Bubok publishing, 2020.

Recebido em 30/05/2025

Aceito em 05/07/2025

**Nominata de pareceristas
Numen: revista de estudos e pesquisa da religião,
Juiz de Fora, v. 28, n. 1, parte I, jan./jun. 2025**

v. 28, n.1, parte I, jan./jun. 2025

BRENO MARTINS CAMPOS (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
CECI MARIA COSTA BAPTISTA MARIANI (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
ÉMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
FERNANDA MARIA DE MIRANDA (Universidade Federal de São Carlos)
FRANCISCO BENEDITO LEITE (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
GUSTAVO CLAUDIANO MARTINS (Universidade Federal de Juiz de Fora)
HERIVELTON REGIANI (Universidade Federal de Santa Maria)
IRENIO CHAVES (Faculdade Cooperar)
JEFFERSON VIRGILIO (Universidade Federal de Santa Catarina)
JOATHAS BELLO (Fundação de Apoio à Escola Técnica, Rio de Janeiro)
JOSÉ ADRIANO FILHO (Faculdade Unida de Vitória)
JOSÉ BRISSOS-LINO (Universidade Lusófona, Lisboa)
MARCIO CAPPELLI ALÓ LOPES (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
MARCO TÚLIO BRANDÃO SAMPAIO PROCÓPIO (Universidade Federal de Juiz de Fora)
MARIA CLARA BINGEMER (Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro)
PAULO NOGUEIRA (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
SÔNIA REGINA CORRÊA LAGES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
VALTAIR MIRANDA (Faculdade Batista do Rio de Janeiro)