

NUMEN

Revista de estudos e pesquisa da religião

Dossiê

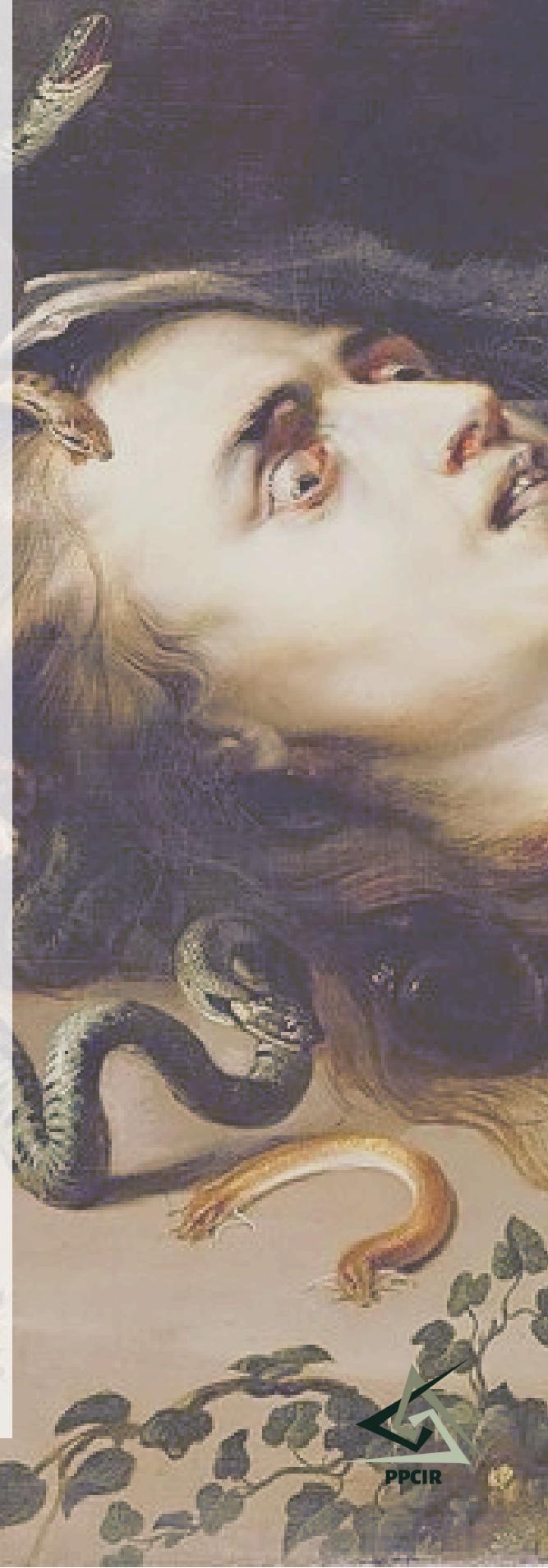
Monstros e mostruosidades
nas expressões religiosas
Parte II

2025.2

v. 28, n. 2, parte II, jan./jul, 2025, p. 329

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.2, parte II, jan./jun. 2025



| | | | | | | |
|-------|--------------|-------|----------------|--------|-----------|------|
| Numen | Juiz de Fora | v. 28 | n. 2, parte II | p. 329 | 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. 2 (jan./jun. 2025)

Juiz de Fora: PPCIR/UFJF

329 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

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

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitora: 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 |
| <i>Dossiê: Monstros e monstruosidades nas expressões religiosas (parte II)</i> | |
| Editorial do Dossiê | |
| Monstros e monstruosidades nas expressões religiosas | 9-10 |
| Criaturas míticas e imagens de si no antigo Israel e Judá | |
| Silas Klein Cardoso | |
| | 11-29 |
| Meu nome é legião, porque somos muitos | |
| Waldecir Gonzaga | |
| Marcelo Dantas da Silva Júnior | |
| | 30-60 |
| Fronteiras entre culturas: | |
| monstros grotescos o cosmos e a morte no imaginário do apocalipse | |
| Marcelo da Silva Carneiro | |
| Vitor Emanoel Correa de Mesquita | |
| | 61-77 |
| A construção poética da monstruosidade na Teogonia | |
| Luana de Almeida Telles | |
| | 78-97 |
| Monstruos propios y ajenos: | |
| Demonios y criaturas híbridas en el discurso literario patrístico y monástico | |
| Mariano Troiano | |
| | 98-113 |
| Mitos, messías y monstruos: | |
| Relato e intertextualidade fantástica | |
| Cesar Carbullanca Nuñez | |
| | 114-130 |
| Saber interpretar: | |
| Representações e agências dos jinns no Marrocos | |
| Bruno Bartel | |
| | 131-148 |
| O poema – e por que não a crítica – como monstro: | |
| uma leitura de “Consorting with Angels”, de Anne Sexton | |
| Marcio Cappelli | |
| | 149-159 |

Hoje eu vim louvar Satanás:
Demônios e monstros como expressão de liberdade e resistência nos cultos de quimbanda
João Victor Martins Toledo Guidotti
160-179

A monstruosidade da morte:
O culto à Santa Muerte no México contemporâneo
Syntia Alves
Jorge Leite Junior
180-195

Monstruos, diablos, brujas y zombies desde los saberes expertos:
Genealogía sobre no-humanos numinosos y su relación con la cultura científica
Taly Baran Attias
196-219

Humor é coisa séria:
Crítica bufônica da religião na série “Deus segundo Laerte”
Breno Martins Campos
Ceci Maria Costa Baptista Mariani
220-241

Temática Livre

Mito, história e sociedade:
Aspectos teóricos e horizontes de pesquisa
Alexandre de Jesus dos Prazeres
242-257

Foliões do quilombo Carrazedo:
Catolicismo popular, hierofanía e seus instrumentos sagrados
Fábio José Brito dos Santos
258-272

Entre bruxas e cruzes ou sobre como Lutero lidou com a “prostituta grega”
Jonathan Alves Ferreira de Sousa
273-294

Yogas no Brasil:
Biografia, influências, repercussão e legado de cinco experiências
Roberto Serafim Simões
295-324

Resenha

O véu do silêncio
Abusos, violências, frustrações na vida religiosa feminina
Letícia Ap. F. L. Rocha
325-328

Nominata dos pareceristas 2025.2 (parte II) 329

EDITORIAL

Eis a parte II do Dossiê e, com ele, mais artigos de temáticas livres, a concluir o volume 28 de *Numen*.

O primeiro artigo, intitulado “Mito, história e sociedade: aspectos teóricos e horizontes de pesquisa”, de Alexandre de Jesus dos Prazeres, cai como uma luva em revista da área de Ciência da Religião e se mostra como aporte teórico e de reflexão para a pessoa que se embrenha nas sutilezas hermenêuticas concernentes aos estudos de religião. Ao abordar as relações entre mito, história e sociedade, traz à baila temas sensíveis – e tantas vezes disputados – sobre a conceituação de tais temas, bem como das intersecções entre eles. Assim, o texto se inscreve em matiz mais epistemológico, pois, afinal, a clareza epistemológica e conceitual deve ser a base, o ponto de partida, de pesquisas que abracem o tema da religião, bem como qualquer outro objeto de pesquisa.

Há quem diga, porém, que a realidade é mais complexa do que as teorias sobre ela. Embora nos pareça, tal afirmação, falaciosa oposição, é preciso – *grossso modo* – concordar com Hamlet, de Shakespeare, em sua célebre asserção de que “Há mais coisas no céu e terra, Horácio, do que foram sonhadas na sua filosofia”. Talvez a religião popular, aquela que Michel de Certeau dizia que o povo fazia da que a tinha sido dada, seja sinal do aparente conflito entre as teorias e a realidade. Fato é que Fábio José Brito dos Santos, no seu texto “Foliões do quilombo Carrazedo: catolicismo popular, hierofania e seus instrumentos sagrados” revela-nos a riqueza de uma das variadas faces de religiões populares que, por entre cruzamentos vários, dá ao pesquisador vertigens para classificações que se queiram exatas. Seja como for, coisa certa é que a religião – particularmente aquela sincrética do povo (e não somos nós também “povo”, incluso o pesquisador?) –, faz-nos pensar e sempre problematizar nossas teorias costumeiramente bem arrumadas.

“A razão é uma prostituta”! Aqui também Lutero aparece nos imbróglios entre teoria e prática, conceito e vida. A *via antiga*, aristotélico-tomista, sempre teve a desconfiança, senão a severa crítica, de Lutero. Assim, pessoas também encarnam possíveis – reais ou falaciosas – pendengas entre conhecimento e vida. Para nós, como já dito, tal conflito é mais aparente que real, “pero que los hay, las hay”, conforme o velho e satírico mote. Lutero somente lutava com a bruxa grega – ressuscitada na segunda Escolástica pelo Aquinate -, ou seu pensamento e vida, a respeito do tema, era mais cheio de nuances do que supõe nossa nem tão vã visão filosófica sobre ele? Jonathan Alves Ferreira de Sousa, no artigo “Entre bruxas e cruzes ou sobre como Lutero lidou com a ‘prostituta grega’”, busca problematizar a questão, revelando Lutero sendo Lutero, ou seja, um homem de paradoxos que, até hoje, acende lumes de apaixonados debates sobre si e que, como a Esfinge de Tebas, pede para ser decifrado.

Finalmente chegamos ao artigo de Roberto Serafim Simões, de seu nome “Yogas no Brasil: biografia, influências, repercussão e legado de cinco experiências”. Os estudos de religião também são feitos de mapas que ajudam a que tenhamos visão panorâmica sobre determinados temas. O artigo em tela parece ser um de tais mapas, cartografia referente à Yoga no Brasil. O autor parte do pressuposto de que, desvinculadas de suas origens geográficas e religiosas, é dizer de seu *terroir*, algumas escolas ou práticas de Yoga no Brasil foram acometidas do que – licenças pedidas ao autor – julgo, com Mário de Andrade e Pierre Sanchis -, antropofagias culturais e subjetivas. É o *Karma* de toda religião ou prática com origens religiosas transplantadas para outras latitudes e que carece da normatividade vigilante

de uma instituição que a pretenda unificar. A Índia no Brasil não escapa a tal “destino manifesto” tão nosso.

O leitor e a leitora das páginas dos artigos aqui apresentados terão, por certo, boas letras e bons caminhos para entender – ou desentender – as religiões em suas ligeirezas e em suas permanências.

Prof. Dr. 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

É com imensa alegria que apresentamos o volume 2 do dossiê *Monstros e monstruosidade nas expressões religiosas*. Com os artigos aqui publicados completamos o dossiê da *Numen*, cujo volume 1 já se encontra no ar. O número de submissões feitas no dossiê de uma temática supostamente marginal dos estudos de religião surpreendeu positivamente os organizadores e os editores de *Numen*. Descobrimos que havia um grande interesse no tema para além do grupo de pesquisa que sobre ele se debruça e que propôs este dossiê. O interesse em pesquisar a monstruosidade entre nós acompanha uma tendência da pesquisa internacional, como se pode constar na recente publicação do *Oxford Handbook of Biblical Monsters* e na organização neste ano de congressos e seminários acadêmicos em torno ao tema, inclusive na América Latina.

Talvez a surpresa com o interesse nos monstros no ambiente acadêmico de estudos de religião no Brasil seja ainda maior devido à sua consistente presença nas mais diversas tradições religiosas: eles estavam aí todo o tempo, mas mal lhes notávamos a presença, tendo sido reconhecidos, no máximo, como aberrações, como formas e expressões desajustadas, provenientes de um pensamento não amadurecido, incompleto e deficiente. A resistência ao monstro acompanhou, portanto, o discurso da modernidade em relação à religião e à sua linguagem por excelência, o mito. O mito, como os monstros que os habitam, seria uma linguagem por demais porosa, onde o real e o irreal se misturam sem pudor, sem seguir os critérios de classificação dos seres, sem uma rigorosa relação com o real. A religião, se quisesse ter alguma relevância em tempos de ciência e sociedade secular, necessitaria se emancipar destes inconvenientes protagonistas. Desta forma, a obsessão de teorias de religião por referentes concretos, de adequação ao que se convencionou chamar de “o real”, criou um modelo de religião caricato, desprovido de sua potência de subversão das formas estabelecidas de conectar os todos os seres, de ocupar os espaços liminais. A emergência de uma pauta de pesquisa dos monstros e das monstruosidades é muito significativa porque se atreve a buscar alternativas à depuração demitizante das narrativas e imagens religiosas. Não se trata, portanto, apenas de constatar a presença dos seres monstruosos, mas antes de tudo de os transformar num operador de leitura, de entender como as religiões lidam com a realidade contestando as categorias com as quais ela é classificada e valorada, evidenciando que os seres humanos seguem profundamente conectados com o mundo e com as demais formas de vida, que nossos tão protegidos e autocontidos *selfs*, no encontro com as presenças disruptivas produzidas na experiência religiosa, são transformados em *outros*, outros radicalmente diferentes.

Neste segundo volume do dossiê recebemos artigos voltados para o estudo dos monstros no mundo antigo, desde a Grécia e o Israel antigos (“Criaturas míticas e imagens de si no antigo Israel e Judá” e “A construção poética da monstruosidade na *Teogonia*”), passando pelo judaísmo e pelo cristianismo na antiguidade (“Fronteiras entre os monstros e o grotesco, o cosmos e a morte no imaginário do apocalipse de Sofonias”, “Monstruos propios y ajenos. Demonios y criaturas hibridas en el discurso literario patristico y monástico”, “Meu nome é legião, porque somos muitos: Uma análise exploratória em Mc 5,1-20” e “Mitos, mesías y monstruos”), pelo imaginário islâmico marroquino (“Saber interpretar: representações e agências dos *jínn*s no Marrocos”), até a religiosidade popular latino-americana (“Hoje eu vim louvar Satanás: demônios e monstros como expressão de liberdade e resistência nos cultos de quimbanda” e “A monstruosidade da morte: o culto à *Santa Muerte* no México contemporâneo”). Por fim, mostrando a versatilidade deste operador de leitura, o dossiê conta com um artigo que explora a monstruosidade nos temas e nas

formas da poesia (“O poema – e por que não a crítica – como monstro: uma leitura de “*Consorting with Angels*”, de Anne Sexton”), um que problematiza a monstruosidade no discurso científico (Monstros, diablos, brujas y zombies desde los saberes expertos: genealogía sobre no-humanos numinosos y su relación con la cultura científica”) e, por fim, um que problematiza o humor e a bufonaria como formas do grotesco e de ressignificação teológica (“Humor é coisa séria: crítica bufônica da religião na série ‘Deus segundo Laerte’”).

Nosso objetivo com este dossiê é convidar a comunidade acadêmica a novos debates e pesquisas em torno aos monstros, as monstruosidades e as formas do grotesco no contexto das práticas e tradições religiosas. Eles se encontram nos textos e narrativas fundantes das religiões, sendo também cultivados na religiosidade popular e potencializados nas artes. Por meio dos monstros vislumbramos as camadas profundas e complexas de nossas expressões religiosas, nos permitindo analisar criticamente seu uso nas ideologias religiosas que constroem o outro como inimigo e valorizar as poéticas religiosas que, quebrando as classificações canônicas dos seres e dos âmbitos da realidade, nos permitem buscar conexões plenas entre os seres humanos, os animais, os mais-que-humanos e todo o cosmo.

Prof. Dr. Paulo Nogueira
professor PUC-Campinas

Criaturas míticas e imagens de si no antigo Israel e Judá

Mythical Creatures and Self-Images in Ancient Israel and Judah

Silas Klein Cardoso¹

RESUMO

Criaturas míticas ou fantásticas ocupam um lugar paradoxal na história das religiões do sul do Levante antigo e exegese veterotestamentária. Embora sua onipresença inevitavelmente as torne objetos de estudo, elas são normalmente domesticadas por meio de sublimação sociológica ou teológica. Em outras palavras, apesar de serem recorrentes nos estudos da área, elas permanecem relegadas aos domínios da alteridade, seja como insígnias de poderes do além (e.g. como manifestações teológicas/psicossociais) ou como manifestações desses poderes (e.g. como instrumentalizações apotropaicas). A partir do estudo de selos epigráficos com iconografia do Período do Ferro IIB-C (c. 775-520 aEC), este artigo desafia essas abordagens e caracteriza criaturas míticas como seres liminares imbricados entre alteridade e identidade. Essas pequenas mídias mistas ou “imagemtextos” apresentam nomes pessoais em relação direta a seres teriomórficos e teriantrópicos, sendo fonte privilegiada para revelar ideias de personalidade e suas relações com seres fantásticos na antiga Palestina/Israel. Para isso, o estudo emprega abordagem antropofágica com *insights* da teoria dos monstros, estudos intersemióticos e religião material.

Palavras-chave: criaturas míticas; monstruoso; sul do Levante antigo; Israel/Palestina antiga; iconografia antiga.

ABSTRACT

Mythical or fantastic creatures inhabit a paradoxical place in the southern Levantine history of religions and Biblical Studies. Despite their ubiquity inevitably makes them objects of study, they are usually domesticated through sociological or theological sublimation. In other words, despite being commonplace these areas, they remain relegated to the realms of otherness, either as insignia of powers from beyond (e.g. as theological or psychosocial manifestations) or as manifestations of these powers (e.g. as apotropaic instruments). Based on the study of epigraphic seals with iconography from the Iron Age IIB-C (c. 775-520 BCE), this article challenges these approaches and characterizes mythical creatures as liminal beings imbricated between otherness and identity. These small mixed media or ‘imagedtexts’ present personal names in direct relation to theriomorphic and therianthropic beings, thus being privileged data for revealing ideas of personhood in their relationship with fantastic beings in ancient Palestine/Israel. To this end, the study employs an anthropophagic approach with insights from monster theory, intersemiotic studies and material religion.

Keywords: mythical creatures; monstrous; ancient southern Levant; ancient Israel/Palestine; ancient iconography.

¹ Livre-docente em Teologia Protestante (Antigo Testamento com enfoque no universo bíblico; Univ. Berna/CH, 2024), doutor em Ciências da Religião (UMESP, 2019) com estágio-sanduíche na Univ. Zurique/CH (PDSE CAPES, 2018-2019), mestre em Ciências da Religião (UMESP, 2015) e bacharel em Teologia (UMESP, 2013) e Comunicação Social (UMESP, 2007).

Introdução

À semelhança de suas figurações, criaturas míticas ocupam um lugar ambíguo nos estudos veterotestamentários e na história da religião sul-levantina antiga. Por um lado, elas não são apenas reconhecidas, como são frequentemente analisadas na literatura especializada. Isso se deve ao simples fato de que é impossível escapar de monstros, seres híbridos, supra empíricos ou não-óbvios ao pesquisar o sul do Levante antigo. A região dos estados modernos de Israel, Palestina e Jordânia na primeira metade do primeiro milênio antes da Era Comum, contexto histórico-cultural que originou ou recebeu primariamente os textos que hoje estão inscritos na Bíblia Hebraica / Antigo Testamento, nos legou um mundo que poderia ser descrito como animado, senão sobrenatural. A literatura produzida nesse contexto está repleta de referências a criaturas *extra-ordinárias*. Lembro não apenas de entidades que acolheriam bem a alcunha de “monstros”, como o dragão ou “serpente marítima” Tannn (Ez 29.3; Sl 148.7; Jó 7.12) ou Rahab (Jó 26.12; Sl 89.11), a criatura marítima gigantesca chamada Leviatã (*līwyātān*, Sl 74.13; Is 27; 1; Jó 3.8; 40.25-41.26) e o indecifrável Beemote (heb. *bəhēmōw̄t*, Jó 40.15-24). O texto bíblico também apresenta seres híbridos sobrenaturais, como os Querubim (*kərubīm*, Gn 32.4; 1 Sm 4.4; Ez 10.20; 28.14) e os Serafim (*sərāpīm*, Is 6.2) e fenômenos naturais personificados, como a epidemia (Deber, Hc 3.5), a pestilência (Rešep, Dt 32.24; Sl 78.48) e a morte (*māvet*, Os 13.14; Hc 2.5). Mesmo elementos naturais podiam agir, segundo esses textos, como potências ou personificações divinas, como o terebinto (*’elā*, Gn 35.4; Jz 6.11, 19; 1Cr 10.12), rochas (*’eben*, Gn 49.24; 1Sm 4.1; 7.12; Is 8.14; Hc 2.11) e, talvez, a terra (*’ereš*, Ex 15.12; Nm 16.30-32). Também poderíamos mencionar a agência divina de certos objetos culturais, como o Neustā (*nəh uštān*, 2Rs 18.4) ou a própria Torá (Pv 8.22/Eco 24; Ne 8; 1Mac 3.46ss) (sobre o último, Klein Cardoso, 2017). Caso consideremos a arte visual glíptica, presente em selos cilíndricos e de estampar, o número de criaturas míticas é ainda maior do que aquelas conhecidas nos textos bíblicos e na literatura antigo-oriental (Otto, 2022; Yalçın, 2022, p. 146), dada à “aleatoriedade” na combinação desses seres (Matthews, 1990, p. 28, 1992; para selos levantinos, mas com terminologia limitada: Sass, 1993, p. 226-238).

Por outro lado, a domesticação religiosa ou exegética do texto bíblico e, subsequentemente, de outras produções culturais advindas desse contexto, também resulta na domesticação dessas criaturas míticas (Hamori, 2023, p. 3). Isso pois sua “infamiliaridade” frequentemente as sujeita às margens de esforços exegéticos. Em certos rincões, isso se dá pela tácita compreensão de que desvendar essas criaturas é uma piedosa obrigação, atrelada à suposta sacralidade das “Escrituras” e derivadas hermenêuticas da infalibilidade desses escritos ancestrais, escritos para círculos restritos ancestrais. Nesses espaços, essas criaturas são interpretadas como meras facetas ou símbolos de um suposto Uno divino. Em outros contextos, tal marginalização ocorre pela suposição de que o estudo de seres míticos pouco contribui ao desvendamento da “história bíblica” ou do que teria “realmente acontecido” nesse período histórico-cultural, se guiando por conhecimentos científicos modernos (Keel, 1978, p. 5-6). A obstinação historicista de certas tribos exegéticas, praticantes de um racionalismo retroprojetado, faz com que essas criaturas fantásticas sejam esvaziadas de tudo que compõe sua “extra-ordinariedade”, sendo fatidicamente transformadas em criaturas comuns (e.g. Clines, 2011; Fox, 2012) ou mitologizadas a ponto de perderem sua viscerabilidade (e.g. Pope, 2008, p. lxxxi). Assim, a história da interpretação de algumas dessas criaturas tem sido, como bem apontou Mark R. Sneed (2021, p. 183-235), um exercício de “domar feras”.

O resultado dessa domesticação é que, embora “ontologicamente liminares” (Cohen, 1996, p. 6), criaturas míticas são geralmente colocadas dentre os domínios turvos e imprecisos da alteridade. Isso não se manifesta apenas em interpretações da literatura, mas na própria materialização e subsequente instrumentalização desses poderes em insígnias, a apotropia. Contudo, esses seres não são totalmente outros. Parafraseando o mesmo Sneed (2021, p. 87), eles não são divinos nem humanos, não são animais e tampouco humanos e não podem ser caracterizados como naturais ou sobrenaturais². Assim, face à tendência de alterizá-los, tento pensar em como eles cooperavam à construção de imagens de si. Em outras palavras, neste artigo tento desvendar como criaturas míticas ajudavam a construir imagens de si na antiga Palestina/Israel do Ferro II B-C (c. 1175-520 aEC). Para isso, observarei o imbricamento entre nomes e títulos pessoais e criaturas míticas no *corpus* de selos pessoais do período.

1. Selos de estampar do sul do Levante antigo

a. Selos de estampar e sua relevância ao estudo do antigo Israel/Judá

Selos de estampar ou “selos-amuleto” estão dentre as mais ricas fontes disponíveis para o estudo dos “universos bíblicos”³ (para terminologias: Keel, 1995; veja também Eggler, Uehlinger, 2022, p. 831–834, 858–859; Schulz, 2020, p. 378; Wiese, 1996, p. 12–13)⁴. Seu número considerável, que ultrapassa os doze mil itens encontrados apenas em escavações controladas (Stamp Seals from the Southern Levant, 2023), e a onipresença de selos de estampar epigráficos na maioria dos períodos da história antiga do Levante fazem com que eles sejam reconhecidos como “o tipo mais comum de vestígio iconográfico do Oriente próximo antigo”⁵ (de Hulster; Strawn; Bonfiglio, 2015, p. 33; também Cornelius, 2016, p. 785), “o gênero mais importante da arqueologia antigo-oriental”⁶ (Hartenstein, 2005, p. 175) e “a mídia/meio mais importante”⁷ (Zwickel, 2013, p. 341) para o estudo da região⁸. Embora representando apenas 2,5% do total de selos de estampar da região, com aproximadamente 300 itens encontrados em escavações controladas⁹, selos com inscrições epigráficas também

² Sobre o Leviatã e o Beemote, Sneed diz: “In fact, that are not really animals at all but monsters. Or rather their bodies occupy a liminal space betwixt and between. They are neither deity nor human, neither animal nor human, neither natural nor supernatural. Their embodied nature and alien character allow Job to relate to them. Yet, he cannot relate to their size, power, and danger” (Sneed, 2021, p. 87).

³ A ideia de “mundo bíblico” pode ser vista como um “fantasma do presente”, i.e., um “instrumento que se levanta para o passado, para colonizar memórias e enquadrá-las sob macro narrativas aprazíveis às sensibilidades modernas patrocinadas por países ocidentais do hemisfério norte” (Klein Cardoso, 2021, p. 92). É um termo abrangente e que, talvez, pouco contribua para qualificar a região em questão, dotando-lha de um teor escrutinístico (Hunziker-Rodewald, 2012; Uehlinger, 2024). Ainda assim, ele facilita a localização histórica-geográfica tratada pelo sul do Levante, razão pela qual adoto o termo “universos bíblicos”.

⁴ Selos de estampar superam o número de selos cilíndricos na região. Embora os *Studien- und Arbeitsblätter zum Corpus der Rollsiegel aus Palästina/Israel* conta apenas 470 selos cilíndricos com proveniência assegurada (Keel; Lippke, 2016), o número atual beira os 750 (Eggler; Uehlinger, 2022, p. 836). Em contraposição, selos de estampar já ultrapassaram a marca dos 12.000 itens encontrados em escavações controladas.

⁵ Minha tradução. No original: “the most common type of iconographic remains from the ancient Near East”.

⁶ Minha tradução. No original: “Die wichtigste Gattung der Vorderasiatische Archäologie”.

⁷ Minha tradução. No original: “Die wichtigste Medium”.

⁸ Sobre a história da utilização de selos de estampar na exegese bíblica, veja Klein Cardoso (no prelo).

⁹ Isto se contabilizarmos artefatos e não tipos de inscrições (Avigad; Sass, 1997; para um *corpus* atualizado e somente com itens com proveniência assegurada, veja Levy, 2023b, 2023a; Mendel-Geberovich, 2023). Enquanto essas obras apresentam tipos de inscrições, o *Stamp Seals from the Southern Levant* contabiliza tipos de artefatos. Ademais, enquanto o *Corpus of West Semitic Stamp Seals* contabiliza artefatos de diferentes formas de

são uma rica evidência para vários aspectos da vida e sociedade sul-levantina antiga, contribuindo de forma quase inigualável ao estudo paleográfico e onomástico (Avigad, 1987).

Os estudos bíblicos e a glíptica¹⁰ tem uma longa história de encontros. Esses encontros podem ser explicados pelas sobreposições geográficas (e.g. Levante, Palestina), cronológicas (e.g. Bronze Tardio ao Período Romano) e temáticas entre os objetos de estudo dessas duas disciplinas. Por um lado, a Bíblia Hebraica / Antigo Testamento (BH/AT)¹¹ e o Novo Testamento¹² reconhecem selos como pertences pessoais ou ferramentas,¹³ o que explica sua influência gestual, simbólica e material duradoura e de longo alcance na imaginação do povo da região (para metáforas de selos, veja Hallo, 1983; Keel, 1994, p. 271–275; Moscati, 1949). Desse modo, selos são frequentemente retratados como ferramentas burocráticas ou de escriba e símbolos de sigilo e autoridade. Por outro lado, “os selos e impressões de selos formam uma fonte confiável e contemporânea para o estudo de vários aspectos do modo de vida e do padrão cultural no período bíblico, como alfabetização, paleografia, onomástica, religião, sociedade, administração, história, arte e artesanato”¹⁴ (Avigad, 1988, p. 8). Assim, eles oferecem testemunho ímpar e em “tempo real” de fenômenos da antiga Palestina/Israel, em contraposição aos textos bíblicos, que advém de tradições escribas posteriores.

b. Selos de estampar pessoais com iconografia na Palestina Israel antigos

Dentre essa classe de artefatos, um tipo de particular interesse aqui são os chamados “selos de estampar pessoais” (ing. *personal stamp seals*) ou “privados” (ing. *private stamp seals*), que recebem tal alcunha por portarem nomes de indivíduos talhados em objetos criados para selar (selos) ou em impressões feitas com esses objetos (impressões de selo ou “*bullae*”). Além de sua escrita testemunhar desenvolvimentos da escrita alfabetica (e.g. Herr, 1978, 1980; Mendel-Geberovich, 2023; Naveh, 1980; Rollston, 2009; Vaughn, 1999) e sua iconografia evidenciar repertórios programáticos utilizados em diferentes períodos históricos (e.g. Keel,

escrita (i.e., amonita, edomita, filistino, hebraico, moabita e fenício), os artigos recentes contabilizam apenas selos hebraicos.

¹⁰ I.e., a ciência que estuda arte talhada em gemas preciosas e selos antigos.

¹¹ Os termos bíblicos para “selo” são *ḥôṭām*/*ḥôṭām* e *ḥôṭemet* e, para sinete, *ṭabba’at*. O substantivo *ḥôṭām*/*ḥôṭām* (subst. masc.) surge 14x na BH/AT (Gn 38.18; Ex 28.11, 21, 36; 39.6, 14, 30; 1Rs 21.8; Jr 22.24; Ag 2.23; Jó 38.14; 41.7; Ct 8.6 [2x]), 4x em Ben Sira (Sir 35.5, 6; 42.6; 45.11), além de mais 4x em Qumrã (p.ex., 4QMystb 1.2:2) e outras fontes (p.ex., Óstraco de Arade 13.3). *ḥôṭemet* (subst. fem.) surge 1x em Gn 38.25. *ṭabba’at*, do egípcio *db.t* “selo” (anel), *db* “dedo” (Eggler; Uehlinger, 2022, p. 859), surge 50x, das quais 4 são utilizadas em conjunção à *ḥtm* “selar” (Et 3.12; 8.8, 10). *ḥtm* é utilizada 28x na BH/AT e 14x em outras fontes, tendo como significados primário “selar, fechar” e, secundários, “guardar, preservar” (Jó 14; 13-17), “descarga interrompida” (*htm* hiphil, Lv. 15.3) (Otzen, 1986). O aramaico para selo é *izgā* e selar *htm* (Dn 6.18).

¹² Os termos *spfragis*, “selo,” *apospfragisma*, “impressão de selo ou selagem” e *daktylios* “sinete” são utilizados na LXX para traduzir o termo hebraico *ḥôṭām*/*ḥôṭām*. O anterior aparece 16x no Novo Testamento, além de 13x em Apocalipse de João, também surge em Rm 4.11; 1Co 9.2; 2Tm 2.19. O posterior, *daktylios*, surge apenas uma vez em Lc 15.22. Os verbos *spfragizo*, além de “selar” também pode adquirir o significado de “engravar” (Êx 28.21; 36.21), “fechar” (Eco 22.27; 42.6) e “ocultar” (Dn 8.26) (Kittel; Friedrich; Bromiley, 1985, p. 1128).

¹³ Gorelick (1983, p. 2–3) contrapôs descrições funcionais e metafóricas de selos e contou 30 menções a selos no Novo Testamento, 13 (41.9%) funcionais e 18 (58.1%) metafóricas. Entre as descrições funcionais, ele também distinguiu entre descrições burocráticas e não-burocráticas. Nesse sentido, das 20 menções da Bíblia Hebraica/Antigo Testamento, 10 (50%) são burocráticas e 10 (50%) são não-burocráticas, enquanto todas as menções funcionais a selos no Novo Testamento teriam caráter burocrático. Para uma análise recente de selos enquanto ferramentas escribais na literatura bíblica, veja Zhakevich (2020, p. 148–159).

¹⁴ Minha tradução. No original: “seals and sealings form a reliable, contemporary source for the study of various aspects of way of life and cultural pattern in the biblical period such as literacy, palaeography, onomasticon, religion, society, administration, history, art and craft”.

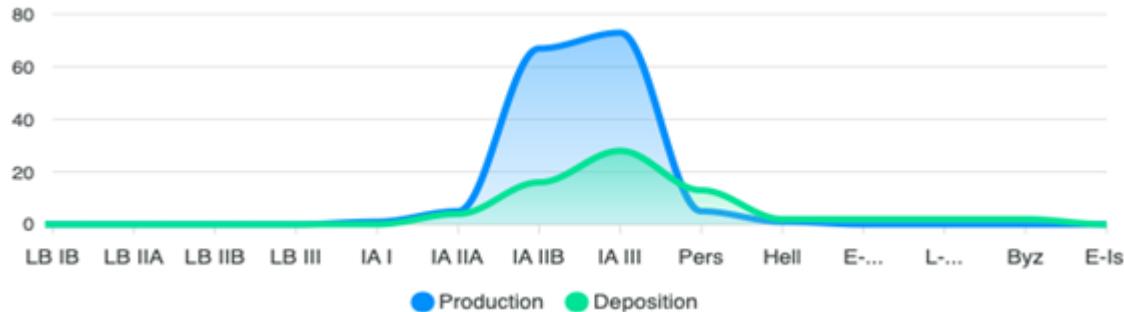
1985, 2001b; Keel; Uehlinger, 1998; Sass; Uehlinger, 1993), selos pessoais testemunham gostos, crenças e perspectivas de seus proprietários. Embora limitada por recursos econômicos e, supostamente, pelo repertório da(o) artesã(o), selos podem representar preferências estéticas, apegos a valores ou autoridades específicas ou, mesmo, crenças e expectativas pessoais (Eggler; Uehlinger, 2022, p. 833). A percepção cresce em importância se considerarmos que esses objetos não tinham apenas a função de exteriorizar ideias a um público ou contexto social, mas eram objetos *pessoais* anexos ao corpo pela mão, pescoço ou pulso (Keel, 1995, p. 266–267). Selos podem ser vistos como “arte em miniatura” (Keel; Uehlinger, 1997; Thomason, 2014) e, assim, é pertinente o argumento de Stephanie Langin-Hooper (2015, p. 65), de que tal arte faz mais do que economizar espaço e recursos: “ela cria interações íntimas e proximidade física (com a sensação de prazer e poder que acompanham tal proximidade) de maneiras que objetos maiores ou em tamanho real não são capazes”¹⁵.

Mapa SEQ Mapa * ARABIC 1. Distribuição de selos epigráficos com iconografia encontrada no sul do Líbano
© SSSL



iconográfica, eles podem ser organizados em três classes principais de motivos¹⁹: (1) motivos astrais (4 itens); (2) motivos de seres vivos (113 itens), que podem ser subdivididos em (2a) motivos animais (32 itens), (2b) motivos humanos (23 itens), (2c) motivos vegetais/florais (14 itens), (2d) seres híbridos/imaginários (44 itens); e (3) outros/indecifrados (8 itens). Esses itens foram encontrados em quarenta e cinco sítios arqueológicos (mapa 1) e em contextos arqueológicos do período do Ferro IIB até o início do período persa (c. 775-330 aEC), tendo seu tempo de produção tipologicamente datado ao Ferro IIB-III (c. 775-520 aEC; fig. 1).

Fig. SEQ Fig. * ARABIC 1. Datação dos objetos de acordo com períodos arqueológicos © SSSL



Fonte: <http://levantineseals.org/>

Como é possível inferir do mapa acima, Jerusalém tem o maior número de selos, trinta e três, o que se explica, por um lado, pelo interesse histórico, político e religioso na cidade e, por outro, pelo *Sifting Project* (veja Barkay; Dvira, 2016) que, ao peneirar sistematicamente os achados arqueológicos, tem rendido um número significante de objetos de pequeno porte, especialmente *bullae*. A Sefelá também rendeu um número significativo, quinze, sendo onze em Laquis, dois em Tel Goded e dois em Bet Semes. Outros pontos importantes são Siquém, com quatro selos, e Samaria e Megiddo, com sete. Na região da Transjordânia, sete itens foram escavados em Amã, três itens em Tall Dayr 'Alla e três em Tall al-'Umayri. Embora tendo um número restrito, é interessante perceber que não há agrupamentos significativos de selos do gênero, mas eles se encontram em todo o território sul-levantino antigo.

É importante ressaltar que selos advindos de outros territórios poderiam ter sido incluídos, especialmente os selos da região da moderna Síria e Líbano e selos encontrados em outras regiões, haja vista haver selos hebraicos atestados, *e.g.*, na antiga Cartago, Espanha e Rússia. Contudo, optei por uma delimitação pragmática que, por um lado, se concentra em uma região geográfica e em perspectiva de longa duração e, por outro, evita tanto problemas de atribuição étnica a escrita (no caso de selos encontrados no Mediterrâneo ocidental), quanto questões jurídicas no acesso às fontes (no caso de selos com publicação restrita, como da região norte-levantina).

c. Excuso: selos de estampar pessoais com iconografia e o “Bilderverbot”

Como mencionado, a maioria de selos pessoais com iconografia possui imagens de seres vivos inscritos, representando 90% das evidências. É importante ponderar sobre essa informação tendo em vista que as sociedades de Israel e Judá continuam a ser consideradas avessas a imagens pela proibição bíblica de produção de imagens figurativas (*Bilderverbot*).

¹⁹ O catálogo de selos e respectiva análise será publicado em um estágio futuro desta pesquisa.

Enquanto hoje é sabido que tal restrição é tardia na história de Israel e Judá (e.g. Dohmen, 1987; Hartenstein, 2008; Uehlinger, 2019), fruto de uma ideologia escribe que priorizava o texto como textualidade e imagem de culto (Klein Cardoso, 2020) e que o próprio texto bíblico fornece evidências de que havia imagens no antigo Israel (Schroer, 1987), a questão sobre quando se deu tal interdição continua a ser frequente. No início dos anos 1990, a questão foi discutida em um projeto de investigação da Universidade de Friburgo, Suíça. Entre outubro de 1989 e novembro de 1991, Othmar Keel, de Friburgo, e Benjamin Sass, de Tel Aviv, conduziram um projeto de pesquisa sob o título *Entstehung und Wirkung des Bilderverbots im Spiegel der hebräischen Namensiegel des 9.-6. Jahrhunderts v. Chr.* (“Origem e efeito da proibição de imagens, conforme refletido nos selos com nomes hebraicos dos séculos IX a VI a.C.”), que originou o evento e subsequente livro que continuam a ser a grande referência na área, o *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals* (Sass; Uehlinger, 1993). À época, contudo, nenhum consenso foi alcançado sobre a relação entre esses selos e suas inscrições. Isso se deu, em parte, por um interdito metodológico que dizia que inscrições epigráficas e iconográficas deviam ser estudadas em processos e especialistas distintos (Uehlinger, 1993, p. 262). Recentemente, Joachim Schaper sugeriu que a mudança ocorreu pela inserção de “psico-tecnologias” na sociedade judaíta, i.e., com a inserção de tecnologias que carecem abstração, como escrita alfabetica, paradigma visual representacional e conceitos de troca monetária. Para ele, isso teria possibilitado o *Bilderverbot*²⁰ e, posteriormente, monoteísmo (Schaper, 2019). Embora haja méritos nessas reconstruções, ainda há muito a se explorar nessa relação entre selos e imagens, especialmente se não optarmos por distinguir *a priori* processos de interpretação de evidências escritas e visuais em um mesmo artefato (Klein Cardoso, 2024). Aos propósitos deste artigo, somente apontamos que as evidências existem e têm proveniência assegurada, i.e., foram encontradas em escavações científicas.

2. Monstros que habitam em mim: selos pessoais e criaturas míticas

Nesta seção, analiso como criaturas míticas e seus atributos percebidos ajudavam a construir perfis públicos de indivíduos no antigo sul do Levante. Contudo, antes de perfazer esse percurso, é importante assinalar que essa empreitada exige uma certa dose de cautela para não inflar achados ou suas implicações à história social ou da religião. Como defendeu Cohen (1996, p. 3), a compulsão por especificidade histórica e a insistência de que todo conhecimento é local, não pode perder de vista que a “história é só outro texto em uma procissão de textos e não um garantidor de qualquer significação particular”²¹. Por um lado, esse apontamento é importante pois, apesar de talhados como memórias externas a sujeitos (Flusser, 2015, p. 53–54), o significado de artefatos é produzido através de complexos processos hermenêuticos de objetificação e textualização tanto no passado quanto no presente (Klein Cardoso, 2023, p. 6). São esses processos que fazem com que a inefável e incompreensível “coisa” seja interpretável (Brown, 2001).

²⁰ Embora a “hipótese de Stern”, que argumenta que teria havido uma revolução religiosa na Yehud do Período Persa seja hoje desacreditada (Stern, 2006; veja Frevel; Pyschny; Cornelius, 2014), a reconstrução de Schaper, se lida acriticamente, possibilita sua reinserção no discurso acadêmico atual—o que parece um equívoco. Uma matização dessa discussão pode ser encontrada no círculo de Schaper, que investiga “epistemologias antigas” e congrega pesquisadores(as) como Jan Dietrich, Angelika Berlejung, Annette Schellenberg-Lagler e Thomas Wagner (veja e.g. Dietrich, 2020, 2023; Dietrich; Wagner; Schellenberg-Lagler, 2024).

²¹ Minha tradução. No original: “*history is just another text in a procession of texts, and not a garantor of any singular signification*”.

Por outro lado, o apontamento ajuda a demonstrar os limites da interpretação de objetos que são, na história da arte e arqueologia levantina, interpretados principalmente a partir da história dos motivos (“Motivgeschichten”). Embora seja útil traçar os possíveis percursos de significação de motivos iconográficos através da história, é mais provável que esses motivos não tenham significado o mesmo durante toda a história de forma geral e, certamente, em casos específicos eles devem ter ganho significados particulares frente ao cruzamento da biografia de objetos com a de humanos (Klein Cardoso, 2025, p. 203–221).

Isto posto, alguns selos parecem sugerir que a construção de um perfil público se fundava também na utilização de criaturas míticas e seus atributos.

a. Construindo imagens reais

Fig. SEQ Fig. * ARABIC 2. Selos reais, da esquerda para direita: CSSL Jaffa 2, Jerusalem 459a, Umm al-Ruwa 1 © CCSL



Fonte: <http://levantineseals.org/>

Dentre o corpo de selos epigráficos com iconografia, três remetem à corte (fig. 2). O selo **CSSL Jaffa 2²²**, um dos mais antigos a serem encontrados na região, traz, em caracteres hebraicos, a inscrição “*l'lsm' b/n hmlk*”, que pode ser traduzida como “pertencente a Elishama fi/lho do rei”. No registro superior, há uma inscrição iconográfica de uma serpente com quatro asas e a coroa dupla egípcia. A serpente (*uraeus*) com quatro asas é conhecida em outros selos da região (**CSSL Amman 70**; **'Ayn al-Basha 1**; **Lachish 253–254, 274**; **Tel Goded 13**), também tendo sido encontradas versões com duas e com uma asa (**CSSL Dor 1 [=Samaria 89²³]**; **Jerusalem 126**; **Megiddo 231**; **Lachish 228**). Enquanto o tema parece ter sido popular em Jerusalém entre os séculos 8-6 aEC (Keel, 2001a, p. 253–254), é incomum cobras aladas serem retratadas com a coroa dupla egípcia.

O segundo artefato foi encontrado na capital judaíta, Jerusalém. A impressão de selo **CSSL Jerusalem 459a** revela a inscrição hebraica “*l'hsqybw (bn) 'h / zmlk ybdh*”, que pode ser traduzida como “pertencente a Ezequias (filho) de A[ca]/z, rei de Judá”. Entre o nome

²² A sigla “CSSL”, no começo das referências imagéticas, remetem ao *Corpus of Stamp Seals from the Southern Levant* (Stamp Seals from the Southern Levant, 2023). Embora totalmente online e de acesso aberto, alguns dos selos mencionados podem estar sob embargos de publicação para visualização ao grande público.

²³ Por conter a menção à cidade de Dor, o selo foi erroneamente associado em publicações anteriores ao sítio de Tel Dor. Contudo, ele não foi encontrado em Tel Dor, mas em Sebastia, antiga Samaria.

de Ezequias e seu título, há um sol alado e o símbolo egípcio ‘nh, interpretado como símbolo de “vida”. O mesmo iconema de sol alado também surge em outro selo epigráfico com iconografia, **CSSL Jerusalem 5**, com a inscrição “lqnyw”, “pertencente a Qanayau”. O sol alado, especialmente aqueles nos quais as asas se curvam sobre algo, é entendido como símbolo de proteção, seja da divindade ao rei, seja do rei ao povo (administrativa e economicamente) ou fariam referência ao próprio rei como uma divindade solar (Keel; Uehlinger, 1994, 1998, p. 256–259; LeMon, 2024, p. 42).

Por fim, a *bulla* **CSSL Umm al-Biyara 1** traz a inscrição epigráfica edomita “lqwsg[r]/mlk’ [dm]”, que pode ser traduzida como “pertence a Qosgab[r] / rei de E[dom]”. No centro, entre os dois registros epigráficos, pode ser vista uma esfinge caminhando. Embora fragmentária, ainda é possível ver a face humana da esfinge, que também surge em selos anepigráficos (**CSSL Ashkelon 74; Dor 54; Tell Keisan 17; Khirbat al-Mudayna ath-Thamad 12; Shiqmona 18**).

O que as imagens dos selos dos dois príncipes nos dizem sobre como eles construíam suas imagens de si na sociedade de seu tempo? As imagens dos selos de Elishama e Ezequias trazem símbolos que podem ser considerados típicos do alto escalão social, senão da corte. Com relação ao selo de Ezequias, cujo nome significa “minha força é yhw”²⁴, tanto o sol alado quanto símbolo ‘nh remetem à proteção divina (Keel, 1995, p. 169–170). O primeiro remete a divindades solares, encarregadas da justiça divina, enquanto o segundo estava ligado a “vida”, tendo conotação apotropaica. Nesse sentido, a solarização do culto javista é bastante aceita na academia atualmente, sendo corroborada pela evidência iconográfica e bíblica disponível (para um resumo recente, com bibliografia: Stanhope, 2022, p. 185–190).

Sobre a iconografia do selo de Elishama, cujo nome significa “’el ouvii”²⁵, cobras aladas com duas e quatro asas eram populares em Judá desde o século 8 aEC, aparecendo em *bullae* e marfins (Keel, 2001a, 2007, p. 424–426). Esse motivo iconográfico tem sido relacionado desde os anos 1950 com os serafim (Reifenberg, 1950, p. 20–23; veja Keel, 1977, p. 46–115). Na iconografia disponível, cobras com duas asas costumam guardar algum objeto, enquanto a de quatro asas guarda nomes de indivíduos. Essas serpentes venenosas eram consideradas seres intermediários, podendo ser representados inclusive *acima* de ywhb (Is 6.2; Keel; Uehlinger, 1998, p. 273). Assim, a presença desses iconemas nesses selos parece demonstrar que a própria guarda da divindade estava à disposição da família real²⁶.

Essas representações remetem a ideias um pouco distintas da esfinge caminhando no selo do rei de Edom, Qosgab. O rei, cujo nome significa “Qos provou ser superior”²⁷, adotou esfinges aparentemente por remeterem ao simbolismo real egípcio. Nesse caso específico, a peruca esboçada aliada ao caminhar imponente do animal híbrido demonstra o poder sobrenatural da pessoa representada, que passa a afetar e influenciar a esfera natural (Schmitt, 2001, p. 130; veja Schroer, 2018, p. 442).

²⁴ O nome é compreendido como um nome de “atenção divina”, significando que a divindade ouviu o reclamante, proporcionando salvação à causa (Albertz; Schmitt, 2012, p. 299).

²⁵ O nome é compreendido como um nome de “assistência” ou “confissão”, significando que a divindade é a força da pessoa sofredora (Albertz; Schmitt, 2012, p. 313).

²⁶ A questão se o símbolo era restrito à família real ou se também era aplicado a outros indivíduos ou se foi um símbolo popular depois cooptado por monarcas está fora do escopo deste artigo (Schmitt, 2001, p. 175).

²⁷ O nome é compreendido como um nome de “ação de graças”, significando que a divindade é maior que as dificuldades enfrentadas pela pessoa sofredora (Albertz; Schmitt, 2012, p. 306, 549).

Dessa forma, enquanto os príncipes judaítas argumentavam com seus selos sobre seu pertencimento aos domínios da divindade judaíta, tornando-se garantidores da lei e participantes de suas benesses, o rei edomita remete à própria força sobrenatural com a criatura mítica escolhida. Embora com ícones, nomes e estratégias distintas, eles convergem ao tentarem construir imagens de como seu reinado deveria ser visto. É interessante pensar que o discurso dos reis judaítas convirja com algumas ideias presentes nos textos bíblicos, que demonstram essa íntima ligação com a divindade patrona, enquanto a evidência moabita remeta de forma bastante clara ao discurso bético conhecido, *e.g.*, da Estela de Mesa.

b. Construindo imagens caóticas

Uma outra categoria de selos é aqueles de pessoas sem títulos e que construíam imagens caóticas de si. Eu gostaria de me ater a cinco desses casos. Os três primeiros, **CSSL Ashkelon 3**, que traz a inscrição “*lrm*”²⁸, traduzida como “pertencente a Rama”; **CSSL Megiddo 46**, que traz a inscrição “*l'sp*”²⁹, traduzida como “pertencente a Asafe”; e **CSSL Megiddo 207**, que traz a inscrição “*lhmn*”, traduzida como “pertencente a Hamman”³⁰, trazem um grifo com cabeça de falcão caminhando, tendo na cabeça a coroa dupla egípcia. Os dois selos de Megiddo apresentam também o símbolo ‘*nh*’, o primeiro dentro de um cartucho egípcio e o segundo solto, em frente ao grifo.

Os dois últimos são **CSSL Samaria 85**, que traz a inscrição “*lpt's*”, traduzida como “pertencente a Pt’s”³¹, um nome aparentemente egípcio, e **CSSL Tell el-Far‘a (S) 307**, que traz a inscrição “*lhym*”³², que pode ser traduzido como “pertencente a Hayim”. Nesses dois casos, também é possível identificar grifos com cabeça falciforme. Contudo, eles estão na direção oposta dos demais selos, tendo, na impressão, escrita da direita para a esquerda e o grifo olhando para a direita. No primeiro selo, de Samaria, o grifo está em posição recumbente e sem coroa, enquanto o segundo, de Tell el-Far‘a Sul, está em uma posição intermediária, entre o caminhar e se deitar, tendo uma coroa dupla egípcia.

A inusitada presença de selos pessoais com grifos no sul do Levante fez com que alguns argumentassem que essa presença se dava pela influência da Fenícia sobre Israel (Sass, 1993, p. 226). O paleógrafo André Lemaire, pela proximidade geográfica e pela terminação típica em *-yw* dos nomes, uma marca distintiva da onomástica israelita frente à judaíta (Golub, 2014), sugeriu dessas evidências que houvesse uma oficina de produção de selos em Samaria (Lemaire, 1990, p. 101). De qualquer forma, o grifo com cabeça de falcão é considerado na história da arte e literatura levantina antiga um monstro híbrido guardião (Keel; Uehlinger, 1998, p. 257). O animal fantástico remete, ao mesmo tempo, a um predador e protetor (Morgan, 2010, p. 313); papéis complementares que ajudam a compor um ser liminar (Wyatt, 2009, p. 33). Enquanto esfinges apontam para o poder sobre-humano de monarcas, grifos remetem às forças do caos e têm como ambiente primário a estepe (Schmitt, 2001, p. 130).

É interessante que, embora nenhum desses selos traga títulos ligados à corte, quatro deles trazem a representação da coroa dupla egípcia. Este símbolo representava o poder do rei do Egito (faraó) para reinar tanto sobre o alto, quanto sobre o baixo Egito. O símbolo

²⁸ O significado do nome não é claro.

²⁹ O nome significa “[ND] tirou”, sendo compreendido como um “nome de nascimento”, sugerindo que a divindade tenha retirado o peso da infertilidade (Albertz; Schmitt, 2012, p. 582).

³⁰ O significado do nome não é claro.

³¹ O significado do nome não é claro.

³² O significado do nome não é claro.

‘nh, que remete à proteção divina (Keel, 1995, p. 169), aparece em três desses selos, em **CSSL Megiddo 46** dentro de um cartucho e em **Megiddo 207** e **Tell el-Far‘a (S) 307** frente à esfinge. Essas diferenças podem denotar regionalismos, preferências estéticas (de artesão[as] ou proprietários) ou remeter a diferentes representações dentro de um mesmo conjunto sêmio-visual³³. De qualquer forma, é notável que, em lugar da dupla coroa, **CSSL Samaria 85** apresente um disco solar acima da cabeça do falcão, que operaria de forma análoga, demonstrando a atuação do deus solar sobre a figura mítica representada. Também é notável que o selo de Hamman, **CSSL Megiddo 207**, apresente em lugar da típica inscrição no registro inferior, a figura de um gafanhoto. Gafanhotos parecem remeter, nesse contexto, ao poderio militar, por número e impacto (Schroer, 2018, p. 112). Este selo também traz uma notável convergência do registro epigráfico e iconográfico: o *lamed* (“pertencente a”) está acoplado à segunda perna dianteira do grifo e o *mem* e o *nun* ajudam a compor o movimento das pernas, produzindo dinamicidade na imagem.

Fig. SEQ Fig. * ARABIC 3. Selos pessoais com grifos, da esquerda para direita: *CSSL Ashkelon 3*, *Megiddo 46*, *Megiddo 207*, *Samaria 85*, *Tell el-Far‘a (S) 307* © SSSL



Fonte: <http://levantineseals.org/>

O que, entretanto, esses artefatos dizem sobre seus proprietários? Embora não possamos descartar a possibilidade de elas terem sido, por um lado, utilizados como amuletos protetivos, haja vista serem produzidos para estarem anexos ao corpo (veja Koch *et al.*, 2017), e, por outro, de terem ligação íntima com seus proprietários (Langin-Hooper, 2015, p. 65), é importante notar que essas peças também ajudam a posicionar seus proprietários socialmente de uma forma peculiar. Não é necessário pensar que objetos – seja no passado ou presente – operam e significam de uma única forma; eles podem ter usos significados múltiplos.

Nisso, é interessante notar que as pessoas que portavam esses selos não atribuíam a si um título, como “filho do rei”, “servo do rei” e “rei”. Sua função na sociedade não era explícita e, se tratando de uma insignia de representação pessoal que, entre outras superfícies, também servia para selar de documentos, esse era um atributo importante. Esses selos também não possuem patronímicos. De fato, parece que dentre toda a coleção de selos epigráficos com iconografia, só há um selo com patronímico e um grifo, **CSSL Tell Jalul 2**.

³³ Por exemplo, selos hebraicos, pela suposta e supracitada influência fenícia, parecem sempre apresentar a cauda circular voltada para frente e coroa dupla, enquanto selos amonitas não têm coroa e a cauda geralmente aponta para cima (Eggler; Keel, 2006, p. 420). Isso explicaria as diferentes figurações. Um caso mais extremo e de difícil compreensão é **CSSL Tell el-Far‘a (S) 307**, que a cauda está para trás e a coroa presente.

Contudo, ele parece ser um caso à parte iconográfica e paleograficamente³⁴. Assim, é possível que pessoas não reconhecidas por seus papéis familiares ou inserção social se utilizassem dessa imagem e da ideia de marginalização social evocada pelo contexto vivencial de seres híbridos, como o grifo, para construir sua presença e autoridade pública via criaturas caóticas.

Considerações finais

O universo bíblico, i.e., a região dos estados modernos de Israel, Palestina e Jordânia na primeira metade do primeiro milênio antes da Era Comum, era um mundo habitado por seres míticos e não óbvios. Embora esses seres não caminhassem pela região ou deixassem marcas na terra, eles certamente marcaram o imaginário dos povos da região. Enquanto isso é facilmente atestado na análise da literatura e arte desses povos, o estudo acadêmico desses seres e a interpretação tradicional dos textos sagrados oriundos da região, tenta domesticá-los ou domá-los, haja vista não se enquadrarem na suposta racionalidade ocidental. Assim, não é incomum vermos essas criaturas fantásticas relegadas à obscuridade da alteridade.

Este artigo tentou demonstrar que essa estratégia é, em certa medida, anacrônica. Por um lado, ela depende do divórcio dos dados de si mesmos. Pressupondo que o total é a soma das partes e que as partes são capazes de reconstituir todo (Morin, 2023, p. 130-137), códigos são categorizados e discriminados, depois são separados de seus suportes materiais e, por fim, esses suportes são separados de seus respectivos contextos comunicativos (Klein Cardoso, 2024). Essa separação, embora cara à ciência contemporânea, não encontra respaldo nas evidências de produção artística sul-levantina antiga, que mostram uma produção artesanal e complexa, não baseada em “linhas de produção”. Por outro lado, a estratégia se baseia nas supracitadas concepções que alterizam o monstruoso, o híbrido e o sobrenatural por hermenêuticas piedosas ou historicismos/racionalismos retroprojetados. Nesses casos, não se considera o que essas criaturas poderiam ter significado ou sido para antigas populações.

Assim, embora partindo de uma coleção seleta de artefatos e de uma amostragem pequena (embora superior à amostragem literária do contexto), esse artigo argumentou que selos pessoais sul-levantinos com iconografia ajudam a repensar a concepção de criaturas míticas nas sociedades israelitas e judaítas antigas. Ele demonstrou que, embora fossem considerados parte de um mundo fantástico e sobrenatural, essas criaturas não apenas eram reais e próximas, mas ajudavam a construir imagens de si. Isso se dava apenas na esfera política mais ampla, onde certas estratégias que apontavam para a filiação ou integração real aos domínios da divindade as tornavam aprazíveis, mas também na esfera privada, onde essas criaturas ajudavam a compor o lastro social. O rei edomita Qosgabir não utilizou um ícone egípcio para simbolizar o apaziguamento de forças caóticas ou para remeter a um poder distante. Qosgabir, à semelhança de faraós, é a própria esfinge que caminha e, sob proteção divina de Qos, esmaga e estraçalha seus inimigos. O princípio Elishama não apenas utiliza as cobras (*uraei*) aladas como uma insígnia protetiva, elas são reais e presentes, pairando sobre ele, o protegendo e lhe conferindo autoridade quase-divina. Ezequias não faz, com sua assinatura (*bullae*), uma declaração de fé, como pseudo-pietistas pensariam. Seu nome e identidade se constroem ao redor da luz divina, ao mesmo tempo que se fundem a ela. Algo similar ocorre nos cinco selos sem lastro social (i.e., sem títulos ou patronímicos)

³⁴ Além do grifo incomum, algumas letras, como o *beth*, são idiossincráticas (Eggler; Keel, 2006, p. 420).

que apresentamos. Rama', Asafe, Hamman, Pt's e Hayim não invocam um "monstro totalmente Outro" para lhes servir de proteção ou para lhes ser garantidor de algo. Eles se inventam a partir desse outro e o utilizam para definir a si e se apresentar ao mundo.

Em outras palavras, a questão a esses antigos indivíduos parece jamais ter sido "domar feras", mas tentar, de sua aproximação a elas, repensar e reinventar suas próprias imagens.

Referências

- ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. **Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- AVIGAD, Nahman. Hebrew seals and sealings and their significance for biblical research. *In: EMERTON*, John Adney (organizador). **Congress volume**: Jerusalem, 1986. Leiden: Brill, 1988. (Supplements to *Vetus Testamentum*, v. 40). p. 7–16.
- AVIGAD, Nahman. The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society. *In: MILLER*, Patrick D.; HANSON, Paul D.; MCBRIDE, S. Dean (organizadores). **Ancient Israelite religion: essays in honor of Frank Moore Cross**. Philadelphia: Fortress Press, 1987. p. 195–208.
- AVIGAD, Nahman; SASS, Benjamin. **Corpus of West Semitic Stamp Seals**. Jerusalem: Israel Academy of Science and Humanities, 1997.
- BARKAY, Gabriel; DVIRA, Zachi. Relics in Ruble: The Temple Mount Sifting Project. **Biblical Archaeology Review**, Washington, v. 42, n. 6, p. 44–64, 2016.
- BROWN, Bill. Thing Theory. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 28, n. 1, p. 1–22, 2001.
- CLINES, David J. A. **Job 38–42**. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2011. (Word Biblical Commentary). v. 18B
- COHEN, Jeffrey Jerome. Monster Culture (Seven Theses). *In: COHEN*, Jeffrey Jerome (organizador). **Monster theory: reading culture**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996. p. 3–25.
- CORNELIUS, Izak. **Iconography, Iconology**. *In: Dale C. Allison, Jr et al.* (organizadores). **Encyclopedia of the Bible and its Reception**. Berlin: De Gruyter, 2016, v. 16. p. 783–785.
- DE HULSTER, Izaak J.; STRAWN, Brent A.; BONFIGLIO, Ryan P. Introduction: Iconographic Exegesis, method and practice. *In: DE HULSTER*, Izaak J.; STRAWN, Brent A.; BONFIGLIO, Ryan P. (organizadores). **Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament: An Introduction to Its Method and Practice**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. p. 19–42.

DIETRICH, Jan. Materialität und Spiritualität im altisraelitischen Opferkult: Religionsgeschichtliche Abstraktionsprozesse. **Vetus Testamentum**, Leiden, v. 71, n. 1, p. 27–47, 2020.

DIETRICH, Jan. Monotheismus Sieben Gründe für die Entstehung einer monistischen Denkform im Alten Testament. **Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte**, Wiesbaden, v. 29, n.1, 2023.

DIETRICH, Jan; WAGNER, Thomas; SCHELLENBERG-LAGLER, Annette (organizadores/as). **Ancient Epistemologies**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024.

DOHmen, Christoph. **Das Bilderverbot**: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament. 2. ed. Frankfurt: Athenäum, 1987. (Bonner Biblischer Beiträge, v. 62).

EGGLER, Jürg; KEEL, Othmar. **Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien**: Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica, v. 25).

EGGLER, Jürg; UEHLINGER, Christoph. Seal/s (sl./sls.) and Sealing/s (slg./slgs.). In: BERLEJUNG, Angelika *et al.* (org.). **Encyclopedia of material culture in the biblical world**: a new Biblisches Reallexikon. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022. p. 832–861.

FLUSSER, Vilém. **Comunicologia reflexões sobre o futuro**: as conferências de Bochum. tradução: Maria Teresa Souza de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FOX, Michael V. Behemoth and Leviathan. **Bíblica**, Roma, v. 93, n. 2, p. 261–267, 2012.

FREVEL, Christian; PYSCHNY, Katharina; CORNELIUS, Izak (org.). **A “Religious Revolution” in Yehûd?**: The Material Culture of the Persian Period as a Test Case. Fribourg, CH / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. (Orbis Biblicus et Orientalis, v. 267).

GOLUB, Mitka R. The Distribution of Personal Names in the Land of Israel and Transjordan during the Iron II Period. **Journal of the American Oriental Society**, Massachussets, v. 134, n. 4, p. 621–642, 2014.

GORELICK, Leonard. Introduction: Ancient Seals and the Bible: An Overview. In: GORELICK, Leonard; WILLIAMS-FORTE, Elizabeth; International Institute for Mesopotamian Area Studies (organizadores/as). **Ancient seals and the Bible**. Malibu, CA: Undena Publications, 1983. (Monographic journals of the Near East. Occasional papers on the Near East, v. 2/1). p. 1–6.

HALLO, William W. “As the seal upon thine arm”: glyptic metaphors in the Biblical World. In: GORELICK, Leonard; WILLIAMS-FORTE, Elizabeth; International Institute for Mesopotamian Area Studies (organizadores/as). **Ancient seals and the Bible**. Malibu, CA: Undena Publications, 1983. (Monographic journals of the Near East. Occasional papers on the Near East, v. 2/1). p. 7–17.

HAMORI, Esther J. **God’s monsters**: vengeful spirits, deadly angels, hybrid creatures, and divine hitmen of the bible. Minneapolis, MN: Broadleaf Books, 2023.

HARTENSTEIN, Friedhelm. Altorientalische Ikonographie und Exegese des Alten Testaments. In: KREUZER, Siegfried; VIEWEGER, Dieter (org.). **Proseminar I Altes Testament**: Ein Arbeitsbuch. 2. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2005. p. 173–186.

HARTENSTEIN, Friedhelm. Weltbild und Bilderverbot. Kosmologische Implikationen des biblischen Monotheismus. In: HOLL, Karl; LIETZMANN, Hans (organizador). **Die Welt als Bild**: Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, v. 107). p. 15–38.

HERR, Larry G. Paleography and the Identification of Seal Owners. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, Chicago, v. 239, p. 67–70, 1980.

HERR, Larry G. **The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals**. Missoula: Scholars Press, 1978. (Harvard Semitic monograph series, v. 18).

HUNZIKER-RODEWALD, Regine. “Biblical World”: diversity within unity: female Iron Age faces in Palestine/Israel. In: FINSTERBUSCH, Karin; LANGE, Armin (organizadoras/es). Leuven: Peeters, 2012. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, v. 67). p. 131–149.

KEEL, Othmar. Bildträger aus Palästina/Israel und die besondere Bedeutung der Miniaturkunst. In: KEEL, Othmar; SCHROER, Silvia. **Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Band I**. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. (Orbis Biblicus et Orientalis, v. 67). p. 7–47.

KEEL, Othmar. **Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit**: Einleitung. Fribourg, CH / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica, v. 10).

KEEL, Othmar. Das Land der Kanaanäer mit der Seele suchend. **Theologische Zeitschrift**, Basel, v. 57, n. 2, 2001a. p. 245–261.

KEEL, Othmar. **Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. (Orte und Landschaften der Bibel, v. 4.1).

KEEL, Othmar. **Jahwes Entgegnung an Ijob**. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, v. 121).

KEEL, Othmar. **Jahwe-Visionen und Siegelkunst**: eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977. (Stuttgarter Bibelstudien, v. 84/85).

KEEL, Othmar. Siegelamulett. In: GÖRG, Manfred; LANG, Bernhard (organizadores). **Neues Bibellexikon**. Zürich: Benziger, 2001b. p. 587–601.

KEEL, Othmar. **The Song of Songs**. Tradução: Frederick J. Gaiser. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1994. (Continental Commentary).

KEEL, Othmar; LIPPKE, Florian. **Studien- und Arbeitsblätter zum Corpus der Rollsiegel aus Palästina/Israel**. Freiburg CH: Privatdruck, 2016.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph (org.). **Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel.** Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 2. ed. Fribourg, CH: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. **Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel.** Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem. *In: DIETRICH, Walter; KLOPFENSTEIN, Martin A. (organizadores). Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte.* Fribourg, CH / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. (Orbis Biblicus et Orientalis, v. 139). p. 269–306.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey William. **Theological Dictionary of the New Testament, Abridged in One Volume.** Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1985.

KLEIN CARDOSO, Silas. Beyond the Image-Text Divide. In Search of a Multidimensional Approach to Compare Visual Artifacts and Biblical Texts. **Die Welt des Orients**, Göttingen, v. Sonderheft, n. 1, p. 15–36, 2024.

KLEIN CARDOSO, Silas. Culturas materiais e visuais das religiões do livro: o caso do “Antigo Israel”. *In: MENDONÇA, Kátia Marly Leite; RENDERS, Helmut; HIGUET, Etienne Alfred (organizadoras/es). Religião e Cultura Visual no Brasil: desafios e métodos.* Belém: EDUEPA, 2020. (Ciências da Religião, v. 1). p. 23–51.

KLEIN CARDOSO, Silas. Loosening religion. O que torna um artefato “religioso” na história da religião sul-levantina? **Reflexão**, Campinas, v. 48, n. e237246, p. 1–21, 2023.

KLEIN CARDOSO, Silas. **O código devorado:** os usos da arte antigo-oriental na exegese bíblica. São Paulo: Recriar, 2025.

KLEIN CARDOSO, Silas. Para desvendar o mundo bíblico: entre linhas e pressupostos. *In: LEONEL, João; CARNEIRO, Marcelo da Silva (org.). Para estudar a Bíblia: abordagens e métodos.* São Paulo: Recriar, 2021. p. 83–111.

KLEIN CARDOSO, Silas. Religião do livro, não da leitura: concepções da Torá no Israel Antigo. **Pistis & Práxis**, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 329–350, 2017.

KLEIN CARDOSO, Silas. The Opening of the Seals in Biblical Studies. *In: KOCH, Ido; MÜNGER, Stefan (organizadores). Studies in Stamp-seal amulets / Stempelsiegel-Studien V.* Leuven: Peeters, no prelo. (Orbis Biblicus et Orientalis).

KOCH, Ido *et al.* Amulets in Context: A View from Late Bronze Age Tel Azekah. **Journal of Ancient Egyptian Interconnections**, Arizona, v. 16, p. 9–24, 2017.

LANGIN-HOOPER, Stephanie M. Fascination with the tiny: social negotiation through miniatures in Hellenistic Babylonia. **World Archaeology**, Abingdon, v. 47, n. 1, p. 60–79, 2015.

LEMAIRE, André. Cinq nouveaux sceaux inscrits ouest-semitiques. **Studi Epigrafici e Linguistici sul Vinco Orientale Antico**, Roma, v. 7, p. 97–110, 1990.

LEMON, Joel M. The »Hezekiah Seal«: Judahite Iconography, and the Winged Form of God in Psalms 61 and 63. **Hebrew Bible and Ancient Israel**, Tübingen, v. 13, n. 1, p. 33, 2024.

LEVY, Ethan. Hebrew Seals: Updated Corpus and Typology. **Near Eastern Archaeology**, Chicago, v. 86, n. 4, p. 302–310, 2023a.

LEVY, Ethan. **HSS: Hebrew Stamp Seals**. Bern, 2023b. Digital Database. Disponível em: <http://hebrewseals.com>. Acesso em: 6 abr. 2023.

MATTHEWS, Donald M. **Principles of composition in Near Eastern Glyptic of the later second Millennium B.C.** Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica, v. 8).

MATTHEWS, Donald M. The Random Pegasus: Loss of Meaning in Middle Assyrian Seals. **Cambridge Archaeological Journal**, Cambridge, v. 2, n. 2, p. 191–210, 1992.

MENDEL-GEBOREVICH, Anat. Judaean Glyptic Finds: An Updated Corpus and a Revision of Their Palaeography. In: ESHEL, Esther; LANGLOIS, Michael (organizadoras/es). **The Scribe in the biblical world: a bridge between scripts, languages and cultures**. Boston: De Gruyter, 2023. (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, v. 547). p. 115–138.

MITCHELL, William John Thomas. **Picture theory: essays on verbal and visual representation**. Chicago, London: University of Chicago Press, 1994.

MORGAN, Lyvia. An Aegean Griffin in Egypt: The Hunt Frieze at Tell el-Dab'a. **Ägypten und Levante / Egypt and the Levant**, Wien, v. 20, p. 303–323, 2010.

MORIN, Edgar. **The challenge of complexity: essays by Edgar Morin**. Chicago, IL: Sussex Academic Press, 2023.

MOSCATI, Sabatino. I sigilli nell'antico testamento: studio esegetico-filologico. **Biblica**, Roma, v. 30, n. 3, p. 314–338, 1949.

NAVEH, Joseph. Review of *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals* by Larry G. Herr. **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, Chicago, v. 239, p. 75–76, 1980.

OTTO, Adelheid. **What Would We Know about Western Asian Imagery without Seals? On the Fundamental Role of Seals as Transmitters and Actors**. Online, 2022. Disponível em: <https://youtu.be/E0vkqcI8RQE>. Acesso em: 11 maio 2023.

OTZEN, Benedikt. **םַנְתָּן**. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (organizadores). **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1986. p. 263–269.

POPE, Marvin H. **Job: Introduction, translation, and notes**. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible). v. 15

REIFENBERG, Adolf. **Ancient Hebrew Seals**. London: The East and West Library, 1950.

ROLLSTON, Christopher A. Seals and Scarabs. *In: SAKENFELD*, Katharine Doob (organizadora). **The New Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon, 2009. v. 5, p. 141–146.

SASS, Benjamin. The Pre-exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism. *In: SASS, Benjamin; UEHLINGER, Christoph (organizadores). Studies in the iconography of northwest semitic inscribed seals: Proceedings of a symposium held in Fribourg on april 17-20, 1991*. Fribourg, CH / Göttingen: University Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. (Orbis Biblicus et Orientalis, v. 125). p. 194–256.

SASS, Benjamin; UEHLINGER, Christoph (organizadores). **Studies in the iconography of northwest semitic inscribed seals: Proceedings of a symposium held in Fribourg on april 17-20, 1991**. Fribourg, CH / Göttingen: University Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. (Orbis Biblicus et Orientalis, v. 125).

SCHAPER, Joachim. **Media and Monotheism**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. (Orientalische Religionen in der Antike, v. 33).

SCHMITT, Rüdiger. **Bildhafte Herrschaftsrepräsentation im eisenzeitlichen Israel**. Münster: Ugarit-Verlag, 2001. (Alter Orient und Altes Testament, v. 283).

SCHROER, Silvia. **Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient**. Eine Religionsgeschichte in Bildern IV: Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft. Basel: Schwabe, 2018.

SCHROER, Silvia. **In Israel gab es Bilder**. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. (Orbis Biblicus et Orientalis, v. 74).

SCHULZ, Regine. Seals and scarabs. *In: SCHULZ, Regine. The Oxford Handbook of Egyptology*. Oxford: Oxford University Press, 2020. (Oxford handbooks). p. 366–408.

SNEED, Mark R. **Taming the Beast**: A Reception History of Behemoth and Leviathan. Berlin: De Gruyter, 2021.

STAMP SEALS FROM THE SOUTHERN LEVANT. **SSL. Corpus of Stamp Seals from the Southern Levant**. Zurich; Bern; Tel Aviv, 2023. Digital Database. Disponível em: <http://levantineseals.org/>. Acesso em: 6 abr. 2023.

STANHOPE, Benjamin. Iconography on Hebrew Seals and Bullae Identifying Biblical Persons and the Apparent Paradox of Egyptian Solar Symbols. In: LUBETSKI, Meir; LUBETSKI, Edith (organizadores/as). **Epigraphy, Iconography, and the Bible**. Sheffield: Sheffield University Press, 2022. (Hebrew Bible Monographs, v. 98). p. 175–206.

STERN, Ephraim. The Religious Revolution in Persian-Period Judah. *In: LIPSCHITS, Oded; OEMING, Manfred (organizadores). Judah and the Judeans in the Persian period*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006. p. 199–205.

THOMASON, Allison K. The Impact of the “Portable”: Integrating “Minor Arts” into the Ancient Near Eastern Canon. *In: BROWN, Brian A.; FELDMAN, Marian H. (organizadores/as). Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art.* Berlin: De Gruyter, 2014. p. 133–157.

UEHLINGER, Christoph. Beyond “Image Ban” and “Aniconism”: Reconfiguring Ancient Israelite and Early Jewish Religion\s in a Visual and Material Religion Perspective. *In: MEYER, Birgit; STORDALEN, Terje (organizadoras/es). Figuration and Sensation of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam: Contested Desires.* London: Bloomsbury Academic, 2019. (Bloomsbury Studies in Material Religion). p. 99–123.

UEHLINGER, Christoph. Beyond the “Biblical World” Paradigm: Reflections on a Problematic Concept. *In: BIERMANN, Bruno; KLEIN CARDOSO, Silas; PORZIA, Fabio; UEHLINGER, Christoph (organizadores). Challenging Dichotomies and Biases in the Study of the Ancient Southern Levant.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024. (Die Welt des Orients). p. 129–146.

UEHLINGER, Christoph. Northwest Semitic Inscribed Seals, Iconography and Syro-Palestinian Religions of Iron Age II: Some Afterthoughts and Conclusions. *In: SASS, Benjamin; UEHLINGER, Christoph (organizadoras/es). Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Fribourg, CH / Göttingen: University Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. (Orbis Biblicus et Orientalis, v. 125). p. 257–288.

VAUGHN, Andrew G. Palaeographic Dating of Judaean Seals and Its Significance for Biblical Research. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Chicago, v. 313, p. 43–64, 1999.

WIESE, André B. **Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette:** Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den “Knopfsiegeln” und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica, v. 12).

WYATT, Nicolas. Grasping the Griffin: Identifying and Characterizing the Griffin in Egyptian and West Semitic Tradition. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, Arizona, v. 1, n. 1, p. 29–39, 2009.

YALÇIN, Serdar. **Selves engraved on stone:** seals and identity in the ancient Near East, ca. 1415–1050 BCE. Leiden: Brill, 2022. (Culture and history of the ancient Near East, v. vol. 129).

ZHAKEVICH, Philip. **Scribal tools in ancient Israel:** a study of biblical Hebrew terms for writing materials and implements. University Park, PA: Eisenbrauns, 2020. (History, archaeology, and culture of the Levant, v. 9).

ZWICKEL, Wolfgang. Relevanz der Ikonografie und Auslegung der Bilddokumente. *In: ZWICKEL, Wolfgang; EGGER-WENZEL, Renate; ERNST, Michael (org.). Herders neuer Bibelatlas.* Freiburg: Herder, 2013. p. 340–341.

Recebido em 08/04/2025
Aceito em 05/06/2025

“Meu nome é legião, porque somos muitos”: Uma análise exploratória em Mc 5,1-20

“My name is legion, because we are many”: An exploratory analysis in Mc 5,1-20

Waldecir Gonzaga¹
Marcelo Dantas da Silva Júnior²

RESUMO

Marcos foi o primeiro Evangelho canônico a ser escrito, por volta de 65 d.C., provavelmente em Roma, para uma comunidade mista, porém, com predominância de cristãos vindos da gentilidade. Trata-se de um Evangelho que também serviu de base para os demais Sinóticos, com muitos textos em comum. Marcos traz vários aspectos do ministério e vida pública de Cristo, como seus milagres, a exemplo do “exorcismo” do jovem endemoninhado de Gerasa, em Mc 5,1-20, que continua atraindo a atenção de muitos estudiosos acerca do sentido de sua interpretação, se literal ou simbólico. Para a análise da períope indicada, são oferecidos texto grego, tradução e critica textual; dados pré-textuais de Marcos; trabalha-se o tema da simbologia do demoníaco no século I d.C.; o debate sobre a simbologia ou literalismo da expressão “legião” ao longo dos séculos: demônios ou romanos?; e aponta-se um caminho para o entendimento da referida passagem bíblica.

Palavras-chave: Endemoninhado; Exorcismo; Legião; Porcos; Demônios.

ABSTRACT

Mark was the first canonical Gospel to be written, around 65 AD, probably in Rome, for a mixed community, but with a predominance of christians from the gentiles. It is a Gospel that also served as the basis for the other Synoptics, with many texts in common. Mark presents several aspects of the ministry and public life of Christ, such as his miracles, such as the “exorcism” of the demon-possessed young man from Gerasa, in Mark 5:1-20, which continues to attract the attention of many scholars regarding the meaning of its interpretation, whether literal or symbolic. For the analysis of the indicated pericope, the Greek text, translation and textual criticism are offered; pre-textual data from Mark; the theme of the symbolism of the demonic in the 1st century AD is addressed; the debate over the symbolism or literalism of the expression “legion” over the centuries: demons or Romans?; and a path to understanding the aforementioned biblical passage is pointed out.

Keywords: Demon-possessed; Exorcism; Legion; Pigs; Demons.

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID:<https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Doutorado em Teologia Sistemática em curso pela Escola Superior de Teologia (EST). Pós graduado em Teologia Sistemática e em Cristianismo e Política pelo Instituto Jonathan Edwards. E-mail: dantasteologizando@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4288646123802653> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-0887-5421>

Introdução

No filme “JFK – a pergunta que não quer calar”, Davi Ferrie (personagem de Joe Pesci), quando perguntado pelo promotor Jim Garrison (Kevin Costner) acerca do assassino do presidente estadunidense John F. Kennedy (JFK), respondeu com uma frase que se tornou icônica para muitos amantes da sétima arte: “É um mistério. É um mistério envolto em uma charada, dentro de um enigma”.³ O trocadilho revela o desafio hercúleo que determinadas questões possuem dentro da História.

Dentro do cristianismo não é diferente. Sim, há temas bíblicos, como “quando Jesus vai voltar?”, “o milênio é literal ou simbólico?”, “na ceia há transubstanciação, consubstanciação ou é um memorial?” etc., que estão longe de encontrar uma unanimidade dentre os estudiosos, tanto o mistério e a grandeza da questão. Não à toa, seria razoável afirmar que certos assuntos estão circundados por uma intransponibilidade insolúvel capaz de desmotivar qualquer investigador a perseguir seu caminho nestes rumos e “labirintos”. Talvez seja o caso do objeto de estudo desta pesquisa para alguns, entretanto, para outros, a dificuldade não retira o interesse, pelo contrário, aumenta-o e alimenta ainda mais a caminhadas e busca de possível respostas, mesmo que as perguntas se redobrem ao longo do percurso.

Neste contexto, esta pesquisa foi construída por causa do anseio em responder uma dupla questão: afinal, quando o texto de Mc 5,1-20, um dos quatro Evangelhos canônicos do cânon do NT (Gonzaga, 2019), fala da possessão demoníaca está realizando uma descrição real e literal de um episódio ocorrido há quase dois mil anos? Ou apenas utilizando um recurso retórico a fim de simbolicamente criticar a presença romana na região?

Para isso, a presente pesquisa está dividida em quatro partes: na primeira, investiga-se exegeticamente a perícope de Mc 5,1-20, bem como todos os componentes que a cerca (tradução, autoria, datação, contexto político-social, destinatários); na segunda, trabalha-se o tema da simbologia do demoníaco nos judaïsmos do século I d.C.; na terceira, o debate sobre a simbologia ou literalismo da expressão “legião” é trazida à baila; por fim, na quarta, nas considerações finais, aponta-se um caminho para o entendimento da passagem.

1. Análise Exegética de Mc 5,1-20

A beleza e a unidade temática da períope de Mc 5,1-20 são demonstradas pelo texto grego, tradução e algumas notas de crítica textual. Embora seja analisada a estrutura literária e linguística do segmento textual, o escopo desse estudo concentra-se no tema do demoníaco, no v.9. O objetivo do texto escriturístico é demonstrar para os leitores como Cristo traz paz e libertação aos afligidos e assolados por opressões. O autor do texto alude e relembrar como Cristo é aquele que, diferentemente dos religiosos de então, vai ao encontro do necessitado, liberta-o dos males e do sofrimento, e restitui ao indivíduo dignidade e respeito, devolvendo-lhe a dignidade de ser humano, filho de Deus.

³ JFK: a pergunta que não quer calar. Direção de Oliver Stone. Manaus: Warner Bros, 1991. DVD.

Texto grego e tradução de Mc 5,1-20

Um estudo acadêmico cuidadoso e sério exige o exame de qualquer perícope bíblica a partir da mesma em sua língua original, para que, em seguida, ocorra uma acurada tradução. Esforçando-se ao máximo para atingir o significado desejado pelo autor no momento da composição, bem como os possíveis impactos do seu texto nos destinatários. Além disso, como algo vivo e orgânico, também se faz necessário entender qual a aplicabilidade do escrito para a Igreja hoje. Em outras palavras, o que a perícope tem a dizer hoje? É possível que boa parte dos estudiosos da Bíblia ambicione encontrar alicerces nas Escrituras a fim de que uma boa e saudável teologia seja construída e em cuja prática gere paz e vida, nunca morte e ódio. Este estudo acredita que a perícope de Mc 5,1-20, especialmente o v.9, pode trazer luz para o entendimento existencial dos cristãos hodiernos. Dessa forma, é necessário observar os vocábulos, estruturas gramaticais e sintáticas, tanto na língua de saída (o grego) quanto na língua de chegada (o português).

Devido à singularidade de cada língua, certos vocábulos e sentenças, não poucas vezes, podem ser complicados de serem entendidos, sobretudo quando introjetados nas expressões idiomáticas de cada idioma. Entretanto, mesmo que isso aumente a complexidade da tarefa exegética, não a torna impossível. Assim, ao tradutor cabe a responsabilidade de conservar o significado original e a coerência interna da língua de saída para a língua de chegada. Ao selecionar o vocábulo na língua de chegada que mais é coerente com o contexto original, o exegeta pode se aproximar da mensagem intentada pelo autor bíblico em sua comunicação com seus interlocutores, como se percebe na tabela a seguir.

| NA28 (Mc 5,1-20) | Tradução nossa |
|--|--|
| 1 Καὶ ἤλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν. | ¹ E vieram para o outro lado do mar, para a região dos <i>gerasenos</i> . |
| 2 καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ὑπῆντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, | ² E saindo ele do barco, logo encontrou-se com ele, dos sepulcros, um homem com espírito imundo. |
| 3 ὃς τὴν κατοικησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι | ³ O qual tinha a morada entre os sepulcros, e nem com correntes se podia prender-lhe, |
| 4 διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπάσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετρῖψθαι, καὶ οὐδεὶς ἵσχυεν αὐτὸν δαμάσαι. | ⁴ Por ele muitas vezes ter sido preso com cadeias e correntes, e terem sido rompidas por ele, as correntes e as cadeias terem sido esmagadas, e ninguém podia subjugá-lo, |

| | |
|--|---|
| 5 καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὅρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἔαυτὸν λιθοῖς. | ⁵ E continuamente, de noite e de dia, nos sepulcros e nos montes estava gritando e cortando a si mesmo com pedras |
| 6 Καὶ ἴδων τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ | ⁶ E vendo a Jesus, de longe, correu e prostrou-se perante ele. |
| 7 καὶ κράζας φωνῇ μεγάλῃ λέγει· τί ἔμοὶ καὶ σοι, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὁρκίζωσε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς. | ⁷ E gritando com voz forte diz: O que (há entre) mim e a ti, Jesus filho do Deus Altíssimo? Conjuro a ti, por Deus, não me atormentes. |
| 8 ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ· ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου. | ⁸ Dizia-lhe (Jesus), pois: Sai espírito imundo do homem. |
| 9 καὶ ἐπηρώτα αὐτὸν· τί ὄνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ· λεγιών ὄνομά μοι, δτι πολλοὶ ἐσμεν. | ⁹ E perguntava-lhe: Qual o teu nome? E diz-lhe: Legião o meu nome, porque somos muitos, |
| 10 καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας. | ¹⁰ E implorava-lhe muito para que não lhes mandasse para fora da região. |
| 11 Ὡς δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὅρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη· | ¹¹ Estava, porém, ali, perto do monte, uma grande manada de porcos, pastando. |
| 12 καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες· πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν. | ¹² E suplicaram-lhe, dizendo: Envia-nos para os porcos, para que neles entremos. |
| 13 καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἔξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσσῃ.. | ¹³ E permitiu-lhes (Jesus). E tendo saído, os espíritos imundos entraram nos porcos e precipitou-se a manada pelo despenhadeiro para o mar, cerca de dois mil, e se afogavam no mar. |
| 14 Καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς· καὶ ἤλθον ἴδειν τί ἐστιν τὸ γεγονός | ¹⁴ E os que tratavam-lhes (aos porcos) fugiram e anunciaram pela cidade e pelos campos; e vieram para ver o que é (tinha) sucedido. |

| | |
|--|--|
| <p>15 καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἵματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν.</p> | <p>¹⁵ E chegaram para Jesus e vêem o endemoninhado sentado, vestido e em perfeito juízo, o que tinha tido a Legião, e temeram.</p> |
| <p>16 καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.</p> | <p>¹⁶ E relataram-lhes o que tinham visto, como aconteceu ao endemoninhado e a respeito dos porcos.</p> |
| <p>17 καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.</p> | <p>¹⁷ E começaram a suplicar-lhe para sair dos territórios deles.</p> |
| <p>18 καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.</p> | <p>¹⁸ E embarcando ele no barco, o que tinha estado endemoninhado suplicava-lhe para que ele ficasse (<i>com ele</i>).</p> |
| <p>19 καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.</p> | <p>¹⁹ E ele não lhe permitiu, mas disse-lhe: vai para a tua casa, junto aos teus, e anuncia-lhes as coisas que o Senhor a ti tem feito e teve misericórdia de ti.</p> |
| <p>20 καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.</p> | <p>²⁰ E partiu e começou a proclamar na Decápolis as coisas que Jesus fez para ele, e todos se admiravam.</p> |

1.1 Crítica textual e análise do aparato crítico de Mc 5,1-20

No que tange à crítica externa é importante ter em vista uma regra básica: “os testemunhos são pesados e não contados” (Gonzaga, 2015, p. 222), ou seja, os manuscritos mais antigos e mais consistentes possuem maior peso na escolha entre as variantes. E os testemunhos textuais citados pelo *Aparato Crítico* de NA28 (Nestle-Aland, 2012, p. 62-63), como mais consistentes para o Evangelho de Marcos, são: $\tilde{\text{P}}^{45}$, $\tilde{\text{P}}^{84}$, $\tilde{\text{P}}^{88}$; os unciais $\tilde{\text{N}}$ (01) Codex Sinaiticus, A (02) Codex Alexandrinus, B (03) Codex Vaticanus, C (04) Codex Epharemi Syri rescriptus, D (05) Codex Bezae Cantabrigiensis, K (017) Codex Cyprus, L (019) Codex Regius, N (022) Codex Sinopensis, P (024) Codex Guelferbytanus, W (032) Codex Freerianus, Γ (036) Codex Tischendorfianus, Δ (037) Codex Sangallensis, Θ (038) Codex Coridethianus, Ψ (044) Codex Athous Lavrensis, 059, 067, 069, 072, 083, 087, 099, 0107, 0126, 0130, 0131, 0132, 0143, 0146, 0167, 0184, 0187, 0188, 0213, 0214, 0269, 0274, 2292; e os minúsculos 28, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542 e os lecionários 844, 12211; igualmente a família dos minúsculos f' e f'' , para os Evangelhos, e também o minúsculo 33 para os Evangelhos.

Pautando-se neste conjunto de testemunhas citadas de forma consistente para o Evangelho de Marcos, é que aqui se faz a crítica textual para a perícope de Mc 5,1-20, tendo presente os critérios externos e internos da crítica textual (Gonzaga, 2015, p. 214-223). Além disso, na avaliação e julgamento das variantes, segundo W. Paroschi, é preciso ter presente que “O Códice Vaticano é considerado o mais valioso de todos os manuscritos gregos do NT. É o que contém, proporcionalmente, o menor número de erros escribais e, juntamente com o Códice Sinaítico, representa uma forma de texto que deve ter circulado no Egito antes mesmo do ano 200” (Paroschi, 2012, p. 52); ainda, segundo K. Aland e B. Aland: “O manuscrito B é, com grande vantagem sobre os demais, o mais significativo dos unciais” (Aland; Aland, 2013, p. 117).

No v.1, o termo ^Γ“*ῆλθον/vieram*” (verbo indicativo aoristo ativo, 3^a pessoa plural de *ἔρχομαι*) é substituído pela variante “*ηλθεν/veio*” (verbo indicativo aoristo ativo, 3^a pessoa singular de *ἔρχομαι*), nos seguintes manuscritos: \aleph^2 C L Δ Θ f^{13} 28. 579. 700. 892. 1241. 2542 q sy bo; Epiph. Para sustentar a leitura no plural (“*ῆλθον/vieram*”), que é a que faz mais sentido no texto, o comitê central da NA28 (*txt*) apoia-se em todos os demais manuscritos, o que justifica a opção a partir da crítica externa. Ainda **no v.1**, no lugar de ^Γ“*Γερασηνῶν/Gerasenos*”, alguns manuscritos apresentaram uma variação da mesma unidade/termo: os manuscritos A C K f^{13} / 2211 \mathfrak{M} sy^{p,h} indicam passagens com paralelas nos Evangelhos, com a variante *p* “*Ταδαρηνῶν/Gadarenos*”; o manuscrito W traz a variante *Γεργυστηνῶν*; e os manuscritos \aleph^2 L Δ Θ f^1 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 2542 sy^{s,hmg} bo trazem a variante *Γεργεσηνῶν*. Para sustentar a variante ^Γ“*Γερασηνῶν/Gerasenos*”, o texto de NA28 *txt* apoia-se nos seguintes manuscritos: \aleph B D latt sa; o que justifica a opção pos ser tratar do apoio sobretudo dos maiúsculos Sinaítico e Vaticano, por serem os mais consistentes para o NT (Paroschi, 2012, P. 52; Aland; Aland, 2013, p. 117).

No v.2, o termo ^ο“*εὐθὺς/logo*” é omitido nos manuscritos B W it sy^{s,p}. Para deixar sua permanência no texto (*txt*), o comitê central da NA28 apoia-se em todos as demais testemunhas, o que justifica a opção como sendo a possível variante original. Ainda **no v.2**, o termo “*ύπήντησεν/encontrou-se*” (verbo indicativo aoristo ativo, 3^a pessoa singular do verbo *ύπαντάω*) é substituído pela variante *απήντησεν*, nos seguintes manuscritos: A K W 33. 892. 1241 \mathfrak{M} . A oção do texto de NA28 por trazer *ύπήντησεν* se apoia nos seguintes manuscritos: *txt* \aleph B C D L Δ Θ $f^{1,13}$ 28. 565. 579. 700. 1424. 2542. /2211, o que justifica a opção, tendo em vista o apoio dos códices Sinaítico e Vaticano (Paroschi, 2012, P. 52; Aland; Aland, 2013, p. 117), além dos demais aqui elencados. Neste mesmo versículo, o aparato crítico indica que as palavras “*ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος*” /*dos sepulcros um homem*” são substituídas por outras nos seguintes manuscritos *4 1-3 D W Θ* 565. 700 it, mas de pouco peso diante de todas os demais manuscritos, sobre os quais a opção é por manter as palavras e não por substituí-las.

Nos v.4-5, o manuscrito D, no lugar de ^{“⁴ διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπάσθαι ὑπ’ αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντερηφθαι”} /^{4 Por ele muitas vezes ter sido preso com cadeias e correntes, e terem sido rompidas por ele, as correntes e as cadeias terem sido esmagadas}”, traz a leitura *οτι πολλακις αυτον δεδεμενον πεδaiς και αλυseis en aicis edhgasen δiεspakewai και τας πεδas συntetqifewai*; enquanto que o manuscrito W traz a leitura *δια το πολλακις αυτον δεδεσθαι και πεδaiς και αλυseis δiεspakewai δe τας αλυseis και τας πεdας συntetqifewai*; os manuscritos f^1

28. 2542 trazem a leitura | δια το αυτον πολλας πεδας και αλυσεις αις εδησαν αυτον (– 2542) διεσπακεναι και συντετριφεναι; os manuscritos 565. 700 trazem a leitura | δια το πολλακις αυτον πεδαις και αλυσειν αις εδησαν αυτον (– 565) διεσπακεναι και (+ τας πεδας 565) συντετριφεναι; o manuscrito K, no lugar de “και ουδεις ισχυεν αυτον δαμασαι” και δια παντος νυκτος και ημερας” / e ninguém podia subjugá-lo, “E continuamente, de noite e de dia”, traz uma leitura com distinção de ocorrência múltipla; o manuscrito D traz a leitura “και μηδενα αυτον ισχυειν δαμασαι νυκτος δε και ημερας; o manuscrito W traz a leitura | μηδενα δε ισχυειν αυτον ετι δαμασαι νυκτος δε και ημερας δια παντος; e os manuscritos 565. 700 trazem a leitura | και μηδενα αυτον ισχυειν δαμασαι και δια παντος (πασης 700) νυκτος και ημερας. A opção do comitê central da NA28 se apoia em todos os demais manuscritos, o que se sustenta pelos critérios da crítica externa, nem sendo necessário averiguação pelos critérios da crítica interna.

No v.6, o pronome pessoal, no caso dativo “αὐτῷ/ele”, é substituído pela variante “αυτον/ele”, no acusativo, do mesmo pronome pessoal, alterando apenas o caso da declinação, nos seguintes manuscritos: A B C L Δ 892. 1241. O comitê central, para trazer no dativo (“αὐτῷ/ele”) e não no acusativo (“αυτον/el”), apoia-se nos seguintes manuscrito: | *txt* & D K W Θ *f*^{1,13} 28. 33. 565. 579. 700. (1424). 2542. /2211 Μ. Diante do peso dos manuscritos de ambos os lados, a oção foi pela *lectio difficilior* (Gonzaga, 2015, p. 221) como sendo a mais provável de ser a possível leitura original.

No v.9, as palavras “λέγει αὐτῷ/diz-lhe” são substituídas pelo termo “απεκριθη/respondeu”, pelas testemunhas: D it; porém tratam-se de testemunhos isolados; a mesma coisa acontece com os manuscritos E 565. 700 *pm* (*permulti*: vários testemunhos do Μ, mas com diferenças) que trazem | “απεκριθη λεγων/respondeu dizendo”; ainda **no v.9**, o termo “λεγιών” é substituído pela variante λεγεων, nos seguintes manuscritos: Η² A B² K W Θ *f*^{1,13} 28. 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542. /2211 Μ, o que apenas caracteriza uma variante e não muda o texto. Para manter a variante e leitura trazidas no texto da NA28, o comitê central se apoia em | *txt* & B C (D) L Δ 579. 700^{c vid}; por fim, **no v.9**, junto à expressão “λεγιών ὄνομά μοι” é acrescentado o verbo “εστιν” (presente ind. 3p singular de εἰμι), apoiado pelas testemunhas B D (*cf* *f*) *f*¹³ lat.; o que também não altera na tradução e no sentido do texto, visto que uma frase pronominal, sem o verbo, já pede o acréscimo do verbo ser na tradução; além disso, caracteriza-se por ser a *lectio breviora* preferida (Gonzaga, 2015, p. 221), segundo o critério interno, o que justifica a omissão do verbo εστιν como sendo a possível leitura original.

No v.10, as palavras “αὐτὰ ἀποστειλη/lhs mandasse” são substituídas por “αυτους αποστειλη” nos manuscritos D *f*¹³ 28. 565. 700. 1424. (*f*¹ 2542) Μ, mudando apenas a declinação do pronome, em nada alterando o sentido; a mesma coisa acontece com os manuscritos A 579. 1241. /2211 it, que alteraram a ordem, trazendo | αποστειλη αυτους; e com os manuscritos & L (⁵ K W 892) lat *sy*^p bo, que trazem | αυτον αποστειλη; mas em nada alteram o sentido; novamente, o texto se apoia em | *txt* B C Δ (⁵ Θ), justificando a opção por ser a *lectio difficilior* (Gonzaga, 2015, p. 221), parecendo as demais serem tentativas de leitura explicativas.

No v.12: O termo “λέγοντες” é substituído pela variante “παντες” (– K 579) οι δαιμονες λεγοντες, nos seguintes manuscritos: A K 33. 579. 1241. 1424. /2211 Μ; os manuscritos D Θ

565. 700 trazem a variante | παντα (– D) τα δαιμονια ειποντα (λεγοντα 700); enquanto que os manuscritos W f¹³ 28. 2542 trazem a leitura | (παρακαλεσαντες ετ) ειπον. A decisão do comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos: | txt & B C L Δ f¹ 892, o que justifica a opção como sendo a possível leitura original, pelo peso dos manuscritos citados.

No v.13, as palavras “‘ἐπέτρεψεν αὐτοῖς’ / *permitiu-lhes*” são substituídas, com acréscimo do nome *Jesus* (+ Ιησους 565. 700) por επεμψεν αυτους nos seguintes manuscritos Θ 565. 700; enquanto que os manuscritos D ff² r¹ (c i) trazem a seguinte leitura: | ευθεως κυριος Ιησους επεμψεν αυτους εις τους χοιρους; e os manuscritos A K f¹³ 33. 579. 892^c. (1241). 1424. /2211 Μ lat sy^h apresentam a seguinte leitura: | επετρεψεν αυτοις ευθεως (– 579) ο Ιησους. Para manter a leitura “‘ἐπέτρεψεν αὐτοῖς’ / *permitiu-lhes*” o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos | txt & B C L W Δ f¹ 28. 892. 2542 b e sy^{s,p} bo; Epiph, pautando-se pelos critérios da crítica externa, o que justifica a opção, pelo peso dos manuscritos, não sendo necessários recorrer aos critérios da crítica interna.

No v.14, o termo “‘Γὰπήγγειλαν / *anunciaram*’” é substituído pela variante ανηγγειλαν, nos seguintes manuscritos: W Δ f¹³ 28. 565. 2542. /2211 pm (*permulti*: vários testemunhos do Μ, mas com diferenças); Epiph; mas não altera o sentido do texto. Para manter a variante “‘Γὰπήγγειλαν / *anunciaram*’”, o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos: | txt & A B C D K L Θ f¹ 33. 579. 700. 892. 1241. 1424 pm (*permulti*: vários testemunhos do Μ, mas com diferenças), igualmente pautando-se pelos critérios da crítica externa, o que justifica a opção, pelo peso dos manuscritos citados.

No v.15, as palavras “‘τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, / *o que tinha tido a Legião*’” são substituídas por τον εσχηκοτα τον λεγεωνα, mudando apenas um letra no termo λεγιωνα por λεγεωνα, nos seguintes manuscritos: &² A B C K W Θ 0107 f^{1,13} 28. 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542. /2211 Μ; com variantes nos mauscritos | – D lat sy^s bo; o texto se apoia nos manuscritos | txt & L Δ 579 aur vg^{mss}, porém, decidindo pela *lectio difficilior*.

No v.17, as palavras “‘ηρξαντο παρακαλειν αὐτὸν’ / *começaram a suplicar-lhe*” são substituídas por παρεκαλουν, nos seguintes D Θ 565. 700. 1424 a sa^{mss}, tratando-se de testemunhas isoladas, o que por si só desqualifica o apoio diante de todos os demais manuscritos.

No v.19, o termo “‘Γὰπάγγειλον / *anuncia*’” é substituído pela variante διαγγειλον, nos seguintes manuscritos: Ψ⁴⁵ D W f^{1,13} 28. 700. 2542; e pela variantes | αναγγειλον nos seguintes manuscritos: A K L 0132. 33. 565. 892. 1241. 1424. /2211 Μ. Para sustentar sua opção por manter “‘Γὰπάγγειλον / *anuncia*’” em detrimento de διαγγειλον, o comitê central da NA28 se poia nos seguintes manuscritos: | txt & B C Δ Θ 579; ainda no **v.19**, as palavras “‘ο κύριος σοι’ / *Senhora a ti*” são substituídas por σοι ο κυριος, nas seguintes testemunhas A K L W 0132 f^{1,13} 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1424. 2542. /2211 Μ lat, caracterizando apenas uma inversão de lugar, em relação ao pronome σοι; o manuscrito D (1241) traz a variante | p) σοι ο θεος, substituindo κύριος por θεος; enquanto que o manuscrito & traz apenas | ο κυριος, sem o pronome σοι. Para manter a leitura “‘ο κύριος σοι’ / *Senhora a ti*”, o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes

manuscritos: $\text{I}^1 \text{txt}^1 \text{B}^1 \text{C}^1 \Delta^1 \Theta^1 \text{ff}^2$, o que se justifica pela a opção a partir dos critérios da crítica externa.

1.2 Autoria de Marcos

Pelo texto em si, objetivamente, a autoria do Evangelho de Marcos é anônima, uma vez que o escrito em parte alguma mencione ou indique seu autor. Entretanto, segundo autores da tradição patrística, dentre eles Papias (130 d.C.), Ireneu de Lyon (180 d.C.), Tertuliano e Clemente de Alexandria (século II d.C.) e Eusébio de Cesareia (século IV d.C.), dentre outros, o texto teria sido composto pelo jovem João Marcos (At 12,12-35), parente de Barnabé (Cl 4,10) e colaborador de Paulo (Fm 24), e, posteriormente, de Pedro (1Pd 5,13) (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 103-105). Carson, Moo e Morris lembram da relevância do nome Marcos para as comunidades primitivas, motivo pelo qual uma apresentação seria completamente desnecessária: “Nenhum outro cristão primitivo de nome Marcos teria sido tão bem conhecido a ponto de ser mencionado sem uma identificação mais detalhada” (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 105). Ademais, segundo a tradição, Marcos teria registrado as pregações e ensinos do apóstolo Pedro sem preocupação cronológica. O relato de Eusébio de Cesareia, citando Papias, é precioso:

Marcos se tornou intérprete de Pedro e escreveu tudo o que lembrava com precisão, não realmente na ordem das coisas ditas ou feitas pelo Senhor. Porque ele não havia ouvido o Senhor, nem o seguiu, mas depois, como eu disse, seguiu Pedro, que ensinava quando era necessário, mas não o fazia na forma de uma sistematização dos oráculos do Senhor, assim Marcos nada fez de errado ao anotar cada ponto do modo que lembrava. Pois a uma coisa ele deu atenção: não omitir nada do que ouvira, nem fazer alguma falsa declaração sobre eles. (Eusébio *apud* Blomberg, 2019, p. 162-163)

Embora não haja relato de encontro entre Papias e Marcos, sabe-se que o primeiro esteve com dois discípulos do apóstolo João (João, o Ancião e um certo Arístion), e que estes lhes transmitiram a informação de que o escrito era de autoria marcana (Edwards, 2018, p. 30). Se por um lado a tradição patrística se posiciona a favor da autoria marcana, o que, de fato, é um argumento valioso; por outro lado, os estudos mais recentes vão no sentido contrário, e levantam algumas dificuldades para a autoria de João Marcos. Destacam-se neste estudo as três maiores e mais importantes objeções.

1) A primeira é no nível linguístico. Como afirma Brown, “é difícil conciliar a ideia de o autor desse evangelho grego ser João Marcos, um judeu de Jerusalém (presumivelmente de língua aramaica), [...], com a impressão de que o texto não seja uma tradução do aramaico, que dependa de tradições [...] recebidas em grego” (Brown, 2012, p. 246). Entretanto, a questão linguística também pode ser um ponto a favor da autoria marcana, uma vez que o texto grego está longe de ser um dos mais sofisticados do NT (Kostenberger; Kellum; Quarles, 2022, Ebook). Além disso, há vários semitismos no Evangelho de Marcos que seriam esperados de um cristão cuja criação tivesse sido em Jerusalém, vindo do judaísmo palestinense (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 105).

2) Outra dificuldade está em como o autor descreve a geografia da Palestina (por exemplo: Mc 7,31 descreve Jesus indo para a Galileia e Decápolis, a sudeste de Tiro, por meio de Sidon, ao norte). Alguns argumentam que esses “erros” na verdade são uma imposição geográfico-

teológica do redator (Harrington, 2011, p. 66); outros, levantam a possibilidade da rota ser normal a um pregador itinerante (Blomberg, 2019, p. 163). Brown argumenta que “a tentativa de provar que Marcos usou teologicamente a geografia, não se importando, portanto, com a exatidão, parece forçada” (Brown, 2012, p. 246). Por outro lado, Stein critica os próprios críticos por não entenderem o estilo marcano usado para descrever a topografia (Stein, 2022, p. 8). Seja como for, essa questão está longe de encontrar consonância dentro da academia.

3) Por fim, há o debate sobre a fonte do Evangelho de Marcos. Se o jovem João Marcos é o autor, e este foi colaborador de Paulo durante um bom tempo, por que não há nenhum ponto de contato com a teologia paulina? Além disso, pela complexidade da narrativa (evidenciada pelas críticas da tradição, da fonte, da forma e da redação), como uma única testemunha da vida de Cristo teria sido fonte do material? (Blomberg, 2019, p. 163).

Blomberg lembra que, assim como na teologia mariana, a cruz de Cristo (por ex.: 1Cor 2,2) é um dos temas centrais do arcabouço teológico de Paulo. Dessa forma, há sim ponto de contato entre as duas teologias. Em relação à complexidade do material, há algumas observações. Em primeiro lugar, a partir do estudo de Bauckham em “Jesus e as testemunhas Oculares”, é perceptível o recurso estilístico conhecido como “*inclusio* de testemunho ocular” – ou seja, nomear no começo e no término do documento as principais testemunhas oculares concernentes ao evento descrito (Bauckham, 2011, p. 163-164). Em Marcos, Pedro aparece logo no início (Mc 1,16) e no final do texto (Mc 16,7). Por conseguinte, Bauckham é taxativo:

A referência de Marcos a ela [a aparição do Cristo ressurreto], no penúltimo versículo de seu Evangelho, apontando para além do fim de sua própria narrativa, foi pensada para situar Pedro tão salientemente no fim da história quanto no começo. As duas referências [Mc 1,16 e Mc 16,7] formam uma *inclusio* ao redor de toda a história, sugerindo que Pedro é a testemunha cujo testemunho inclui o todo. Isso é uma impressionante confirmação do tão controvertido testemunho de Papias [...] no sentido de que Pedro era a fonte das tradições evangélicas no Evangelho de Marcos (Bauckham, 2011, p. 164-165).

Em segundo lugar, é como Marcos utiliza o artifício narrativo do “plural-para-o-singular”, ao escolher um integrante do grupo a fim de relatar um acontecimento a partir da sua perspectiva. (Bauckham, 2011, p. 208). Evidencia-se esse recurso literário no apóstolo em várias situações (por exemplo: Mc 1,21, Mc 14,32, Mc 14,66-72).

Feitas essas observações, pode-se responder à pergunta anterior. Ainda que exista uma forte dependência petrina na narrativa, isso não exclui o contato de Marcos com possíveis fontes orais e nem mesmo a realização de uma edição de materiais cuja circulação já se fazia presente na Igreja primitiva (Blomberg, 2019, p. 163-164). Como Harrington observa, “é melhor não tender demasiadamente a supor que Pedro tenha sido o único ou mesmo o principal canal de Marcos para o ministério público de Jesus” (Harrington, 2011, p. 66).

Assim, este estudo se posiciona a favor da autoria mariana do Evangelho de Marcos. É provável que o autor tenha construído o seu Evangelho a partir das exposições de Pedro, como suas pregações e contato presencial contínuo, além do contato com tradições já presentes no século I d.C., orais e/ou escritas.

1.3 Data

Há três hipóteses para a datação do Evangelho de Marcos. 1) A primeira, defendida por estudiosos neotestamentários, como Carson, Moo e Morris (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 109-110), que entendem que o escrito marcano foi redigido em algum momento da década de 50 d.C. A hipótese está estribada na ideia de que Lucas fez do Evangelho de Marcos uma das suas fontes para compor a chamada obra lucana: Lucas-Atos (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 110). Como Atos termina com Paulo na prisão romana, possivelmente em 62 d.C., Marcos teria que ter sido escrito antes dessa data. Entretanto, como observa Stein, Atos não é uma biografia do apóstolo Paulo, mas sim um escrito que mostra o cumprimento da ordem de Jesus em At 1,8: “e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra” (Stein, 2022, p. 15-16). Quando Paulo chegou em Roma, cumpriu-se a ordem de Jesus. Assim, para Lucas, não há mais o que relatar. Se essa suposição estiver certa, a tese da composição de Marcos na década de 50 d.C. fica um tanto fragilizada.

2) A segunda hipótese, e a mais provável, defende a redação do texto entre 65 d.C. e 70 d.C. Um bom argumento a favor desse período está no fato de não haver qualquer menção à destruição do Templo de Jerusalém na fala escatológica de Jesus em Mc 13. Além disso, como Myers sugere, é necessária uma datação anterior a 70 d.C. para que a coerência político-econômica da narrativa de Marcos faça sentido (Myers, 1992, p. 68). O autor tece fortes críticas ao Templo de Jerusalém, bem como à sua economia política, o que seria completamente desnecessário se o templo já estivesse destruído (Myers, 1992, p. 68). Concomitantemente a Myers, Blomberg afirma: “Uma data em algum lugar nos anos sessenta é provavelmente nossa suposição mais segura, sem tentar estreitar as coisas mais do que isso” (Blomberg, 2019, p. 162).

3) A terceira e última alternativa posiciona o Evangelho de Marcos após 70 d.C. A data avançada ancora-se na pressuposição de que Mc 13 estaria refletindo a experiência do saque de Jerusalém pelo Império Romano (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 111). Além disso, os que defendem essa hipótese assumem que para os de fora da Palestina a destruição do Templo de Jerusalém não teria relevância a ponto de garantir uma menção simbólica no texto (Brown, 2012, p. 250). Entretanto, em relação à primeira alegação, Carson, Moo e Morris, demonstram como diversas pesquisas têm aduzido à falta de relação entre Mc 13 e os acontecimentos em 70 d.C (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 111). Já a segunda alegação encontra um sério problema com a literatura do mesmo período. Segundo Brown (Brown, 2012, p. 250-251), a atenção que Josefo e a literatura apocalíptica dão à queda e destruição do Templo em seus escritos, torna improvável que cristãos judeus ignorariam um evento tão impactante. É possível que Myers tenha razão em sua crítica aos acadêmicos defensores dessa posição, ao afirmar: “Acredito que a resistência geral à data anterior a 70 entre os estudiosos seja exemplo de sua tendência (docética) para suprimir os aspectos econômico e político do texto em favor do teológico” (Myers, 1992, p. 68). Como corolário das análises apresentadas, este estudo comprehende o período entre 65 e 70 d.C. como o que melhor situa a redação de Marcos.

1.4 Destinatários

Os estudos bíblicos hodiernos apresentam duas possibilidades como de maior probabilidade: 1) A primeira, seguindo a tradição patrística, enxerga Marcos escrevendo para os cristãos romanos. Para isso, algumas interessantes justificativas são apresentadas, como a alta

presença dos latinismos dentro do texto (por exemplo: legião, Mc 5,9; pretório, Mc 15,16), demonstrando, assim, que o autor optou por usar o idioma local para se comunicar com sua audiência romana (Stein, 2022, p. 14); o fato de Mc 13,9 se encaixar melhor na perseguição iniciada por Nero do que na “suposta perseguição da igreja palestina durante a Guerra dos Judeus” (Stein, 2022, p. 14); a relação monetária entre as moedas dourada pela viúva e a moeda chamada *kodrantēs*, em Mc 12,42, sendo esta de não circulação no oriente (Brown, 2012, p. 248).

2) Entretanto, alguns estudiosos defendem um público-alvo na Síria ou ao norte da Transjordânia (Brown, 2012, p. 249). Alusões ao sul da Síria, em Mc 3,8 e Mc 7,24, são vistas como indícios dos destinatários. Além disso, se a passagem de Mc 13 ocorreu no cenário da Guerra dos Judeus (66-70 d.C.), seria mais fácil de explicá-la dentro de um contexto sírio que romano (Stein, 2022, p. 13). Mas e os latinismos presentes em Marcos? Myers (Myers, 1992, p. 68) argumenta que eles não provam um público romano, mas apenas indicam como a introjeção linguística ocorreu nas áreas socioeconômica e administrativa das culturas colonizadas da Palestina. A grande dificuldade na segunda posição está em Mc 7,26. Se o público-alvo era Sírio, por que usar a descrição “siro-fenícia de nascimento” para descrever a mulher que se aproxima de Jesus? Como Stein aponta, “para um público sírio, ‘fenícia’ teria sido suficiente, enquanto ‘siro-fenícia’ pareceria ‘sem sentido’” (Stein, 2022, p. 14).

Embora os argumentos de ambos os lados possuam pontos interessantes e afirmações densas, esse estudo entende não haver dados suficientes para um posicionamento contundente a favor de uma posição clara. Em concomitância a Brown (Brown, 2012, p. 249), reconhece-se que não é possível saber o lugar para o qual Marcos se dirige. Por outro lado, algumas afirmações são cabíveis: eram pessoas de fala grega e que não conheciam o aramaico, uma vez que Marcos traduz os termos aramaicos para o grego; havia forte influência do latim no local – isso explica o constante uso dos latinismos; pelo fato de haver explicação dos costumes judaicos, boa parte dos ouvintes era de origem gentílica.

1.5 Gênero Literário de Marcos

O gênero literário do Evangelho de Marcos, assim como os escritos de Mateus, Lucas e João, é “evangelho”. Mas o que seria esse gênero? Ryken traz a seguinte definição:

O principal fator novo é o consenso crescente de que a forma primária dos Evangelhos é narrativa ou história, não sermão ou ditado. Sobretudo, críticos literários têm dito, atualmente, que os Evangelhos consistem em personagens fazendo certas coisas em uma série de contextos. “As características de gênero do evangelho são (...) características narrativas”, escreve um erudito bíblico, criticando as insuficiências das abordagens tradicionais. “Os escritores do evangelho não produziram livros de exegese, nem pregações”, outro escreve; “ao contrário, eles contavam histórias, e, se quisermos entender o que os Evangelhos dizem, devemos estudar como as histórias são contadas” (Ryken, 2017, p. 124).

Aqui, tem-se o ponto nevrálgico: os Evangelhos não são biografias sobre Jesus – o que explica o desinteresse pela sua infância, por exemplo –, ou pregações, mas sim histórias cuja proposta principal é o anúncio salvífico trazido por Cristo. Carson, Moo e Morris afirmam que “a singularidade da Pessoa de que tratam levou os evangelistas a criarem uma forma literária sem

um claro paralelo” (1997, p. 55). Ou seja, há uma unicidade nesse estilo literário conhecido como “evangelho”.

Especificamente no caso de Marcos, “o evangelho da ação” (Ryken, 2015, Ebook), há uma preocupação maior em narrar as vitórias de Jesus sobre as estruturas temporais, naturais e sobrenaturais do que em relatar seus ensinos e ditos. Uma razão para isso, possivelmente, é que Marcos intenta explicar como as consequências das ações de Jesus provocaram a sua morte (Blomberg, 2019, p. 157). Outro motivo pode ser a sua tentativa de demonstrar que Jesus era um homem de ação (Ryken, 2015, Ebook).

Dentro do gênero do livro, Ryken (2015, Ebook) propõe ainda cinco subgêneros: (1) história do herói, focando nas ações do personagem central; (2) narrativa; (3) subgênero narrativo, com histórias que só são encontradas em Marcos (4) histórias das viagens de Jesus; (5) os discursos de Jesus. Essa divisão é valorosa para a questão principal desse estudo: a expressão legião, em Mc 5,9, deve ser interpretada de forma literal ou é melhor compreendida como uma fala simbólica cuja intenção é aludir ao imperialismo romano?

1.6 Contexto político-social de Marcos

Partindo do pressuposto que Marcos foi redigido na década de 60 d.C., como visto no tópico 1.4, o contexto político-social era de grande instabilidade oriunda da ação de judeus nacionalistas contra Roma (Myers, 1992, p. 69). É nesse período, inclusive, que ocorre a revolta judaica (66 d.C.) e a destruição do Templo de Jerusalém pelo general romano Tito (70 d.C.) (Myers, 1992, p. 69).

Marcos redige seu Evangelho dentro de um contexto crescente de tensão entre judeus e romanos. Ainda que seu público-alvo fosse majoritariamente gentio, em Roma ou na Síria, os leitores outrora oriundos do judaísmo estavam cientes do clima de ebullição congênito à Palestina.

Se o clima político era ruim, a estrutura econômica da sociedade palestina, em grande parte agrária, também não favorecia a paz. Aqui, é importante dar um passo atrás e oferecer um panorama da estrutura econômica então vigente. Lenski sugere que a Palestina romana era uma “sociedade agrária avançada”, ou seja, era caracterizada por uma “acentuada desigualdade social”, causada primordialmente pelas instituições governamentais (Lenski, 2013, Ebook). Assim, seguindo a macrossociologia de Lenski (Lenski, 2013, Ebook), havia oito níveis de estratificação social na época de Jesus: (1) governador; (2) classe dominante; (3) classe retentora (os militares); (4) comerciantes; (5) sacerdotes; (6) camponeses; (7) artesãos; (8) impuros, degradados e dispensáveis. Essa organização tornava o ambiente propício a desconfianças e problemas interclasses e intraclasses. Carney ilustra como a situação era temerária, principalmente entre os camponeses pobres.

Para viver com seus próprios recursos [...] o camponês ou agricultor tinha que reduzir seus desejos e seu padrão de vida ao mínimo absoluto. Daí a “primitiva falta de vontade”, exatamente o contrário do consumidor moderno continuamente estimulado a querer e a buscar mais coisas, pondo para funcionar a economia industrial. Daí, também, a ideia camponesa do “bem limitado”, a qual defende a afirmação de que todas as coisas boas — alimento,

terra, honra, posição — existem em quantidades fixas e em doses pequenas. Como suas quantidades não podem ser aumentadas, se um agricultor ganhar mais do que algum deles já ganhou até então, ele será acusado de tê-lo conseguido mediante o prejuízo de todos os seus companheiros. Essa noção é a causa de intermináveis e inexoráveis desarmonias, lutas e desconfianças no seio das comunidades camponesas. [...] Quando se obtém um excedente fora do comum, ele é gasto com festival, para favorecer o grupo (Carney *apud* Myers, 1992, p. 81).

Se entre os próprios camponeses já existia esse clima de rivalidade em relação à produção, ela também estava introjetada entre os camponeses e os moradores da cidade. Segundo Myers (Myers, 1992, p. 82), “Quanto mais o urbanismo helenista penetrava na colônia, tanto mais profundas se tomavam as contradições entre as diferentes necessidades da cidade e da aldeia. O conflito no princípio era econômico e cultural”. Na Galileia, onde Jesus atuou boa parte do seu ministério, essa tensão era ainda mais aguda (Witherington III, 2003, p. 115-116).

Sem dúvida tanto no início do movimento de Jesus quanto na redação do Evangelho de Marcos, o clima na Palestina não era tranquilo. Problemas com a opressão romana, com as injustiças econômicas e com a estratificação social estavam no horizonte dos judeus desse período. Uma vez explicado os elementos exegéticos concernentes e circundantes ao texto, volta-se para o tema do demoníaco no primeiro século. Compreender como os judeus e os cristãos entendiam a ação dos demônios é importante para a problemática deste estudo.

2. O demoníaco: do judaísmo pré-exílico ao cristianismo do século I d.C.

Para adentrar ao conceito do demoníaco presente em Marcos é necessário aquilar a formação do imaginário judaico-cristão sobre o Diabo e os demônios. Assim, este tópico se dividirá em três partes: na primeira, observar-se-á como a Bíblia hebraica trata do tema antes do exílio; em seguida, os períodos do exílio e pós-exílio ganham destaque; e, por fim, será aduzido o período interbíblico e a sua influência no cristianismo do primeiro século.

2.1 Período pré-exílico

Comumente, tem-se que o período pré-exílico é o intervalo de tempo anterior à invasão e conquista de Jerusalém, no Reino de Judá, por Nabucodonosor, rei da Babilônia, em 587 a.C (Reinke, 2019, Ebook). Os textos da Bíblia Hebraica anteriores ao século VI a.C. demonstram pouca ou nenhuma relação dicotômica ou dualista na interpretação da ação sobrenatural na realidade. Em outras palavras, todos os eventos têm como causa primeira YHWH. Não há referência direta a uma figura oposta a ele, seja no sentido ontológico ou funcional.⁴ Não há

⁴ Obviamente há citações a outros deuses no AT; entretanto, eles sempre são nomeados como “falsos deuses”. Além disso, não existe qualquer proximidade, em essência de natureza, com o Satanás da cosmovisão judaico-cristã hodierna.

demônios ou mesmo diabo, no sentido hodierno.⁵ Toda e qualquer interferência supranatural é advinda da ação de YHWH.

Dois exemplos são suficientes para demonstrar a afirmação acima: em 2Sm 24,1, é dito que YHWH instigou Davi a realizar o Censo dentro de Israel, ação posteriormente condenada como nociva pelo próprio Deus. Nesse caso, tem-se em YHWH o agente externo causador do mal; outro caso interessante é encontrado em Am 3,6, em que claramente é relatado a relação de YHWH com o mal.

Até mesmo Satanás, o Satan (שָׁנָתָן), vocábulo que aparece 27 vezes no AT, está longe de ser a personificação da “essência” do mal antes do século VI a.C. Nos escritos canônicos anteriores ao exílio, o seu significado é “adversário”, “opONENTE”, e não um nome próprio (Vailatti, 2011, p. 38). É somente a partir do exílio que uma nova teologia é construída, gradativamente, sobre a realidade última do mal.

2.2 Exílio e Pós-Exílio

Foi durante o exílio, quando foram conquistados pelos babilônios, que os judeus começaram a reinterpretar as crenças do próprio judaísmo⁶. Nogueira destaca esse momento divisor de águas da seguinte forma:

O momento decisivo para a formação de uma hierarquia demoníaca foi o Captivo Babilônico, no século VI a.C. Nesse período, reavivam-se antigas crenças tribais que, perpetuadas à margem da crença oficial, ganham maior conteúdo e densidade em contato com tradições mesopotâmicas comuns, sistematizadas e amplificadas em sistema mágico-religioso coerente (Nogueira, 2002, p. 17).

Se a cosmovisão judaica começou a ser remodelada no contato com as crenças dos babilônios, é no período persa que ela definitivamente sofrerá o maior e mais robusto impacto. Ademais, como já amplamente apontado pelos estudos bíblicos, a interação religiosa com a principal religião persa, o Zoroastrismo, fez com que os judeus começassem a repensar a atribuição do mal a YHWH (Gerstenberger, 2014; Lellis, 2018; Terra; Lellis, 2022). Para os seguidores de Zoroastro, a realidade natural era um reflexo da realidade dualista existente entre duas grandes forças que se digladiavam, dois irmãos gêmeos: *Spenta Mainyu* (Espírito Santo) e *Abra Mainyu* (Espírito Mau, ou *Ahriman*), ambos filhos de Ahura-Mazda, o ser supremo (Reinke, 2019, Ebook). *Mainyu*, é importante destacar, não é mau no sentido ontológico, mas tornou-se mau devido ao uso indevido do livre-arbítrio (Reinke, 2019, Ebook).

⁵ Ainda que não exista uma referência direta ao diabo e seus demônios, alguns acadêmicos enxergam alusões indiretas aos demônios no AT; ver também Vailatti, 2011, p. 58.

⁶ Embora seja comumente atribuído o vocábulo no plural, judaísmos, para denotar as múltiplas faces e correntes existentes dentro da religião judaica, a expressão será usada no singular por dois motivos: (1) Não foram todas as correntes religiosas do judaísmo levadas para a Babilônia; (2) Foi o judaísmo da elite que, durante o exílio, entrou em contato com outras formas de pensamento e iniciou o processo de reinterpretAÇÃO da sua própria história.

Nesse ponto, entretanto, é mister acentuar que ainda não há uma dualidade ontológica transcendental, uma vez que a *Ahura* é o ser supremo e bom. Entretanto, a versão babilônica do zoroastrismo irá escalaronar a problemática para a dimensão transcendental e ontológica.

O pensamento dualista de Zaratustra [Zoroastro], restrito à criação (ou seja, dentro do mundo físico, onde lutavam o Espírito Santo e Ahriman), ganhou novos contornos na versão zurvanista, criada mais tarde na Babilônia, a qual acentuava a oposição entre o mundo divino e o material. Nessa versão, o próprio Ahura/Ormazd, e não o Espírito Santo, estaria em oposição a Ahriman, em uma luta permanente sob o olhar de Zurvan, o tempo-espacó infinito e pai dos dois opostos. Nascia o dualismo radical entre bem e mal, ontologicamente instaurados em dois deuses que batalhavam em oposição permanente. (Reinke, 2019, Ebook).

Assim, o texto de 2Sm 24,1 passa a ser relido à luz desse processo discursivo com outras culturas e religiões. Não é YHWH quem incita Davi a realizar o censo, uma vez que o mal jamais pode vir D'Ele, mas sim Satanás (1Cr 21,1) – ainda que, nesse momento, sua a compreensão não seja ontologicamente do mal absoluto. Todavia, já há um o aspecto de funcionalidade, de alguém cuja função é fazer o mal, ainda que sob a gerência de YHWH, como lembra Stokes.

A leitura tradicional de 1 Crônicas 21:1 sustenta que o satanás neste versículo é Satanás, Arqui-inimigo de Deus, como na tradição judaica e cristã posterior. O redator substituiu Deus por Satanás, a fim de resolver a dificuldade teológica de atribuir o pecado de Davi e a calamidade resultante à obra de Deus. Enquanto esta interpretação explicaria o ajuste editorial do Cronista, escritos judaicos muito posteriores à época de Crônicas continuam a falar da figura de Satanás como um agente de Deus, não como um adversário de Deus (por exemplo, Jub. 10). Por todas as indicações fora desta passagem, os judeus não chegaram à crença de que Satanás foi o rival de Deus até um período muito posterior. Supor que tal ideia seria encontrado em Crônicas corre o risco de anacronismo.⁷ (Stokes, 2019, Ebook, tradução nossa).

Satanás, como o agente do mal e da destruição, também é encontrado no livro de Jó. Embora a datação do escrito seja alvo de debates intermináveis entre os especialistas (Dillard; Longman III, 2006, p. 189-190), há aqueles que defendem a redação anterior ao exílio e existem os que afirmam ser pós-exílio, é possível observar uma forte presença de uma teologia da retribuição, a qual se coaduna mais assertivamente dentro do período pós-exílio, talvez no século V a.C. (Morla, 2007, p.12-13).

⁷ The traditional reading of 1 Chr 21:1 holds that the satan in this verse is Satan, God's archnemesis, as in later Jewish and Christian tradition. The redactor substituted Satan for God in order to resolve the theological difficulty of attributing David's sin and the resulting calamity to the work of God. While this interpretation would explain the Chronicler's editorial adjustment, Jewish writings from long after the time of Chronicles continue to speak of the Satan figure as an agent of God, not as God's adversary (e.g., Jub. 10). By all indications outside this passage, Jews did not arrive at the belief that Satan was God's rival until a much later period. To assume that such an idea would be found in Chronicles runs the risk of anachronism.

2.3 Do período intertestamentário ao Século I d.C.

Do século II a.C. ao I d.C. floresceu no judaísmo uma alta produção de literatura sobre o demoníaco coerente (Nogueira, 2002, p. 20). Escritos como 1 e 2 Enoque, Jubileus, Testamento dos Doze Patriarcas, para citar apenas alguns, reverberaram toda a imagética e as tradições construídas a partir das relações com babilônicos, persas e gregos.

Os gregos utilizavam duas palavras, que serão valiosas para esse estudo, a fim de lidar com a realidade espiritual: *Théos* e *daimon*. Homero (século IX ou VIII a.C.) parece ter sido um dos pioneiros na utilização do termo *Théos* para se referir a um ser divino ou a uma ação divina (Homero *apud* Ullman, 1989, p. 140). Os deuses seriam grandiosos, seres extremamente poderosos e imortais (aqui é importante uma ressalva: para Homero, imortalidade não significa eternidade), mas jamais seriam a realidade última ou mesmo os criadores do mundo (Ullman, 1989, p. 142).

Ao longo do tempo, entretanto, “o conceito de *théos* depura-se, refina-se, espiritualiza-se, ‘diviniza-se’, pelo assim dizer. Ao mesmo tempo em que se desprende de formas icônicas, racionalizando-se, impõe obrigações éticas. Procede-se a uma demitização dos deuses homéricos. Ha uma mudança no modus essendi da divindade” (Ullman, 1989, p. 145). Essa mudança, já perceptível com os pré-socráticos (VII a.C. a V a.C.), encontra o seu ápice com Platão (427-347 a.C.). Para o discípulo de Sócrates, Deus é a realidade última, aquele que é pleno (ainda que impessoal e não-individualizado), o Bem. Por isso, enquanto para Homero os deuses eram a causa do bem e do mal, para Platão Deus só pode causar o bem (Ullman, 1989, p. 146). Aristóteles (384-322 a.C.), embora com uma perspectiva mais racionalista de Deus, também vai ao encontro de Platão sobre transcendentalidade e impessoalidade de Deus. Dos filósofos pós-aristotélicos até o século I d.C., muitos vão debater o tema a partir das linhas monoteísta, politeísta e/ou panteísta.

Se o contato com a cultura persa, através do zoroastrismo, já havia retirado a possibilidade das ações “ruins” por parte de YHWH, com a helenização, passou ser incogitável compreender o Deus supremo do universo como fonte do mal. YHWH é eterno, é imortal, possui todo poder, YHWH é *théos*. Entretanto, se a divindade judaica é a fonte de todo bem, como explicar o mal? É necessário haver um ser que seja a própria personificação do mal. Aqui, a filosofia de Platão será basilar.

Daimon era outro termo muito frequente no grego antigo para designar a ação de divindades e espíritos (bons ou ruins) no mundo. Entretanto, ao absolutizar a realidade última na condição de *théos*, os socráticos precisaram resinificar o conceito de *daimon*, tornando-o não mais uma ação dinâmica da divindade, mas sim seres em estado intermediário entre os deuses e os seres humanos. Além disso, esses seres poderiam ser adorados, desde que se oferecesse primeiro adoração à divindade(s) superior(es), e os seres humanos poderiam alcançar o seu estágio, ou seja tornarem-se demônios, após a morte (Walton; Walton, 2019, Ebook).

Nogueira fala da importância dessa mudança para os sucessores de Platão, através da Nova escola, e o seu impacto para as regiões estrangeiras.

A nova escola, num esforço de reconstruir a ordem moral do Universo, estabelece uma hierarquia desses demônios, distinguindo-os em bons e maus,

segundo os atributos anteriores das divindades agora rebaixadas à condição de gênios secundários, e adapta a essa teologia a liturgia helênica, misturada com ritos mágicos e orientais. Desse modo, as religiões da Grécia, do Egito, da Fenícia, da Pérsia e da Mesopotâmia, que tendiam à confluência e miscigenação durante o período helenístico, tornaram-se simples demonologias, extremamente interligadas. Aí encontramos o ponto de confluência com a religiosidade judaica. (Nogueira, 2002, p. 22).

Talvez a obra cuja demonstração mais marcante dessa confluência seja a LXX (Septuaginta), a versão traduzida para o grego dos textos da Bíblia hebraica entre os séculos III ao II a.C. (Freedman, 2021, p. 1357), além dos livros escritos diretamente em grego, os chamados deuterocanônicos e/ou apócrifos do AT⁸. Martin propõe que a LXX é a ponte entre os *daimones* gregos e demonologia cristã, uma vez que os seus tradutores agruparam “várias palavras e seres do Oriente próximo em uma categoria de ‘tamanho único’ dos daimons gregos - ao longo do caminho lançando tanto as palavras quanto os seres sob uma luz mais consistentemente negativa do que pode ter sido assumido pela maioria dos gregos”⁹ (Martin, 2010, p. 664, tradução nossa). Outro ponto importante é como a LXX traz uma separação funcional e operacional entre anjos e *daimons* (Martin, 2010, p. 666). É como se existissem duas classes de trabalhadores, dois grupos de seres, agindo com funções diferentes.

Não obstante, a influência grega na tradição judaica também pode ser vista nos escritos apócrifos e pseudoepígrafos. Walton e Walton enfatizam como os manuscritos do mar morto, o livro de Jubileus e o Mito dos Vigilantes aduzem claramente à dicotomia entre o bem e o mal, e a separação funcional de anjos e demônios (Walton; Walton, 2019, Ebook). Analogamente, nota-se a presença de uma crescente hierarquização entre os componentes de ambos os grupos. Entre os seres angelicais, isso fica bem evidenciado em 1Enoque 6,4, que narra a queda dos anjos: “Assim se chamavam os seus chefes: Semjaza, o superior de todos ele, Arakiba, Rameel, Kokabiel, Armaros, Tamiel, Ramiel, Danel, Ezekeel, Narakijal, Azael, Armaros, Batarel, Ananel, Sakeil, [...] e Sariel. Eram esses os chefes de cada grupo de dez” (Sem nome, 2019, p. 32).

Já entre os seres malignos, os demônios, o livro Os Segredos de Enoque 29,2-4, aduz a seguinte passagem:

(...) Satanail foi, com seus anjos, precipitado das alturas. E um dos anjos, tendo saído de sua hierarquia e se desviado para uma hierarquia debaixo da sua, concebeu um pensamento impossível: colocar o seu trono acima das nuvens que se encontram sobre a terra, para que seu poder se igualasse ao meu. Precipitei-o do alto com seus anjos, e ele pôs-se a voar por cima do abismo continuamente. (Proença, 2005, p. 116).

⁸ Livros chamados Deuterocanônicos do AT: Tobias, Judite, 1-2Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico e Baruc; Carta de Jeremias (= Baruc 6), Susana (= Daniel 13), Bel e o Dragão (= Daniel 14); fragmentos próprios do grego do livro de Ester (Est 10,4-16) e do livro de Daniel (Dn 3,24-90); livros chamados Apócrifos: Esdras I, Macabeus III e IV; Salmos 151, Odes (14 poemas), Salmos de Salomão (18 salmos).

⁹ lump several Near Eastern words and beings into a ‘one-sizefits- all’ category of Greek daimons— along the way casting both the words and the beings in a more consistently negative light than may have been assumed by most Greeks.

Desse modo, como é possível observar, Satanás já ocupa o papel de chefe dos demônios. O termo *Satan*, a partir do século II a.C. passou por uma mutação deixando de se referir apenas a uma função, a de acusador ou de agente do mal, para se tornar um nome próprio (Walton; Matthews; Chavala, 2003, p. 511). Stokes conclui que:

Satanás começou como um emissário punitivo de Deus, trazendo a morte àqueles cujas ações justificaram tal tratamento. A noção de Satanás como um agressor ou executor permaneceria parte da tradição durante o primeiro século d.C. e iria adiante. No entanto, esta noção retrocederia para um segundo plano no desenvolvimento do pensamento sobre Satanás. Satanás veio a ser considerado mais fundamentalmente como alguém que criou problemas para o justo do que aquele que perturba os ímpios. Satanás tornou-se um enganador, um testador, o inimigo do povo de Deus e, eventualmente, até mesmo o inimigo de Deus.¹⁰ (Stokes, 2019, Ebook, tradução nossa).

Assim, quando se chega ao século I d.C. já há uma demonologia judaica estabelecida, hierarquizada, na qual Satanás/Diabo não é mais adjetivado apenas como “acusador” ou “adversário”, mas sim torna-se a personificação do mal e líder dos demônios. É dentro desse horizonte que o cristianismo nasce. A literatura do NT não conduz nenhuma reformulação, apenas promove uma leve modificação na demonologia judaica. Agora, há uma oposição entre o Império das Trevas, cujo “imperador” é o Diabo, e o Reino de Deus, onde Cristo é o rei. Satanás e seus demônios querem destruir a humanidade, e Deus, através de Jesus, quer salvá-la. Com isso em mente, pode-se finalmente adentrar a questão principal desse estudo: legião em Marcos é uma referência aos demônios ou aos romanos? É o que se intenta responder no próximo tópico.

3. Legião: demônios ou romanos?

Para compreender a perícope de Mc 5,1-20, e qualquer texto bíblico, é necessário, primeiramente, estabelecer qual metodologia epistemológica será empregada para a interpretação. Assim, é basilar tecer algumas considerações metodológicas.

3.1 Considerações metodológicas

Por causa das contribuições da filosofia da linguagem, sabe-se que é não possível ocorrer uma avaliação neutra do texto. O leitor traz para o escrito seus pressupostos e valores, ou seja, sua cosmovisão (Adriano Filho, 2019, p. 314). Assim, este estudo parte de uma epistemologia realista, mas crítica, como propõe Wright (Wright, 2022, p. 77-78), na qual há pontos de contato com a hermenêutica da suspeita de Ricoeur, porém não se desconsidera (ou relativiza) o objetivo do autor no escrito.

¹⁰ The Satan began as a punishing emissary of God, bringing death on those whose actions warranted such treatment. The notion of the Satan as an attacker or executioner would remain part of the tradition through the first century CE and later. Nevertheless, this notion would recede into the background as thinking about the Satan evolved. The Satan came to be regarded more fundamentally as one who created problems for the righteous than as one who troubled the wicked. The Satan became a deceiver, a tester, the enemy of God’s people, and eventually even the enemy of God.

O realismo crítico se poia em três premissas fundamentais ((Wright, 2022, p. 78): 1) O ser humano é um contador de história que observa um mundo carregado de histórias; 2) A observação é desafiada pela reflexão crítica sobre ele mesmo como contador de história, ou seja, reconhece que a reivindicação sobre a realidade pode estar errada; 3) Podendo, porém, por narrativas adicionais, encontrar formas alternativas de falar verdadeiramente sobre o mundo, empregando histórias novas ou modificadas. Em outras palavras, há o reconhecimento das características básicas do leitor (sua visão de mundo, sua história, seu contexto cultural) mas também se leva em consideração o autor (sua possível intenção, seu contexto, sua própria visão de mundo). Há uma atividade dialógica entre leitor e autor, e não uma oposição ou dualidade entre um e o outro (Wright, 2022, p. 104).

Osborn (Osborn, 2009, p. 47-48) argumenta a favor da interação entre o método dedutivo e o indutivo, como forma de extrair a possível intenção do autor. Para isso, é fundamental uma análise cuidadosa do todo para as partes, e das partes para o todo. Nesse contexto, será vital compreender o objetivo primevo do Evangelho de Marcos a fim de que a perícope em questão (Mc 5,1-20) possa dialogar com a mensagem principal livro.

Não esquecendo a responsabilidade da interpretação do leitor, como dito acima, caminha-se em diálogo com as diferentes vozes e posicionamentos sobre o tema deste estudo para que se evite aquilo que Croatto chama de “apropriação totalitária” (Croatto, 1986, Ebook).

Com essas breves considerações, adentra-se no objetivo do Evangelho de Marcos, bem como em uma possível análise e explicação da perícope de Mc 5,1-20. Uma vez fincado esses dois pilares, acredita-se, ser mais viável a compreensão do vocábulo “λεγιῶν/legião”, presente em Mc 5,9.

3.2 O Objetivo do livro de Marcos

Embora Marcos não explice claramente através de alguma preposição ou sentença o motivo pelo qual escreve seu Evangelho, o que torna a tarefa extremamente árdua e complexa, é possível esboçar algumas hipóteses sobre os objetivos do texto. Os estudiosos têm aduzidos várias interpretações para a mensagem mariana, mas em geral acabam se dividindo em três áreas: escatológica, cristológica e apologética (Carson; Moo; Morris, 1997, p. 113).

Nos últimos anos, parece existir uma certa confluência cristológica e apologética sobretudo para as áreas cristológica e apologética. Brown (Brown, 2012, p. 205), por exemplo, a partir de uma perspectiva cristológica, defende que o objetivo é ensinar os leitores sobre a necessidade de entender os atos e ensinamentos de Jesus à luz da vitória da cruz, uma vitória que se deu por meio do sofrimento. Martin (Martin, 1972, p. 156-162) também se posiciona dentro da área cristológica, mas também acrescenta a necessidade do discipulado, mostrando que os cristãos devem seguir o mesmo caminho de Cristo – humilhação, sofrimento e morte, caso necessário.

A partir da frase de abertura do Evangelho de Marcos, “Ἄρχῃ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [ψιοῦ θεοῦ]/Príncipio do evangelho de Jesus Cristo, [o Filho de Deus]” (Mc 1,1), alguns acadêmicos defendem a subversidade apologética do texto marcano. Esse é o caso de Myers e outros estudiosos (Brandon, 1967, Ebook). Marcos seria um manifesto que subverte a ordem ao

proclamar Cristo como o verdadeiro Filho de Deus, e não César, e em cuja vida há exemplo e inspiração para o discipulado radical (Myers, 1992, p. 34-35). Dentro desse aspecto, Roskan (Roskan, 2004, p. 145) entende que Marcos procura legitimar o ministério de Jesus a fim de que os cristãos compreendam que as perseguições são naturais aos que proclamam o Reino de Deus, uma vez que estes serão vistos pelas autoridades como desafiadores da ordem pública.

Como indicado na metodologia, o realismo crítico acredita ser possível, através de uma abordagem de múltiplas perspectivas, isto é, conjuntiva, refinar as propostas iniciais a fim de se obter um conhecimento mais maduro e aquilatado. Nesse contexto, inegavelmente, temas como discipulado, Cristo como Deus e subversidade estão dentro do escrito marcano. As colocações dos estudiosos são válidas e preciosas. Então, por que se deve limitar a análise a um objetivo central? Este estudo indica a não delimitação do objetivo de Marcos apenas a um tema central, a exemplo do que apresentam Köstenberger, Kellum e Quarles, que evocam a confluência de quatro objetivos, pensando na comunidade dos crentes:

- (1) um propósito pastoral: ensinar os cristãos sobre a natureza do discipulado;
- (2) um propósito de treinamento missionário: explicar como Jesus preparou os seus seguidores para assumirem sua missão e também mostrarem aos outros como fazê-lo;
- (3) um propósito apologético: demonstrar aos não cristãos que Jesus é o Filho de Deus por causa de seu grande poder e apesar de sua crucificação;
- e (4) um propósito anti-imperial: mostrar que Jesus, não César, é o verdadeiro Filho de Deus, Salvador e Senhor (Kostenberger, Kellum; Quarles, 2022, Ebook).

Agora, é preciso observar como a perícope se relaciona com os esses objetivos. Melhor é possível classificá-la dentro de um deles? Isso é o que é visto no próximo subtópico.

3.3 A mensagem da perícope de Mc 5,1-20

A estrutura da perícope pode ser dividida em 5 partes, indicando uma temática e sequência para cada uma:

| Trecho | Conteúdo |
|---------|-------------------------------------|
| v.1-5 | Congenialidade do gesareno possuído |
| v.6-10 | Jesus e a Legião |
| v.11-13 | A Legião e os porcos |
| v.15-17 | A reação dos gesarenos |
| v.18-20 | A missão do gesareno liberto |

É sugestivo que o contexto imediato precedente da passagem (Mc 4,35-41) mostre Jesus lidando com algo violento, forte e incontrolável: o mar. Tanto o mar, quanto o gesareno possuído, agiam com intrepidez e força, provocavam medo nas pessoas e estavam em um estado de incontrolabilidade. É somente a partir da ação de Cristo que a paz é restaurada. O caos e a destruição são vencidos por Jesus.

Ainda que haja divergências quanto ao sentido de “λεγιῶν / legião” (Mc 5,9), parece não haver muita dúvida de que o episódio retrata a ação de Cristo em prol da liberdade – seja ela espiritual ou política. Ou seja, aqui, tem-se um relato apologético, com cunho profundamente

cristológico, sobre como Jesus possui autoridade suprema e tem poder para restaurar desordens causadas e presentes na realidade. O seu poder reajusta qualquer estrutura fragmentada no espaço-tempo. Diante disso, pergunta-se: na perícope em questão, a desordem estabelecida é de cunho espiritual ou político? O próximo tópico aborda a questão.

3.4 Lindando com a “Legião”

Para tratar o assunto com cuidado é fundamental ouvir as vozes dissonantes e hermenêuticas diferentes. Assim, este tópico está dividida em três partes: 1) na primeira, é visto a hermenêutica socioanalítica, que tem sido bem relevante no estudos bíblicos; 2) em seguida, observa-se a interpretação dos Padres da Igreja durante a Patrística; e, por fim, 3) como outros acadêmicos nos últimos anos, que não partem de uma hermenêutica socioanalítica, têm analisado o texto.

3.4.1 A hermenêutica socioanalítica

Atualmente, boa parte da crítica bíblica tem interpretado essa passagem como uma referência simbólica ao Império Romano. Por exemplo, Carneiro (Carneiro, 2015, p. 81-82) comprehende a períope dentro de um bloco maior (Mc 4,1-6,54), no qual o “θαλασσα/Mar” ganha proeminência na narrativa, aparecendo 12 vezes (quase o dobro do restante do livro, 7x) e é uma substituição simbólica do Império Romano. Dentro desse pensamento, o vocábulo “λεγιών/legião” deve ser compreendido como um recurso retórico marcano para enfatizar a dominação e a violência exercidas pelo império romano na Palestina (Carneiro, 2015, p. 84).

Para Myers, a figura do gesareno possuído é uma representação da ansiedade coletiva diante do imperialismo estrangeiro, um tipo de “colonização da mente”, “em que a angústia da comunidade diante de sua subjugação é reprimida e depois se volta contra si mesma, talvez seja suposta pelo relato de Marcos, quando diz que o homem emprega violência contra si mesmo (5,5)” (Myers, 1992, p. 34-35). Horsley é ainda mais enfático ao analisar a situação e indica que:

A história de exorcismo seguinte em Marcos (5,1-20), se temos ouvidos para ouvir, traz outra revelação sobre “o que está acontecendo” na vida do povo da Galiléia e arredores. Quando o demônio é exorcizado, é possível identificá-lo. O nome dele é Legião. Os ouvintes originais reconheceriam imediatamente que “Legião” referia-se às tropas romanas. Pois na experiência recente dos ouvintes, as legiões romanas haviam queimado as aldeias nos arredores de cidades como Mágdala e Séforis e haviam assassinado ou escravizado milhares dos seus pais e avós. Além disso, numa série de imagens militares, Legião é “mandado/debandado” a entrar na “tropa/manada” de porcos, que então “precipitam-se” encosta abaixos como numa batalha, mas acabam “afogando-se no mar”, sugerindo não o lago, mas o mar Mediterrâneo, donde haviam originalmente vindo para conquistar o povo (Horsley, 2004, p. 106-107).

Horsley (Horsley, 2004, p. 107) ainda sugere um paralelismo simbólico com a vitória sobre o exército de faraó, o qual foi morto por afogamento no mar vermelho (Ex 14-15). Essa perspectiva bélica supernatural seria apenas uma camuflagem simbólica para um discurso contra o Império romano. Ou seja, os exorcismos em Marcos devem ser compreendidos como lutas contra o imperialismo romano e seu projeto de dominação (Horsley, 2001, p. 121).

O cenário construído pelo redator, com tumbas e porcos ao mar, nada mais é do que uma ridicularização das pretensões do Império romano na região (Carter, 2002, p. 280). Até mesmo a escolha da cidade, Gerasa, seria uma alusão à brutal ação de Vespasiano na campanha de reconquista de Jerusalém, na qual “mandou Lúcio Anio a Gerasa, com um corpo de Cavalaria e infantaria. Tomou a praça de assalto, matou ali uns mil homens da defesa, que não puderam escapar, escravizou a todos os demais e deixou a cidade entregue ao saque dos soldados, que a incendiaram depois” (Josefo, 1990, p. 133). Um ponto levantado por alguns estudiosos é a interlocução entre porcos e demônios, a qual analisada de maneira peculiar gera duas interpretações sobre a violência:

1) a primeira retrataria a violência contra a mulher. Henderson lembra que as metáforas no mundo grego tinham a intenção simbólica de enfatizar o poder e a paixão incorporados nos animais, em vez de uma mera descrição física (Henderson, 1991, p. 48). Por exemplo, o porco, nesse caso, faria um link com o órgão genital “quente, rosado e sem pelo de uma jovem garota em oposição a mulheres mais velhas” (Henderson, 1991, p. 131; ainda: Henderson, 1991, p. 131), conquanto estas também pudessem alcançar o “estado” daquelas através da depilação (Henderson, 1991, p. 131). Se a figura do porco é uma metáfora para as mulheres, os demônios seriam os soldados romanos. Partindo de uma referência em Aristófanes, no século V a.C., Marcus propõe uma alusão aos vários casos de violência sexual proporcionados pelos soldados romanos a mulheres (Markus, 1999, p. 345).

2) a segunda violência seria contra os homens. Carter (Carter, 2015, p. 153) lembra que a *Legio decima Fretensis* (“Décima Legião do Estreito”) foi fundamental no cerco e conquista de Jerusalém, no ano 70 d.C. Curiosamente, o símbolo dessa legião era o javali, uma espécie suína. Assim, “se os porcos forem lidos como *javalis* (masculino, *τοὺς χοιρούς*), o emblema da Décima Legião, a legião ‘entra em’ ou penetra outros homens, envergonhando a melhor força de combate de Roma”¹¹ (Carter, 2015, p. 154, tradução nossa; ainda: Carter, 2025 p. 154). Assim, o texto estaria ridicularizando e humilhando a principal tropa do império.

Uma outra colocação sobre os porcos precisa ser feita. Derrett (Derrett *apud* Myers, 1992, p. 238) observou a inadequabilidade do substantivo *ἀγέλη*, “rebanho” ou “manada”, em Mc 5,11, em conexão com “porcos”. Ora, porcos não se movimentam de forma aglutinada e coordenada, como fazem os rebanhos de gado, pelo contrário, os porcos caminham de forma desordenada. Por outro lado, o vocábulo quando aparece na literatura grega, como nas obras de Homero, simboliza os recrutas militares (Homero *apud* Bauer, 2001, p. 8). Esta seria mais uma evidência a favor do simbolismo da passagem.

Nota-se como há, para a hermenêutica socioanalítica, uma alta tonicidade de subversidade no texto. Não à toa, Garroway (2009, p. 57-75) defende uma agenda anti-imperial nessa passagem – assim como em todo o livro –, e reforça a necessidade de se interpretá-la à luz de Mc 4,30-41 (a parábola do grão de mostarda). Após fazer coro com boa parte da proposta de Myers, que compreendeu os exorcismos em Mc 1 e 5 como repúdio político às autoridades judaicas e romanas, Garroway dá um passo à frente ao defender a volta do ex-endemoninhado à cidade como o ápice da história. Desta forma, a “vitória” passiva e pacífica do Reino de Deus

¹¹ If the pigs are read as boars (masculine, *τοὺς χοιρούς*), the emblem of the Tenth legion, Legion “enters into” or penetrates other males, shaming Rome’s finest fighting force.

sobre o império romano ocorre como na parábola do grão de mostarda. Apenas um indivíduo, um ex-oprimido pelas forças desumanizante e opressoras, leva a mensagem de libertação aos seus.

[...] a expulsão violenta dos versos anteriores serve como um contraponto introdutório para essa invasão pacífica, uma descrição do conceito paradigmático do reino, ao qual o sucesso inesperado do demoníaco como semente de mostarda oferece uma alternativa pacífica e subversiva. A estrela da história é o endemoninhado e sua infiltração final na sociedade que uma vez o rejeitou. Esta reentrada, portanto, não pode ser descartada como um desfecho narrativo, pois é antes o momento mais importante da história em que a natureza radicalmente nova e subversiva do reino de Deus é revelado.¹² (Garraway, 2009, p. 60, tradução nossa).

Como é possível perceber, ainda que haja diferenças nas ênfases, para os estudiosos dessa linha hermenêutica o âmago da perícope é: mesmo ébria pelo seu poderoso poder militar, Roma terá seu destino semelhante ao dos porcos, ou seja, a morte, porque o Reino de Deus conduzido por Jesus está sendo implementado no mundo.

A interpretação sociopolítica da perícope tem conduzido pesquisadores a aquilar o relato como um discurso simbólico de resistência à ocupação dominante. Entretanto, será essa a melhor maneira de compreender o texto? Sem dúvida é uma boa possibilidade, mas será a mais coerente com Marcos? Observar como o texto foi entendido pela Patrística e por outras vozes posteriores pode lançar luz sobre a questão.

3.4.2. A hermenêutica patrística

Definir o período concernente à Patrística não é algo simples. Academicamente, há pelo menos três abordagens temporais para situar o período de atuação dos Padres da Igreja. McGrath (2005, p. 39) define a Patrística como o período de tempo compreendido entre 100 d.C. e 451 d. C.; Pelikan (Pelikan, 2018, Ebook) entende que esse intervalo de tempo vai do ano 100 d.C. até o ano 600 d.C.; e há ainda outros historiadores, segundo Murad, Gomes e Ribeiro, (2010, p. 75), que posicionam o fim da patrística no século VIII.

Desta forma, para fins metodológicos, este estudo adota o corte cronológico adotado por Pelikan, por dois motivos: 1) primeiro, a partir do século VI a cultura greco-romana começa a passar por uma desvalorização no Ocidente e o Islamismo começa a crescer consideravelmente no Oriente (Murad; Gomes; Ribeiro, 2010, p. 80); 2) segundo, até o ano 600 d.C. a grande maioria dos teólogos eram bispos, entretanto após esta data, no Ocidente, eles passaram a ser monges (Pelikan, 2018, Ebook). Por limitação de espaço, escolhe-se apenas algumas abordagens do período, por exemplo:

¹² On this approach, the violent expulsion of the earlier verses serves as an introductory foil for that peaceful invasion, a description of the paradigmatic concept of kingdom to which the unexpected success of the demoniac qua mustard seed provides a peaceful and subversive alternative. The star of the story is the demoniac and his ultimate infiltration into the society that once rejected him. This reentry, therefore, cannot be dismissed as a narrative denouement, for it is rather the momentous pinnacle of the story in which the radically new and subversive nature of the kingdom of God is revealed.

Jerônimo (340-420 d.C.), fez a seguinte afirmação sobre a “necessidade” dos demônios possuírem os porcos:

Não é necessário incomodar ninguém que, por ordem do Senhor, dois mil porcos tenham sido mortos pela ação de demônios, uma vez que aqueles que testemunharam o milagre não teriam acreditado que uma multidão tão grande de demônios tivesse saído do homem a menos que igualmente massivo vários porcos fossem levados à ruína, mostrando que era uma legião que os conduzia.¹³ (Rodriguez, 2000, Ebook, tradução nossa).

Crisóstomo (347-407 d.C.) interpretou o episódio como uma demonstração clara da natureza dos demônios:

Ele [Jesus] fez isso para que você soubesse que os demônios teriam feito a mesma coisa com os humanos e os afogados se Deus tivesse permitido que fizessem isso. Mas ele conteve os demônios, deteve-os e permitiu que fizessem tal coisa. Quando o seu poder foi transferido para os porcos, ficou evidente para todas as testemunhas o que eles teriam feito às pessoas. Disto aprendemos que se os demônios tivessem o poder de possuir porcos, eles também poderiam ter possuído seres humanos.¹⁴ (Rodriguez, 2000, Ebook, tradução nossa).

Cirilo de Alexandria (376-444 d.C.) preferiu exaltar o poder de Jesus contra Satanás: “Cristo estava fechando até mesmo os demônios mais ferozes nas estradas bloqueadas. Ele estava desfazendo a tirania do diabo”¹⁵ (Rodriguez, 2000, Ebook, tradução nossa);

Prudêncio (384-405 d.C.), indicou que: “Impelidos, os astutos demônios, legião chamada aquele flagelo de mal, assumiu o fedor sórdido de um rebanho sujo de porcos. E nas águas lamacentas desmoronam-se com feras enlouquecidas”¹⁶ (Rodriguez, 2000, Ebook, tradução nossa).

Ainda poderiam ser citados os comentários de Ambrósio, Efrén de Síria e Hilário de Poitiers. Ao que parece, o vetor hermenêutico durante a Patrística estava direcionado para uma interpretação “literal” da passagem. Ou seja, a libertação trazida por Jesus ao jovem de Gerasa foi realmente espiritual. Por último, é preciso analisar as objeções dos estudiosos à hermenêutica socioanalítica.

¹³ No tiene por qué molestar a nadie que por mandato del Señor dos mil cerdos fueron asesinados por la agencia de los demonios, ya que aquellos que fueron testigos del milagro no habría creído que una multitud tan grande de los demonios había salido del hombre a menos de forma igualmente masiva número de cerdos se precipitó a la ruina, mostrando que era una legión que los impulsó.

¹⁴ Él hizo esto para que usted puede saber que los demonios habrían hecho lo mismo con los seres humanos y los habría ahogado si Dios hubiera permitido que lo hagan. Pero se contuvo los demonios, los detuvo, y les permitió hacer tal cosa. Cuando su poder fue transferido a los cerdos, se hizo evidente para todos los testigos lo habrían hecho para las personas. De esto aprendemos que si los demonios tenían el poder de poseer porcina, también podrían haber poseído los seres humanos.

¹⁵ Cristo fue cerrando hasta los demonios más ferozes en las carreteras bloqueadas. Él fue deshaciendo la tiranía del diablo.

¹⁶ Impelidos, los demonios astutos, legión llamaron a aquel flagelo mal, Apoderarse de la sórdida fetidez de una piara de cerdos sucia Y en las muddy waters desplomarlos con bestias enloquecidas.

3.4.3. Objeções à hermenêutica socioanalítica

Stein sugere uma interpretação análoga à posição dos teólogos da Patrística. Ao tratar da palavra “legião”, discorda veementemente da abordagem socioanalítica. “Alguns veem no nome uma “alusão inconfundível” à ocupação romana [...], mas o nome “legião” tem simplesmente a função de indicar o número de demônios no homem” (Stein, 2022, p. 309).

Esse argumento é valioso numa leitura comparativa com a literatura apócrifa. No livro Testamento de Salomão (obra possivelmente iniciada no século I d.C. e finalizada no século III ou IV d.C.) (Vailatti, 2011, p. 231), há a utilização de “legião” em seu sentido quantitativo para se referir aos demônios (Stein, 2022, p. 309). A expressão também é encontrada em textos aramaicos e gregos, o que evidencia o quanto a palavra estava difundida no século I d.C. (Guelich, 2015, p. 281). Healy (Healy, 2008, Ebook), inclusive, ainda sugere que a resposta dos demônios a Jesus teria sido uma última tentativa de evitar o exorcismo, ao se reforçar a sua grande quantidade (6000) como forma de intimidar Jesus.

Outro ponto alegado é que a solicitação de permanência na região por parte dos demônios indicaria o simbolismo do texto, uma referência ao imperialismo romano na região. Entretanto, novamente, essa simbologia pode ser estranha ao autor bíblico. France lembra que “se acreditava que os demônios tinham áreas geográficas específicas de operação, de modo que realocá-los significava torná-los impotentes; [...] Mais comumente, um exorcista pode [ria] banir um demônio para uma área remota, longe da habitação humana”¹⁷ (France, 2002, Ebook, tradução nossa). Nesse contexto, Anderson (Anderson, 1981, p. 149) ainda destaca como era comum nas histórias de exorcismo o clamor de demônios para que não fossem enviados ao estrangeiro. Se já havia uma tradição comportamental do demoníaco, sem qualquer paralelismo com o imperialismo estrangeiro, por que aqui, nesse caso, seria diferente?

Além disso, se o cenário literário fora construído para aduzir uma crítica à opressão romana, como defende a hermenêutica socioanalítica, tem-se mais dois problemas: a localização e o sujeito libertado. Como observa Witherington III, “o problema com esta conclusão [de que o texto é uma alegoria política] é claro: Jesus não está na Terra Santa quando esse encontro ocorre, nem está resgatando um judeu”¹⁸ (Witherington III, 2001, Ebook, tradução nossa). Embora Collins argumente que “o caráter gentio de Gerasa [...] não deve superenfatizado”¹⁹ (2007, p. 267, tradução nossa), uma vez que o helenismo presente nas cidades da Decápolis não seria um dificultador à prática do judaísmo, o problema da localização e do coprotagonista da história continua sem solução.

Outro ponto importante é que a presença de “porcos” durante a narrativa seria mais uma evidência em prol da veracidade “literal” da história, uma vez que suínos eram proibidos pela lei judaica. Quanto ao argumento léxico de que *ἀγέλη*, “rebanho ou manada”, em Mc 5,11, não ser adequado para porcos, Collins (2007, p. 270) lembra que os povos antigos consideravam o

¹⁷ It is often asserted that demons were believed to have specific geographical areas of operation, so that to relocate them was to render them powerless; [...]. More commonly, an exorcist might banish a demon to a remote area, away from human habitation, [...].

¹⁸ The problem with this conclusion is of course that Jesus is not in the Holy Land when this encounter occurs, nor is he rescuing a Jew.

¹⁹ The Gentile character of Gerasa in particular and the Decapolis in general should not be overemphasized.

ajuntamento de uma grande quantidade de porcos como rebanho. Desta forma, Marcos estaria descrevendo-os a partir do conhecimento da época.

Além disso, em um recente estudo, Moscicke (2019, p. 363-383) levantou uma interessante hipótese, na qual a perícope marcana estaria em eco com as tradições desenvolvidas pelos judaísmos do Segundo Templo, em especial na correlação entre Asael (anjo que aparece no Mito do Vigilantes, em 1Enoque) e Azazel (Levítico).

Alguns judeus do Segundo Templo identificaram o mito de Asael dos Vigilantes com Azazel de Lev. 16 e conceberam a punição de Asael/Azazel como uma promulgação cósmica do rito do bode expiatório, no qual a fonte do pecado/mal é fisicamente banida e eliminada do submundo. Parece, portanto, razoável sugerir que Marcos não se baseia em duas tradições distintas, mas em uma única corrente na qual esses dois fluxos convergem.²⁰ (Moscicke, 2019, p. 371, tradução nossa).

Dessa forma, os judeus que receberam o Evangelho de Marcos (e tinham ciência dessas tradições ou dessa única corrente), provavelmente, entenderam o simbolismo da passagem. Ao expulsar a legião de demônios e “destruí-la” junto com os porcos, da mesma forma que bode expiatório no AT era enviado ao deserto para a morte, Jesus sinalizou o banimento dos poderes espirituais malignos de suas posições de autoridade sobre as nações estrangeiras (Moscicke, 2019, p. 363). Agora, no Reino de Deus, os gentios são libertados da escravidão das forças cósmicas e acolhidos na família de Deus (Moscicke, 2019, p. 382). Aqui, o simbolismo é espiritual e não político.

Por último, Garroway destacou a existência de uma agenda anti-imperial em Marcos, como visto no tópico 3.4.1. Este estudo concorda que há um elemento subversivo e anti-imperial no Evangelho marcano (ver a parte final do tópico 3.2), porém este diz respeito à reivindicação da filiação divina para o verdadeiro governador do mundo. Para o evangelista, Jesus é o verdadeiro filho de Deus, e não César. Por conseguinte, essa agenda parece estar limitada a esse ponto.

Alguns exemplos são importantes para destacar esse argumento. (1) Em Mc 15,39, o centurião romano é descrito de forma positiva, como alguém que reconheceu a divindade de Cristo (“Verdadeiramente, este homem era o Filho de Deus”). Se há uma agenda marcana holisticamente desenhada como um contradiscurso às tropas imperiais, pergunta-se: por que haveria uma declaração como essa na narrativa?

Marcos, inclusive, parece dividir a responsabilidade da morte de Jesus entre romanos e judeus. (2) Se Pilatos é quem sentencia Cristo à morte, são os religiosos judeus quem articulam o plano para matá-lo (Mc 10,33-34). (3) Se os soldados romanos são os torturadores (Mc 15,16-20), é a multidão judaica quem clama pela crucificação (Mc 15,11-13). Logo, afirmar a existência de um programa principal contra Roma no escrito, não parece ser algo tão claro no Evangelho de Marcos.

²⁰ Some Second Temple Jews identified Asael of the Watchers myth with Azazel of Lev. 16 and conceived the punishment of Asael/Azazel as a cosmic enactment of the scapegoat rite, in which the source of sin/evil is physically banished and disposed of in the netherworld. It therefore seems reasonable to suggest that Mark is not drawing from two distinct traditions, but from a single current in which these two streams converge.

Considerações finais

Visto e avaliados os posicionamentos, é possível perceber uma boa probabilidade para uma interpretação mais “literal” do texto. O fato de Jesus expulsar demônios na sinagoga (Mc 1,21-28) e em terra estrangeira (Mc 5,1-20) serve para apontar a sua autoridade sobre as realidades espirituais de qualquer território. Ele não é poderoso apenas em Israel, mas sim em todos os lugares. O exorcismo do gesareno pode ser visto como um simbolismo de uma libertação político-social, mas acima de tudo deveria ser entendido como algo mais profundo, a saber: a vitória de Cristo sobre todos os oponentes da humanidade – a começar pelo mundo espiritual.

Se, por um lado, esse estudo se posiciona a favor da experiência sobrenatural, por outro lado, não é sábio esquecer-se todos os paralelos apontados pela hermenêutica socioanalítica com o império romano. Talvez, como sugere Witherington III (2001, Ebook), Marcos esteja aproveitando um fato concreto para satirizar a presença romana na região. Entretanto, parece basilar que o intuito da perícope é sinalizar aos leitores o poder absoluto de Jesus sobre as forças sobrenaturais. Esse é o ponto nevrálgico da perícope Mc 1,1-20. Se há ou não elementos discursivos satirizadores, é uma questão aberta à discussão, e, por isso, a contribuição da hermenêutica socioanalítica sempre será importante.

Referências

- ADRIANO FILHO, José. Estética da recepção e métodos histórico-críticos: o texto da perspectiva do leitor. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 59, n. 2, 2019. p. 311-324.
- ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. **O Texto do Novo Testamento**: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego, bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- ANDERSON, Hugh. **The Gospel of Mark**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.; London: Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 1981.
- BAUCKHAM, Richard. **Jesus e as testemunhas oculares**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BAUER, Walter. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 3 ed. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- BLOMBERG, Craig. **Introdução de Atos a Apocalipse**. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- BRANDON, Samuel. **Jesus and the Zealots**. Manchester: University Press, 1967.
- HARRINGTON, Daniel. O Evangelho segundo São Marcos. In: BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 65-129.
- BROWN, Raymond. **Introdução ao Novo Testamento**. 2ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

CARNEIRO, Marcelo. Jesus dominando o mar: esperança em meio à tragédia no. Evangelho de Marcos. **Estudos Bíblicos**, vol. 32, n. 125, 2015. p. 77-86.

CARSON, Don; MOO, Douglas; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARTER, Warren. **O Evangelho de Mateus**: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. São Paulo, Paulus, 2002.

CARTER, Warren. Cross-Gendered Romans and Mark’s Jesus: Legion Enters the Pigs (Mark 5:1–20). **Journal of Biblical Literature**, vol 134 (1), 2015. p. 139–155.

COLLINS, Adela. **Mark**: a commentary. Fortress Press, 2007.

CROATTO, José Severino. **Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Paulinas, São Leopoldo: Sinodal, 1986.

DILLARD, Raymond.; LONGMAN III, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

EDWARDS, James. **O comentário de Marcos**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

FRANCE, Richard Thomas. **The Gospel of Mark**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.

FREEDMAN, David (Ed.). **Dicionário da Bíblia Eerdmans**. São Paulo: Hagnos, 2021.

GARROWAY, Joshua. The Invasion of a Mustard Seed: A Reading of Mark 5.1-20. **Journal for the Study of the New Testament**, 2009, vol 32 (1), p. 57-75.

GERSTENBERGER, Erhard. **Israel no tempo dos persas**. São Paulo: Loyola, 2014.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes, **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GUELICH, Robert. **Mark 1-8:26**, WBC 34A. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2015.

HEALY, Mary. **The Gospel of Mark**. Michigan: Baker Academic, 2008.

HENDERSON, Jeffrey. **The Maculate Muse**: Obscene Language in Attic Comedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.

HORSLEY, Richard. A. **Hearing the whole story**: the politics of plot in Mark’s Gospel. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

HORSLEY, Richard. A. **Jesus e o império**. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Vol 3. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

KÖSTENBERGER, Andreas; KELLUM, L. Scott.; QUARLES, Charles. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: 2022.

LELLIS, Nelson (Org.). **Israel no período Persa**: A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios. São Paulo: Loyola, 2018.

LENSKI, Gerhard. **Power and Privilege**: A Theory of Social Stratification. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2013.

MCGRATH, Alister. **Teologia Sistemática**, Histórica e Filosófica. São Paulo: Shedd, 2005.

MARCUS, Joel. **Mark 1-8**. London: The Anchor Yale Bible, Doubleday & Co., 1999.

MARTIN, Dale. When Did Angels Become Demons? *Journal of Biblical Literature*, 2010. p. 657-677.

MARTIN, Ralph. **Mark: Evangelist and Theologian**. Michigan: Zondervan, 1972.

MORLA, Víctor. **Job 1-28**, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2007.

MOSCICKE, Hans. **The Gerasene Exorcism and Jesus' Eschatological Expulsion of Cosmic Powers**: Echoes of Second Temple Scapegoat Traditions in Mark 5.1-20. *Journal for the Study of the New Testament*, 41(3), 2019, p. 363-383.

MURAD, Afonso; GOMES, Paulo Roberto; RIBEIRO, Susan. **A casa da teologia: introdução ecumênica à ciência da fé**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas 2010.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulus, 1992.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru: EDUSC, 2002.

OSBORN, Grant. **A espiral hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PAROSCHI, Wilson. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

PELIKAN, Jaroslav. *Tradição Cristã – Vol. 1*. São Paulo: Shedd, 2018.

PROENÇA, Eduardo (org.). **Apócrifos e Pseitdo-Epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

REINKE, André. **Os Outros da Bíblia**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2019.

- REINKE, André. **Aqueles da Bíblia**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.
- RODRIGUEZ, M. **Marcos**. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época Patrística. Nuevo Testamento, 2. Madrid: Ciudad Nueva, 2000. (Ebook)
- ROSKAN, Hendrika. **The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context**. Leiden: Brill, 2004.
- RYKEN, Leland. **Literary Introductions to the Books of the Bible**. Illinois: Crossway, 2015.
- RYKEN, Leland. **Pra ler a Bíblia como literatura**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.
- SEM NOME. **1 Enoque**. Tradução: Brian kibuuka. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.
- STEIN, Robert. **Marcos**: Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- STOKES, Ryan. **The Satan: How God's Executioner Became the Enemy**. Grand Rapids: Eerdmans, 2019. (e-book)
- TERRA, Kenner; LELLIS, Nelson (orgs.). **Judaísmo e Período Persa**: Imaginários, textos e teologias. São Paulo: Recriar, 2022.
- ULLMAN, Reinhaldo. O significado de Theós em grego. Clássica - *Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 2(1), 1989, p. 135-152.
- VAILATTI, Carlos. **Manual de demonologia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- WALTON, John; MATTHEWS, Victor; CHAVALAS, Mark. **Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento**. Belo Horizonte: Atos, 2003.
- WALTON, John; WALTON, J. Harvey. **Demons and Spirits in Biblical Theology**: Reading the Biblical Text in Its Cultural and Literary Context. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2019.
- WITHERINGTON III, Ben. **The Gospel of Mark**: A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.
- WITHERINGTON III, Ben. **New Testament History**: A Narrative Account. Michigan: Baker Academic, 2003.
- WRIGHT, Nicholas Thomas. **O Novo Testamento e o Povo de Deus**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2022.

Recebido em 18/10/2024
Aceito em 21/07/2025

Fronteiras entre os monstros e o grotesco, o cosmos e a morte no imaginário do apocalipse de Sofonias

Borders between monsters and the grotesque, the cosmos and death in the imaginary of the Apocalypse of Zephaniah

Vitor Emanoel Correa de Mesquita¹

Marcelo Carneiro²

RESUMO

Este artigo investiga as representações da monstruosidade e do grotesco no apocalipse de Sofonias, destacando como sua construção se alinha a motivos comuns do imaginário egípcio. A pesquisa analisa as figuras grotescas e os espaços liminares do texto à luz das teorias de monstros. O artigo revela que o monstruoso no apocalipse de Sofonias opera por meio de imagens de corpos metamorfoseados, punições extremas e geografias caóticas, evidenciando um cosmos instável (*in tempore x ex tempore*) onde as fronteiras entre humano, divino e bestial se dissolvem. A presença de anjos monstruosos e cenários de purificação e condenação reforça a ideia de que a morte, nesse contexto, é um limiar de transição e julgamento. Os resultados apontam para uma profunda ressonância entre o monstruoso do apocalipse de Sofonias e elementos recorrentes do imaginário egípcio, sugerindo uma fusão de referências culturais na composição do texto.

Palavras-chave: Cultura egípcia; Apocalipse copta; Monstros grotescos; Apocalipse de Sofonias; Literatura apocalíptica.

ABSTRACT

This article investigates the representations of monstrosity and the grotesque in the Apocalypse of Zephaniah, highlighting how its construction aligns with common motifs of the Egyptian imaginary. The study analyzes the grotesque figures and liminal spaces of the text through the lens of monster theory. It reveals that monstrosity in the Apocalypse of Zephaniah operates through images of metamorphosed bodies, extreme punishments, and chaotic geographies, exposing an unstable cosmos (*in tempore* vs. *ex tempore*) where the boundaries between the human, the divine, and the bestial are dissolved. The presence of monstrous angels and scenes of purification and condemnation reinforces the idea that death, in this context, is a threshold of transition and judgment. The findings point to a deep resonance between the monstrous in the Apocalypse of Zephaniah and recurring elements of the Egyptian imaginary, suggesting a fusion of cultural references in the composition of the text.

Keywords: Egyptian Culture; Coptic Apocalypse; Grotesque Monsters; Zephaniah's Apocalypse; Apocalyptic Literature.

¹ Mestrando em ciências da religião pela UMESP. Formado em Teologia pela UNESA. Pós-graduado em História do Cristianismo pela FABAT. Pós-graduando em Linguística e Ensino da Língua Portuguesa pela UNINASSAU. Licenciado em Letras – Língua Portuguesa pela UNINTER. E-mail: prof.vitoremanoel@gmail.com

² Doutor em Ciências da Religião, área de concentração Linguagens da Religião pela UMESP (2014), com a pesquisa "O Filho do Homem é Senhor do Sábado: memória e identidade nos Evangelhos Sinóticos", com estágio pós-doutoral na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), trabalhando na tradução crítica do escrito apócrifo "Evangelho de Nicodemos".

Introdução

A literatura apocalíptica constitui um gênero literário³ enraizado em contextos de crise histórica e existencial, emergindo como uma resposta aos desafios de comunidades perseguidas ou marginalizadas. Derivada do termo grego *apokalypsis*, que significa "revelação" (Collins, 1979, p. 1, Miranda, 2011, p. 30), essa tradição textual vai além da mera descrição de eventos catastróficos (como geralmente é conhecida) para explorar questões fundamentais sobre a ordem cósmica e a consumação da história humana.⁴

De acordo com essa abordagem, a literatura apocalíptica desempenha um papel crucial em momentos de crise, funcionando como um instrumento de reforço da fé e da esperança em contextos de opressão ou incerteza (Collins, 1979, p. 2-10). Por meio de sua estrutura visionária, esse gênero articula uma resposta à desordem presente, projetando-a em um esquema narrativo onde o triunfo da justiça divina é inevitável. Esse caráter altamente simbólico dessas obras confere-lhes uma dimensão polissêmica, permitindo múltiplas interpretações conforme os contextos históricos e sociais nos quais são lidas. Ao enfatizar o papel mediador de visões, sonhos e figuras angélicas, o gênero apocalíptico se distingue por seu esforço de ser *ex tempore* a realidade imediata, oferecendo aos leitores uma visão ampliada que conecta o plano terreno ao sagrado.

No panorama judaico-cristão, a literatura apocalíptica floresceu em um imaginário que envolveu todos os campos da vida, seja social seja histórico, notadamente durante o Segundo Templo (Miranda, 2024, p. 14). Textos como o livro de Daniel, no Antigo Testamento, e o apocalipse de João, no Novo Testamento⁵, exemplificam a tentativa de ressignificar o sofrimento humano por meio de narrativas que revelam uma dimensão *ex tempore* da realidade. Essas obras, frequentemente escritas em um estilo visionário e repleto de simbolismos, utilizam metáforas cósmicas e figuras enigmáticas como recursos para comunicar verdades reais veladas. A tensão entre o presente e a esperança de um futuro é um tema central no gênero. Os textos apocalípticos não apenas denunciam as forças do mal que parecem triunfar momentaneamente, mas também anunciam a inevitabilidade do triunfo divino, assegurando aos leitores que a história está sob o controle de um propósito maior (Miranda, 2024, p. 15-20). Essa perspectiva teleológica — que vê o tempo como uma narrativa linear culminando na intervenção final de Deus — contrasta com visões cíclicas ou fatalistas do tempo, conferindo ao gênero uma qualidade esperançosa.

Deste modo, se faz necessário apresentar o apocalipse de Sofonias que é um importante exemplo dessa dualidade temporal (*in tempore* x *ex tempore*) do texto e cultural. Sua narrativa articula uma dualidade temporal característica desse gênero literário, oscilando entre juízo iminente do cosmo e a finitude da vida, enquanto explora temas como o caos

³ A noção de "literatura apocalíptica" remonta à definição clássica proposta por John J. Collins no artigo *Introduction: Towards the Morphology of a Genre* (Semeia 14, 1979, p. 1-20). Collins concebe esse gênero literário como caracterizado por revelações de natureza transcendente, frequentemente mediadas por visões ou sonhos, que desvendam eventos escatológicos e cósmicos. Essas narrativas, marcadas pelo uso de imagens simbólicas e elementos fantásticos, são mais do que expressões criativas; elas revelam a relação entre a intervenção divina na história e o destino final da humanidade.

⁴ Para uma melhor contextualização sobre a discussão sobre gênero literário, ver a explicação de Valtair Miranda em *O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade no apocalipse de João*, São Paulo : Paulus, 2011.

⁵ Nesta obra, Valtair Miranda aborda sobre questões fundamentais do imaginário judaico e cristão sobre a escatologia. Portanto, vale a leitura deste livro como horizonte literário: Miranda, A. Valtair. *Para pensar sobre o fim: o que é escatologia?* São Paulo : Fonte Editorial, 2024.

primordial, a ordem divina e o destino humano após a morte. Além disso, o apocalipse akhmímico apresenta em todo a sua estrutura textual, diversas imagens monstruosas e um enredo com características grotescas que se assemelham muito com a cultura egípcia.

Neste caminho, se faz necessário apresentar a teoria do monstruoso, que servirá como base conceitual para a interpretação das imagens e estruturas narrativas do texto. O grotesco, conforme formulado por teóricos como Wolfgang Kayser (2003) e Mikhail Bakhtin (1987), manifesta-se como uma ruptura da ordem estabelecida, evidenciando tensões entre o riso e o horror, o familiar e o estranho, o humano e o monstruoso.

Portanto, este artigo buscará, em um primeiro momento, demonstrar como o apocalipse copta apresenta uma textualidade monstruosa e, ao explorar imagens, símbolos e temas presentes no texto, será possível evidenciar a forma como elementos culturais egípcios foram assimilados e ressignificados no contexto apocalíptico judaico-cristão. Esse diálogo cultural, mediado pela circulação de signos e pela interação nas fronteiras da semiosfera, enriquece a compreensão do apocalipse de Sofonias e revela os processos de intercâmbio simbólico que marcaram as tradições religiosas e literárias da antiguidade.

1. O Cosmos e a vida pós-morte: um texto literário sobre o fim?

Neste primeiro momento, torna-se essencial introduzir o texto que será objeto de análise. O apocalipse de Sofonias, em sua versão copta akhmímica⁶, foi selecionado como foco principal desta investigação. A escolha por essa versão específica deve-se a três fatores principais: (I) embora fragmentada, ela apresenta maior extensão em comparação com outras versões, permitindo um exame mais detalhado de seus elementos narrativos e simbólicos; (II) seu conteúdo preservado inclui passagens que exemplificam de maneira clara o diálogo cultural entre o pensamento apocalíptico judaico e influências externas, especialmente da cultura egípcia; (III) sua linguagem e estrutura simbólica oferecem um campo fértil para a aplicação de uma abordagem monstruosa, possibilitando a análise das fronteiras culturais do monstruoso que atravessam o texto. Com essa delimitação, busca-se garantir uma análise mais objetiva dos aspectos relevantes para a investigação proposta.

1.1 A Literatura em akhmímico⁷

[...] morrer, vamos enterrá-lo como todas as pessoas. Quando ele morrer, nós o carregaremos, tocando cítara com ele e cantando lamentações⁸. O manuscrito copta akhmímico começa com o visionário descrevendo uma prática funerária. Inicialmente, o texto descreve que, após a morte, a pessoa será sepultada como qualquer outro ser humano, enfatizando a universalidade da condição mortal. Há uma menção ao ato de carregar o corpo do falecido acompanhado de cânticos ou hinos (*ῳδη*), o que sugere um rito funerário

⁶ Além do fragmento akhmímico, há também um fragmento sahídico que, possivelmente, contém o início do apocalipse de Sofonias. Além dessas evidências textuais em copta, há uma menção significativa ao apocalipse de Sofonias na língua grega, registrada nos escritos de Clemente de Alexandria.

⁷ Para a exposição do texto será utilizado as traduções alemãs tanto de Steindorff (1899) quanto de Diebner (2003).

⁸ Esta tradução foi extraída da edição que Steindorff (1899) organizou. Texto copta: 1 ΜΟΥΤΝΝΑΚ[ά]ΣΥ ΝΤΟΣΕ ΝΡΩΜΕ ΝΙΜ ΔΩΔΗΟΥ [Τ]ΝΝΑΩΠΤ ΑΒΑΛ ΕΝ ρ-ΚΙΘΑΡΑ ΝΣΗΤ[ά] ΔΟΥ ΕΝΡ-ΨΑΛΕΙ ΜΝ ΣΕΝΖΩΔΗ ΑΞΡ[Η] ΑΞΝ-ΠΥΣΩΜΑ (1899, p. 34-5).

ritualizado e respeitoso, valorizando o corpo (*σωμα*) como algo digno de cerimônia. Em seguida, o narrador menciona estar acompanhado de um anjo do Senhor (*ἄγγελος τον Κυρίον*), o que implica uma experiência espiritual guiada. Ele observa eventos simbólicos, como o uso de uma cítara (*κιθάρα*) durante o lamento e outros atos de louvor ou luto.

O texto se desloca para um ambiente mais visionário, o vidente relata ser conduzido pelo anjo através de uma cidade (*πόλις*), contemplando-a em sua totalidade, o que sugere uma visão panorâmica e reveladora do espaço. Ele relata ver dois homens caminhando juntos em um único caminho. Logo após, há uma visão de duas mulheres operando uma máquina (*μεχανή*), há também a descrição de pessoas em suas camas, o que parece enfatizar a intimidade ou o estado de repouso, talvez até sugerindo a transição entre a vida e a morte. Finalmente, o narrador relata uma visão impressionante da terra habitada (*οικουμένη*), descrita como uma “gota de água” suspensa.

Na segunda parte do texto, a narrativa prossegue com o visionário relatando que o anjo do Senhor (*ἄγγελος χοείς*) o conduz até um local sagrado, começando com a subida a um poço (*ωώτε*), simbolizando uma ascensão para um estado *ex tempore*. O vidente questiona o anjo sobre a presença de escuridão ou noite nesse lugar, a resposta do anjo é: não há escuridão ou noite onde os justos e os santos habitam, pois esse é um lugar de luz eterna. Em seguida, o visionário descreve uma visão das almas humanas, em um estado de punição (*χολασίς*), em referência ao sofrimento ou julgamento das almas que não atingiram a salvação ou a justiça. Diante dessa cena, o visionário se enche de angústia e clama a Deus, suplicando por misericórdia. O anjo, então, responde ao clamor do narrador e o convida a acompanhar-lhe para uma visão da *Stätte der Gerechtigkeit* (local da justiça), um lugar que representa a justiça divina em sua pureza e ação. O visionário é levado ao Monte Seir.

A terceira parte do texto apresenta uma nova cena, onde o visionário vê três homens acompanhados por dois anjos, que expressam grande alegria e jubilo. Movido pela curiosidade quanto à identidade dessas figuras, o vidente questiona o anjo que o guia. A resposta do anjo é que os três homens são os filhos de Joatão, um sacerdote, que desobedeceram aos mandamentos do pai e desconsideraram as leis e decretos do Senhor. O fato de os três filhos de Joatão não terem seguido os ensinamentos e regras divinas é a causa da tristeza de dois outros anjos que aparecem na cena. Esses anjos estão visivelmente aflitos, chorando pelos filhos do sacerdote, o que sugere que suas ações desobedientes têm consequências sérias, resultando em pesar (desta forma, já se pode perceber a intenção do apocalipse em se interessar pelas consequências da vida *post-mortem*). O vidente, mais uma vez, questiona o significado dessa visão e pergunta ao anjo sobre a identidade de outros dois anjos que estão presentes, os quais são responsáveis por registrar as ações humanas. O anjo explica que esses dois anjos são os que escrevem as boas ações dos justos. Eles fazem esse trabalho ao sentar-se na porta do céu, indicando que as boas ações dos justos são observadas e registradas como parte de um processo de julgamento.

Nas sequências das cenas quatro, cinco e seis, o vidente, ainda acompanhado por um anjo, vivencia uma série de situações que descrevem o destino das almas e as forças divinas que regem esse destino. Em uma das cenas iniciais, ele observa seres monstruosos com cabelos soltos, portando chicotes de fogo, que são descritos como os servos da criação. Estes anjos possuem a tarefa de conduzir as almas dos ímpios para um local de punição eterna. O visionário vê esses seres monstruosos manipulando as almas, as quais são mantidas em um estado de tormento por três dias, flutuando no ar antes de serem finalmente destruídas e enviadas para a punição eterna. O vidente, preocupado com a possibilidade de que esses

anjos possam chegar até ele, recorre ao anjo guia para pedir proteção. O anjo, então, tranquiliza-o, afirmando que, devido à sua pureza, ele está protegido dessas forças e que elas não poderão tocá-lo.

A sequência seguinte leva o visionário a uma cidade, um local sagrado de onde ele pode observar ainda mais sobre o destino das almas e a ordem divina. O vidente chega a uma série de grandes portões de bronze, com fechaduras de ferro, que funcionam como um símbolo de acesso restrito, indicando que ele está prestes a entrar em um espaço que apenas os justos podem alcançar. Quando o anjo toca as portas, elas se abrem, permitindo que o vidente entre. Dentro dessa cidade, ele observa uma beleza celestial e encontra uma paisagem que parece emanar paz e perfeição. O anjo, então, muda sua forma, indicando que ele está prestes a revelar algo ainda mais profundo para o visionário.

Nas cenas seguintes o visionário, novamente passa por um momento de grande aflição, sentindo-se cercado por uma situação de iminente perigo. Em um momento de desespero, ele clama a Deus, buscando ajuda para ser libertado daquela situação. Sua oração é uma súplica por salvação, pois ele sente que está prestes a ser consumido por um ser monstruoso que aparece diante dele. Este ser, descrito com características assustadoras, como cabelo de leão, dentes de urso e corpo de serpente, se aproxima do vidente com intenções de devorá-lo. O visionário, dominado pelo medo, cai no chão, incapaz de se levantar devido ao pavor. Neste momento de desespero, ele começa a orar mais intensamente, ele implora a Deus buscando um alívio imediato. Após a súplica, o vidente se levanta e vê diante de si um grande anjo, cuja aparência é resplandecente como o brilho do sol, com um semblante cheio de glória. Este anjo, em sua aparência imponente, usa um cinturão de ouro e possui pés que brilham como metal fundido. O vidente inicialmente sente alegria, acreditando que o Senhor (*Pantokrator*) havia vindo pessoalmente para resgatá-lo. No entanto, ao se aproximar, o anjo revela que ele não é Deus, mas sim um anjo chamado Eremiel, que tem domínio sobre as almas. O anjo Eremiel explica que ele está encarregado de supervisionar as almas na região inferior, conhecida como Amente, o reino dos mortos. O Eremiel desempenha um papel importante como acusador das almas diante de Deus, indicando que sua função não é a de salvador, mas de administrador das almas que aguardam julgamento.

Nos capítulos 12,13 e 14 o vidente, em sua jornada *ex tempore*, continua envolvido em uma luta por passagem através das regiões do submundo egípcio, mas agora enfrentando uma acusação contra sua alma. Ele encontra um livro (*χειρογραφον*) que contém os seus pecados, o que o faz se prostrar novamente pedindo misericórdia para apagar esse erro. Quando o visionário se levanta, ele encontra diante de si um grande anjo que o incentiva, dizendo-lhe para ser forte e vencer o acusador.⁹ O anjo assegura-lhe que ele tem força e vencerá contra o acusador, saindo do submundo (*Amente*), o reino dos mortos. Esse momento representa um ponto de virada para o vidente, pois ele recebe um novo livro, desta vez com as boas ações em vida o que pesou mais na balança do julgamento. O anjo então desenrola o livro, e o visionário lê ali o registro de sua vitória sobre o mal e sobre os anjos monstruosos que enfrentara ao longo de sua jornada.

⁹ χρο, [ε]Ν̄εαμ χε ακεν̄εαμ, ακερο απκατηγορος, ακει αζρη̄χ̄ν̄ αμη̄τε μη̄ πνογ̄ν. Texto extraído de: LANZILLOTTA, Lautaro Roig. VLIET, Jacques van der. *The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sahidic Coptic*. Leiden and Boston : Brill, 2023. p. 115.

A transição para a próxima etapa da jornada é marcada por um aparente descanso. O vidente é levado para um barco, acompanhado por uma grande quantidade de anjos cantando e orando ao seu redor. Ele se veste com uma roupa celestial, sentindo-se parte da comunhão dos seres celestes. Enquanto ele continua sua jornada, o vidente ouve o som de uma trombeta dourada, tocada por um grande anjo. O anjo proclama sua vitória sobre o acusador e lhe dá a promessa de que seu nome será registrado no livro dos vivos. O anjo, agora em pleno poder, aproxima-se dos justos como Abraão, Isaac, Jacó, Enoque, Elias e Davi, com quem fala como “um amigo”. O anjo, então, realiza outro gesto de poder e redenção: ele toca a trombeta dourada, e os céus se abrem, permitindo a visão de uma vastidão celestial que se estende de um horizonte a outro, do norte ao sul, do leste ao oeste.

Na última parte do texto, o vidente ainda descreve cenas de julgamento, punição e intercessão no contexto de uma visão apocalíptica. Ele é levado a testemunhar as consequências do pecado e as condições das almas que estão sofrendo punições no submundo de Amente. As imagens são grotescas: almas submersas, algumas amarradas em grilhões, representando aqueles que foram enganados ou participaram de práticas corruptas, como o uso de riqueza para manipular outras almas. Outras estão vestidas com “esteiras de fogo”, simbolizando sua participação em práticas gananciosas. Os “cegos”, que clamam em desespero, representam aqueles que viveram sem reconhecer a verdade.

Há também a menção de catecúmenos, aqueles que ouviram a palavra de Deus, mas não completaram sua jornada de fé. Quando perguntado se há esperança de arrependimento para essas almas, o visionário recebe a resposta de que elas podem se arrepender até o Dia do Juízo, quando o Senhor julgará todos. À medida que o texto se aproxima do fim, o vidente questiona o anjo sobre o porquê de não lhe ser permitido ver todas as coisas. O anjo responde que não tem autoridade para revelar tudo até que o Senhor (*Pantokrator*), em sua ira justa, venha para destruir a terra e os céus em um ato de julgamento final. O manuscrito copta termina com uma visão apocalíptica de destruição total: árvores são arrancadas, torres caem, e os fundamentos do mundo são abalados.

1.2 O Caos e a morte: a dualidade cósmica do apocalipse egípcio

Na seção anterior, se pôde observar de forma resumida, uma apresentação do texto akhmímico que é entendido como o apocalipse de Sofonias. Fica claro que, o texto ao longo de sua estrutura, compartilha uma textualidade cosmológica. Textualidade essa que parece ter dois horizontes que se entrelaçam simultaneamente: o fim do indivíduo, ou seja, a vida *post-mortem* e o fim de todo o cosmo.

Michael Sommer em seu artigo “... através do poço para o céu ou o caminho” – Relações entre este mundo e o outro no apocalipse de Sofonias („... durch den Brunnen in den Himmel oder doch der Weg“ – *Relationen zwischen Diesseits und Jenseits in der Apokalypse des Zephanya*) discutirá como o texto do akhmímico aborda a cosmologia, correlacionando aspectos do cosmos visível com a estrutura espaço-temporal do além (2022, p. 242). O autor propõe demonstrar que o além não é apenas uma dimensão separada, mas funciona como um mecanismo que influencia e controla o mundo terreno. Ao longo do artigo, ele apresenta como os dois mundos acabam se misturando na literatura akhmímica. O visionário parece se conectar inteiramente com esse “outro mundo-além”.

O manuscrito akhmímico começa com a seguinte frase: ...morrer, vamos enterrá-lo como todas as pessoas. Quando ele morrer, nós o carregaremos, tocando cítara com ele e

cantando lamentações (1899, p. 34-5). Percebe-se, logo na introdução, a presença de uma lacuna textual, cuja abertura se dá com a palavra *ΜΟΥ*, a qual pode ser traduzida tanto como 'morto' quanto como 'morrer', evidenciando uma ambiguidade significativa para a compreensão da cena inicial. Nesse sentido, Wintermute sugere que o autor do texto esteja descrevendo um contexto típico de prática funerária, possivelmente como contraste à transformação extraordinária vivenciada pelo visionário. Outra possibilidade levantada é a de que o próprio vidente esteja citando uma terceira pessoa que descreve o estado de seu corpo, o qual aparentava estar morto (1983, p. 509).¹⁰ Wintermute (1983) também destaca o uso de uma palavra específica nesta passagem, que pode ser traduzida como "enterrar" (*κ[α]ρ**υ*) ou "preparar o cadáver para o sepultamento" e que, mesmo ainda reluto, sugere que o texto "claramente está em conformidade com a prática antiga cristã" (p. 509).

Sommer (2022) explica que o ritual de sepultamento, neste texto, desempenha um papel central no apocalipse, pois é a partir dele que se inicia a jornada para a vida após a morte. Ele apresenta que durante o funeral, a alma do falecido se separa de seu corpo e embarca nessa jornada, sendo conduzida por um anjo que a leva para fora deste mundo rumo à outra vida (p. 244). Mesmo nas primeiras partes do texto, já é possível identificar reflexões sobre a concepção cósmica presente no apocalipse: a ordem mundial do plano terreno está diretamente conectada à vida após a morte (2022, p. 244). Segundo Sommer, mesmo após a morte, o ser humano permanece parte da história por meio de seu corpo, que está enterrado neste mundo. A jornada pós-morte inicia-se com o anjo transportando a alma, e fica evidente que, mesmo no além, a alma conserva sua capacidade de perceber espaço e tempo (p. 244). Ela vê, ouve e comprehende. Antes mesmo de entrar plenamente na vida após a morte, a alma é capaz de reconhecer a sua cidade.

Partindo pela construção da estrutura copta (*ΜΟΥ ΤΝΝΑΚ/Α/ρ**υ* *ΝΤΟΖΕ ΝΡΩΜΕ ΝΙΜ
ΔΩΔΑΜΟΥ...*), ainda mais para o dialeto akhmímico, onde muitos textos remanescentes estão em contextos funerários e litúrgicos, Sommer (2022) parece apresentar uma análise mais concreta. De fato, o visionário neste apocalipse está narrando sua própria morte.

Na sequência do apocalipse, a descrição da jornada do visionário apresenta um movimento contínuo de afastamento do mundo sensível em direção a uma realidade mundo-além:

"Fui com o anjo do Senhor, e ele me levou a toda a minha cidade. Não havia nada" diante dos meus olhos. -Então eu vi dois homens andando juntos em uma estrada. Eu os observei enquanto falavam. E, além disso, também vi duas mulheres moendo juntas em um moinho. E eu os observei enquanto eles falavam. E eu [também] vi dois em cima de uma cama, [cada um] deles agindo por eles (mútuos)... e em cima de uma cama. E [eu vi] o mundo habitado pendurado como uma gota d'água, que é suspensa de

¹⁰ Ele também realiza uma comparação com o apocalipse gnóstico de Paulo (Nag Hammadi). Conforme Wintermute (1983), o anjo instrui a Paulo a olhar para terra e ver sua própria semelhança (corpo). *παχοεις, Νεγραν ɔντη ππε μπατογει ρω εβολ ɔμη πεικοσμος: αρογωνιβ ɔνει παγελος πεζαρ ναι χε ου μονον Νεγρ/αν/ ɔντη ππε μηματε, αλλα Νετω μημε ε μπνουτερη πεγρητηρη πεζεμοτ ον ɔντη...* ("Meu Senhor, seus nomes estão no céu antes mesmo de saírem deste mundo?!" O anjo respondeu e me disse: 'Não só os seus nomes estão no céu, mas também a semelhança daqueles que servem a Deus com todo o seu coração está no céu"). Texto retirado da tradução de LANZILLOTTA e VLIET (2023).

um balde quando sobe de um poço. disse ao anjo do Senhor "Então não existem trevas ou noite neste lugar?" (Steindorff, 1899, p. 35-37).

O relato se organiza como uma progressão ontológica, na qual as cenas observadas pelo visionário não somente descrevem um deslocamento espacial, mas também uma transição que redefine sua relação com o tempo (*in tempore* > *ex tempore*). A condução pelo anjo, guia o visionário através de uma narrativa que transforma a experiência do mundo em uma abertura para o mundo-além, onde a vida pós-morte surge como uma continuidade do ser em uma outra esfera.

A narrativa continua com a descrição da cidade (*πόλις*) do visionário, que, ao ser revisitada, revela-se esvaziada de substância: "não havia nada diante dos meus olhos". Nas cenas subsequentes — homens caminhando, mulheres moendo e pessoas deitadas em uma cama —, o movimento cotidiano do mundo permanece reconhecível, mas a perspectiva do visionário já se distancia dessa materialidade, testemunhando a ação humana de uma posição que transcende a imediaticidade do tempo e do espaço. Ou seja, os dois tempos e dois espaços estão interligados de alguma forma como aponta também Sommer (2022). Se pode pensar também na sequência das cenas que, de certa forma, causam ecos com Mateus 24:40 e Lucas 17:34. O formato e a completude do dito no apocalipse copta akhmímico são bem estruturados.

O ponto culminante dessa progressão ocorre quando o visionário observa "o mundo habitado pendurado como uma gota d'água, suspensa de um poço". Mais do que uma simples metáfora, essa representação sugere uma reorganização do horizonte do ser: o mundo, enquanto casa originária, torna-se apenas uma etapa transitória diante de um destino maior. A concepção de tempo aqui se desdobra em camadas, abandonando a linearidade do cotidiano para revelar uma dimensão temporal marcada pela permanência da alma e pela transição do corpo. O diálogo final com o anjo reforça a reconfiguração do tempo que a narrativa propõe. Trata-se de um movimento em direção a uma atemporalidade que redefine a relação do visionário com sua própria existência. Novamente se torna importante realizar uma aproximação com a cultura greco-egípcia¹¹ e segundo Sommer:

Talvez a imagem da subida pelo poço do poço seja outra indicação de que as imagens do apocalipse são inspiradas nas concepções de túmulos. Sabemos pelas escavações da catacumba de *Kom el-Shogafa* em Alexandria que no Egito romano as necrópoles foram construídas como um poço, de modo que, ao olhar para cima, dependendo da posição do sol, a luz cai nas tumbas. Talvez um certo paralelo possa ser encontrado aqui, uma vez que o texto enfatiza explicitamente que a jornada para a vida após a morte começa com uma cena fúnebre (2022, p. 245).

Se até aqui, se pode observar o fim do vidente, a preocupação do autor do apocalipse egípcio em visualizar o fim do indivíduo e não do cosmo, no final do manuscrito parece que há uma quebra dessa mentalidade que vinha sendo desenvolvida ao longo do texto. Assim, Sommer (2022) sugere que o texto sofreu uma edição posterior, caracterizada por um acréscimo que desloca o foco do destino da alma para o fim de todo o cosmo.

¹¹ Esta aproximação será mais detalhada nas próximas seções quando será abordado uma leitura da teoria dos monstros.

Eles verão e serão perturbados, e todos clamão, dizendo: Toda a carne que te é atribuída nós te daremos no dia do Senhor. Quem estará em sua presença quando ele se levantar em sua ira (para destruir) a terra. Toda árvore que cresce sobre a terra será arrancada com suas raízes e cairá. E cada torre alta e os pássaros que voam cairão (Steindorff, 1899, p. 65).

O trecho apresenta uma narrativa que articula o fim cósmico em duas dimensões interdependentes: o destino individual da alma e o colapso universal da criação. A descrição das árvores arrancadas pelas raízes, das torres altas derrubadas e dos pássaros que caem, expõe uma visão escatológica que opera simultaneamente nos níveis micro e macro, estabelecendo uma conexão intrínseca entre a destruição pessoal e a dissolução cósmica. Essa dualidade reflete uma cosmologia em que o destino humano não está isolado, mas é parte de uma totalidade maior que engloba o universo inteiro. No plano microcósmico, a ênfase no "clamor de toda carne" e na atribuição de suas partes no "dia do Senhor" sublinha o julgamento individual como um evento determinante. O destino individual, embora situado em um momento específico, é inscrito em uma história maior, onde os dois tempos como foi apresentado anteriormente, novamente reaparecem e convergem no ato do julgamento. A alma, ao ser confrontada com a totalidade de sua existência, participa de um ciclo temporal mais amplo, que reconfigura o tempo cronológico em um tempo significativo.

Já no plano macrocósmico, a imagem do colapso universal — árvores arrancadas, torres caindo, pássaros despencando — não simboliza apenas uma destruição física, mas uma desestruturação do cosmos enquanto ordem estabelecida. Esse evento apocalíptico representa uma ruptura na vida enquanto continuidade, um retorno ao caos primordial. A conexão entre essas duas dimensões escatológicas reside na interação dinâmica entre o micro e o macro, assim como no tempo: *in tempore x ex tempore*. O julgamento da alma, enquanto expressão do destino individual, ecoa na destruição cósmica como parte de uma totalidade maior, atravessando desta forma, uma perspectiva monstruosa do cosmo em si. Da mesma forma, o colapso do universo reflete e amplifica o fim pessoal, unificando o destino humano com a dissolução do cosmos. Deste modo:

Se lermos o texto final do Apocalipse de Sofonias, podemos ver uma cosmologia completamente complexa. O cosmos criado por Deus tem um fim claro. Nos poucos lugares da parte principal que processam conscientemente as tradições "judaicas", pode-se dizer que o Deus do Apocalipse é o Deus de Israel. E desde o fim fica claro que Deus é o criador do cosmos, mas também — dentro da estrutura de um horizonte de pensamento judaico-apocalíptico — permite que o cosmos leve a um fim. Suas estruturas se dissolvem e têm que se justificar diante de Deus. O texto, portanto, coloca um grande foco na historicidade do mundo, na medida em que olha para o seu fim. No entanto, essa historicidade também é caracterizada por uma realidade invisível, a vida após a morte. As estruturas da história têm contatos correlacionados e interativos com a vida após a morte. E, ao mesmo tempo, tanto este mundo quanto o além estão olhando para o fim da história no tempo. Se quisermos nos apegar ao fato de que podemos ler este texto como um texto, isso também explica por que em algumas áreas não se fala apenas de uma ordem temporal do cosmos visível, mas também de uma vida após a morte temporal. Uma vida após a morte temporalmente estruturada faz sentido se o texto ainda estiver ansioso pelo fim da história, o que também terá um impacto na vida após a morte (Sommer, 2022, p. 253-54).

Neste sentido, percebe-se que a morte¹², neste apocalipse, ocupa uma posição central na narrativa, recebendo grande parte da atenção do autor. Apenas no final do texto é que se aborda o fim do cosmos, sugerindo que a preocupação primária está na transição individual (bem parecido com o imaginário egípcio), enquanto a dimensão cósmica é tratada como a culminação de um processo mais amplo.

2. Rosto de pantera, dentes grandes, cabelos como de mulheres e mão flamejante: monstros e o grotesco

Diante do exposto até aqui, se pode perceber uma literatura bastante cultural, presente no imaginário egípcio. Pensando deste modo, se faz necessário apresentar imagens e símbolos grotescos e monstruoso presente nesta literatura akhmímica. Antes da análise, a preocupação se dará em volta do conceito, para assim, adentrar no apocalipse. Deste modo, o conceito de “monstros grotescos” atravessa a história cultural como uma manifestação das ansiedades humanas diante do desconhecido e do que é considerado fora do “normal”.¹³ Esses seres muitas vezes encarnam medos profundos e funcionam como metáforas para questões sociais, políticas e existenciais. O grotesco, em particular, caracteriza-se por sua ambiguidade: é ao mesmo tempo repulsivo e fascinante, desafiando categorizações claras. Se percebe este fato quando se nota que o grotesco se associa a estética do “feio” e “horroroso”, mas Sodré e Paiva (2002, p. 19) apresentam a complexidade do grotesco que para eles o feio, não pode ser compreendido meramente como o oposto do belo. De acordo com os autores, o feio não surge simplesmente da ausência de harmonia ou proporção. Ele é um fenômeno estético particular, com potencial para gerar repulsa ou estranhamento sem, no entanto, ser necessariamente feio. Essa ambiguidade demonstra que o grotesco vai além da oposição entre o belo e o feio¹⁴ (2002, p. 19). Ele se apresenta como uma criação autônoma, repleta de significados que desafiam nossa percepção e evocam tanto a fantasia quanto o humor. Portanto, o grotesco, como categoria estética, subverte dicotomias tradicionais e como bem colocado por Sodré e Paiva (2002), ele é uma expressão potente da imaginação, capaz de despertar fascínio ao mesmo tempo em que provoca estranhamento.

Deste modo, se torna necessário voltar aos prolegômenos do termo. Jeffrey Cohen, em “A cultura dos monstros: sete teses” (2007), oferece uma abordagem interessante para compreender os monstros como construções culturais. Ele argumenta que os monstros não

¹² Se torna importante nesta altura informar que nos dois primeiros séculos, ocorreu uma transformação gradual na crença judaica e cristã sobre o destino das almas ímpias após a morte. Originalmente, predominava a ideia de que os ímpios, ao morrerem, não recebiam punições imediatas, mas permaneciam detidos aguardando o julgamento final. O inferno era descrito como um lugar vazio, preparado para punições que seriam aplicadas apenas após esse julgamento (Bauckham, 1998, p. 1). Textos apocalípticos, como 1 Enoque e 2 Baruque, relatam visitas aos locais de detenção em *Sheol* ou visões proféticas do lançamento dos ímpios no *Geena* no último julgamento (1 Enoque 41:2). Com o tempo, essa perspectiva foi substituída pela ideia de que a punição eterna começava imediatamente após a morte. Essa mudança foi crucial para textos apocalípticos que passaram a descrever o inferno como habitado por almas ímpias, submetidas a torturas específicas de acordo com seus pecados (Bauckham, 1998, p. 1-2). Assim, surgiu uma tradição de viagens visionárias ao submundo, exemplificada nos apocalipses de Sofonias e de Paulo, que descrevem o julgamento e as punições dos mortos em céus, submundos e extremidades da terra.

¹³ Neste momento, utilizaremos o termo 'monstros grotescos' de forma geral; adiante, será feita uma diferenciação conceitual entre essas categorias.

¹⁴ E como aponta Umberto Eco “Dizer que belo e feio são relativos aos tempos e às culturas (ou até mesmo aos planetas) não significa, porém, que não se tentou, desde sempre, vê-los como padrões definidos em relação a um modelo estável” (2007, p. 15).

são apenas seres fictícios que habitam o imaginário coletivo, mas símbolos (e aqui é importante a ideia de signos) dinâmicos que refletem as ansiedades, medos e desejos de uma sociedade em momentos históricos específicos (p. 26-27). Logo, uma de suas ideias centrais é que “o corpo do monstro é um corpo cultural”. Isso significa que as características físicas e comportamentais dos monstros são moldadas pelos contextos culturais que os produzem, representando aquilo que uma sociedade considera ameaçador ou inaceitável (Cohen, 2007, p. 27). No livro *Recovering the Monstrous in Revelation* (2021), Heather Macumber examina as criaturas cósmicas descritas no apocalipse sob a ótica da teoria dos monstros. Ela define monstros como entidades liminares e híbridas que transgridem fronteiras em seus corpos e ações, causando tanto desconforto quanto admiração. Em sua análise, Macumber não limita o conceito de monstruosidade aos vilões tradicionais, como o Dragão ou as Bestas, mas estende-o a figuras divinas, como o “assentado no trono” e as representações de Cristo. Seu estudo explora como essas características monstruosas refletem as tensões e preocupações das comunidades terrestres retratadas no texto bíblico, destacando a complexidade da relação entre os seres divinos e o monstruoso (Macumber, 2021, p. 12-17).

Já o grotesco, para Wolfgang Kayser em sua obra *O Grotesco* (1986), realiza um estudo completo sobre essa categoria estética, destacando sua relação com o corpo, a interioridade humana e sua expressão nas artes. Para Kayser, o grotesco não se limita à deformidade física; é uma manifestação estética que revela conflitos internos, sofrimento anímico e inquietações existenciais. Ele considera que as expressões disformes no corpo simbolizam dores e absurdos mais profundos da condição humana. Ele argumenta que o grotesco, enquanto manifestação artística, traduz o absurdo da existência, transportando para a arte o horror que reside nas profundezas da alma humana. Essa dimensão simbólica reflete, segundo Kayser (1986, p. 30), uma tentativa de compreender e julgar o valor do grotesco como expressão artística e cultural.

Embora primariamente associado ao mundo artístico (estético), a aproximação com a literatura se faz bastante aproveitável. Essa relação é estabelecida a partir do linguista Mikhail Bakhtin, cujos estudos estão profundamente enraizados na análise da cultura. Ambos os autores trabalham perspectivas diferentes sobre o grotesco no âmbito literário. Kayser, foca na dimensão sombria e perturbadora do grotesco, associando-o ao desconforto existencial e ao horror que reside na condição humana (Santos, 2009, p. 141). Por outro lado, Bakhtin oferece uma visão contrastante. Ele recupera o caráter originalmente cômico do grotesco, como exemplificado no “realismo grotesco” (Santos, 2009, p. 141-42). Ele o conecta à cultura popular e ao poder transformador do riso. Ainda sobre Bakhtin, as imagens grotescas desafiam as normas da estética clássica, aquela que idealiza o corpo humano como perfeito, acabado e desprovido das marcas de nascimento, desenvolvimento e decadência (Bakhtin, 1987, p. 22). Para Bakhtin, o grotesco revela uma dimensão corporal viva e dinâmica, enraizada nos processos inevitáveis da materialidade humana, como o coito, a gravidez, o parto e a desagregação do corpo. Esses elementos, embora tradicionalmente considerados “disformes” ou “horrendos” pela estética clássica, adquirem um novo sentido histórico ao transcederem o cotidiano e expressarem uma vitalidade renovadora (Bakhtin, 1987, p. 22). Neste sentido, para o linguista, o grotesco é uma celebração da vida material, social/cultural e coletiva.

Portanto, conforme introduzido no início desta seção, a monstruosidade e o grotesco integram o imaginário cultural. Seja na literatura, nas artes ou em outras expressões simbólicas, essas representações estão constantemente presentes e são reinterpretadas de acordo com as demandas e contextos de cada comunidade. Porque conforme Bakhtin:

A imagem grotesca caracteriza um fenômeno em estado de transformação, de metamorfose ainda incompleta, no estágio da morte e do nascimento, do crescimento e da evolução. A atitude em relação ao tempo à evolução, é um traço constitutivo. (determinante) indispensável da imagem grotesca. Seu segundo traço indispensável, que decorre do primeiro, é sua ambivalência: os dois polos da mudança do antigo e o novo, o que morre e o que nasce, o princípio e o fim da metamorfose são expressados (ou esboçados) em uma ou outra forma (1987, p. 21-22).

O monstruoso e o grotesco, embora frequentemente associados, possuem distinções conceituais importantes dentro do imaginário cultural, especialmente na literatura apocalíptica judaico-cristã. O grotesco se refere, em grande parte, à deformação estética, à ambiguidade e à fusão de oponentes que geram estranhamento, enquanto o monstruoso está mais ligado à ameaça, ao temor existencial e à transgressão das fronteiras do humano. No contexto do Apocalipse de Sofonias, o foco recai sobre o monstruoso como representação simbólica de forças desestabilizadoras que rompem com a ordem divina e instauram o caos. As criaturas monstruosas descritas no texto não apenas encarnam o horror, mas funcionam como agentes de juízo e revelação, intensificando a tensão entre cosmos e caos, vida e morte, sagrado e profano. Sua presença aponta para a instabilidade do mundo visível e a iminência de um mundo-outro, acessado por meio de viagens visionárias. O monstruoso, nesse cenário, não é apenas o 'outro' terrível, mas uma figura liminar que desestabiliza o que é fixo, evidenciando o colapso das fronteiras estabelecidas e, ao mesmo tempo, apontando para uma possível reordenação escatológica.

No Apocalipse de Sofonias, o monstruoso se manifesta não só como figura isolada, mas como um dispositivo narrativo que tensiona os limites do humano, do divino e do cósmico. Segundo a primeira tese de Jeffrey Jerome Cohen (2007, p. 26), “o monstro é o corpo da cultura”, e nesse texto akhmímico, ele surge como expressão dos temores escatológicos e das ambiguidades teológicas que permeiam a visão de mundo cristã-egípcia tardia. Desde o início, a própria experiência visionária do protagonista — conduzido por um anjo após a morte (*ΜΟΥ*) — inscreve-se em uma lógica monstruosa: ele é levado a atravessar espaços liminares e desolados, como a “sua cidade” vazia (“Ninguém estava diante dos meus olhos”, 1.4-5), cenário que evoca o deslocamento do sujeito e a suspensão da ordem.¹⁵ A partir dessa travessia, o texto passa a se estruturar como uma série de confrontos com formas monstruosas de sofrimento e julgamento. O mundo é visto como uma gota d’água num poço (1-2), reduzido, instável, desproporcional — característica que remete ao grotesco espacial.

O texto em akhmímico parece destacar essa relação quando descreve a jornada pós-morte como iniciada por uma cena fúnebre. A ênfase no poço (*ωωτε*) como ponto de partida para a travessia sugere uma conexão implícita com as concepções egípcias, nas quais o espaço funerário não era meramente um local de sepultamento, mas um portal simbólico para o além (Venit, 2010, p. 243-47). Além disso, a escolha do poço como figura central na narrativa também pode corroborar com a hipótese do entrelaçamento cultural entre o Egito

¹⁵ O manuscrito akhmímico então, reflete influências da cultura egípcia em sua preocupação com o destino da alma *post-mortem* e o julgamento divino. Assim como no *Amduat*, o Livro dos Portais, o Livro das Cavernas, o Livro dos Mortos, Confissões Negativas e o Livro do submundo, a narrativa apresenta um pós-morte onde o destino das almas é decidido em um julgamento que foge do tempo e espaço e que ocorre em seguida (Sommer, 2023, p. 213). Ambas as tradições traçam o destino da alma através de um julgamento cósmico que recompensa o justo com a imortalidade e enfrenta o ímpio com a especificada. No manuscrito akhmímico, a intercessão dos justos assegura a salvação, enquanto no Livro dos Mortos, rituais e textos mágicos oferecem proteção contra as trevas.

romano e as tradições locais. A estrutura arquitetônica das catacumbas alexandrinas é um exemplo concreto de sincretismo, integrando estilos e simbolismos egípcios, helenísticos e romanos (Venit, 2002; 2010; 2016). Da mesma forma, a narrativa textual parece adotar elementos desse imaginário compartilhado, apresentando o poço como um ponto de encontro entre o mundo físico e o espiritual.¹⁶

As almas punidas, suspensas entre dor e condenação, corporificam o horror do juízo e a desintegração da identidade: são imagens de corpos dilacerados e mergulhados em tormentos extremos, que fazem do sofrimento um espetáculo de desumanização. O monstruoso aqui não se limita à deformidade física, mas também opera no plano ético e espiritual. Os anjos, figuras tradicionalmente associadas à ordem divina, adquirem traços ambíguos: alguns choram ao registrar as boas obras dos homens (2.9-15), outros agem como burocratas do submundo egípcio ao anotarmeticulamente os pecados e entregá-los ao acusador (4.2-10). Esse duplo aspecto dos anjos aproxima-se da terceira tese de Cohen (2007, p. 30-31), na qual o monstro representa um aviso: o anjo acusador é um limiar moral e escatológico, que denuncia as falhas humanas com uma frieza que aterroriza até mesmo o visionário. O terror atinge seu clímax quando o protagonista é levado a portões de bronze, mares de enxofre e portões que se abrem diante dele (6.5-20). O ambiente é instável, enganoso, oscilando entre revelação e engano — característica do monstruoso como aquilo que escapa à categorização (Cohen, 2007, p. 42-43). Mais adiante, o visionário se vê confrontado com sua própria lista de pecados (7.1 e 10.19-20), em uma experiência profundamente subjetiva de horror. Mesmo nos momentos de consolo, como a entrada no navio¹⁷ repleto de anjos orando (13.1-15), o texto rapidamente retorna ao abismo monstruoso: o mar de fogo reaparece, agora com almas amarradas por cordas, envoltas em esteiras de chamas (14.15-20 e 15.1-5). As punições são físicas, direcionadas especialmente àqueles que romperam o pacto comunitário como os que cobravam juros ou negligenciavam a palavra de Deus.

No encerramento do texto (18.1-20), o colapso do cosmos é anunciado. O monstro é uma figura que encarna a violação das categorias naturais e a destruição da ordem. No Apocalipse de Sofonias, essa destruição é literal: o fim do mundo é o triunfo do monstruoso sobre o cosmos organizado, um retorno ao caos.¹⁸ Assim, o texto não apenas representa monstros, mas estrutura-se como um processo de monstruificação do universo, onde cada figura, paisagem ou juízo participa de uma lógica liminar, ambígua e profundamente desestabilizadora. O apocalipse de Sofonias, como outros textos apocalípticos da tradição judaico-cristã, constrói uma narrativa marcada por imagens monstruosas e grotescas que modificam a estética clássica da harmonia e do equilíbrio. Atravessando os reinos pós-morte,

¹⁶ Ao alinhar a cena inicial da jornada do visionário com a prática funerária egípcia do período romano, especialmente nas chora, é possível argumentar que o texto em questão reflete as tradições judaicas, mas, além disso, também dialoga com as tradições e o imaginário egípcio. O poço, enquanto elemento arquitetônico e narrativo, torna-se uma metáfora para a transição, encapsulando a conexão entre a morte, a jornada visionária e o imaginário egípcio ainda presente no século II EC.

¹⁷ O Livro dos Portões expandiu e desenvolveu essa concepção, estruturando o *Netherworld* em câmaras separadas por portas que expelem fogo. A barca solar e seus ocupantes precisam atravessar essas barreiras, enfrentando os guardiões dos portões, que têm a função de verificar a pureza dos que desejam adentrar nesse domínio. Ver: SOMMER, M. Roman Tombs in Alexandria and in the Egyptian Chroa: A Journey through the Afterlife of the Apocalypse of Zephaniah, In: B. Schließer u.a. (Hg.), *Alexandria: Hub of the Hellenistic World* (WUNT 460), Tübingen 2021, 207–228.

¹⁸ Ainda que a figura de Deus não ocupe um lugar central ao longo de todo o manuscrito, seu desfecho introduz um deslocamento de foco para uma escatologia cósmica abrangente.

o vidente encontra paisagens e criaturas que se distanciam da lógica do mundo terreno, evocando um imaginário carregado de monstruosidade e deformidade simbólica.

Ainda pensando na monstruosidade presente no texto, se faz necessário apresentar a angeologia do apocalipse egípcio. Além de uma textualidade e estrutura onde o visionário enfrenta desafios e mudanças de ambientes, o visionário encontra nestas jornadas anjos metamorfos. Esse antropomorfismo torna-se evidente quando o vidente encontra os anjos acusadores, os quais ele descreve nos seguintes termos:

[o] rosto era como de uma pantera, cujos dentes eram fora da boca, cujos olhos estão misturados com sangue, cujos cabelos estão dissolvidos como o cabelo das mulheres, em cujas mãos há flagelos flamejantes (Steindorff, 1899, p. 41-43).¹⁹

Em outro momento do texto, o vidente volta a se sentir em perigo; desta vez, porém, a ameaça é distinta: não se trata apenas de um anjo auxiliar do acusador, mas da própria figura do acusador:

E eu vi um grande anjo na minha frente, seu cabelo foi dissolvido como o leão, cujos dez dentes saíam de sua boca como um urso, cujo cabelo estava dissolvido como as mulheres, cujo corpo era como as serpentes e queria me consumir (Steindorff, 1899, p. 47-9).²⁰

No apocalipse egípcio, a monstruosidade se manifesta nos espaços caóticos e infernais percorridos pelo vidente, mas também nas figuras angélicas que habitam essa cosmologia. A presença desses anjos monstruosos insere o texto em uma tradição apocalíptica que compartilha motivos comuns com outras literaturas escatológicas do Egito tardo-antigo. A descrição dos anjos acusadores no apocalipse de Sofonias exibe um hibridismo corporal que intensifica seu caráter ameaçador (Steindorff, 1899, p. 41-43). A monstruosidade angélica atinge seu ápice quando o próprio acusador aparece ao visionário. Ao contrário dos anjos acusadores, que já eram temidos por sua aparência bestial, o acusador assume uma forma ainda mais grotesca, consolidando sua posição como a figura máxima do julgamento e do terror. A justaposição de elementos animalescos – leão, urso e serpente – intensifica sua alteridade e reforça a ideia de um ser que não pertence a uma ordem natural fixa, mas que se constitui na própria deformidade. Essa descrição extrema reforça a atmosfera de terror escatológico do texto, mas também insere a figura do acusador dentro de um imaginário iconográfico egípcio. As referências ao corpo serpentino parecem remeter ao uréu, a serpente de fogo protetora dos deuses, mas também a entidades demoníacas do submundo como Apófis, o grande inimigo do deus-sol Rá. Como aponta Hornung (2002), Apófis é descrito com um “rosto terrível” e sua ameaça se concentra no oeste, local da morte

¹⁹ No texto copta fica: **ΔΝΟΚ ΣΕ ΝΑΞΙΜΑΣΕ ΜΗΠΑΓΤΕΛΟΣ ΜΠΙΔΑΕΙΣ, ΔΕΙΣΩΝΤ** [Μ]ΠΑΜΤΟ άβαλ, **ΔΙΠΟ ΑΥΜΑ** ΜΟ... **ΓΟ ΜΗΣΕΝΤΒΑ ΝΤΒΑ ΝΑΓ[ΓΕΛΟΣ]** **ΕΥΜΑΔΣΕ ΑΞ[Ο]ΥΝ ΣΙΤΟΟΤ[Υ] ΕΠΟ]ΥΓΩ** **Ε ΠΤΡΕ ΝΤΡΕ ΝΡΩΟΥ Ν...** **ΝΙΩΔΣΕΥΤ ΕΗΟΥΒΕΛ ΤΗΞ ΣΙΣΝΑΞ** **Ε-ΠΟΥΓΖΟΥΕ ΒΗΛ** **ΑΒΑΛ ΝΤΡΕ ΜΠΙΟΥΓΕ ΝΝΩΙΔΑΜΕ,** **ΕΥΝ-ΣΕΝ-ΥΡΑΓΕΛΙΟΝ ΝΚΩΣΤ** **ΞΝΗΟ-ΥΕΔ** (Steindorff, 1899, p. 41 e 43). Uma semelhança, de mesmo motivo, se pode encontrar no apocalipse de Paulo, onde o visionário vê anjos: anjos impiedosos, que não tinham piedade alguma, cujos rostos estavam cheios de fúria, com dentes saindo da boca. Seus olhos brilhavam como a estrela da manhã do oriente, e dos cabelos de suas cabeças e de suas bocas saíam faíscas de fogo (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 118).

²⁰ No texto copta fica: **ΔΙΠΟ ΑΥΜΑΣ** **ΝΑΓΓΕΛΟΣ ΜΠΑΜΤΟ άβαλ, ΕΠΪΔΟΥΕ ΠΑΡΞ** **ΑΒΑΛ ΝΤΡΕ ΝΝΙΛΑΒΑΙ,** **ΕΝΕΨΝΕΕΣΕ ΜΠΙΒΛ ΝΡΟΥ** **ΝΤΡΕ ΝΟΥΑΡΚΟΣ,** **ΕΠΪΔΟΥΕ ΠΑΡΞ** **ΑΒΑΛ ΝΤΡΕ ΝΝΩΙΔΑΜΕ,** **[Ε]ΠΥΣΩΜΑ** **Ε ΝΤΡΕ ΝΝΩΔΑΣ,** **ΕΥΟ[Υ]ΩΣΕ ΑΩΜΚ ΜΗΑΕΙ** (Steindorff, 1899, p. 47 e 49).

e do julgamento, o que dialoga diretamente com os cenários infernais e julgadores do Apocalipse de Sofonias.

Portanto, a monstruosidade no apocalipse de Sofonias não é apenas um recurso imagético para provocar horror, mas uma construção simbólica que opera na intersecção entre os dois mundos para o imaginário egípcio.

Considerações finais

A teoria dos monstros revelou-se uma ferramenta eficaz para compreender as representações grotescas e monstruosas no Apocalipse de Sofonias. O texto constrói um universo visual e simbólico permeado por desordem, ambiguidade e transgressão das fronteiras entre o humano, o divino e o bestial. Figuras como anjos metamorfos, o acusador de aparência monstruosa e os cenários de punições extremas compõem um imaginário que dialoga diretamente com elementos da tradição egípcia, especialmente na figuração híbrida e na arquitetura simbólica do submundo.

Ao longo da narrativa, a monstruosidade não aparece apenas como ornamento literário, mas como princípio estruturante da experiência escatológica. O visionário é conduzido por ambientes caóticos e fragmentados, onde tempo e espaço se desestabilizam, e o grotesco atua como índice da ruptura de uma ordem estabelecida. O monstruoso, nesse contexto, não só evoca o terror do julgamento, mas como também participa da revelação de uma nova ordem cósmica.

As imagens e seres analisados funcionam como marcadores de liminaridade, habitando zonas fronteiriças entre mundos e categorias ontológicas. Representações como os anjos serpenteiros, os corpos em tormento e o acusador bestial apontam para a instabilidade das classificações tradicionais da perspectiva apocalíptica e reforçam a potência simbólica do monstruoso como agente de transgressão e revelação. Além disso, a presença de elementos visuais e temáticos de origem egípcia — como o uso do fogo, as serpentes e os rostos híbridos — sugere uma confluência de repertórios culturais que ultrapassa o universo estritamente judaico-cristão.

Com isso, este artigo contribui para uma leitura da monstruosidade na literatura apocalíptica, ressaltando seu valor como categoria estética e interpretativa no imaginário religioso e cultural da Antiguidade. A complexidade simbólica do Apocalipse de Sofonias indica que os monstros não apenas habitam os limites do mundo visível, mas operam como mediadores entre o caos e a redenção, entre a morte e a promessa de um novo cosmos (aspectos amplamente culturais). Essa perspectiva abre caminhos para futuras investigações que explorem a relação entre monstruosidade, julgamento e escatologia em outros textos cristãos tardios, especialmente no contexto egípcio.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais.** Trad. de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Universidade de Brasília, 1987.

BAUCKHAM, Richard. **The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses** / by Richard Bauckham. - Leiden ; Boston ; Kln: Brill, 1998.

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.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica** / John J. Collins; (tradução Carlos Guilherme da Silva Magajewski). - São Paulo: Paulus, 2010.

COLLINS, John J. **Towards the morphology of a genre in Apocalypse: The Morphology of a Genre**. Edited by J. J. Collins. Semeia 14. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1979.

DIEBNER, Bernd Jörg. **Zaphanjas Apokalypsen**. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003.

ECO, Humberto. **História da feiura**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

HORNUNG, Erik. **Das Tal der Könige**. Munich: Beck, 2002.

KAYSER, Wolfgang. **O grotesco**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

LANZILLOTTA, Lautaro Roig. VLIET, Jacques van der. **The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sahidic Coptic**. Leiden and Boston : Brill, 2023.

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

MIRANDA, A. Valtair. **Para pensar sobre o fim: o que é escatologia?** São Paulo: Fonte Editorial, 2024.

MIRANDA, Valtair. **O caminho do cordeiro: representação e construção de identidade no apocalipse de João**. São Paulo: Paulus, 2011.

SANTOS, FRS. **Lira dissonante**: considerações sobre aspectos do grotesco na poesia de Bernardo Guimarães e Cruz e Sousa [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. **O Império do grotesco**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SOMMER, M. "„... durch den Brunnen in den Himmel oder doch der Weg“ – Relationen zwischen Diesseits und Jenseits in der Apokalypse des Zephania". In **Neutestamentliche Kosmologien**. Leiden, The Netherlands: Brill | Schöningh, 2022.

SOMMER, M. Art. **Apocalypse of Zephaniah**, In: D. M. Gurtner / L. T. Stuckenbruck (Hg.), **Encyclopedia of Second Temple Judaism**, London 2019.

SOMMER, M. Roman Tombs in Alexandria and in the Egyptian Chroa: A Journey through the Afterlife of the Apocalypse of Zephaniah, In: B. Schließer u.a. (Hg.), **Alexandria: Hub of the Hellenistic World** (WUNT 460), Tübingen 2021, 207–228.

STEINDORFF, Georg. Die **Apokalypse des Elias**: Eine Unberkannte Apokalypse und bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899.

VENIT, M. S. Egypt as Metaphor: Decoration and Eschatology in the Monumental Tombs of Ancient Alexandria, In: D. Robinson / A. Wilson (Hg.), **Alexandria and the NorthWestern Delta (School of Archaeology)**, Oxford 2010.

VENIT, M. S. **Monumental Tombs of Ancient Alexandria**: The Theatre of the Dead, New York, 2002.

VENIT, M. S. **Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt**, Cambridge, 2016.

WINTERMUTE, O. S. Apocalypse of Zephaniah. In: CHARLESWORTH, James H. **The old Testament Pseudepigrapha**. Garden City, New York : Doubleday & Company, 1983.

Recebido em 10/03/2025

Aceito em 22/06/2025

A construção poética da monstruosidade na *Teogonia*

The poetic constructions of monstrosity in hesiod's *Theogony*

Luana de Almeida Telles¹

RESUMO

Este artigo investiga a construção poética da monstruosidade na Grécia Antiga a partir de uma abordagem estética da *Teogonia* de Hesíodo. Primeiro, analisa a monstruosidade na cosmogonia como manifestação do caos primordial, enfatizando as sucessões divinas de Urano, Crono e Zeus e a batalha contra Tifão, na qual Gaia desempenha um papel central. Em seguida, examina a linhagem de Ponto e Gaia, explorando como a poesia hesiódica constrói a monstruosidade por meio da justaposição entre o assombro e a beleza marítima. A análise busca compreender como a literatura grega antiga articula o monstruoso não apenas como ameaça ou desordem, mas opera como um dispositivo estético e filosófico, promovendo reflexões sobre linguagem, ordem cósmica e experiência humana.

Palavras-chave: Monstruosidade; Mitologia Grega; Teogonia; Estética.

ABSTRACT

This article investigates the poetic construction of monstrosity in Ancient Greece through an aesthetic approach to Hesiod's Theogony. It first analyzes monstrosity in the cosmogony as a manifestation of primordial chaos, emphasizing the divine successions of Uranus, Cronus, and Zeus, and the battle against Typhon, in which Gaia plays a central role. It then examines the lineage of Pontus and Gaia, exploring how Hesiodic poetry constructs monstrosity through the juxtaposition of awe and maritime beauty. The analysis seeks to understand how ancient Greek literature articulates the monstrous not only as a threat or disorder but also as an aesthetic and philosophical device, promoting reflections on language, cosmic order, and human experience.

Keywords: Monstrosity; Greek Mythology; Theogony; Aesthetics.

Introdução

O objetivo deste trabalho é investigar a construção da monstruosidade na mitologia grega a partir da *Teogonia* de Hesíodo, estruturando a análise em dois eixos principais e complementando-a com a iconografia presente na cerâmica grega. Primeiramente, no contexto cosmogônico, a monstruosidade emerge como um princípio primordial, simbolizando o caos e a desordem que antecedem a organização do cosmos. Figuras como Urano, Crono e Zeus protagonizam essa dinâmica, evidenciando a desmedida que permeia os ciclos de violência e a sucessão divina. A Titanomaquia e a batalha contra Tifão exemplificam essa tensão entre ordem e caos, com Gaia *pelōrē* desempenhando um papel central nesse embate cósmico.

¹ Mestra e Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bolsista da FAPEMIG. Integrante do grupo de pesquisa Renatura (UFJF), que investiga as relações entre Espiritualidades e Natureza. E-mail: lulu_telles@hotmail.com.

No segundo eixo, ao examinar a linhagem de Ponto e Gaia, este estudo investiga como a poesia hesiódica articula a monstruosidade não apenas como fonte de horror, mas também como uma construção estética que evoca tanto assombro quanto beleza. O olhar poético sobre essas criaturas ligadas ao mar e à terra revela que a monstruosidade, mais do que um elemento de medo, também se associa a uma reflexão sobre os limites da linguagem e da experiência humana. Assim, a questão central que guia esta pesquisa é: como a literatura grega antiga constrói a monstruosidade?

Na Grécia Antiga, a noção de monstruosidade emerge como uma interseção entre ordem e caos, divino e humano, conhecido e desconhecido. O artigo *The Generation of Monsters in Hesiod*, de Jenny Strauss Clay (1993), examina o catálogo de monstros na *Teogonia* (v. 270-336, filhos de Fórcis e Ceto) e sua função na estrutura cosmogônica do poema. A autora argumenta que esses seres não são simples inserções arbitrárias, mas expressões simbólicas que desafiam o processo de individuação e ordenação promovido sob o governo de Zeus. Esse ponto se conecta diretamente às teses de Cohen sobre os monstros como figuras que desestabilizam fronteiras identitárias, ao criar uma *crise de categorias* fixas, por sua natureza híbrida e indefinível.

A *Teogonia* exemplifica a *crise de categorias* ao apresentar figuras que desafiam classificações fixas de diferentes maneiras: primeiro, alguns seres representam formas híbridas ou anômalas, como a Quimera, que combina elementos de leão, cabra e serpente; Équidna, metade ninfa e metade serpente; e Tifão, cujas inúmeras cabeças emitem sons variados. Outros modificam a estrutura anatômica convencional, como os Ciclopes, que possuem um único olho. Além dessas composições incomuns, há também criaturas marcadas por uma ambiguidade ontológica. As Graias, por exemplo, combinam juventude e velhice em um único ser. Por fim, os monstros da *Teogonia* contrastam com as divindades olímpicas, que possuem nomes e funções bem definidos. Jean-Pierre Vernant (*apud* Clay, 1993, p. 105-106) enfatiza que o processo cosmogônico em Hesíodo é *teleológico*, no qual as divindades assumem formas e papéis definidos ao longo das gerações. No entanto, os monstros, muitos deles, não têm uma identidade individual clara ou resistem a classificações rígidas, reforçando a instabilidade das fronteiras entre humano, divino e bestial no poema.

O ensaio *Monster Culture (Seven Theses)*, de Jeffrey Jerome Cohen (1996), propõe que os monstros são construções culturais que refletem ansiedades, desejos e fronteiras sociais, fornecendo uma metodologia para entender culturas a partir das criaturas que elas criam. De acordo com França (2011a), no contexto do pensamento de Cohen, a teratologia adquire uma dimensão epistemológica, funcionando como um método de construção simbólica dos monstros e seu papel na cultura, analisando como essas figuras expressam medos coletivos, transgressões e limites identitários. Nesse sentido, “o medo não é uma pura informação sobre o mundo à nossa volta, mas o resultado de um juízo que fazemos sobre o mundo – sobre o quão ameaçadores objetos, seres ou eventos podem ser. Incerteza e perigo seriam as catalisadoras das narrativas sobrenaturais populares” (França, 2011b, p. 59). Essa perspectiva permite uma nova leitura da *Teogonia* de Hesíodo, um dos textos que estrutura a mitologia grega e narra a genealogia dos deuses e de alguns monstros, revelando como essas criaturas desempenham um papel fundamental na organização do cosmos e da paisagem natural.

No âmbito mitológico, os monstros frequentemente representam forças primordiais que precedem ou desafiam a hegemonia dos deuses do Olimpo. Muitas dessas criaturas possuem ligações diretas com Gaia, expressando um antagonismo entre poderes telúricos e a nova ordem estabelecida por Zeus. A *Titanomaquia*, dessa forma, pode ser compreendida

como essa transição do caos à ordem, com os monstros sendo derrotados e incorporados à narrativa cosmogônica como entes a serem dominados e jogados ao Tártaro, mas nunca completamente erradicados. Paralelamente, a religião grega também concede ao monstruoso uma função protetora, como exemplificado pela figura da *Gorgoneion*, cujo aspecto terrífico se converte em um amuleto em rituais apotropaicos e retratado em escudos.

Na literatura grega, a monstruosidade também está intrinsecamente ligada ao conceito de *ménis*, a ira divina. Os próprios deuses, transgridem os limites da medida e da justiça, assumindo comportamentos que se assemelham à monstruosidade. Crono, por exemplo, ao devorar seus filhos para evitar ser destronado, incorpora um traço de selvageria que ecoa o comportamento de criaturas caóticas. Esse ato, caracterizado por um desvio da ordem racional que posteriormente se consolidaria sob Zeus, insere a própria linhagem divina em uma dinâmica de excesso e violência. Dessa forma, a separação entre o divino e o monstruoso não é absoluta, mas negociada ao longo dos mitos.

Por outro lado, a monstruosidade também tem uma face estética. Júlio França (2011a) argumenta que o medo pode ser experimentado esteticamente, produzindo um efeito de fascínio e prazer paradoxal que ele denomina de *medo estético*, e dessa forma “monstruosidades são elementos fundamentais para a produção do medo artístico” (França, 2011a, p. 3). Seu conceito se relaciona com a tradição aristotélica, que valoriza a experiência sensorial da arte, e com a noção burkeana² de *sublime*, segundo a qual o terror e o horror podem ser fontes de uma experiência estética intensa e singular. Nesse sentido, a literatura descreve tanto medos reais quanto a emoção do medo, através da construção da narrativa.

Essa dimensão estética da monstruosidade não se restringe ao texto, mas também se manifesta na cultura visual da Grécia Antiga. A iconografia dos vasos gregos, ao representar criaturas monstruosas, não apenas ilustra os mitos, mas participa ativamente da sua construção e circulação. Para compreender essa interseção entre arte, mito e recepção visual, utilizamos uma metodologia interdisciplinar que articula a análise iconográfica e iconológica (Martins, 2015), fundamentada nos estudos de Aby Warburg, Erwin Panofsky e François Lissarrague. Esse enfoque permite investigar como as imagens dialogam com a tradição *mitopoética*, transformando e reinterpretando os mitos. Assim, a análise dos vasos gregos complementa a perspectiva textual ao evidenciar o impacto visual dos monstros e suas associações com práticas religiosas e sociais.

Seguindo Panofsky, a análise das imagens pode ser estruturada em três níveis: descrição formal (pré-iconografia), identificação dos símbolos e convenções (iconografia) e interpretação cultural e histórica (iconologia). No entanto, para além da tradição iconográfica estritamente formalista, a abordagem hermenêutica das imagens – como indicada por Paleothodoros (2016) e Lissarrague (*apud* Martins, 2015) – amplia essa compreensão ao considerar a produção e o consumo dessas imagens na sociedade antiga. Dessa maneira, a análise iconográfica e iconológica dos vasos gregos complementa a leitura da *Teogonia*, revelando como a monstruosidade era representada e interpretada na interseção entre texto, imagem e ritual.

² Burke define o sublime em sua obra *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) como aquilo que desperta uma emoção intensa, geralmente associada ao medo, admiração e grandeza, provocando assombro e elevação no observador. Diferente do belo, que remete à harmonia e suavidade, o sublime envolve vastidão, poder e terror, conduzindo a mente a um estado de contemplação profunda.

1. Monstruosidade e poder na cosmogonia grega

O relato hesiódico descreve a criação do cosmos como um processo marcado por lutas de poder e transformações entre os deuses primordiais e suas descendências. Esta análise se concentra na monstruosidade sob duas perspectivas: a primeira, dos monstros enquanto corpos bestiais e seres que desafiam classificações; e a segunda, do monstruoso como uma expressão de excesso, transgressão e violência (*ménis*), refletindo os atos das divindades no comando. Além disso, a pesquisa considera as representações iconográficas desses seres na cerâmica grega, investigando como a arte visual dialoga com a construção da monstruosidade no pensamento mítico.

Desde os primeiros versos da *Teogonia*, a monstruosidade se manifesta como um elemento fundamental na dinâmica do cosmos, e Gaia, uma das primeiras divindades, ocupa uma posição central nesse processo. Marcada pelo epíteto *pelōrē* (greg. πελώρη), traduzido como “monstruosa”, “prodigiosa” ou “imensa”, Gaia não se restringe a uma figura estável e maternal, mas emerge como uma entidade capaz de desafiar a ordem divina. Segundo Hollinger, em *The Role of Gaia πελώρη in Hesiod's Theogony*, Gaia desempenha um papel central na dinâmica política e de gênero do cosmos, oscilando entre estabilidade e subversão. Durante os mitos de sucessão, sua atuação desafia os governantes Urano, Crono e Zeus, configurando-a como uma força de oposição que instiga revoltas e transições de poder. No entanto, após a derrota de Tifão, Gaia cessa sua resistência e retorna ao seu papel de fundação estável do cosmos, deixando de ser referida como *pelōrē*. Essa mudança indica que a monstruosidade de Gaia está diretamente ligada ao seu papel como agente de transformação e resistência dentro da ordem cósmica.

A linhagem de Gaia e Urano (*Teog.* 132-210) dá origem a seres considerados “dos mais temíveis” (*Teog.* 155), representando forças primordiais essenciais a dinâmica cósmica: os doze Titãs (greg. Τιτᾶνες, *transl.* Titânes), os Ciclopes (Κύκλωπας, *Kýklōpas*) e os Hecatônquiros. A monstruosidade de cada grupo é perceptível em seus corpos e atributos.

Terra primeiro pariu igual a si mesma Céu [Urano] constelado, para cercá-la toda ao redor e ser aos Deuses venturosos sede irresalável sempre. Pariu altas Montanhas [Oureal], belos abrigos das Deusas ninfas que moram nas montanhas frondosas. E pariu a infecunda planície impetuosa de ondas o Mar [Ponto], sem o desejoso amor. Depois pariu do coito com Céu: Oceano de fundos remoinhos e Coios e Crios e Hipérion e Jápeto e Teia e Réia e Têmis e Memória e Febe de áurea coroa e Tétis amorosa. E após com ótimas armas Crono de curvo pensar, filho o mais terrível: detestou o florescente pai. Pariu ainda os Ciclopes de soberbo coração (*Teog.* 126-139). Outros ainda da Terra e do Céu nasceram, três filhos enormes (*Teog.* 147-148).

Entre os Titãs, destaca-se Crono, o mais jovem e o mais temível, cuja aversão ao pai alimenta um desejo de vingança que antecipa sua futura rebelião, reforçando o ciclo de violência. Os Ciclopes, com seu único olho no meio da testa, são mestres do trovão e do raio, atributos que mais tarde beneficiarão Zeus. São descritos como seres de “vigor, violência e engenho possuíam na ação” (*Teog.* 146). Já os Hecatônquiros, Coto, Briareu e Giges, são “três filhos enormes, violentos e não nomeáveis (...), assombrosos filhos (...) vigor sem limite, poderoso na enorme forma” (*Teog.* 148-153), com cem braços e cinquenta cabeças. Representam uma força imensurável, mas também aberrações detestadas pelo próprio pai.

Urano, temendo seus filhos, os mantém confinados dentro do corpo de Gaia, negando-lhes um espaço no cosmos. “Alegrava-se na maligna obra o Céu” (*Teog.* 158-159), reforçando seu domínio absoluto e impedindo o ciclo natural de sucessão. A vastidão de Gaia (*pelōrē*, *Teog.* 159) se torna um espaço de opressão e dor, levando-a a planejar uma revolta. Instigado por Gaia (*pelōrē*, *Teog.* 173), Crono utiliza uma foice para mutilar Urano, assumindo assim o poder. Esse ato inaugura um padrão de sucessão marcado pela violência e pela deposição brutal da geração anterior. Do sangue derramado de Urano, emergem novas entidades que estão associadas a violência e a vingança, como as Erínias, os Gigantes e as Ninfas dos Freixos (*Teog.* 185-187).

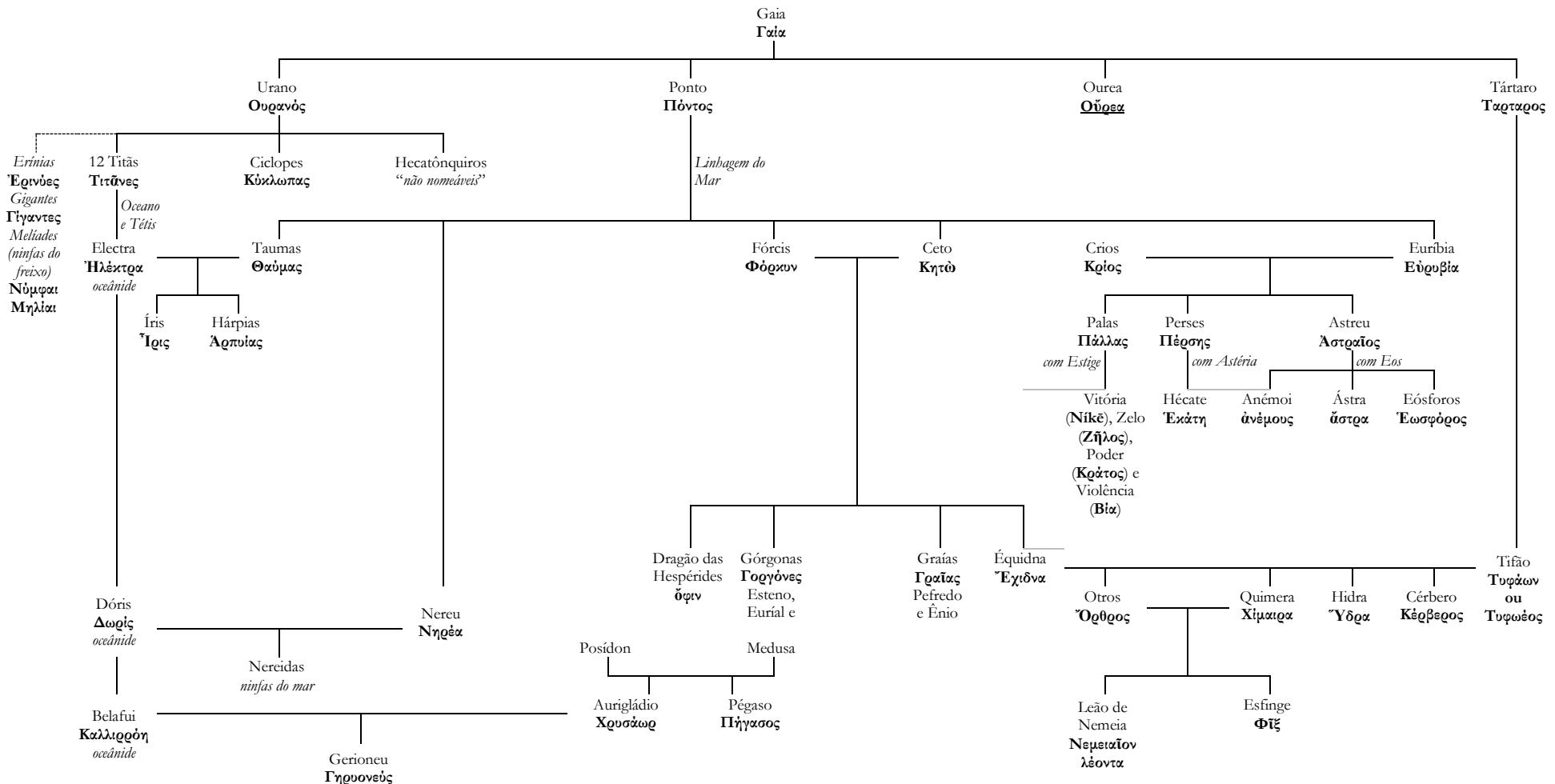
No entanto, Crono, ao tomar o poder, não instaura estabilidade, mas perpetua o medo e a repressão. Para evitar ser destronado, ele engole seus filhos ao nascer (*Teog.* 459-467) (figura 3). Esse ato foi imortalizado na pintura de Francisco Goya, *Saturno³ devorando seu filho* (1819-1823), transformando o mito em uma cena de horror absoluto. A obra apresenta uma figura monstruosa, com corpo desproporcional e encurvado, evocando uma fisicalidade crua e animalesca. Seu olhar esbugalhado, iluminado em meio à escuridão, e a boca aberta e os dentes cravados na carne transmitem seu pavor, enquanto as mãos torcidas agarram a vítima com brutalidade desumana. O corpo mutilado do filho, pálido e fragmentado, contrasta com a figura voraz de Saturno.

Diante disso, Réia busca preservar Zeus com a ajuda de Gaia e Urano. Substituindo o bebê por uma pedra, ela garante sua sobrevivência. Zeus cresce sob os cuidados de Gaia (*pelōrē*, v. 479) e, ao atingir a maturidade, desafia Crono. Com a ajuda de Gaia, engana o pai, fazendo-o regurgitar seus irmãos e estabelecendo uma aliança com os novos deuses olímpicos. Ele também liberta os Ciclopes e os Hecatônquiros, que haviam sido aprisionados sobre Gaia (*pelōrē*, v. 505), que, em gratidão, lhe concedem o trovão e o raio, instrumentos que consolidam seu poder.

Para assegurar sua supremacia, Zeus enfrenta a Titanomaquia, a guerra colossal entre os Titãs e os Olímpicos. Após dez anos de batalha, os Titãs são aprisionados no Tártaro. No entanto, a resistência persiste com a ascensão de Tifão, filho de Gaia (*pelōrē*, v. 821) e Tártaro, que se torna a maior ameaça a Zeus. Tifão é descrito de maneira extrema:

Ele tem braços dispostos a ações violentas e infatigáveis pés de Deus poderoso. Dos ombros cem cabeças de serpente, de víbora terrível, expeliam línguas trevosas. Dos olhos sob cílios nas cabeças divinas faiscava fogo e das cabeças todas fogo pegava no olhar. Vozes havia em todas as terríveis cabeças a lançar vário som nefasto: ora falavam como para Deuses entender, ora como touro mugindo de indômito furor e possante voz, ora como leão de ânimo impudente, ora símil a cadelas, prodígio de ouvir-se, ora assobiava a ecoar sob altas montanhas (*Teog.* 823-835).

³ A equivalência entre Crono (*Kronos*) na mitologia grega e Saturno (*Saturnus*) na tradição romana é evidenciada pela continuidade dos mitos em fontes latinas. Pseudo-Higino (*Fabulae* 139) relata que Saturno devorou seus filhos para evitar ser destronado, sendo enganado por Réia (*Opis*), que lhe deu uma pedra em vez de Júpiter (*Jove*), mito idêntico ao de Crono na *Teogonia* de Hesíodo. Cícero (*De Natura Deorum* 2.24) reforça essa correspondência ao narrar a castração de Urano (*Caelus*) por Saturno, reproduzindo o papel de Crono na tradição grega. Essas adaptações demonstram a apropriação e ressignificação da mitologia grega pelos romanos.

Tabela 1: Genealogia dos monstros de acordo com *Teogonia* de Hesíodo (nomes em português acompanhados de suas respectivas formas gregas).

Fonte: elaborada pela autora com base no poema (*Teog.* 116-886).

A luta final entre Zeus e Tifão é descrita com uma cataclísmica intensidade:

Penetrava o mar violáceo o calor de ambos, de trovão, relâmpago, fogo vindo do prodigioso ser de furacões, ventos e do raio flamejante. Fervia toda a terra, céu e mar, (...) tremem Hades lá embaixo rei dos mortos e Titãs no Tártaro em torno de Crono pelo irreprimível clangor e pavorosa luta. Zeus encrista seu furor, agarra as armas, o trovão, o relâmpago e o raio flamejante, e fere-o saltando do Olimpo. Fulmina em torno todas as cabeças divinas do terrível prodígio. E ao dominá-lo açoitando com os golpes mutila e abate-o, e gême a terra prodigiosa (*pelôrē*). (...) E vasta queima-se a terra prodigiosa (*pelôrē*) com bafo divino (*Teog.* 844-862).

Zeus derrota Tifão, lançando-o ao Tártaro. No entanto, mesmo aprisionado, continua a exercer influência, sendo a força por trás dos ventos tempestuosos e destrutivos. Assim, a vitória de Zeus não só confirma seu domínio, mas também reafirma a necessidade de uma força capaz de conter o caos e moldar a natureza incontrolável.

Os monstros, assim, são simultaneamente excluídos e essenciais: representam o caos que ameaça a ordem do cosmos, mas também delimitam suas fronteiras e reforçam sua estrutura. Cohen afirma que o monstro patrulha as fronteiras do possível, sendo um marcador entre o permitido e o transgressor. Essa lógica não se aplica apenas aos deuses, mas também aos heróis, cujas vitórias sobre os monstros reafirmam os valores culturais e a ordem cósmica.

Esses mitos podem ser analisados sob a perspectiva da *literatura de horror*, como apontado por Júlio França, que entende o gênero como uma experiência estética centrada no impacto emocional causado pelo monstro e no medo do desconhecido. Sob esse viés, a *Teogonia* pode ser lida não apenas como um relato cosmogônico, mas como um sistema de significação *mitopoética* no qual a monstruosidade e o medo estético são fundamentais para compreender a dinâmica entre ordem e desordem, poder e ameaça, criação e destruição. Essa relação entre monstruosidade e medo encontra paralelo no conceito de *sublime* formulado por Edmund Burke, que associa essa experiência ao terror, ao desconhecido e ao imensurável, elementos que os monstros nas mitologias gregas também evocam.

O monstro, nesse contexto, representa a transgressão das fronteiras do controlável e do compreensível, refletindo uma experiência estética de medo diante do caos. Urano, ao tentar evitar o nascimento dos filhos, personifica um horror cósmico que desafia as forças naturais de transformação. Crono, por sua vez, ao devorar os filhos, simboliza o medo da morte e da aniquilação, uma metáfora do tempo (Crono) que consome todas as coisas. Zeus, longe de ser apenas o organizador, surge como uma força que ameaça destruir o cosmos para consolidar seu domínio. A Titanomaquia e a luta contra Tifão revelam a necessidade de uma força cósmica capaz de conter e moldar as energias caóticas da natureza, refletindo o temor do colapso universal.

Clay argumenta que os monstros, ao refletirem a tensão entre caos e ordem, também refletem a complexidade da organização cosmológica grega. Embora marginalizados na maior parte do tempo, esses seres desempenham um papel crucial dentro desse sistema, pois sua existência e confronto com os deuses reafirmam a necessidade da ordem imposta por Zeus, consolidando a hierarquia divina e a estrutura do universo. Muitos monstros são derrotados por heróis como Héracles e Perseu, mas outros, como Cérbero e os Ciclopes, acabam sendo assimilados na nova ordem cósmica.



Ciclopes.

FIGURA 1. *Odisseu e Polifemo*, 530-520 aec
Atualmente preservada no Museu Nacional
Etrusco de Villa Giulia, em Roma.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pittore_dell%27aquila,_hydria_con_accecamento_di_polifemo_e_eracle_che_insegue_il_centauro_nesso_con_deianira_che_fugge,_530-520_ac_%28villa_giulia%29_01.jpg

Licenciada sob Creative Commons Attribution 3.0
Unported.



Titãs.

FIGURA 2. (em ordem) *Serpente guardiã das maças das Hespérides, Atlas, Ágia e Prometeu*, 560-550 aec
Atualmente preservado no Museu Gregoriano
Etrusco, Museus do Vaticano

https://en.wikipedia.org/wiki/Prometheus#/media/File:Prometheus_and_Atlas,_Laconian_black-figure_kylix,_by_the_Arkesilas_Painter,_560-550_BC,_inv.16592-Museo_Gregoriano_Etrusco_Vatican_Museums-_DSC01069.jpg

Licenciada sob a Creative Commons CCO 1.0 Universal
Public Domain Dedication.



FIGURA 3. *Crono comendo o filho*, Goya, 1819-1823
Atualmente preservada no Museu do Prado, em
Madrid

[https://en.wikipedia.org/wiki/Saturn_Devouring_His_Son#/media/File:Francisco_de_Goya,_Saturno_dеворando_a_su_hijo_\(1819-1823\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Saturn_Devouring_His_Son#/media/File:Francisco_de_Goya,_Saturno_dеворando_a_su_hijo_(1819-1823).jpg)

Domínio Público.



Tifão.

FIGURA 4.
Ilustração de uma cerâmica de Zeus e Tifão,
540 aec

Atualmente preservada no museu
Staatliche Antikensammlungen, Alemanha
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Combat_de_Zeus_contre_Typhon.jpg

Domínio Público.

A análise da monstruosidade na literatura grega pode ser complementada pela iconografia, que oferece representações visuais dessas figuras mitológicas, refletindo e reforçando os temas centrais da *Teogonia*. A figura 1, por exemplo, é uma hídria que retrata Odisseu e Polifemo, atribuída ao Pittore dell'Aquila (530-520 aec). A cena mostra o momento em que Odisseu e seus companheiros enganam o ciclope Polifemo, furando seu olho para escapar de sua caverna. A monstruosidade de Polifemo não está apenas em sua aparência física, mas também na sua condição de ser não civilizado, primitivo e hostil aos deuses. Sua cegueira imposta por Odisseu simboliza a domesticação do caos pela astúcia humana, uma constante nos mitos gregos. O vaso se insere em um contexto iconográfico maior, onde os monstros são frequentemente representados como desafios à civilização e à ordem divina.

A figura 2 é um kylix atribuído ao Pintor de Arkesilas (560-550 aec). A cena representada articula duas figuras mitológicas cuja punição reflete a relação entre a transgressão da ordem cósmica e o sofrimento imposto pelos deuses. Prometeu, ao roubar o fogo dos deuses, desafia Zeus; Atlas, por sua vez, participa da revolta dos Titãs contra o Olimpo e é condenado a sustentar os céus por toda a eternidade. A punição de ambos, guiada pela ira (*ménis*) de Zeus, é monstruosa em sua forma cruel e implacável: Prometeu é eternamente torturado por um abutre que devora seu fígado, e Atlas se transforma em um pilar vivo, desumanizado e destinado a carregar o peso do cosmos. Esta cerâmica é um testemunho visual de como os gregos concebiam a monstruosidade não apenas no corpo dos transgressores, mas também nas consequências da transgressão.

A figura 4, uma hídria (c. 540-530 a.C.), representa o confronto entre Zeus e Tifão. A representação de Tifão nessa peça dialoga com a tradição visual grega de usar o corpo monstruoso para marcar a ruptura da ordem natural, que sugere não apenas força, mas uma ameaça fundamental à própria estrutura do cosmos. O embate entre essas divindades, carrega implicações sobre a função da monstruosidade na estrutura *mitopoética* grega, a própria essência do combate entre ordem e desordem, onde a monstruosidade não é apenas um adversário, mas um elemento necessário para delimitar a soberania dos deuses.

A iconografia de vasos não só nos oferece uma representação visual da monstruosidade, mas também amplia as tensões entre caos e ordem presentes na *Teogonia*. Ao analisar essas representações, vemos como a arte grega reforça a monstruosidade não apenas como uma expressão de destruição, mas como uma força que delimita e afirma a soberania divina, consolidando a estrutura do universo grego.

2. A experiência estética através do monstro

Na *Teogonia*, como vimos, os monstros emergem não apenas como seres extraordinários, mas como construções poéticas que exploram o impacto sensorial e emocional da narrativa. A monstruosidade é enfatizada pela materialidade grotesca dessas figuras, cuja descrição recai sobre aspectos sensoriais intensificados, como o olhar paralisante das Górgonas ou o hálito incendiário da Quimera. Além de seu papel mitológico, os monstros podem ser metáforas da própria poesia, do sublime e do indizível, instaurando uma tensão entre o conhecido e o inominável. Dessa forma, narrar monstros não é apenas relatar seres fantásticos, mas criar, por meio da literatura, um elemento que tensiona os limites da linguagem e da experiência estética.

Uma abordagem que ajuda a compreender essa relação entre mito e percepção do fantástico é proposta por Camila Zanon (2019). A autora rejeita uma dicotomia entre “real” e “irreal” para definir o fantástico, pois essa oposição não se aplica diretamente a um mundo mitológico. O conceito de “realidade” na poesia grega arcaica é diferente do nosso, pois os deuses e suas manifestações são partes integrais do cosmos e do cotidiano humano. Assim, o fantástico não se opõe ao real, mas está ligado a um senso de maravilha e espanto (*thauma*).

Como vimos, além da literatura, as representações desses monstros também estão presentes nas artes visuais, especialmente na cerâmica. Os vasos e outros artefatos da Grécia antiga não apenas capturam a monstruosidade das figuras mitológicas, mas também evocam um impacto sensorial similar ao que é descrito nos poemas. Essas imagens funcionam como extensões visuais da tradição oral e escrita, reforçando a dimensão simbólica dos monstros dentro do imaginário grego. Assim como na literatura, sua presença nos vasos não se restringe à ilustração de eventos míticos, mas colabora na construção de um discurso visual sobre o medo, a alteridade e o assombro. Esse efeito, que aproxima o espectador da experiência do *thauma* mencionada por Camila Zanon, reforça a ideia de que o monstruoso na mitologia grega não é apenas uma ameaça a ser superada, mas um elemento fundamental na articulação do conhecimento e da identidade cultural.

A noção de *thauma* é fundamental na descrição das criaturas presentes na *Linhagem do Mar* (v. 233-336), descendentes de Gaia e Ponto (v. 233-239). Nesse trecho, encontramos um amplo repertório de criaturas híbridas e horríficas, cuja descrição enfatiza tanto sua materialidade quanto seu impacto sensorial. Essa forma de apresentação dialoga com os três modos pelos quais, segundo Phillipson (*apud* Clay, 1993, p. 115), Hesíodo define uma divindade na *Teogonia*: pelo nome, por um epíteto ou descrição que a identifique e, sobretudo, por sua genealogia, isto é, como descendente de certos progenitores e, por sua vez, como ancestral de novas gerações.

Espanto (*Θαύμας*, *Thaúmas*), filho de Gaia e Ponto, cujo próprio nome deriva de *thauma*, termo que significa “espanto” ou “maravilha”. Seu nome sugere que ele representa o assombro diante do desconhecido e das maravilhas do mar. Essa associação com o fascínio, o temor e o sublime refletem a maneira como a poesia arcaica constrói o monstruoso não apenas como uma aberração física, mas também como uma experiência de assombro estético, um limiar entre o familiar e o incomprensível.

Com a oceânide Electra (*Ηλέκτρα*, *Eléktra*) (Teog. 265-269; 767), Taumas teve três filhas ligadas aos confins do Oceano, um domínio que, na cosmologia grega, marca os limites do mundo conhecido. O próprio Oceano, deus-rio primordial, circunda a terra habitada como uma barreira entre o espaço dos mortais e as regiões inexploradas que tocam o domínio dos deuses e dos mortos. Essa fronteira líquida não é apenas um limite geográfico, mas um limiar cósmico, onde a ordem do mundo conhecido se dissolve no mistério. É ali que Hélios, ao concluir seu percurso diário, afunda no horizonte para atravessar o submundo e renascer na aurora (*Odisseia* 12.1-4), desaparecendo temporariamente da visão dos homens.

O mesmo destino recai sobre Íris (*Ἴρις*, *Íris*), o arco multicolorido, filha de Taumas e Electra. Íris, descrita como extremamente ligeira, é a mensageira dos deuses (Teog. 780-786), que se manifesta como um fenômeno súbito e efêmero, unindo todas as esferas (céu, terra e mar) e ao atingir os confins do mundo, ela também se desvanece (*Ilíada* 24.77-79). O Oceano, como um espaço de transição entre o visível e o invisível, é também o destino final daqueles que são arrebatados por forças incontroláveis. As Harpias (*Ἄρπυιας*, *Harpyías*) (figura 7),

irmãs de Íris, compartilham dessa natureza liminar, pois são ventos fortes, agentes do rapto e da súbita dissolução da presença.

São duas as Harpias “de belos cabelos” apresentadas por Hesíodo, Aelo (*Ἄελλω*, *Aellō*) e Ocípete (*Οκυπέτη*, *Okypéte*), são seres alados que acompanham os ventos e as aves, movendo-se com asas rápidas, “pois no abismo do ar se lançam”, esse verso remete ao voo predatório de aves de rapina, como a águia, que mergulha sobre sua presa. Em diferentes passagens da *Odisseia* (1.241-3; 14.371; 20.61-79), são associadas a forças punitivas e arrebatadoras que levam consigo aquilo que tocam. Na *Argonáutica* (2.178-300), Fineu, um profeta que revelou segredos divinos sem a devida reverência a Zeus, foi punido com a cegueira e atormentado pelas Harpias, que roubavam sua comida e deixavam um cheiro fétido nos restos.

A família divina de *Thaúmas* representa diferentes manifestações de *thauma*, não apenas como um fenômeno externo a ser observado, mas como algo que irrompe na experiência sensível, capturando os cinco sentidos e transformando a percepção daqueles que o contemplam. Sua consorte, como uma das oceânicas, está ligada ao ciclo da umidade que sobe das águas, se condensa no céu e retorna à terra em forma de chuva, dissolvendo-se na paisagem como um elo entre os elementos que se unem na linha do horizonte. Seu nome, Electra, evoca uma luminosidade quente ou reflexo: refere-se a algo que tem a cor, o brilho ou a aparência do âmbar, resina fóssil dourada e translúcida. Nesse sentido, a ninfa pode estar associada à luz do entardecer, ou sugerir que seus olhos tem uma tonalidade especial ou mesmo o reflexo dourado do sol sobre as águas do mar.

Suas filhas, Íris e as Harpias também são expressões desse vestígio do divino na paisagem. Íris, ao atravessar os céus com seu brilho efêmero, instaura um instante de harmonia transitória, que surge com o fim de uma tempestade ou a promessa de bom tempo. Já as Harpias, com seus voos impetuosos, evocam os ventos cortantes que agitam a superfície das águas, conferindo uma dinâmica intensa à paisagem. Essa interação entre o vento e o ambiente traz à tona a conexão com as forças vastas e imprevisíveis da natureza, onde a brisa do mar pode ser revigorante, mas os ventos mais intensos, para um marinheiro, podem ser tanto aliados quanto ameaças.

A mais jovem filha de Ponto e Gaia, Euríbia (*Εὐρύβια*, *Eurubía*), reforça essas conexões entre os domínios cosmográficos. Caracterizada por um espírito inflexível, é descrita como aquela que “nas entradas tem ânimo de aço”. Ao unir-se ao titã Crio (*Κρόος*, *Krōos*) (Teog. 375-377), relacionado a constelação de Áries (*Kriós*), primeira a surgir na primavera (*Dionysiaca* 38.268-275), Euríbia gerou três filhos: Astreu (*Ἀστρεῖος*, *Astraīos*), Palas (*Πάλλας*, *Pállas*) e Perses (*Πέρσης*, *Persēs*). Dentre eles, Perses se destacava por sua sabedoria e, ao unir-se a Astéria (*Ἀστερίη*, *Asterié*) (Teog. 404-411), filha dos titãs Febe e Coios, tornou-se pai de Hécate (*Ἑκάτη*, *Hekátē*). Já Palas, ao unir-se a Estige (*Στύξ*, *Stýx*) (v. 383-403), a oceânide que personificava o rio do juramento no Hades (Teog. 400), gerou Vitória (*Νίκη*), Zelo (*Ζῆλος*, *Zēlos*), Poder (*Κράτος*, *Krátos*) e Violência (*Βία*, *Bia*).

Astreu, senhor da astrologia (*Dionysiaca* 6.15), desposou Eos (*Ηώς*, *Ēōs*), a deusa da aurora (Teog. 378-382), e com ela povoou os céus: dele nasceram os *anémoi* (*ἀνέμοις*), os ventos errantes – Zéfiro (*Ζέφυρος*, *Zéphyros*), Bóreas (*Βορέας*, *Boréas*) e Notos (*Νότος*, *Nótos*) –, além de Eósforos, a Estrela da Manhã (*Ἑωσφόρος*, *Heōsphóros*) associado ao planeta Vênus

NEREU com a oceanide Dóris tem as
nereidas

FIGURA 5. *Nereu*, c. 490 aec
Atualmente preservada no Harvard
Art Museums, Cambridge
<https://hvrd.art/o/288118>
Uso permitido pelo site do museu para fins
educacionais e acadêmicos.

FIGURAS 6. *As Nereidas*, pintura
de Joaquín Sorolla y Bastida, 1886
Preservada no Museu Presidencial e
Biblioteca, Filipinas
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Joaqu%C3%ADn_Sorolla_y_Bastida_-_Las_Nereidas_\(1886\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Joaqu%C3%ADn_Sorolla_y_Bastida_-_Las_Nereidas_(1886).jpg)
Domínio público.



TAUMAS com a oceanide Electra tem
Íris e as Harpias

FIGURA 7. *Hárpia*, 550-520 aec
Atualmente preservada no British
Museum, Londres
https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1894-1101-161
© The Trustees of the British Museum.
Compartilhada sob a licença CC BY-NC-SA 4.0

FÓRCIS E CETO As Graias, as Górgonas, o Dragão das
Hesperides e Equidna [com Tifão, teve Ortro, Cérbero, Hidra
de Lerna (figura 18) e Quimera (figura 17); seus netos são a
Esfinge e o Leão de Nemeia]

FIGURA 8. Vaso terracota na forma de um ketos, 700 aec
Atualmente preservada no Museu Metropolitano de Arte, Nova Iorque.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Terracotta_vase_in_the_form_of_a_ketos_%28sea_monster%29_MET_DP225820.jpg
Licenciada sob a Creative Commons CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication.

FIGURA 9. Detalhe loutrophoros retratando Perseu libertando Andrômeda,
340-330 aec
Museu Arqueológico Nacional de Taranto, Itália
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Loutrophoros_com_Perseo_e_Adromeda,_inv._19.M325-1.7_-_Marta_-Mitomania_\(12\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Loutrophoros_com_Perseo_e_Adromeda,_inv._19.M325-1.7_-_Marta_-Mitomania_(12).jpg)
Compartilhada sob a licença CC BY-NC-SA 4.0.



Ceto.

que aparece ao amanhecer, e os *ástra* (ἀστρα), os astros ou estrelas cintilantes que adornam a abóbada celeste. Os filhos de Euribia, como os astros, não só fazem parte do céu, mas também têm influência sobre as águas e a terra, conectando o movimento dos astros ao ritmo da natureza e do clima. O céu, a terra e o mar se fundem através de Euribia, simbolizando como o movimento das estrelas e dos ventos afeta a vida no mar, a orientação dos navegantes e guia a relação entre a terra e o agricultor.

Nereu (Νηρεύς, Nêreús) (figura 5), primogênito de Ponto e Gaia, é chamado de “ancião” não pela idade, mas por sua justiça infalível e saber inabalável. Bondoso e íntegro, conhece as leis imutáveis do mar. Com a oceânide Dóris (Δωρη, *Dōris*), gerou as cinquenta Nereidas (*Teog.* 240-264), ninfas marinhas que percorrem as águas com a leveza da espuma. No poema de Apolônio de Rodes (*Argonáutica* 4. 753-884), as Nereidas, sob desígnios de Hera, guiam o navio dos Argonautas com segurança através das Rochas Errantes. Tétis e suas irmãs guiaram a nau Argo pelas Rochas Errantes, onde o mar rugia entre paredões que se erguiam e desabavam com fúria. Elas vieram de todos os lados, contornando a embarcação como um cardume de golfinhos que brinca ao sol. Correndo sobre os recifes, saltando entre as vagas, ergueram o navio, passando-o de uma para outra, como meninas à beira-mar que lançam uma bola ao vento para que nunca toque a areia. Assim, suspensa entre céu e oceano, a Argo atravessou o estreito, ilesa. Esse mito é representado na pintura de Joaquín Sorolla (figura 6). Nela, algumas nereidas se confundem com a espuma branca das ondas, suas formas esvaindo-se como se nunca tivessem sido mais que um sopro do oceano. Outras, erguidas no tumulto das águas, parecem ascender ao céu, onde seus contornos se dissipam nas nuvens douradas pelo sol.

No mesmo poema (*Argonáuticas* 4.1586-1600), Jasão e os Argonautas realizam um sacrifício a Tritão e outras divindades marinhas durante sua jornada, reconhecendo a presença divina nas águas. Tritão, filho de Poseidon e Anfitrite (*Teog.* 930-931), os ajuda ao orientá-los sobre como sair de um lago, atuando como uma figura benevolente e protetora. Após essa intervenção, Jasão, em agradecimento, realiza um sacrifício a Tritão, e, em seguida, invoca outras divindades marinhas, como Fórcis e Nereu, pedindo por suas bênçãos para a segurança e o sucesso da expedição. Fórcis, uma divindade primordial do mar, é associado às águas mais perigosas e caóticas, enquanto Nereu, “o velho do mar”, é visto como uma figura sábia e pacífica, ligada às águas calmas. Ao invocar essas divindades, Jasão busca não só o auxílio de Tritão, mas também a autoridade sobre os mares tempestuosos de Fórcis e a serenidade e sabedoria de Nereu.

Nesse contexto, a invocação de Crateis na *Odisseia*, frequentemente associada a Ceto, reflete a prática de recorrer a divindades em busca de proteção contra as forças incontroláveis do mar. Esse episódio ganha ainda mais relevância por ocorrer no mesmo espaço geográfico descrito nas *Argonáuticas*, estabelecendo um elo entre as tradições épicas. No Canto XII da *Odisseia*, a jornada de Ulisses prossegue após sua estadia com Circe, que o adverte sobre os perigos que enfrentará: as Sereias (Σειρῆνας, *Seirēnas*), Cila (Σκυλλά, *Skylla*) e Caríbdis (Χαρύβδις, *Chárybdis*), entidades que personificam os desafios e horrores da navegação mitológica.

As Sereias representam um perigo distinto: não pela força física, mas pela capacidade de subjugar a mente (*Odisseia* 12.37-83). A ameaça que elas impõem está no poder de sua voz, que promete conhecimento absoluto sobre o mundo e o destino dos homens. Curiosamente, Homero não descreve fisicamente as Sereias – esse corpo ausente as torna ainda mais inquietantes. Na tradição posterior, são retratadas como híbridos de mulher e pássaro, mas

na *Odisseia*, sua essência monstruosa reside no som, na sedução da voz que atrai os marinheiros para sua morte.

Após escapar das Sereias (*Odisseia* 12.153-205), Ulisses enfrenta outro desafio: atravessar o estreito entre Cila e Caríbdis (*Odisseia* 12.206-259; 12.426-446). Cila é um monstro marinho de doze pés e seis cabeças, cada uma com três fileiras de dentes. Escondida em uma caverna sobre um penhasco, estica seus longos pescos para agarrar marinheiros quando os navios passam. Já Caríbdis, um redemoinho, que três vezes ao dia suga e cospe violentamente a água do mar, engolindo tudo ao seu redor. Diferentemente de Cila, que ataca diretamente e pode ser vista, Caríbdis é uma ameaça menos personificada. Sua monstruosidade não reside em um corpo físico, mas na própria fúria do oceano. Isso a torna ainda mais aterrorizante: Caríbdis não tem intenção, desejo ou fome – apenas existe e destrói.

Circe já havia alertado Ulisses que não havia uma rota segura: escolher Caríbdis significava arriscar perder o navio inteiro; optar por Cila significava perder seis homens, um para cada cabeça do monstro (*Odisseia* 12.55-110). Ao perguntar se poderia evitar Cila, Ulisses recebe uma repreensão severa de Circe (*Odisseia* 12.115-126):

Homem duro, que só pensa em atos de guerra e esforços! Não sabes ceder aos deuses imortais? Ela não é mulher mortal, mas um flagelo imorredouro, terrível, áspero, selvagem – e imbatível! Não há defesa alguma e o melhor é fugir dela. (...) Rema antes com toda a força e cama por Crateis, mãe de Cila, (...) ela impedira a filha de fazer uma nova investida.

Diferente de Caríbdis, cujo caos nem mesmo os deuses podem conter, Cila pode ser, até certo ponto, restringida por Crateis. No entanto, essa limitação não representa uma salvação – apenas uma redução do dano inevitável. Ulisses, símbolo do engenho e da astúcia masculina, é avisado pela feiticeira Circe que precisa aceitar que não há estratégia ou força que o salve desse encontro. O único caminho possível é aceitar a violência incontrolável da natureza. A jornada de Ulisses pelo estreito de Cila e Caríbdis não é apenas um desafio físico, mas sugere um reconhecimento sobre os limites do humano diante de forças naturais.

Fórcis e Ceto, irmãos e filhos de Gaia e Ponto, são figuras centrais na mitologia marinha, dando origem a uma linhagem de seres monstruosos que povoam os confins do mundo conhecido. Fórcis (*Φόρκυς, Phórkys*) é descrito como viril, uma qualidade que evoca não apenas força e imponência, mas também a conexão com os aspectos indomáveis do mar profundo. Sua associação com as águas traiçoeiras e inexploradas é reforçada no epíteto o senhor da salmoura estéril (*Odisseia* 1. 71-72), em oposição às águas que fertilizam a terra.

Sua irmã e consorte, Ceto (*Κητώ, Ketō*) (figura 8 e 9), descrita como tendo “belas faces” um epíteto que contrasta com sua função materna de gerar monstros marinhos. Seu nome está etimologicamente ligado ao termo *kēteia*, que no grego antigo era amplamente usado para descrever qualquer ser marinho de grande porte, como baleias, tubarões e, mais amplamente, criaturas míticas enviadas pelos deuses para punir a humanidade. Entre as mais conhecidas, destaca-se o que devastou Tróia por ordem de Poseidon, posteriormente derrotado por Hércules, e aquele enviado contra os etíopes, destruído por Perseu. Entre seus filhos destacam-se as Gráias (*Γραῖας, Graῖas*), as Górgonas (*Γοργόνες, Gorgónes*), Équidna (*Ἐχιδνα, Échidna*) e a Serpente (*ὄφιν, óphin*) guardiã do Jardim das Hespérides (*...παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει, pangkhrýsea mēla phylássei*) (*Teog.* 270-303; 333-336).



Górgona.

FIGURA 10.

Gorgoneion, 490 aec
Atualmente preservada no British Museum, Londres
https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1867-0508-1048
© The Trustees of the British Museum.
Compartilhada sob a licença CC BY-NC-SA 4.0



FIGURA 11.

Perseu e Medusa, 550-530 aec
Atualmente preservada no British Museum, Londres
https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1849-0620-5
© The Trustees of the British Museum.
Compartilhada sob a licença CC BY-NC-SA 4.0



Jardim das Hespérides.

FIGURA 12.

Jardim das Hespérides, 410-400 aec
Atualmente preservada no Staatliche Antikensammlungen, Alemanha
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Comparable_with_the_Nikias_Painter_-_ARV_1335_extra_-_Herakles_and_Atlas_and_the_garden_of_the_Hesperides_-_draped_youths_-_M%C3%BCnchen_AS_-_09.jpg
Compartilhada sob a licença CC BY-NC-SA 4.0



Equidna.

FIGURA 13.

Escultura por Pirro Ligorio, Itália, 1555
[https://en.wikipedia.org/wiki/Echidna_\(mythology\)#/media/File:Echidna_-_Parco_dei_Mostri_-_Bomarzo,_Italy_-_DSC02642.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Echidna_(mythology)#/media/File:Echidna_-_Parco_dei_Mostri_-_Bomarzo,_Italy_-_DSC02642.jpg)
Compartilhada licenciada sob a Creative Commons CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication



Gerioneu e Ortro.

FIGURA 14.

Gerioneu e Ortro, 540-530 aec
Atualmente preservada no Harvard Art Museums, Cambridge
<https://hvrd.art/o/287365>
Uso permitido pelo site do museu para fins educacionais e acadêmicos.



Quimera.

FIGURA 15.

Pégaso, Belerofonte e Quimera, 575-550 aec
Atualmente preservada no J. Paul Getty Museum, Malibu
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lakonian_Black-Figure_Kylix,_detached_fragments.jpg
Imagen digital cortesia do programa Open Content do Getty Museum. Compartilhada sob licença CC BY-NC-SA 4.0



Hidra.

FIGURA 16.

Héracles e a Hidra de Lerna, -
Atualmente preservada no British Museum, Londres
https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1929-0513-1
© The Trustees of the British Museum.
Compartilhada sob a licença CC BY-NC-SA 4.0

As Gráias, são descritas como “Velhas de belas faces”, com cabelos grisalhos. Elas são chamadas assim tanto pelos deuses imortais quanto pelos humanos, o que sugere uma conexão entre os opostos: o esplendor da juventude e o desgaste da velhice. São nomeadas na *Teogonia* de Pefredo (Πεμφρηδῶ, *Pemphrēdō*), a de “véu perfeito”, e Énio (Ἐνυό, *Enyō*), a de “véu açafrão”. O véu, frequentemente associado a elas, não é apenas um adorno físico, mas um símbolo de algo que está além da percepção comum, algo que guarda segredos e mistérios, como o próprio mar. Em *Prometeu Acorrentado* (788), Ésquilo adverte Io dos perigos que encontrará em sua errância, incluindo as Gráias, figuras crepusculares que compartilham um único olho e um único dente, e suas irmãs aladas, as Górgonas, de cabelos de serpente, cujo olhar é letal.

As Górgonas (figura 11), por sua vez, habitam além do Oceano, nas regiões mais sombrias do mundo, associadas à Noite e às Hespérides. Nesse mesmo domínio reside seu irmão mais jovem, a Serpente (ou Dragão) que protegia as maçãs de ouro das Hespérides nas profundezas da terra (figura 12). As Górgonas são três: Esteno (Σθέννω, *Sthennō*), Euríale (Εὐρύάλη, *Euryále*) e Medusa (Μέδουσα, *Médousa*). Medusa é a única mortal, enquanto as outras duas são imortais e imperecíveis. Quando Perseu cortou a cabeça de Medusa, dela nasceram Aurigládio (Χρυσάωρ, *Chrysáōr*), portador de uma espada dourada, e Pégaso (Πήγασος, *Pégasos*), o cavalo alado, que recebeu seu nome por ter surgido das fontes do Oceano. Após seu nascimento, Pégaso alçou voo e passou a residir com Zeus no céu. Aurigládio uniu-se a oceânide Belaflui (Καλλιρρόη, *Kallirrhóē*) e gerou Gerioneu (Γηρυονεύς, *Geryoneús*), um gigante de três cabeças (figura 14).

A cabeça da Górgona pode funcionar tanto como uma máscara apotropaica, destinada a causar terror e afastar o mal (*Gorgoneion*, figura 10)⁴, quanto como um poderoso amuleto de proteção, frequentemente adornando escudos, esse símbolo é amplamente empregado na tradição épica e iconográfica, ampliando o impacto intimidador do armamento de guerreiros. A *Ilíada* (11.36-37) descreve o escudo de Agamémnon adornado com o rosto de uma Górgona cujos olhos vazios estão rodeados pelas personificações do Pânico (Deimos) e do Terror (Fobos). Da mesma forma, o escudo de Héracles, na descrição do *Escudo de Héracles* (v. 220), é adornado por Perseu, que exibe a cabeça cortada de Medusa como um troféu.

Équidna (figura 15) é uma criatura monstruosa (*pelōron*, *Teog.* 295) e única, cuja presença encarna a fusão de opostos: beleza e horror, atração e destruição. Descrita como “semininha de olhos vivos e belas faces” (*Teog.* 298), ela projeta um encanto sedutor, uma visão que remete ao mistério do feminino, ao desejo e à fascinação. No entanto, a segunda metade de sua figura, uma serpente monstruosa (*pelōron*, *Teog.* 299) e voraz, introduz o elemento do monstruoso. Imortal e imperecível, ela habita o subterrâneo, um domínio que simboliza tanto a fertilidade quanto a morte, onde os ciclos naturais se tornam eternamente recorrentes. Sua união com Tifão (Τυφάων, *Typhaōn*), outra figura monstruosa e violenta, produz uma série de “crias de ânimo cruel” (*Teog.* 304- 332). Entre eles, destaca-se Ortro (Ὀρθρός, *Orthros*) (figura 17), um cão bicéfalo pertencente a Gerioneu. Cérbero (Κέρβερος, *Cérberos*), o imbatível cão de Hades, devorador de carne. Tinha cinquenta cabeças, uma voz de bronze e era cruel e imprudente. A Hidra de Lerna (Ὑδρα Λερναΐα, *Hýdra Lernaíā*) (figura 16), uma serpente terrível nutrida pela deusa Hera como um desafio a Héracles.

⁴ Jane Harrison (1908, p. 187-197).

Por fim, a Quimera (*Χίμαιρα*, *Chímaira*) (figura 15), uma criatura desvastadora que exalava fogo com três cabeças: uma de leão, outra de cabra e outra de serpente ou dragão. A parte dianteira era de leão, a traseira de dragão, e a do meio de cabra. Foi morta por Belerofonte montado em Pégaso. Com seu irmão Ortro, gerou duas criaturas: a Esfinge (*Φίξ*, *Phíx*), descrita como devastadora, comparada a uma praga que assola os cadmeus com seu enigma mortal. E o Leão de Nemeia (*Νεμειάνων λέοντα*, *Nemeiañon léonta*) uma besta feroz nutrida por Hera e enviada para devastar a cidade de Nemeia e as aldeias vizinhas até ser finalmente derrotada por Héracles.

Esteticamente, a linhagem de Fórcis e Ceto incorpora a incerteza das paisagens marinhas, onde o desconhecido se mescla ao familiar. Suas descendentes, as Gráias e as Górgonas, são figuras que se confundem com a paisagem do oceano: elas habitam os confins do mundo, nos limites onde a terra e o mar se encontram, representando a interseção entre o natural e o mítico. As Górgonas, com seus olhares petrificantes e formas monstruosas, remetem às rochas traiçoeiras e aos recifes submersos, que emergem para destroçar embarcações e selar o destino dos navegantes. As Gráias, com seus cabelos brancos e aparência envelhecida desde o nascimento, evocam a espuma efêmera das ondas que quebram forte nos rochedos. Cila, também filha de Ceto na *Odisseia*, é a materialização desse terror marítimo, uma figura híbrida cujo corpo monstruoso se funde à paisagem rochosa em que habita. Como um prolongamento vivo do penhasco, ela se esconde na caverna sobre o estreito, suas cabeças serpenteando para capturar marinheiros desavisados. Se as Górgonas representam os perigos fixos e visíveis do oceano, Cila é a ameaça imprevisível, que se move, ataca e desaparece no ambiente.

Já Équidna, a mãe de muitos monstros, habita as profundezas da terra, perto das fronteiras do submundo. Ela é a personificação da linha tênue entre a vida e a morte, onde o telúrico se dissolve no abismo, reforçando a ideia de que o medo não reside apenas nos monstros, mas nos próprios espaços que eles ocupam. Assim como o submundo se oculta sob a terra, as profundezas marinhas escondem terrores insondáveis, onde a linha entre o real e o mítico se dissolve. Seus filhos e netos, estão ligados ao instinto primitivo da natureza e ao que está oculto, mas também à ideia de que o monstruoso é parte integrante dos processos cósmicos que mantêm a ordem universal.

A relação entre *Linhagem do Mar* e a paisagem pode ser analisada tanto a partir da teoria de Cohen quanto de um olhar estético. Ambas as abordagens não são mutuamente excludentes, mas complementares, pois a paisagem na mitologia grega não é apenas um cenário neutro, e sim um elemento ativo na construção simbólica dos monstros e de suas funções narrativas. No caso dos monstros do mar na mitologia grega, eles ocupam regiões limítrofes e desconhecidas, reforçando a ideia de que o mar é um espaço de caos, desordem e ameaça. Isso se encaixa na tese de Cohen sobre os monstros que *policiam as fronteiras do possível*. O monstro aquático, nesse sentido, simboliza o medo do desconhecido e do incontrolável, expressando as ansiedades da sociedade grega em relação ao mar, um território imprevisível e cheio de riscos.

Por outro lado, se olharmos para os monstros marinhos sob uma perspectiva estética, podemos vê-los como extensões da paisagem natural. Nesse caso, os monstros deixariam de ser apenas *sinais culturais de ansiedade*, como sugere Cohen, e passariam a ser manifestações divinas sensoriais da própria força e mistério do mar. Por exemplo, a forma alongada e tentacular de Cila reflete a fluidez e o movimento das águas, enquanto Caríbdis, que engole e cospe enormes volumes de água, pode ser vista como um redemoinho natural. A fisionomia

desses seres parece seguir um princípio de *mimese da paisagem*, sugerindo que, do ponto de vista estético, os gregos projetaram no monstruoso as características do ambiente que habitavam.

Podemos concluir que a relação entre monstros marinhos e paisagem pode ser vista de duas maneiras. A partir de Cohen, os monstros simbolizam medos culturais e funcionam como limites simbólicos que estruturam o mundo grego. A partir de um olhar estético, os monstros refletem e amplificam as características sensoriais e emocionais do mar, criando uma fusão entre criatura e ambiente. Assim, a monstruosidade nos mitos marítimos gregos não pode ser reduzida a apenas um conceito teórico ou estético – ela está situada entre a cultura e a percepção sensível do mundo natural permeado de rastros divinos.

Considerações finais

A pergunta que nos conduz ao encerramento desta reflexão é: o que é um monstro na arte grega antiga, especialmente na *Teogonia*? Ao longo desta análise, buscamos demonstrar que a monstruosidade na mitologia grega não é uma categoria fixa ou homogênea, mas um fenômeno que articula diferentes níveis de significação: cósmico, cultural e estético. Os monstros não são meras figuras de oposição à ordem olímpica; pelo contrário, eles fazem parte do próprio processo de estruturação do universo mítico.

Antes do estabelecimento da hierarquia olímpica, o mundo era regido por um estado de indeterminação ontológica, um caos primordial no qual as distinções entre ser e não-ser, ordem e desordem ainda não estavam plenamente delineadas. Gaia e sua descendência personificam essa matriz originária, onde a monstruosidade não representa uma ruptura da ordem, mas a manifestação natural de um cosmos em estado de potencialidade pura. A ascensão dos deuses olímpicos não erradica essa monstruosidade, mas a reinsere dentro de uma nova estrutura de significação: algumas criaturas são subjugadas e encerradas nos confins do mundo, outras são assimiladas e passam a desempenhar funções específicas dentro da ordem divina, como guardiãs de fronteiras cósmicas. No entanto, certos seres, como Cila e Caríbdis, permanecem como forças elementares e incontroláveis.

A monstruosidade também se revela como um mecanismo de diferenciação cultural. A criação de monstros híbridos, de acordo com Posthumus, expressa as preocupações gregas sobre identidade e fronteiras, tanto em relação a povos estrangeiros quanto ao próprio reino animal. Como analisado, os híbridos desafiam a taxonomia grega ao cruzarem categorias rigidamente estabelecidas – humano e animal, civilização e natureza, razão e instinto. Essas figuras não apenas violam fronteiras, mas exigem sua reafirmação, reforçando valores centrais da cultura grega, como a moderação (*sophrosyne*) e o autocontrole. A monstruosidade, nesse sentido, nem sempre se manifesta na aparência, mas no comportamento, como demonstram o canibalismo de Crono e o sadismo de Urano.

A análise da *Linhagem do Mar* na *Teogonia* revelou outra dimensão fundamental da monstruosidade: sua relação com a paisagem e com a experiência estética. O mar, vasto, incontrolável e imprevisível, não é apenas um cenário, mas um princípio ativo na construção do terror e do sublime associado a essas figuras, especialmente no contexto da *Teogonia* de Hesíodo e alguns textos que narram navegações mitológicas (*Argonáutica*, *Iliada* e *Odisseia*). Ao longo desta análise, buscamos demonstrar que as criaturas marinhas da mitologia não

apenas habitam o oceano, mas se confundem com ele. Elas são o próprio movimento das águas, o choque das ondas contra os rochedos, a espuma que nasce e se dissolve no mesmo instante. Essa fusão entre ser e ambiente evidencia como os gregos projetavam na monstruosidade suas percepções sobre o desconhecido e o incontrolável. O medo e a beleza, nesse sentido, não são categorias opostas, mas aspectos complementares de uma mesma experiência *mitopoética*.

Por fim, observamos que a monstruosidade na mitologia grega não se limita às criaturas em si, mas também se estende às paisagens que as abrigam. O mar, os confins da terra e o submundo funcionam como espaços de transição e desorientação, refletindo a própria natureza do monstruoso: aquilo que excede, que perturba, que assombra. A relação entre o medo e a beleza, o familiar e o inominável, se manifesta na construção poética desses seres.

Referências

Fontes primárias

Hesíodo. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução Jaa Torrano. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1991. 6. reimpressão, 2015. Título original: *Theogonía*.

Hesíodo. **Escudo de Héracles**. Tradução para o inglês: Hugh G. Evelyn-White (1914). Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0128>. Acesso em: 18/fev/2025.

Homero. **Ilíada**. Tradução e prefacio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950 E. V. Rieu. 1 ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. Título original: *Ilías*.

Homero. **Odisseia**. Tradução e prefacio de Frederico Lourenço; introdução e notas de Bernard Knox. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011. Título original: *Odísseia*.

Nono de Panópolis. **Dionysiaca**. Tradução para o inglês: Rouse, WHD (1940). Disponível em: <https://www.theoi.com/Text/NonnusDionysiaca1.html>. Acesso em: 18/fev/2025.

Rodes, Apolônio. **Argonauticas**. Tradução para o inglês: Seaton, R. C (1912). Disponível em: <https://www.theoi.com/Text/ApolloniusRhodius1.html>. Acesso: 07/fev/2025.

Fontes secundárias

Clay, Jenny. The Generation of Monsters in Hesiod. **Classical Philology**, The University of Chicago Press, v. 88, n. 2, 1993, p. 105-116. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/269890>. Acesso: 07/fev/2025.

Cohen, Jeffrey Jerome. **Monster Culture (Seven Theses)**. In: *Monster theory: reading culture*. University of Minnesota Press, 1996, p. 3-25.

França, Júlio. **O horror na ficção literária: Reflexão sobre o "horrível" como uma categoria estética.** XI Congresso Internacional da ABRALIC (Centro, Centros – Ética, Estética (Tessituras, Interações, Convergências), USP, São Paulo, 13 a 17 de julho de 2008.

França, Júlio. **As relações entre “Monstruosidade” e “Medo Estético”: anotações para uma ontologia dos monstros na narrativa ficcional brasileira.** XII Congresso Internacional da ABRALIC (Centro, Centros – Ética, Estética) UFPR, Curitiba, 18 a 22 de julho de 2011(a).

França, Júlio. **Fontes e sentidos do medo como prazer estético.** Insólito, mitos, lendas, crenças – Anais do VII Painel Reflexões sobre o Insólito na narrativa ficcional/ II Encontro Regional Insólito como Questão na Narrativa Ficcional – Simpósios 2/Júlio França (org.) – Rio de Janeiro: Dialogarts, 2011(b).

Harrison, Jane. **Prolegomena to the Study of Greek Religion.** Cambridge: University Press, 1908.

Martins, Camilla Miranda. Imagem e contexto no estudo da iconografia dos vasos gregos. **Revista de História da Arte e Arqueologia**, n. 20, 2015, p. 39-54. Disponível em: <https://www.unicamp.br/chaa/rhaa/downloads/Revista%2020%20-%20artigo%202.pdf>. Acesso em: 10/mar/2025.

Paleothodoros, Dimitris. Ancient Greek vase iconography: theories and practice. **Pharos**, v. 22 (1), 2016, p. 49-72. Disponível em: <https://poj.peeters-leuven.be/content.php?id=3285001&url=article&download=yes>. Acesso em: 10/mar/2025.

Posthumus, Liane. **Hybrid monsters in the classical world the nature and function of hybrid monsters in greek mythology, literature and art**, 2011. 130f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Stellenbosch, Filosofia em Culturas Antigas. Faculdade de Artes e Ciências Sociais. Departamento de Estudos Antigos. África do Sul, 2011.

Pratt, Kim. Monster and Hero?: Rethinking Polyphemos and Odysseus in Homer's Odyssey. **Limina**, v. 28.2, 2023, p. 31-42. Disponível em: <https://oro.open.ac.uk/95128/1/Article.pdf>. Acesso: 07/fev/2025.

Zanon, Camila. Fantastic creatures and where to find them in the *Iliad*. **Classica**, v. 2, n. 2, 2019, p. 235-252. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/880>. Acesso: 07/fev/2025.

Recebido em 10/03/2025
Aceito em 24/06/2025

Monstruos propios y ajenos: Demonios y criaturas hibridas en el discurso literario patrístico y monástico

Monsters of our own and others: Demons and hybrid creatures in patristic and monastic literary discourse

Mariano Troiano¹

RESUMEN

Este artículo estudia las visiones monstruosas y demoníacas en obras literarias y relatos de monjes del desierto egipcio de los inicios del movimiento monacal occidental. Utilizaremos la categoría de hibridez enunciada por Macumber (2021) como índice de otredad o peligro; pero también asociada al cuerpo individual del monje como heterotopia (Foucault, 1994), como lugar en construcción de una identidad individual y colectiva. Nuestro objetivo es profundizar, desde conceptos aportados por los Monster Studies, los estudios realizados por Brakke (2001; 2006) y Pinheiro (2024) sobre la compleja relación identitaria que unía a los monjes del desierto egipcio con las apariciones demoníacas y monstruosas que los perturbaban. Entonces, articularemos la percepción de los testigos ante dichas apariciones (no siempre amenazantes o negativas) y sus reacciones, pero, principalmente, las transformaciones operadas en estos en su búsqueda de reafirmación identitaria.

Palabras clave: Monje, Monstruo, Hibridez, Etiópe, Identidad.

ABSTRACT

This article examines the monstrous and demonic visions found in literary works and narratives produced by monks of the Egyptian desert during the formative period of the Western monastic movement. Building on Macumber's (2021) idea that hybridity can signal both otherness or danger—and also relate to the monk's body as a heterotopia (Foucault, 1994), a space where personal and group identities are shaped—we aim to expand on the work of Brakke (2001, 2006) and Pinheiro (2024) about how monks dealt with complex identity issues through their encounters with monstrous and demonic figures. Our inquiry thus focuses on the monks' perceptions of such phenomena—understood not invariably as threatening or negative—and their corresponding reactions, with particular emphasis on the transformative processes these encounters catalyzed in their ongoing pursuit of identity formation and reaffirmation.

Keywords: Monk, Monster, Hybridity, Ethiopian, Identity.

Introducción

La condición nociva establecida “a priori” para toda manifestación monstruosa, ha sido discutida por las recientes publicaciones en el campo de los denominados “Monster Studies” (Mittman, 2013). Este campo se desarrolló en gran medida a partir de las siete tesis

¹ Professor Associado da Universidade Nacional de Cuyo. Obteve em 2004 o grau de Mestre (Diplôme d'Études Approfondies) em História das Religiões e Antropologia Religiosa concedido pela Universidade de Paris IV – Sorbonne e em dezembro de 2012 o título de Doutor, com menção “Très honourable”, na mesma disciplina, atribuído pela École Pratique des Hautes Études, de Paris. E-mail: marianotroiano@yahoo.com.ar.

presentadas por Jeffrey Cohen “Monster Culture (Seven Theses)” (2018 (1996)). Sin embargo, estas tesis han tenido que ser ampliadas, ya que uno de los puntos débiles de Cohen fue asumir que las apariciones monstruosas eran, por definición, perjudiciales, enfatizando las expresiones de horror de quienes las presenciaban. En una reciente obra Mikles y Laycock (2021), agregan cinco nuevas tesis que intentan problematizar estos vacíos. En las mismas nos advierten que aceptar la dudosa dicotomía entre “dioses” y “monstruos” es olvidar que se trata de subcategorías que organizan el mundo desde el punto de vista del emisor (Mikles y Laycock, 2021, p. 3; Pippin, 1999). Los dioses pueden actuar como monstruos y los monstruos pueden ser dioses. Este punto en particular ha sido ampliamente analizado en varias obras (Beal, 2002; Asma, 2009), entre las que destacamos la reciente de Esther Hamori (2023), que resalta el accionar “monstruoso” de Dios y su séquito. Es decir, el testigo² siente, ante la manifestación de lo divino, el “terror sagrado” del que nos habla Macumber (2021, p. 1). Esta autora destaca que incluso la hibridez, considerada como característica principal de lo monstruoso, también es compartida por seres divinos (2021, p. 4 y 12ss.; Macumber, 2025).

En el presente artículo analizaremos las visiones monstruosas y demoníacas presentadas por obras literarias y relatos de monjes del desierto egipcio en los inicios del movimiento monacal occidental. Para ello utilizaremos las categorías enunciadas por Macumber, para quien la hibridez no debe ser asociada necesariamente con maldad o bondad sino que indica la otredad o el peligro. Asimismo, examinamos la hibridez en el sentido del cuerpo individual del monje como heterotopía³ (Foucault, 1994) como lugar en construcción de una identidad colectiva, un “espacio difícil” de articular y de habitar (Cohen, 2006, p. 2) pues se encuentra cruzado por identidades comunitarias. Asimismo, haremos uso del concepto de liminalidad, establecido por Macumber (2021, p. 17) como la capacidad de los monstruos/demonios de moverse entre mundos o categorías.

Nuestro objetivo es profundizar desde conceptos aportados por los Monster Studies, los estudios realizados por Brakke (2006) y Pinheiro (2024) sobre la compleja relación identitaria que unía a los monjes del desierto egipcio con las apariciones demoníacas que los perturbaban. Entonces, articularemos las percepciones y reacciones de los testigos ante dichas apariciones (no necesariamente percibidas como amenazantes o negativas), pero, principalmente, las transformaciones operadas en estos en su búsqueda de reafirmación identitaria tanto individual como comunitaria.

1. Demonios, monstruos y etíopes

Hacia el siglo III d. E. C. muchos adeptos al mensaje cristiano en Egipto, entienden que la forma de vivir de acuerdo con estas ideas es renunciar al mundo material y retirarse al desierto en una experiencia de ascetismo y contemplación. Al principio se trata de eremitas (i.e. del desierto) solitarios (como es el caso de Antonio Abad considerado el primero de ellos, hacia fines s. III y primera mitad s. IV) pero paulatinamente se irán conformando comunidades que darán origen a los diferentes monasterios y sus reglas de vida (Maraval, 2005). Los relatos de las experiencias introspectivas de estos monjes tendrán una fuerte influencia no solo en sus comunidades, configurando una determinada identidad cristiana y

² En el sentido más religioso posible del término *μαρτύς*, referido a quien da testimonio fiel ante lo numinoso (Mateo 24:14, Juan 1:7 y Hechos 1:22, etc.).

³ Agradezco a la Dra. Magdalena Diaz Araujo por iluminarme con la idea del cuerpo como un lugar híbrido y heteroetópico.

monacal, sino en las representaciones que de los monstruos y demonios se tendrá en la Edad Media y establecerán las normativas de moral sexual que teñirán gran parte del cristianismo ortodoxo.

Entre las manifestaciones más estructurantes de la identidad monástica que surgen de estos relatos, se encuentran sus enfrentamientos con monstruos híbridos y demonios, descriptos muchas veces bajo la figura de un hombre o mujer o niño negros o etíopes, y la superación de estos ataques como confirmación de las virtudes ascéticas del testigo. Es necesario notar que las visiones de los monjes, ajenas a las actuales, están en gran medida determinadas por el contexto cultural helenístico-romano-cristiano en el cual conviven. Por ello, en el presente apartado presentaremos un breve resumen de las consideraciones de lo negro y lo monstruoso establecidas en este contexto cultural.

Thompson informa que para la percepción romana el color de la piel indicaba un tipo antropológico distintivo. Se caracterizaba a los etíopes para designar una combinación particular de piel negra, pelo crespo, labios gruesos y nariz chata, pero diferentes de otros tipos somáticos de piel oscura (1979, p. 63-64). Incluso el color de la piel indicaba características de personalidad. Tanto etíopes como egipcios eran marcados como frívolos, pacíficos, cobardes y astutos. (Isaac, 2004, p. 151 y 158)⁴. Por otro lado si bien Snowden niega la existencia de prejuicios raciales de parte de los romanos (1983, p. 73), Thompson opina por contrario que existían pero que el individuo podía superar esta percepción social asimilando la cultura romana (Thompson, 1979, p. 85 y p. 162; Cf. Snowden, 1983, p. 93-94). Isaac, por su parte, matiza ambas posturas aunque acepta que los romanos establecían ciertas diferencias basadas en caracteres somáticos, aunque las relativiza ya que se encuadraban en términos de una oposición cultural norte y este (Isaac, 2004, p. 49). En este sentido, Snowden (1983) indica que romanos y griegos reaccionan estéticamente tanto a pieles negras como blancas (p. 76) y algunas fuentes incluso describen a los etíopes como hermosos (p. 77-78). En una misma dirección, Rothschild agrega que en copto (lengua de Egipto donde surge el movimiento monacal) la palabra para referirse al país es *kēme*, que significa la “Tierra Negra” (*kēme*, *kame*, *kamē*, *kmne*, *kam*, ‘negro’) y las referencias al Nilo como “Rio Negro” son comunes (Rothschild 225 nota 11). Es decir en Egipto existía una concepción positiva de dicho color⁵. Se trata, entonces, de una interpretación ambigua que como veremos surge de ciertos estereotipos culturales romanos y de la exégesis de pasajes bíblicos.

En el marco de los textos cristianos, la asociación del mal con el color negro parte desde la interpretación del bien con la luz y con Dios como su creador en Génesis 1, 3-4. Entre los escritos cristianos primitivos, en la *Carta de Bernabé* (fines s. I-principios s. II), se identifica claramente al mal con el color negro (ο μέλας) (*Carta de Bernabé* 4:9, 20:1, Holmes, 2007³, p. 390-391 y 438-439). Rothschild, afirma “Desde el siglo III, varios autores cristianos incluyendo Orígenes, Jerónimo, Dídimos el Ciego y Paulino de Nola, asociaron “Etíopes” con el pecado y el vicio”⁶ en un término que englobaba a varios grupos subsaharianos de piel

⁴ Sobre estos mecanismos artificiales de la Fisionomía aplicados por los antiguos ver lo indicado por Benjamin, 2017, p. 250.

⁵ Asimismo, Rothschild indica que la palabra griega ἀιθιοπία (Etiopía) deriva del verbo ἀιθεῖν (aíthein) ‘quemar’ sumado al adjetivo ὄψ (ops) “cara, rostro”, aquí referido a cualquier persona con una apariencia somáticamente “negra” (2019, p. 226)

⁶ “Beginning in the third century, Christians including Origen, Jerome, Didymus the Blind and Paulinus of Nola associated ‘Ethiopians’ with sin and vice”. (Rothschild, 2019, p. 226). Traducción nuestra.

oscura. (2019, p. 226). Para Snowden, esta consideración simbólica del color negro con el mal y el blanco con la bondad, también incluye a griegos y romanos, pero no debe aplicarse más allá de ese marco simbólico (1983, p. 82-83). Incluso, afirma el autor, el Cristianismo, continúa dicho simbolismo para establecer al etíope como el hombre más negro habitando los confines del mundo, hacia donde la Iglesia debía evangelizar. Es decir, para este autor, el tipo somático etíope se convierte en parte de las imágenes sobre la oscuridad y la claridad espiritual, al punto que Orígenes declara que todo ser humano es etíope en su alma antes de recibir el mensaje cristiano (Snowden, 1979, p. 198). Así, resume Snowden, incluso los más oscuros y remotos de los hombres pueden ser convertidos y nadie estaba fuera de la salvación (1979, p. 201). En efecto, hacia mediados del s. II E.C., Orígenes retoma este simbolismo junto con la idea de cierta belleza etíope. Si bien asocia la piel negra de ciertos pueblos subsaharianos con el pecado y el vicio en su *Comentario al Cantar de los Cantares* 2, 1; se preocupa por la calificación, en 1,5, de la piel negra como hermosa. Para salvar esta contradicción con su interpretación previa, el alejandrino argumenta que los cristianos pueden considerar la piel negra como redimible dice: “Si os habéis arrepentido, entonces, vuestra alma será en efecto negra por vuestros antiguos pecados, pero vuestra penitencia os dará algo que yo quiero llamar belleza etíopica (*Aethiopici decoris*)” (Orígenes, *Homilias al Cantar de los Cantares* 1, 6; Rousseau, 1953, p. 72)⁷. Es decir, más allá de este simbolismo, tanto Orígenes como Agustín (principios del s. IV E.C.) subrayan la misión ecuménica del Cristianismo por la cual todos los pueblos, los más negros y los más blancos estaban llamados a la salvación. (Snowden, 1983, p.100 y p. 104-105).

En lo referente a los monstruos, Agustín, autor de enorme influencia en el pensamiento cristiano medieval, considera que el mal y la monstruosidad no existen en el plan divino. El mal es identificado con la corrupción o falta de las características naturales, es un daño que sufren las criaturas. Así, el mal o la monstruosidad absolutas no pueden existir en sí, solo como negación o falta (Agustín, *Confesiones* VII, 12, 18-13,19; p. 359-361). En la *Ciudad de Dios* (*ciu.*), se destacan las particularidades físicas extraordinarias que, para Agustín, hombre influenciado por su cultura romana, son claves de la “monstruosidad”: ojos en medio de la frente, hermafroditas, pigmeos, etc. Sin embargo, todos existen por voluntad divina y evidencian la belleza y diversidad del Universo de acuerdo con ella. Así, no importa forma, color, movilidad o tipo de voz⁸, Dios es el creador de todas las cosas, por lo tanto todos estos hombres descienden de Adán. La conclusión no deja lugar a dudas: “Para concluir con prudencia y cautela: o los monstruos tan raros que se citan de algunos pueblos no existen en absoluto; o, si existen, no son hombres y si son hombres, proceden de Adán” (*ciu.* XVI, 8; Sáez, 2023, p. 22). Los monstruos carentes de razón, no son humanos y si son racionales, entonces pertenecen a la humanidad descendiente de Adán. Como nos explica Umberto Eco en su *Historia de la Fealdad*, los monstruos también son hijos de Dios, “son bellos porque son seres y como tales contribuyen a la armonía del conjunto” (2007, p. 46).

Por su parte, Gregorio Magno (540-604), nos dice Garófalo, no propone una definición del monstruo, sino que hace una utilización adjetiva de la terminología asociada a lo monstruoso a partir de sus atributos más negativos (2014, p. 161). Estos atributos se integran en la figura demoníaca como manifestaciones de ésta para indicar, siguiendo a Agustín, como el mal y el pecado habían corrompido al Cosmos. (Garófalo, 2014, p. 162).

⁷ “Si au contraire tu fais pénitence, ton âme sera noire à cause des fautes d'autrefois, mais à cause de ta pénitence, elle aura, pour ainsi dire, quelque chose d'une beauté éthiopienne”. (Rousseau, 1953, p. 72-73). Traducción nuestra.

⁸ Los Cinocéfalos (hombres con cabeza de perro) se comunicaban ladrando. (*ciu.* XVI, 8, Sáez, 2023, p. 21).

Así, para Gregorio, hablar de monstruos es hablar de demonios, entre cuyos atributos son calificados de moros (*Dial.* IV, 19, 3; Vogué; Antín, 1980, p. 72-73; Garófalo, 2014, p. 162) o incluso de totalmente negros (*Dial.* II, 4, 2; Vogué; Antín, 1979, p. 152-153; IV, 37, 12; Vogué; Antín, 1979, p. 132.133; XL, 7; Vogué; Antín, 1979, p. 142-143) y que gritan como animales (*Dial.* III, IV, 2; Vogué; Antín, 1979, p. 270-271). Observamos que para Gregorio el conjunto de atributos negativos por él asociados al cuerpo del monstruo/demonio ya denuncian sus intenciones y previenen sobre su maldad esencial.

Finalmente, Isidoro de Sevilla (570-636) tampoco considera que los monstruos sean antinaturales puesto que y citamos al hispano:

[...] suceden por voluntad divina, y voluntad del Creador es la naturaleza de todo lo creado. [...] En consecuencia, el portento no se realiza en contra de la naturaleza, sino en contra de la naturaleza conocida. Y se conocen con el nombre de portentos, ostentos, monstruos y prodigios, porque anuncian (*portendere*), manifiestan (*ostendere*), muestran (*monstrare*) y predicen (*praedicare*) algo futuro. [...] 4 en ocasiones Dios quiere indicarnos lo que va a suceder al través de determinados perjuicios de los que nacen [...] advierten e indican a algunos pueblos u hombres las desgracias futuras. Y esto es cosa probada por múltiples experiencias" (*Etimologías* XI, 30, 3, 1-4. Oroz Reta; Casquero; Díaz y Diaz, 2004, p. 878-879).

Si bien, como veremos la asociación entre demonios, el negro y los etíopes surge en numerosas ocasiones en las crónicas de los monjes egipcios, Snowden concluye que se trata de un aspecto secundario que no da origen a un sentimiento racista. Según el autor, esta asociación se limita solo a la demonología y no logra imponerse a la idea de la misión ecuménica cristiana destinada también a los etíopes, resultando en una visión igualitaria hacia éstos tanto en teoría como en práctica de parte de la Iglesia primitiva (Snowden, 1983, p. 108). Sin embargo, como veremos a través del análisis de las fuentes (y han afirmado otros autores) esta postura *naïf* del autor, necesita complejizarse. Tal como indican Mittman y Hensel: "... todos los monstruos son creaciones humanas. Existen porque los creamos y definimos como tales". (2018, p. x)⁹. Son creaciones de la imaginación de los testigos, una creación indócil, que representa para este monje, una necesidad de construcción identitaria a la vez que una amenaza de destrucción de la misma.

2. Demonios y criaturas híbridas en la construcción de la identidad monástica

En este sentido, es importante destacar que las consideraciones reflejadas por las fuentes con respecto al monstruo/demonio no son inofensivas. Como indica Pinheiro, las personas creían firmemente en estas manifestaciones que eran una realidad objetiva para ellos (2024, p. 48) y actuaban en consecuencia determinando su identidad individual y colectiva.¹⁰ Así, buscamos analizar como los cuerpos monstruosos/demoníacos y etíopes sirvieron como herramienta estructurante del sujeto monástico. Afirma Asma:

⁹ "This is because all monsters are human creations. They exist because we create or define them as such". (Mittman y Hensel, 2018, p. x). Traducción nuestra.

¹⁰ Puede argumentarse que en algunos casos se trata de la crónica ficticia de vidas de monjes, elaboradas por su autor en base a sus experiencias, como es el caso de la Vida de Pablo de Tebas. Sin embargo, aún en este caso, los lectores a quienes está destinado el relato, comprenden la realidad y el efecto de tales manifestaciones.

“El monstruo, por supuesto, es un producto y un habitante habitual de la imaginación, pero la imaginación es una fuerza impulsora de toda nuestra percepción del mundo. Si encontramos monstruos en nuestro mundo, unas veces es porque realmente están ahí y otras porque los hemos traído con nosotros”. (2009, p. 14)¹¹.

Si bien cuando el demonio/monstruo se manifiesta ante el monje provoca en ocasiones terror, también surgen en las fuentes otras emociones más matizadas. Lo concreto es que incita un cambio de estado, un movimiento interior en el testigo (Carroll, 1990, p. 24ss). En este sentido, las apariciones de monstruos, en especial en el caso de los demonios, pueden ser consideradas por una concepción tradicional del monstruo, como una amenaza cognitiva, “desafíos a los fundamentos de la forma de pensar de una cultura” (Carroll, 1990, p. 34)¹². Sin embargo, en los casos que analizaremos estas amenazas sirven para reafirmar la visión del mundo, la estructura identitaria de la vida monástica (Brakke, 2006; Reis, 2024; Macumber, 2025).

Este efecto de reconfiguración que la práctica de la vida monástica ejerce sobre los fundamentos sobre monstruos y etíopes de la cultura tardo-antigua en Egipto, se puede apreciar mejor indagando en fuentes paralelas a las crónicas de las experiencias de los monjes. Fuentes que, como nos indica Nogueira, aportan una “lectura del cristianismo primitivo a través de sus propias formas de expresión” (2019, p.12). Así, el análisis de los “Hechos apócrifos”, que mezclan elementos del género de los *Hechos de los Apóstoles*, de los evangelios y de la novela griega, nos permitirá observar como los cristianos utilizaron “temas y modos de narrar propios de la cultura popular” (Nogueira 2019 p.14). En el caso particular de la fuente que trataremos, Bovon y Matthews nos dicen:

“Las narraciones reunidas en los *Hechos de Felipe* están escritas en un griego *koiné* popular, correcto pero rudimentario en vocabulario, sintaxis y estilo. Aunque los eruditos modernos podrían quejarse de estas deficiencias formales, también pueden alegrarse de tener un acceso tan excepcional a la expresión escrita de los sencillos creyentes cristianos de la Antigüedad Tardía. La literatura no canónica es preciosa porque conserva una buena parte de los escritos populares que sobreviven de la Antigüedad”.(Bovon; Matthews, 2013, p. 28)¹³

En los *Hechos de Felipe* (*A.Phil.*) compuesto en Asia menor por una comunidad ascética del siglo IV (Bovon; Matthews 2013, p. 29),¹⁴ el apóstol realiza un viaje evangelizador en el

¹¹ “The monster, of course, is a product of and a regular inhabitant of the imagination, but the imagination is a driving force behind our entire perception of the world. If we find monsters in our world, it is sometimes because they are really there and sometimes because we have brought them with us.” (Asma, 2009, p. 14). Traducción nuestra.

¹² “[...] challenges to the foundations of a culture’s way of thinking”. (Carroll, 1990, p. 34). Traducción nuestra.

¹³ “The narratives brought together in the Acts of Philip are written in a popular Koine Greek, which is correct but rudimentary in vocabulary, syntax, and style. While modern scholars might complain about these formal weaknesses, they may also rejoice over having such exceptional access to the written expression of simple Christian believers of late antiquity. Noncanonical literature is precious because it preserves a good portion of the popular writings that survive from antiquity” (Bovon; Matthews 2013, p. 28). Traducción nuestra.

¹⁴ *A Phil* I-VII es quizás la fusión de varios relatos independientes originalmente relacionados con Felipe el evangelista (Hch 6,1-6). *A Phil* VIII hasta el martirio relata el viaje misionero y el martirio del apóstol Felipe. Le acompañan su compañero de las listas de los Doce del Nuevo Testamento, Bartolomé, y su hermana, Mariamne, probablemente María Magdalena. En cuanto a la fecha de producción propuesta, los pasajes de mayor nivel

cual encuentra diferentes, animales, demonios y monstruos. El texto muestra que las apariciones monstruosas no generan una uniformidad de emociones. En *A.Phil.* III, 5-8 (Bovon; Matthews 2013, p. 49-50) la aparición de un águila parlante (Jesús) maravilla al apóstol con su belleza. Incluso durante su viaje misional por el desierto, ante la aparición de un dragón gigantesco renegrido (μεμελανωμένον) y su sequito de serpientes, Felipe se muestra impresionado ante la aparición, pero no temeroso y anima a sus compañeros a no asustarse (*APhil* IX, 1-2). Incluso puede argumentarse que estas apariciones monstruosas y amenazas demoníacas modifican el carácter del apóstol. En efecto, al momento de conocer el destino de su misión evangelizadora, Felipe se queja y llora (*A.Phil.* VIII, 2 y 8, 9), su debilidad de carácter es contrapuesta a la fortaleza de María Magdalena e incluso Jesús se refiere al apóstol como impetuoso e irascible (τολμηρός καὶ ὄργιλος) (Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 242-243). Es por ello que Jesús solicita a María Magdalena (Bovon; Matthews 2013, p. 19) y Bartolomé que lo acompañen. Sin embargo, a lo largo del viaje y a raíz de los sucesos relatados, el apóstol revela, poco a poco, su rol de líder de la compañía de misioneros. En *APhil* XI, por ejemplo, Felipe se enfrenta a 50 demonios /serpientes (οἱ δαίμονες ἐρπετοῖς ὄμοιωθέντες) y al dragón/ demonio¹⁵ que los comanda al tiempo que sostiene a sus compañeros temeroso ante tal aparición monstruosa (*APhil* XI, 1-5).

Pero la transformación el apóstol es más profunda. Al inicio de su viaje, el trío encuentra dos animales, un cabrío (έριφον) y un leopardo (μέγας λόπαρδος), símbolos de la redención universal y expresión de la victoria cristiana sobre el paganismo (Bovon; Matthews 2013, p. 29), quienes adoptan el comportamiento cristiano y se unen al equipo apostólico en su viaje misionero. Ambos no solo hablan con voz humana (ανθρώπινη φωνή) y abandonan su naturaleza bestial (θηριώδη φύσιν) (*APhil* VIII, 16-18), sino que adquieren una marcha bípeda (*APhil* VIII, 20, XII, 8).¹⁶ El texto destaca su estatus de cristianos elegidos pues pueden acompañar al apóstol en su misión (Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 269, nota 46). Felipe reafirma su misión e identidad, no sólo al ser reconocido por ambos animales como guía espiritual, sino también al transformarlos dándoles una apariencia humana (τὴν ὄμοιότητα τῶν ἀνθρώπων), bien que incompleta (*APhil* XII, 8. Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 306-307)¹⁷ ante el asombro (έθαυμαζον) de quienes observan estos animales parlantes acompañarlo (*APhil* XIII, 2).

Esta reconfiguración de elementos culturales como instrumentos eficaces en la construcción de la identidad monástica se observa igualmente en las biografías de los monjes del desierto. Si bien se trata en numerosos casos del enfrentamiento con los demonios, existen en las biografías algunos enfrentamientos destacados con monstruos que conforman pasos en la construcción de su identidad. En el relato de quien sería el modelo de estos monjes, la *Vida de Antonio* (VA), escrito por Atanasio de Alejandría poco después de la muerte Antonio (356), se relata el breve encuentro del asceta con un centauro. En la fuente, los días previos el Adversario ha atacado Antonio con una multitud tal de bestias salvajes y demonios que los eventuales visitantes oían el ruido de los combates (VA 51,3). Sin embargo, en esta ocasión el monstruo híbrido se limita a golpear la puerta de la cueva del monje para anunciar su llegada. Tal vez para acentuar la desestabilización emocional del testigo. De acuerdo con el relato se trata del último intento del demonio por doblegar a Antonio, quien ante “[...]

literario, la mayoría de ellos siendo oraciones, son probablemente más antiguos y pueden ser citados de fuentes anteriores por los autores de los *APhil*. (Bovon; Matthews, 2013, p. 29).

¹⁵ Cf. Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 285, nota 9 y especialmente (*APhil* XI, 5).

¹⁶ Ver Bovon; Matthews 2013, p. 19.

¹⁷ Cf p. 306-307, nota 10

una bestia, de apariencia humana hasta los muslos, pero con patas y pies como los de un asno” (VA 53,2. Bartelink, 1994, p. 276-277)¹⁸, se limita apenas (**μόνον**) a hacer el signo de la cruz y enfrentarlo. La bestia (**Θηρίον**), dice el texto, huye con sus demonios y muere. “La muerte de la bestia fue la caída de los demonios” (VA 53,3. Bartelink, 1994, p. 278-279)¹⁹. En este caso la imperturbabilidad del monje ante el intento final por alejarlo de su *telos*, confirma no solo el poder adquirido por el alma del asceta en el control de las emociones que su cuerpo trasmite a su alma, sino que también es una marca de haber alcanzado su identidad monacal, a la vez que indica pautas del comportamiento comunitario a sus lectores.

Jerónimo, el gran defensor del Monaquismo en Occidente y fundador de las hagiografías latinas (Leclerc, 2007, p. 11), relata, a través de textos que reúnen característica similares a la novela griega, (Leclerc, 2007, p. 35 ss) la vida ejemplar de monjes del desierto. En la *Vita Pauli* (*VP*), escrito hacia el último cuarto del s. IV (Leclerc, 2007. P. 15), refiere el viaje de Antonio en búsqueda de quien presenta como su antecesor, Pablo de Tebas. En su camino, Antonio encuentra dos criaturas híbridas, un centauro y un sátiro, que le indican la dirección a seguir. También encuentra otras criaturas que lo ayudan, como la loba que avisa a Antonio de la localización de la cueva de Pablo, así como el cuervo que les da de cenar cuando se encuentran (*VP*, 10, 2-3), y los leones, a los que Antonio se enfrenta sin temor y que cavan la tumba para enterrar a Pablo cuando muere (*VP*, 16, 2-6).

Sin embargo, en el presente artículo nos centraremos en las criaturas híbridas como signo de la otredad, pero también del cuerpo del monje y del monstruo como heterotopía o espacio en construcción y conflicto que indicamos en la introducción. En *VP* 7,4, Antonio se encuentra con un hombre mitad caballo (*hominem equo mixtum*) o Centauro, ante el cual el monje se protege con el signo de la cruz y le pregunta por el camino a seguir. Sin ningún atisbo de violencia, el centauro intenta comunicarse pero se limita a señalarle el camino. (*VP* 7, 5). En este párrafo quisiéramos destacar tres cosas. Por un lado, Antonio si bien asombrado por la aparición (se protege con la señal de la cruz), no duda en encarar al monstruo para preguntarle su camino. En segundo lugar, Jerónimo parece indicar que el monstruo es, al menos inicialmente, un hombre, aunque con dificultades para comunicarse, pero que entiende la pregunta de Antonio, pues le indica el camino a seguir. En tercer lugar, el autor destaca la buena voluntad del centauro que intenta expresar de sus labios horrendos palabras “dulces” (*blandus*) (Leclerc, 2007, p. 158-159). Finalmente, el propio Jerónimo se pregunta si se trata de un demonio o una criatura monstruosa (*monstruosorum animalium* Leclerc, 20007, p. 158-159) del desierto. En todo caso el monje no teme a la aparición, sea demoníaca o no, de hecho de serlo sería una confirmación de su identidad ascética. Igualmente, su reacción ante el encuentro con el monstruo híbrido no solo lo reafirma en su identidad y fortaleza espiritual, sino que éste resulta indispensable para cumplir con su misión. El monstruo es una ambigüedad que refleja la lucha interna del monje en su interdependencia cuerpo y alma. Subrayamos esto, pues tal como nos dice Cox Miller, el marco cultural dotaba al centauro de una sexualidad hipermasculina y violenta, y de una hostilidad hacia las normas fundacionales de la cultura, “especialmente las relaciones de amistad con los invitados y hospitalidad y la institución del matrimonio”. (Cox Miller, 2019 p. 81)²⁰. Un ser liminal, fronterizo (Macumber, 2021, p. 17), una mezcla de animal y humano,

¹⁸ “[...] il vit une bête, d'apparence humaine jusqu'aux cuisses mais ayant des jambes et des pieds comme ceux d'un âne”. (Bartelink, 1994, p. 277). Traducción nuestra.

¹⁹ “La mort de la bête était la chute des démons”. (Bartelink, 1994, p. 279). Traducción nuestra.

²⁰ “[...] specially relations of guest-friendship and hospitality and the institution of marriage”. (Cox Miller, 2019 p. 81). Traducción nuestra.

de bestialidad y civilización, lo salvaje íntimo dentro de lo humano. Una heterotopía. Es decir, es un enfrentamiento más del monje con sus demonios íntimos y una confirmación de su triunfo sobre ellos. “Al mismo tiempo, el centauro también indica la ambivalencia del desierto como paisaje, ya que representa una naturaleza salvaje que el ideal ascético de lo humano desataba al mismo tiempo que intentaba controlarla” (Cox Miller 2019, p. 83)²¹.

A continuación del cruce con el centauro, y todavía no recuperado de su asombro, Antonio encuentra en VP 8,1 a un sátiro “un homúnculo con nariz ganchuda, frente erizada de cuernos y cuyo cuerpo terminaba en patas de cabra” (VP 8,1 Leclerc, 2007, p. 160-161)²². El monje se prepara para el combate pero el monstruo viene en paz, le aporta provisiones para el viaje, le habla reconociéndose como Fauno, Sátiro e Incubo y le suplica una plegaria por su pueblo. Nos indica Cox Miller, que la figura del sátiro, de nuevo como el centauro, también funcionaba en un sistema de especulación sobre los límites de la cultura (Cox Miller 2019, p. 85). El sátiro era, pues, como el centauro, una figura ambivalente de bestialidad y humanidad, seducción y repulsión, esterilidad y fertilidad. Jerónimo, nos dice Cox Miller, “estaba familiarizado con esta ambivalencia” (2019, p. 86)²³. En la invectiva final del santo (VP 8, 5), se ve la inversión que hace Jerónimo de la figura habitualmente salvaje del sátiro para contrastar la sociedad urbana corrupta, con un mundo natural incorrupto y auténticamente cristiano. Oposición que refleja además, según Cox Miller, un enfrentamiento político entre una forma cristiana de entender al mundo desde las urbes comandadas por los obispos y las comunidades cristianas ascéticas del desierto. (Cox Miller, 2019, p. 92)

Asimismo, la autora destaca la importancia de la figura del centauro como imagen que contiene en sí misma tanto el polo negativo como el positivo del desierto como paisaje ambivalente de la identidad ascética y agregamos nosotros, *in extenso* de las identidades antropológicas comunitaria y cristiana. El centauro como símbolo de la identidad ascética. Identidad basada en la unión e interdependencia entre cuerpo y alma, pero en la cual el cuerpo es un campo de batalla. Nos dice la autora: “Pero el cuerpo ascético era un cuerpo en crisis, porque la estructura de su naturaleza revelaba un salvajismo que era a la vez físico y psicológico” (Cox Miller 2019 p. 93)²⁴. El cuerpo se resiste al ascetismo y despierta pasiones en el alma, por lo cual como dirá Pinheiro, los monjes necesitan del discernimiento de la razón, para enfrentar la complejidad de la teoría y prácticas ascéticas (Pinheiro, 2024, p.54; Cox Miller 2019, p.94)

Tal como expone Jerónimo, el demonio puede simular la apariencia de los monstruos para aterrorizar al testigo (VP 7, 6) o para tentar su cuerpo y despertar pasiones en el alma. En los *Hechos de Pedro*, escrito en el sudoeste de Asia menor hacia finales s. II (Bremmer, 1998, p. 16-18), un demonio femenino es descripto como muy fea y no egipcia, sino “muy etíope” (*Ethiopissimam*), muy negra (*APetr. XXII*)²⁵. El apóstol explica que representa todo el poder de Simon, el mago.²⁶ Brakke retoma la mención del demonio etíope en *APtr* 22

²¹ “At the same time, the centaur also indicates the ambivalence of the desert-as-landscape, since it pictures a wildness that the ascetic ideal of the human unleashed at the same time as it tried to control it” (Cox Miller 2019, p. 83). Traducción nuestra.

²² “[...] un homuncule au nez crochu, au front hérisé de cornes, et dont l'extrémité du corps finissait en pieds de chèvre”. (Leclerc, 2007, p. 160-161). Traducción nuestra.

²³ “Jerome was familiar with this ambivalence”. (Cox Miller 2019, p. 86). Traducción nuestra.

²⁴ “But the ascetic body was a body in crisis, because plumbing its nature revealed a wildness that was both physical and psychological”. (Cox Miller 2019 p. 93). Traducción nuestra.

²⁵ Cf Snowden, 1983, p. 99-100.

²⁶ En *A.Petr.* VIII-XII también se menciona la negritud del demonio y un perro que habla en dos erguido en dos patas que muere luego de cumplir su misión (Elliott, 20053, p. 542-545).

siguiendo la línea expuesta por Snowden sobre la diferenciación establecida por los conquistadores romanos entre diferentes tipos somáticos de piel oscura (1979, p. 63-64, Brakke 2001, p. 507). Sin embargo, esto depende del testigo pues, tal como vimos, tanto etíopes como egipcios eran marcados por las características de personalidad asociadas al color de su piel (Isaac 2004, p. 151 y p. 158). Por supuesto, ante las asociaciones negativas que la piel oscura recibía en la cultura romana, es posible que los monjes egipcios destacaran la intensidad de la negritud y consideraran a los etíopes como pecadores (Brakke 2001, p. 607-508). En todo caso, un elemento que será particularmente estudiado por Brakke: la tentación erótica del demonio etíope (2001 y 2006) no aparece explícita en el párrafo de *APtr* pero si es insinuado en los *Hechos de Felipe*. Durante el enfrentamiento con los 50 demonios (*APhil* XI, 6-7), el dragón confiesa a Felipe que su padre es llamado Tenebroso (Σκόος) y su madre negritud (Μελανία)²⁷. Afirma que si bien pueden cambiar de forma (μετασχηματίσω), su apariencia original es: "Y nos han traído al mundo como tenebrosos y negros, con pies pequeños, pelo retorcido, sin rodillas, piernas como el viento, aéreos, con ojos centelleantes, barbas puntiagudas, pelo parados, seres odiosos, locos por las mujeres (γυναικομανεῖς), macho y hembra (ἀρρενόθηλας)". (*APhil* XI, 7. Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 292-293). El texto indica elementos que hemos destacado anteriormente. Por una parte, la forma original híbrida/monstruosa de los demonios y su carácter lujurioso, en espejo con la transformación espiritual del apóstol. Por otra parte, la fuente reafirma la asociación entre negritud/maldad/poder seductor del demonio/dragón al tiempo que confirma la identidad de Felipe/apóstol en su victoria sobre este. En efecto, luego de construir una Iglesia para congraciarse con el apóstol, el demonio se manifiesta "más negro que un Etíope" (Αἰθιοπα μελανώτερον), se reconoce derrotado y se autoexilia (*APhil* IX, 8)

Como indicamos, las apariciones de demonios etíopes intentando corromper eróticamente al monje han sido particularmente estudiadas por David Brakke y como expone el autor, la asociación de la negritud etíope con el pecado no estaba exenta de cierta ambigüedad centrada en el deseo (Brakke, 2001, p. 521 y Pinheiro, 2024, p. 54). En este sentido, la primera mención de este tipo de asociaciones en la literatura monástica, la encontramos en la *Vida de Antonio*. El contexto es de una tentación erótica, donde primero el demonio sugiere pensamientos impuros, luego se manifiesta al monje por la noche en forma de mujer de color no especificado y luego la aparición de un niño negro (todavía no etíope). "(Antonio dice al demonio) eres negro en tu mente y débil como un niño" (VA 6.4 Bartelink, 1994, p. 148-149 y nota 2, p. 147)²⁸. Sin embargo, lo que nos interesa es como el demonio se percibe a sí mismo:

"He engañado a muchas personas, y a la mayoría he derrotado [...] Soy yo, el amante de la fornicación (πορνεία). Soy yo a quien se ha confiado con sus emboscadas y sus excitaciones ir contra la juventud, y soy llamado el espíritu de la fornicación (πνεῦμα πορνείας). ¡Cantas personas que deseaban ser prudentes he engañado! ¡Cuántas personas que profesaron ser así los he persuadido de cambiar excitándolos! Soy yo en cuyo relato el profeta culpa a los que han caído, diciendo: "Os ha engañado el espíritu de fornicación" (Oseas 4:12). Pues fue a través de mí que se tropezaron. Soy yo quien tanto a menudo te preocupaba y que tan a menudo fue derrotado por tí" (VA 6.1-3, Bartelink, 1994, p. 146-149)²⁹.

²⁷ Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 293, nota 35.

²⁸ "[...] tu as l'esprit noir et tu es faible comme un enfant". (Bartelink, 1994, p. 148-149). Traducción nuestra.

²⁹ "J'ai trompé beaucoup de gens et en ai terrassé bien davantage [...] Moi, je suis l'ami de la fornication. C'est moi qui me suis chargé d'y amener par des pièges et d'y exciter les jeunes gens: on m'appelle l'esprit de

Como indica Brakke el poder del espíritu de la fornicación no reside en el demonio, sino en la fuerza irresistible proyectada por el monje mismo hacia el objeto erótico ya sea una mujer o un niño. El demonio negro exterioriza la experiencia del monje dentro de sí mismo, de su deseo aparentemente irresistible. “Los antiguos a menudo imaginaban la pasión del Eros no como originada dentro de sí mismos, sino como una fuerza o enfermedad demoníaca invasora cuyo atractivo empuje los deja impotentes” (Brakke, 2001, p. 511)³⁰.

Sin embargo, Antonio logra vencer a su demonio inscribiendo este drama de la vida ascética en el marco más amplio de la construcción del sujeto cristiano y de la identidad monástica en combate con el mal (Brakke, 2001, p. 511).

Otra imagen la aporta Dídimo el Ciego, adepto a las ideas de Orígenes y viviendo en Alejandría, es decir un lugar particular en Egipto donde se entrecruzan las culturas monástica, episcopal y académica de los cristianismos tardoantiguos. Dídimo hacia el 387 ofrece, la imagen de un etíope sexualizado (Brakke, 2001, p. 515). Así, Dídimo interpreta el versículo de Sofonías 2, 12 “También vosotros los de Etiopía seréis muertos con mi espada”, como indicando que las personas de color, literalmente los etíopes, son progenie del demonio que es negro (*Comentario a Zacarías* 3, 195-97. Doutreleau, 1962, p. 712-14). Brakke destaca la carga sexual de este pasaje:

“En la construcción de Dídimo, el etíope negro y pulposo encarna la idolatría y los deseos carnales que los cristianos han abandonado por la verdad y el amor divino; perversamente, desean cumplir los deseos (*ἐπιθυμία*) “del padre de quien nacieron”. Pero de la voluntaria herida de flecha sobre esta descendencia de Satanás, cuya genealogía diabólica se manifiesta en su piel negra, se levantan los hijos de Sion, hombres ortodoxos que se oponen a los herejes griegos. Ansiedades acerca del deseo debido e indebido y sobre hijos legítimos e ilegítimos se encuentran en el etíope, que desempeña el papel sexualizado del hijo malo en un drama queer cuyo clímax es la generación de “hombres eclesiásticos” legítimos”. (Brakke 2001, p. 515)³¹

Así, varios de los relatos de demonios etíopes despliegan la hipersexualidad estereotipada y la carnalidad del etíope con el fin de traer estabilidad a una identidad monástica en constante cambio. “El encuentro con el etíope demonio, a la vez atractivo y aterrador en su condensada representación visual del deseo erótico del yo, impulsa al monje a solidificar su posición como monje, especialmente como buen padre o hijo en la relación

fornication. Combien en ai-je trompés qui voulaient vivre dans la tempérance! Combien d'autres, qui faisaient profession d'y vivre, ai-je fait changer d'avis en les excitant. 3. Je suis celui dont parle le prophète quand il blâme ceux qui sont tombés, en disant: ' Vous avez été égarés par l'esprit de fornication'. C'est moi, en effet, qui leur ai fait un croc-en-jambe. Je suis celui qui t'ai souvent troublé, mais qui, autant de fois, s'est vu repoussé par toi'. (Bartelink, 1994, p. 147 y 149). Traducción nuestra.

³⁰ “The ancients often imagined the passion of eros not as originating within themselves but as an invasive demonic force or disease whose attractive pull left them feeling powerless” (Brakke, 2001, p. 511). Traducción nuestra.

³¹ “In Didymus’s construction, the black and fleshly Ethiopian embodies the idolatry and carnal desires that Christians have abandoned for truth and divine love; perversely, they wish to perform the desires of the father from whom they are born. The choice shaft’s wounding of this offspring of Satan, his diabolical genealogy made manifest in his black skin, raises up children of Zion, orthodox men, to oppose children of the Greeks, heretics. Anxieties about proper and improper desire and about legitimate and illegitimate children meet in the Ethiopian, who plays the sexualized role of the bad son in a queer drama whose climax is the engendering of legitimate “ecclesiastical men” (Brakke 2001, p. 515). Traducción nuestra.

maestro-discípulo” (Brakke, 2001, p. 527). Sin embargo, esa definición del yo monacal ascético se manifiesta con mayor fuerza, cuando el propio etíope reconoce los pecados que su piel y el estereotipo cultural le imponen. Tal es el caso del monje etíope Moises, quien con su cuerpo y experiencia ascética muestra el poder transformador del régimen monástico. Paladio de Galacia (hacia 420 d. E. C) en su *Historia Lansiaca* lo menciona como doblemente marcado “un etíope de nacimiento, que era negro” (*Historia Lansiaca* 19; Butler, 1904, p. 58)³². Moisés es un antiguo esclavo, ladrón, incluso asesino. Paladio, cuenta el duro trabajo de Moisés para liberar su “razón” de su disposición a la intemperancia y la fornicación. (*Historia Lansiaca* 19; Butler, 1904, p. 60). La vida ascética de Moisés manifiesta la transformación del yo “mundano” en el yo-monacal. Sin embargo, esta misma experiencia encierra una aparente contradicción, según la fuente, el mismo etíope cuya negritud indica su maldad demoníaca se ha arrepentido y abandonado el mal. El demonio se ha vuelto un monje. Pero para ello, el demonio-etíope debe fragmentarse, renunciando a su “etiopicidad”, a su deseo y así convertirse en monje-asceta. Pero es un combate constante e indefinido, como dice Brakke:

“Porque el fin de la “guerra” con los demonios, y por lo tanto con el yo, sería el fin del proyecto ascético en sí y, por lo tanto, era imposible, como insisten numerosos dichos de los padres. El potencialmente transformable yo arrepentido (monje) requiere un yo fijo y recalcitrante (demonio) al que renunciar. El monje deseaba ser perfecto, pero no del todo, pues de conseguirlo ya no sería necesaria la vida ascética-monástica. El etíope encarnaba esta ambivalencia, tan implacablemente poderosa en su macrofálica sexualidad y, sin embargo, rara pero sorprendentemente, susceptible de transformación ascética. El etíope era realmente demoníaco, pero no del todo”. (Brakke, 2001, p. 533)³³

Consideraciones finales

Los artículos de David Brakke (2001; 2006), Patricia Cox Miller (2019 (2001) y Marcus Reis Pinheiro (2024) indagan la complejidad en la construcción del sujeto monástico y la importancia de la ascesis en la definición de su identidad. No se trata de seguir un manual de reglas establecidas, sino de un enfrentamiento del monje consigo mismo en busca de una identidad donde cuerpo y alma se interrelacionan constantemente. Es decir, lo que las fuentes nos exhiben es un dialogo entre las teorías doctrinarias sobre el nuevo sujeto cristiano y las prácticas de los monjes que son determinadas por estas teorías a la vez que las construyen y reconfiguran en su diario enfrentamiento con las realidades de la interdependencia cuerpo/alma.

En el marco de este análisis, las figuras culturalmente estereotipadas de los monstruos híbridos y los demonios etíopes, nos ayudan a precisar los mecanismos de este diálogo. Como indica Pinheiro el demonio es una forma espectral, una figura fronteriza entre las subjetividades humanas y el exterior (2024, p. 46). Así, la identidad del monje no se construye sobre la negación de su deseo, sino sobre su reconocimiento, sobre la interpretación racional

³² “[...] Λιθίοφ τῷ γένει μέλας” (Butler, 1904, p. 58). Traducción nuestra.

³³ For the end of “warfare” with the demons—and thus with the self—would have meant the end of the ascetic project itself and thus was impossible, as numerous sayings of the fathers insist.¹³⁴ The transformable, potentially repentant self (monk) required a fixed, recalcitrant self (demon) to renounce. The monk desired to be perfect but not quite. The Ethiopian embodied this ambivalence, so unrelentingly powerful in his macrophallic sexuality and yet, rarely but amazingly, amenable to ascetic transformation. The Ethiopian was indeed demonic but not quite. (Brakke, 2001, p. 533). Traducción nuestra.

que permite distinguir que deseos provienen del sujeto y cuales son impuestos del exterior, demonio o monstruo. Así, tanto demonios etíopes como monstruos se vuelven un elemento indispensable para la práctica ascética de la construcción de la identidad monástica (Pinheiro, 2024, p. 54). Existe una identificación entre el monje y el monstruo/ demonio, este proviene de los pensamientos del monje pero a la vez son dos entidades autónomas. El monje debe combatirlo para crear su identidad. Y el cuerpo del monje es esta “arena”, esta heterotopía en la cual se desarrolla el combate donde el demonio genera o impone pensamientos y emociones (Pinheiro, 2024, p. 57; Brakke, 2001, p. 533).

Así como nos dicen Agustín de Hipona e Isidoro de Sevilla, el monstruo es esencial pues manifiesta la belleza de la creación y posee una relación directa o indirecta con la divinidad. Como hemos visto en las fuentes, los textos indican la ambigüedad del monstruo/demonio ¿dónde termina el monstruo y dónde empieza el hombre? Esta dicotomía entre el monstruo deseado externo y el monstruo mundano interior, aterroriza a los monjes del desierto. El monstruoso etíope es temido y deseado, no solo por los miedos, construidos culturalmente, que el monje proyecta en el demonio, sino porque representa una herramienta indispensable (e incluso necesariamente invencible) en la construcción del sujeto monástico. “[...] la ambigüedad del etíope [...] que exemplificó una ambivalencia sobre el ser humano intratable pero reformable que se encontraba en el corazón del proyecto monástico.” (Brakke, 2001, p. 507).

La necesidad de la manifestación de monstruos y demonios para la constante construcción del sujeto monástico y la definición de su identidad es reflejada por las fuentes mismas. Jerónimo, nos dice en *Vida de Hilarión* 31, 5 (principios del s. IV) que el monje en busca de un lugar retirado y salvaje se alegra al descubrir las ruinas de un antiguo templo y percibir que sus enemigos demoníacos habitan allí. Por ello elige quedarse en ese lugar durante cinco años (Leclerc et al, 2007 p. 292-293). Y en la obra *Apophthegmata de los santos padres* que reúne una serie de conversaciones, sentencias y prácticas de los monjes (Guy 1993 p. 18-19) compuesto hacia finales del s. V (Guy, 1993, p. 82-83), un maestro le aconseja a su discípulo de suplicar a Dios para que le aporte nuevos combates, “ya que a través de los combates el alma progresá” (*Apophthegmata patrum* 7.12; Guy, 1993, p. 342-343).

Referencias

- AMSLER, Frédéric. **Acta Philippi: Commentarius.** (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 12). Turnhout: Brepols, 1999.
- ASMA, Stephen. T. **On monsters : an unnatural history of our worst fears.** New York: Oxford University Press, 2009.
- BARTELINK, Gerard J. M. **Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine.** Paris: Cerf, 1994.
- BEAL, Timothy. K. **Religion and its monsters.** New York-London: Routledge, 2002.
- BOVON, François; BOUVIER, Bertrand; AMSLER, Frédéric (eds.). **Acta Philippi: Textus.** (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 11). Turnhout: Brepols, 1999.
- BOVON, François; MATTHEWS, Christopher R.; (trads). **The Acts of Philip : a new translation.** Waco: Baylor University Press, 2013.

BRAKKE, David. *Ethiopian Demons: Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self*. **Journal of the History of Sexuality**, Austin, v. 10, n. 3/4, p. 501–535, 2001. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/3704758>. Acceso el 5 de enero de 2025.

BRAKKE, David. **Demons and the making of the monk: Spiritual combat in early Christianity**. Cambridge-London: Harvard University Press, 2006.

BREMNER, Jan (ed.). **The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism**. Leuven: Peeters, 1998.

BUTLER, Dom O. **The Lausiac History of Palladius II**. The Greek Text edited with Introduction and Notes. Massachussets: Cambridge University Press, 1904.

CARROLL, Noel. E. **The philosophy of horror**. New York: Routledge, 1990.

COHEN, Jeffrey. J. **Hybridity, identity, and monstrosity in medieval Britain: on difficult middles**. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

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

COX MILLER, Patricia. Jerome's centaur: A hyper-icon of the desert. In COX MILLER, Patricia. **The poetry of thought in late antiquity: Essays in imagination and religion**, London-New York: Routledge, 2019 (2001), p. 75-99.

DE VOGÜÉ, Adalbert; ANTÍN, Paul (eds.). **Gregoire le Grande. Dialogues**. Tome II. Livres I-III, (SC 260). París: Cerf, 1979.

DE VOGÜÉ, Adalbert; ANTÍN, Paul (eds.). **Gregoire le Grande. Dialogues**. Tome III. Livres IV. (SC 265). París: Cerf, 1980.

DOUTRELEAU, Louis. **Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie**, tome II, Livres II et III. Texte inédit d'après un papyrus de Tour. (SC 84). Paris: Cerf, 1962.

ECO, Humberto. **Historia de la Fealdad**. Madrid, Lumen, 2007.

ELLIOTT, James K., (ed.) **The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation**. Oxford: Oxford University Press, 2005³.

ENCUENTRA ORTEGA, Alfredo (trad.). **Agustín de Hipona. Confesiones**. (Gredos 387). Madrid: Gredos, 2010.

FOUCAULT, Michel. Des espaces autres. In DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques (eds.). **Dits et écrits IV 1980-1984**. Paris, Gallimard, 1994, p. 752-762.

GARÓFALO, Hernán. Algunas consideraciones respecto a los monstruos, los monstruoso y los demonios en la obra de Gregorio Magno (siglos VI-VII). In ALETA DE SYLVAS, Graciela; DOMÍNGUEZ, Nora (coord.), **Monstruos y Monstruosidades: perspectivas disciplinarias IV**, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos, 2014, p. 159-164.

GUY, Jean-Claude. **Les Apophthegmes des Pères**, Tome I. Chapitres I-IX. (SC 387). Paris: Cerf, 1993.

HAMORI, Esther J. **God's Monsters**. Vengeful Spirits, Deadly Angels, Hybrid Creatures, and Divine Hitmen of the Bible. Minneapolis: Broadleaf Books, 2023.

HOLMES, Michael W. **The Apostolic Fathers**. Greek Texts and English Translations. Grand Rapids: Baker Academic, 2007³.

ISAAC, Benjamin. **The Invention of Racism in Classical Antiquity**. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2004.

ISAAC, Benjamin. **Empire and Ideology in the Graeco-Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

LECLERC, Pierre et al. **Jerome. Trois Vies des Moines** (Paul, Malchus, Hilarion). (SC N°508). Paris: Cerf, 2007.

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

MARAVAL Pierre. D'Antoine à Martin : aux origines du monachisme occidental". **Vita Latina**, Roma, n.172, 2005, p. 72-82. Disponible en doi : <https://doi.org/10.3406/vita.2005.1185>. Acceso el 15 de enero de 2025.

MIKLES, Natasha L. y LAYCOCK, Joseph P. (eds.). **Religion, Culture, and the Monstrous. Of Gods and Monsters**. Lanham-Boulder- New York- London: Lexington Books, 2021.

MITTMAN, Asa S. y DENDLE, Peter J. **The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous**. London-New York: Routledge, 2013.

NOGUEIRA, Paulo. **El Cristianismo primitivo como religión popular**, Salamanca: Ediciones Sigueme, 2019.

OROZ RETA, José; CASQUERO, Marcos M.; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel. **Isidoro de Sevilla. Etimologías**. Madrid: BAC, 2004.

PINHEIRO, Marcus R. (2024). Subjetividade e demônios nos Padres do Deserto (III e IV d.C.). **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55. Dossiê mística e subjetividade, 2024, p. 45-60. Disponible en doi: <https://doi.org/10.55702/3m.v28i55.62187>. Acceso el 5 de enero de 2025.

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

ROTHSCHILD, Clare K. Ethiopianising the Devil: ὁ μέλας in Barnabas 4. *New Test. Studies*. Massachussets. v. 65, n. 2, pp. 223 – 245, Abril 2019. Disponible en doi: <https://doi.org/10.1017/S0028688518000395>. Acceso el 5 de enero de 2025.

ROUSSEAU, Olivier. **Origen. Homilies sur le Cantique des Cantiques**. (SC 37). Paris: Cerf, 1953.

SÁEZ, Rosa María M. (trad.). **Agustín de Hipona. La Ciudad de Dios**. Libros XVI-XXII (Gredos 416). Madrid: Gredos, 2023.

SNOWDEN, Frank. M. **Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience**. Massachusetts: Harvard University Press, 1970.

SNOWDEN, Frank. M. **Before Color Prejudice. The Ancient View of Blacks.** Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

THOMPSON, Lloyd. **Romans and Blacks.** London-Oklahoma: Routledge-Oklahoma University Press, 1989.

Recebido em 25/03/2025

Aceito em 29/06/2025

Mitos, Mesías y monstruos: Relato e intertextualidad fantástica

Myths, Messiahs and monsters: Narrative and fantastic intertextuality

César Octavio Carbullanca Nuñez¹

RESUMO

La literatura fantástica expresa al monstruo y lo monstruoso no solo como figura sino como modo de construcción de un relato. En este sentido, el relato fantástico construye al monstruo mediante un tipo de relato y de articulación interna que llamamos intertextualidad fantástica. Así las cosas, el artículo estudia la relación entre el concepto de relato e intertextualidad y su aplicación en narrativas míticas como las de la figura del mesías, un salvador o liberador futuro durante el periodo del segundo Templo. La figura del mesías que asciende desde el abismo es una figura monstruosa y que se inscribe en el registro de la época del fin del mundo. En otras palabras, el artículo estudia la relación entre relato y el uso de una intertextualidad fantástica caracterizada por el uso de escritos fragmentarios e incoherentes de escritos de una época pasada para construir un futuro fantástico.

Palavras-chave: Mitos; Mesias; Monstruos.

ABSTRACT

Fantastic literature expresses the monster and the monstrous not only as a figure but as a way of constructing a narrative. In this sense, the fantastic narrative constructs the monster through a type of story and internal articulation that we call fantastic intertextuality. Thus, the article studies the relationship between the concept of narrative and intertextuality and its application in mythical narratives such as those of the figure of the Messiah, a future savior or liberator during the period of the Second Temple. The figure of the Messiah who ascends from the abyss is a monstrous figure and is inscribed in the record of the time of the end of the world. In other words, the article studies the relationship between narrative and the use of a fantastic intertextuality characterized using fragmentary and incoherent texts from a past era to construct a fantastic future.

Keywords: Myths; Messiahs; Monsters.

Introducción

El mesías en la Biblia gravita en el ámbito de lo monstruoso, así como las bestias, el mesías sube del mar: “Y cuatro grandes bestias, diferentes la una de la otra, subían del mar” (Dn 7,3). Y aplicado a Jesús, Mc 1,10 “mientras subía del agua” (cf. Mt 8,24) y en el relato de 4Esdras: “vi que este viento salía del mar bajo la apariencia de un hombre”. Así como otras bestias, el mesías se inscribe en el registro de lo monstruoso que sube del abismo para liberar o esclavizar a los hombres. Pero en esta imagen conocida en la Biblia concurren múltiples textos bíblicos (Is 63,11; Dn 7,3; Ap 63,11; Mc 1,10; Ap. Sir Baruch 29,4). Lo que nos llama la atención sobre manera es que la construcción intertextual del relato mesiánico es tan monstruosa, como la descripción del contenido o la imagen en sí. En términos de Kristeva, la relación entre lo monstruoso y el monstruo es similar a la que tiene un genotexto y un

¹ Doutor em Teologia Bíblica, Universidade Comillas Madrid (Espanha). Email:cesarcarbullanca@gmail.com.

fenotexto. Por consiguiente, la hipótesis que nos mueve es que lo monstruoso es un mecanismo, una gramática de crecimiento y expansión fragmentaria e incoherente de textos que se objetiva en otros tantos textos. De tal modo, así como encontramos seres monstruosos como seres híbridos (Frankenstein, Batman, Hulk, etc) en donde se da una yuxtaposición e incoherencia tanto de especies como ontológica encontramos un proceso de hibridación textual que es preciso investigar. Así las cosas, los relatos del mesianismo monstruoso está dominado por la ley de lo monstruoso. En otras palabras, textos monstruosos son hechos en un caldero donde se mezclan y funden los textos de origen y tiempo más diverso. Ahora bien, nos encontramos con el siguiente problema para estudiar el discurso mesianismo monstruoso.

Durante este siglo la discusión acerca del relato y de la intertextualidad mesiánica es extensa, y no solo está llena de problemas, sino que ha cambiado una enormidad. Hablamos de intertextualidad mesiánica para referirnos a todo texto que hablan de un futuro liberador, empleada o no la expresión mesías, así p.e. la sola expresión escrita sobre la cruz: “Jesús mesías de los judíos”, es un relato mesiánico ya problemático. No es casual que autores como D. Kim diferencien cuatro usos y sostiene: que “los estudios sobre intertextualidad en el NT necesitan ser redefinida” (D. Kim, 2022, p. 250; St. Moyse, 2002, p. 418-431) manifestando “la falta de consenso sobre cómo entender y aplicar la intertextualidad al Nuevo Testamento” (Kim, 2022, p. 238). Además, menciona “deficiencias”, la “falta de una claridad terminológica”, lo mismo Ellen van Wolde afirma que “es necesaria una más limitada noción de intertextualidad” (Wolde, 1997, p. 1-28) y Vernon Robbins sostiene que la “terminología de la intertextualidad colapsa en tres áreas del análisis (textura social-cultural e ideológica)” (1996, p. 33). Es decir, en el relato bíblico se caracteriza por cuatro puntos críticos:

1) Un concepto lógico de texto. Se trabaja sobre el presupuesto de un concepto de texto proveniente de la lingüística: “(texto) es una red de relaciones, una coherente sucesión de frases”. Entre una frase y otra existe una coherencia interna entre la información ya dada y la siguiente.

2) Concepto metafísico de texto. El texto que se usa presupone un concepto de relato y lo que está en cuestión son las citas, alusiones y ecos que se producen dentro de un segundo texto.

3) Texto y epistemología. El error consistiría que se presupone un concepto de texto como un *documento o fuente* que tendría la pretensión de ser la versión fidedigna y verdadera de los hechos-exenta de ideología-. Las citas serían ilustrativas o texto de prueba.

4) Contexto irrelevante. La relación entre literatura y contexto es ingenua pues el proto-relato cuenta hechos exentos de influencias políticas, económicas seculares y por consiguiente se trataría de un texto como una *realidad idealizada*.

A partir de los estudios de M. Bakhtin, R. Barthes, G. Genette, J. Kristeva, y de G. Aichele, por nombrar algunos, la cuestión no es así, hoy ya no entendemos que un texto bíblico proceda de un proto-texto bíblico, real e idealizado, un conteiner que se presta para citas, alusiones o ecos y que tendría una mera función retórica o estética en función de una declaración dogmática, hoy día somos conscientes del carácter dialogal, político e ideológico de todo relato, así todo texto es un intertexto es decir, se inserta en una pluralidad textual que expresa en términos sociológicos y políticos la textura formada por los diversos grupos

del mundo greco-romano. Este nuevo modelo establece una nueva relación entre relato mesiánico e intertextualidad, el primero ya no es un relato que cuenta un hecho fáctico, un conteiner preformado que alberga textos, palabras, alusiones, sino por el contrario, comprendemos que el relato mismo es un cierto orden del discurso que es necesario dilucidar. La intertextualidad por tanto está en el origen, proceso y producto final del relato. Esta panorámica plantea problemas nuevos para comprender la cuestión de qué debemos comprender por relato e intertextualidad sabiendo que se juegan cuestiones fundamentales para la teología.

1.1. Objetivo y conceptualización

Nuestro objetivo es analizar la intertextualidad mesiánica presente en narrativas monstruosas como la que se encuentra en la lista del trito Isaías, Is 61,1-2. Esto implica, por un lado, que en contra del concepto de texto aportado por la lingüística “una coherente sucesión de frases”(Kl. Brinker, 1985, p. 14), el mito del mesías se comprende como un *relato que se inscribe en el registro de lo fantástico como un metalenguaje incoherente y fragmentario que trata de un sueño colectivo* (N. Frye, 1951, p. 104); no es casual que J. Campbell señale que lo fantástico se haya nutrido siempre de lo arcaico, mítico y onírico: “el sueño es el mito personalizado y el mito es el sueño despersonalizado”(J. Campbell, 1989, p. 15-16). Además, aunque J. Campbell no obstante recurrir al psicoanálisis y hablar de una “gramática de los símbolos”, un “padrón que siguen los mitos” olvida que para el psicoanálisis los sueños son igual que el mito, *relatos que tienen su gramática*; el psicoanálisis habla del “relato onírico” o del “relato del sueño”, pero distan de ser relatos coherentes y lógicos, por consiguiente, corrigiendo este punto no hablamos del “lenguaje del mito” sino del relato como una narración fragmentaria con una gramática posible de estudiar. Se trata de relatos con o sin coherencia de hechos reales o ficticios con un plan consciente o inconsciente (W. Reed, 1993, p. 13).

Nos preguntamos ¿qué significó y significa que una generación de hombres representados por los textos (4Q521; 11QMELQ; Lc 4,18; 7,21-28) soñaran con este texto de modo recurrente? Por cierto, como señala Campbell se trata de una “mitología orientada socialmente” (J. Campbell, 1988, p. 29), el uso reiterado del mito mesiánico muestra una gramática fantástica compartida. El relato de lo monstruoso siempre consiste un lugar fantástico construido según una gramática que no pertenecen al mismo sistema semiótico del orden establecido. Ahora bien, en vista de la organización del artículo, introducimos el concepto de intertextualidad fantástica, entendido como el espacio textual semiótico construido por determinados grupos para finalmente, intentar discutir varios textos que presentan una compleja relación entre relato e intertextualidad. Tales cuestiones pueden quedar en evidencia en el estudio de un relato mítico profético como el del trito Isaías, Is 61,1-2, constituido por una lista de acciones o sujetos anónimos ni poder, pero representativos de colectivos sin voz durante este período que media entre el texto masorético y los textos neotestamentarios. El concepto de *intertextualidad fantástica* asume las teorías de Tz. Todorov, R. Caillois y otros autores sobre literatura fantástica el cual discute el problema de la pluralidad de modos del género (T. Todorov, 1981, 19; R. Ceresadi, 1999; Calvino, 2019, p. 161; T. Lopez Pelisa, 2008, 54; L. Vaux, 1965). Como nos han enseñado, Caillois, Borges, Lovecraft, lo monstruoso está enmarcada en la literatura fantástica. Así, con Borges creemos que lo fantástico no es una moda literaria moderna sino “todas las literaturas comenzaron con relatos fantásticos”(Borges, 1949) y en otra parte Borges afirma: “Viejas como el miedo, las ficciones fantásticas son anteriores a las letras. Los apreciados

pueblan todas las literaturas: están en el Zendavesta, en la Biblia, en Homero, en Las mil y una noches”(Borges, 1977, p. xiv). Por cierto, que lo fantástico en la antigüedad no se confronta con el racionalismo del siglo XVIII-XIX, todo lo real está traspasado por un sentimiento feérico de seres inmateriales, ninfas, sirenas, monstruos marinos, dioses, ángeles y espíritus comparten lo real con el hombre cotidiano.

Por consiguiente, lo monstruoso no tiene el carácter aterrador ni menos tiene una carga semiótica como lo tendrá posteriormente. Por esto, lo fantástico no se identifica con lo feérico pues aquel no está segregado a los espacios siderales, ni en lugares remotos, sino que está inserto en la cotidiano. Lo fantástico supone una intromisión, ruptura del orden de la realidad, con las fuerzas míticas que caracterizan una cosmovisión feérica. Y esto es lo que encontramos en algunos relatos mesiánicos bíblicos, con la aparición del mesías se produce una ruptura revelada por las señales mesiánicas a sujetos monstruosos. En este contexto, la intertextualidad fantástica y su carácter monstruoso expresa una ruptura anterior a la representación feérica, de tal modo que emplea los conceptos de fantasma, fantasía, fantástica como un fenómeno originario, una categoría psíquica *a priori*, anterior a la representación de lo otro, la misma irrupción de la novedad en el seno del statu quo; se pregunta Borges: “¿no será porque nuestra vida es fantástica, que nos conmueve la literatura fantástica?”(Passos, 1949), por cierto el hombre acontece no como una esencia ni compuesto, sino como un fantasma para sí en su devenir histórico, en tal sentido, la intertextualidad fantástica es la producción o generación de un lugar semiótico. Este lugar semiótico se construye en base a la acción del mesías que está acompañada por signos del milenarismo. Este hecho es notable, pues refleja que la intertextualidad fantástica ilumina la cuestión acerca de la inexistencia de una doctrina mesiánica que presentara una figura coherente y por consiguiente no existió algo así como un canon mesiánico en Israel, sino fragmentos ideológicos o ficcionales dispersos sobre un futuro liberador que circularon en el mundo greco-romano y entre diversos grupos heterodoxos. Afirmamos así, que cada grupo tuvo sus propios monstruos, a veces compartidos con otros grupos a veces exclusivos. Esto coloca en evidencia que la intertextualidad fantástica del mesianismo está vinculado a un discurso del monstruo y a pretensiones de poder de determinados grupos judíos y cristianos.

1.2. Relato como yuxtaposición e incoherencia

Una de las cuestiones centrales que debemos tener en cuenta es que la definición de texto dada por la lingüística una “...sucesión de frases coherentes” (E. Bermúdez, 1982, p. 83) no considera como tales el texto artístico, el texto popular, sueños, visiones místicas, petroglifos, etc. Una gran cantidad de textos que tratan de monstruos como Lovecraft, Poe, Rokha, Huidobro, o simplemente bíblicos no son una sucesión de frases coherentes, lógicas, sino como ya lo hemos señalado son una serie de frases o expresiones yuxtapuestas e incoherentes que intentan una ruptura en sus niveles de la sintaxis, la semántica o ideológico. Decimos yuxtaposición e incoherencia en un sentido fuerte, yuxtaposición e incoherencia no se trata solo en un sentido literario sino sobre todo ambivalente, social e ideológico. Hay yuxtaposición e incoherencia cuando un texto rompe con el texto canónico que legitima un orden social. Hay yuxtaposición e incoherencia cuando es insertado en el texto como un silencio crítico, ya sea mediante la inserción de monstruos, sujetos anónimos, jeroglifos u otras expresiones que están afuera del sistema semiótico empleado. Estas cuestiones las encontramos en el material propio de Lucas, llamado L integra una gran cantidad de material

propio, entre ellos en el relato de Lc 4, 18-21 en el que es puesto en boca de Jesús el pasaje de Is 61, 1-2:

Se le dio el libro del profeta Isaías y, habiendo abierto el libro, halló el lugar donde está escrito: 18 "El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos 19 y a predicar el año agradable del Señor". 20 enrollando el libro, lo dio al ministro y se sentó. Los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él. 21 entonces comenzó a decirles: -- Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros (Lc 4,15-21)

Resulta sorprendente, la cantidad de veces que este texto paradigmático, esto es mítico, ha sido aplicado intertextualmente en los más diversos grupos durante la época del segundo Templo en intertextual contraposición a las listas empleadas por grupos de poder como los representados en Qidushim iv 1; ToseftaMeg ii 7 (223, 23) and Horayot iii 4, Is 61,1-3 menciona sujetos considerados monstruosos, deformes, anónimos, sin poder que prefigura un lugar fantástico, que se opone paradójicamente con aquellas otras listas genealógicas del orden y del statu quo del mundo greco-romano, como lo muestra la *República*, L,V se lee: "la naturaleza no ha hecho zapateros ni herreros; semejantes ocupaciones degradan a quienes las ejercitan: viles mercenarios, miserables sin nombre, que son excluidos, en razón de su estado, de los derechos políticos". También en Neh 7,64 encontramos la exclusión de sujetos en el oficio del servicio del Templo por no encontrarse en el registro "Estos buscaron su registro de genealogías, pero no se halló, por lo cual fueron excluidos del sacerdocio". Estas listas muestran un orden social basado en la segregación de sujetos, ideológica y pragmática². Este estereotipo monstruoso se repite en diversas listas que han sido producidas por grupos de poder y de grupos marginales. Las listas fantásticas como Is 61,1-2 y Lc 4,18-21 son relatos que muestran el carácter sociológico del monstruo que hablan de un silencio crítico pues presenta en el mito mesiánico a sujetos deformes, sin origen o pertenencia a familias, funciones sacerdotales u otros oficios. En estos relatos, el plan de la narración es simple, el profeta, él o los mesías realizan funciones soteriológicas diversas, normalmente enumerando una serie de señales utópicas como dar vista a los ciegos, sanar a los heridos, dar buena nuevas a los pobres, etc., las señales se realizan con sujetos monstruosos, anónimos, mencionados por su silencio su irrelevancia política en la sociedad antigua, son listas de un silencio crítico; además, se trata de fragmentos en que el mesías tiene el espíritu o el nombre de Dios parece recurrente, pero el rol que cumple en el fin de la historia es diverso, a veces él es un precursor, a veces un taumaturgo, un líder sacerdotal o político, pero no un mediador absoluto, como sería considerado por algún tipo de cristianismo.

² Los antecedentes de estas listas son las que poseen un carácter de mandato presente cf. Deut 16:14; 26,12; Psalm 94:6 6; Is 1:17 ;Jer 22:3 Zac 7:10; Mal 3:5; Meg II, 4. "Todos son aptos para leer el rollo a excepción de los sordos, idiotas o menores"; RhSh II, 8 "Estos son los no aptos para testimoniar: el que juega a los dados, el usurero, el hace huir a las palomas, los traficantes con productos del año sabático, y los esclavos"; Yom III, 11; Ker I, 4.5II, 1; Mak III,1.2;San X,1.2.34; 1MQ III,1.2.3; Enoch 69,2-3, 69, 4-12; 4Q269 7:4Q272 1, i-II; 4Q273 4, ii; y en fr. 10 col.I, 7 ;11Q19 col. XIV, 12-18: "ni ciego...ni leproso entrará en mi ciudad del templo" y de CD XV, 15-17 : "...y ninguno que sea estúpido o errante debe entrar y ningún débil mental o insano, esos con ojos demasiado débiles para ver, el cojo, o el sordo o un niño de baja edad, ninguno de estos debes permitir entrar en la congregación..."

Volviendo al texto de Lc 4,18-21, en el nivel literario: oxímoron, paradojas presentan una nueva epistemología, es decir, los ciegos ven más que los que poseen la vista; se trata de una incoherencia semántica que postula una subversión de la realidad. La incoherencia muestra la ambivalencia propia de la literatura fantástica. El concepto de ambivalencia empleado por J. Kristeva integra el uso inter-semiótico que realizan los textos desde el nivel de las prácticas sociales y del uso del poder al nivel de los textos. En relatos del NT no se puede entender determinados textos al margen de la ideología del poder. Este es el caso, la intertextualidad que llamamos fantástica de acuerdo a Is 61,1-2 empleado en diversos pasajes de Qumrán y del Nuevo Testamento como este nos muestra un lugar semiótico. Lucas ha construido su relato mediante una metodología de bloques: Marcos (M), Material propio (L), fuente de los dichos (Q) de modo irregular dándose repeticiones, disecciones y dobletes, que precisamente reflejan la despreocupación por un relato limpio de incoherencias. La cita de Lc 4,18-20 emplea la intertextualidad fantástica de un modo particular, en ella está citado Is 61,1-2 que expone una subjetividad marginal, anónima, sin poder ni lugar, diversa a la que encontramos en otros escritos judíos³, pero que además no está seguida en el mismo orden que la del texto de la LXX, sino que hay una operatoria que disecciona el v. 18 cortando o eliminando parte del versículo de Isaías referido a “sanación a los quebrantados de corazón”, cuestión que no es así en 1QHa, reemplazado por “anunciar la libertad a los cautivos y que los ciegos van a ver”, de la misma manera elimina el último versículo de “consolar a los que lloran” y luego añade un versículo inexistente “enviar en libertad a los oprimidos (teqrausme,nouj) que es una cita modificada de Is 58,6 “enviad libres a los oprimidos” (avpo,stelle teqrausme,nouj evn avfe,sei) a esto se debe el extraño doblete del sustantivo avfe,sij, y también de khru,xai luego retoma el texto isaiano con “anunciar el año de gracias”, de tal manera que el texto ordena una serie de signos utópicos s₁,s₂,s₃,s₄ seguido del texto: “hoy se ha cumplido esta escritura” (Lc 4, 21). Como ya lo hemos hecho notar que la serie de signos y sujetos anónimos es una crítica al género literario de listas extensamente conocido en la antigüedad, se conocen listas de reyes, ángeles, de oficios, etc. pero paradójicamente solo en la literatura proféticas se encuentran listas de sujetos silenciados sin lugar en la sociedad judía y greco-romana, de un lugar fantástico llamado el Reino de Dios. Lo fantástico radica así, en un principio crítico de subversión, que no radica en el carácter sobrenatural, sino que estas listas de sujetos sin voz y lugar subvierte el orden en la sociedad greco-romana colocando de relieve su carácter crítico político y excéntrico, los milagros se han realizado en Cafarnaúm, ciudad de paganos.

Esto también queda en evidencia en Lc 6, 20-21 en donde la secuencia los pobres, los hambrientos, los que lloran sigue el mismo tenor de Lc 4, 18-20. Lo cual postula que lo fantástico radica en la proximidad que se produce entre lo inaudito y la afirmación que estos signos son una realidad para destinatarios sin lugar en el mundo judío y greco-romano. A diferencia de otros textos en los cuales lo fantástico está vinculado al terror, o la perplejidad, la predicación de Is 61,1-2 en este texto produce “asombro” e “ira”. Más aún, la operatoria fantástica realizada y la reiteración del léxico del anonimato, de la contradicción con el orden étnico y social establecido se extiende en la misión como “evangelizar”, “enviar” (2), “anunciar” (2) esto refleja el lugar semiótico y el interés de la comunidad lucana que, está centrada en continuar la misión utópica de Jesús de Nazaret más que en repetir las palabras

³ Las listas presuponen una estratificación social, o segregación social, así en una lista Tannaita decía “cuatro tipos de hombres son comparados con un hombre muerto: el cojo, el ciego, el leproso y la viuda” (Ned 64b Bar); en Qumrán encontramos otra: 4Q266 fr.8 col. I, 6-9 dice: “ningún estúpido o perturbado entrará (en la comunidad) y ningún ingenuo o insano, estos con ojos débiles para ver y el leproso y el cojo o sordo o menor de edad”.

del propio Jesús: “tú vete a anunciar el reino de Dios” (Lc 9,60) “predicando y anunciando el evangelio del reino de Dios” (Lc 8,12; también 6,20; 7,22). La expresión “Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros” es la reacción de Jesús al asombro de la audiencia, por lo que el escepticismo de la audiencia y el siguiente pasaje camina precisamente sobre el carácter fantástico del pasaje como lo muestra el v. 23 “Médico, sánate a ti mismo. Hemos oido que sucedieron tantas cosas en Cafarnaúm; haz lo mismo también aquí en tu tierra.” Este texto coloca la actuación de Jesús en la línea de la literatura fantástica realizada por los profetas Elías y Eliseo aludiendo a textos como Is 61,1 y 1Re 17,10 y 2Re 5,10.

1.3. Fantasma e intertextualidad

Los relatos míticos -y los monstruos-, son fenotextos gracias a procesos textuales, es decir genotextos. En este sentido, *el hombre es en su propio devenir un fantasma que se escribe sobre sí mismo*, en cada tiempo; esto indica que su memoria aporta textos, experiencias fragmentarias de algo que fue o incluso nunca han ocurrido. De este modo la memoria es el hombre mismo como una escritura social que como tal posee una *operatoria textual* que llena y elabora los huecos, discontinuidades del discurso del poder, distorsiona los fragmentos de eventos construyendo de modo incoherente y fragmentariamente fantasmas, visiones, representaciones *fictionales de un continuo de identidad pasada, presente y futura*. Él, en su temporalidad se comporta no sólo como un espacio de encuentro textual sino como un lugar literario-social de producción textual que distorsiona, selecciona y construye una narrativa fantástica fragmentaria de nuestro pasado posicionando nuestra identidad presente y futura. Esto explica que, durante el periodo del segundo Templo, y en el caso de Qumrán, cada uno de estos grupos ha intentado a partir de fragmentos dispersos y yuxtapuestos *producir un relato de sus propios monstruos, específicamente de un relato mesiánico propio de acuerdo a razones ideológico-identitarias*. Por cierto, que los fragmentos seleccionados no son portadores de la misma ficción ideológico-mesiánica en un caso se trata del portador del nombre divino, en otras se trata de un mesías real, etc. En cada caso responde a una imaginación grupal que se expande. J.P. Vernant decía algo muy cierto: “un mito responde a una intertextualidad o tradición que está inscrita en una “imaginación legendaria”. El concepto de tradición es inadecuado pues no hay sujetos sino una memoria que opera, “una construcción colectiva y sobre todo rígida” (Vernant, 2009, 10). En toda cita está en juego la ideología como discurso del poder, por esto no hace sentido la clasificación de la intertextualidad que llamaríamos formal, realizada por Flint diferenciando siete tipos de intertextualidad (Flint, 2001, p. 19): Flint habla de “ecos de pasajes de la Escritura en posteriores composiciones”. El concepto de “eco” empleado por Flint y R. Hays (1989) nos parece demasiado vago e indeterminado pues no considera los niveles epistémicos e ideológicos de la intertextualidad. En este sentido, es necesario caracterizar la intertextualidad en relación con la *ideología sedimentada en los textos y estrategias de poder* que están presente en los ellos. Es decir, el tipo de intertextualidad mítica implica situarla en los tres niveles del cual hemos hablado, en relación con su coherencia en una operatoria que trabaja en profundidad con un tiempo perdido, así, la epopeya de la *Iliada*, las *Mil y una Noche* o *Moby Dick* corresponde tanto en su forma literaria, epistémica e ideológica a un particular espacio temporal.

2. Fantasía y metodología

Campbell dice que: “mitos y sueños vienen del mismo lugar. Ellos vienen de la realización de algún tipo que ha encontrado expresión en una forma simbólica” (Campbell, 1988, p. 41). ¿Cuáles fueron los mitos y sueños de los grupos que están representados por

4Q521; 11QMelq; Lc 4,18 y Q7,18-20? ¿Qué sueños muestra la intertextualidad de Is 61,1-2 empleada en estos textos? Por cierto, el origen y el fin de la historia siempre son una materia síquica ficcional de la memoria. Por esto, la memoria del fin como en los relatos del resucitado son un fantasma, un espíritu, figuras híbridas y polimórficas (Mc 6,49; Lc 24,37) en nuestros términos, un relato fantástico de que el fin de la historia acontecerá en los días del lector. En los textos que veremos, se trata de una intertextualidad que por una parte mezcla una ficción predeterminista de la historia, a partir del texto de los orígenes, en la cual se presupone la historia está dividida en períodos por medio de un florilegio de textos utópicos sobre el fin de la historia, que está descrito en diversos relatos por un corte paradigmático que introduce una crítica al discurso del poder como aparece en las genealogías. Si el eje diacronico de estos relatos narra una “abstracción”, una secuencia de hechos, el corte paradigmático presente en estos manuscritos comporta un cesura literaria, epistémica e ideológica en la secuencia narrativa, lo cual se puede apreciar tanto en los pesher continuos, temáticos o en los evangelios. Dicho corte es importante para la cuestión del sistema de poder pues postula a este como una secuencia lineal infinita, “abstracta” mientras que, el corte paradigmático no solo muestra el sesgo ideológico sino también la inserción del anonimato como táctica de subversión del relato. En este sentido el corte paradigmático que implica el uso de la intertextualidad fantástica coloca en relación no sólo al pasado ideológico sino una yuxtaposición social contra el poder instalado por listas oficiales. Tanto en relación a la ficción del mito de los orígenes como al mito mesiánico se puede apreciar a través de diversas corrientes y grupos judíos que han empleado textos recurrentes como el relato genesiaco y múltiples textos escatológicos en el periodo del segundo Templo. Como ejemplo, en Qumrán encontramos tres relatos en los cuales se utiliza la figura mítica de Is 61, 1s: el primero es un salmo, 1 QHa xxiii, 14-15; el segundo es el pesher 11QMelq; el tercero es 4Q521(*4QMessianic Apocalypse*) y otro en el Nuevo Testamento, nos referimos a Q 7,21-24.

2.1. Arquétipo y eschaton: 11QMelquisedec

Para nuestros efectos, en este pesher temático (Jonge, 1967, p. 301-326; Carmignac, 1969, p. 343-378) queda en evidencia la relación entre intertextualidad e ideología. Hablamos de la ideología en el sentido de R. Barthes y L. Althusser y N. Fairclough para quienes el mito es un metalenguaje, una ideología de poder. Veámoslo. Las fórmulas como “pishro”, “está escrito”, metatextos según la nomenclatura de G. Genette reflejan una doble *convicción ideológica*: la de vivir los últimos tiempos y la realización del juicio por Melquisedec. El pesher temático es un mosaico de citas de textos considerados proféticos los cuales son interpretados utópica o escatológicamente, lo cual pudiera dar pie a pensar que se responde al primer modelo de intertextualidad que hemos llamado formal, es decir, relato marco más cita, pero aquí lo que se produce es lo contrario, es un mosaico de citas de la Escritura e interpretación, abierto por una fórmula técnica que abren el comentario -más literalmente, una interpretación- con un grado de intertextualidad fantástica de varios textos fundamentales Lv 25, 13 y Deut 15, 2; Sal 82, 1.2; Sal 7, 8.9; Dn 9, 23; Is 52, 7 y 61, 1s que hace difícil no pensar en el trabajo de un escriturista. Como en toda intertextualidad fantástica, existe en este texto una gran yuxtaposición e incoherencia de superficie y en cambio la coherencia se logra gracias a la estructura ideológica en que está basado este pesher temático, dividido en dos partes, la primera parte, está centrado en el año jubilar interpretando los textos de Lv 25, 13, Is 61,1.2 y Deut 15, 2. Esta serie integra Lv 25,13, metatexto, Deut 15,2 más metatexto. En relación a la historia de Israel este pesher realiza una relectura del jubileo mediante Lv 25,13 y Deut 15, 2 interpretado a partir de Is 61, 1s. Por lo que en este mosaico se cita de modo transversal el texto de Is 61,1 “libertad a los

cautivos” e Is 61,2 “año de gracia” / “día de la venganza”. No podemos negar que, visto así, el carácter fantástico tiene una carga subversiva innegable, no obstante que la ideología de la secta dista de ser revolucionaria. Y la segunda parte desarrolla el tema de la llegada del día del juicio a cargo de Melquisedec, no de Yahvéh, a partir de los textos de Sal 82, 1,2, metatexto, Is 52, 7, metatexto y Dn 9, 23, metatexto. Ahora bien, en ambas partes el texto transversal de base es decir que marca ideológicamente todo el contexto y que sirve como intertexto fantástico es Is 61, 1-2 sobre el que se aplican los restantes textos. La diferenciación entre la ideología *en el texto* y *del texto* que realiza Vernon Robbins, no se explica suficientemente en nuestro texto pues la transversalidad que muestra la ideología presente *en el trabajo de intertextualidad y del texto* es la misma. La intertextualidad fantástica está traspasada ideológicamente por la expectativa de ungido por el espíritu, el profeta escatológico milenarista, novedosamente no según los paradigmas del “retoño del tronco de Jesé”, ángel de la alianza, Moisés o de Elías sino descrita por la figura arquetípica del ángel Melquisedec como el profeta que pone fin a esta historia⁴. La intertextualidad fantástica coloca en evidencia que la figura de Melquisedec como profeta escatológico que realiza el juicio final, coloca en relación la proto-historia y el fin de la historia, similar a lo que veremos con Enoch y con el título Hijo del hombre sinóptico.

En este sentido, es importante comprender que R. Barthes habla del mito en relación a la ideología con lo que señala que esta no son ideas o una conciencia invertida, sino que estamos refiriendo a lenguaje, prácticas y expectativas identitarias utópicas de grupos diversos. Esto lo podemos apreciar al analizar el texto. En el v. 6 por primera vez se menciona la figura mítica del ángel Melquisedec (ver Gn 14, 18; Sal 110, 4), en relación a Is 61,1 (ver Lc 4, 18s), desde un punto de vista mítico-ideológico es una heteroglosia tomando en cuenta que un sumo sacerdocio de un ángel está en contraposición al sumo sacerdote del Templo de Jerusalén. En otras palabras, estamos ante un tipo de mesianismo mítico que posee su propia operatoria ideológica en relación a un culto místico. En esta relación ideológica fundamental, el pesher relaciona a Melquisedec con el profeta escatológico milenarista de Is 61, 1. Melquisedec no es el personaje de la historia patriarcal, sino que posee un estatuto celestial, habita la corte divina, juzga en medio de los ángeles. El pesher vincula la figura del ángel Melquisedec en cuatro oportunidades (vv. 6. 9. 13. 20.) con el profeta ungido por el espíritu de Dios según Is 61, 1-2 en las tres primeras Melquisedec es explícitamente mencionado, en la cuarta está referida al evangelizador, que en 1QH^a xxiii frag.1 sorprendentemente está aplicado performativamente a un ser humano, el Maestro de Justicia. Esto revela que la figura de Melquisedec fue comprendida desde una fantástica de figuras como el modelo divino de los arcángeles entendidos como sacerdotes del altísimo. En nuestro texto Melquisedec aparece en el v. 5, entendido como un “elohim”, un ángel entre otros “elohim” (v. 10). En el v. 6 de 11QMelq se introduce el texto de 61, 1s, con la primera función: la proclamación del perdón o liberación de sus culpas. Esta acción no es extraña y ya la encontramos en relación a Isaías y Daniel, los ángeles limpian y liberan de las culpas (Is 6,7; Dn 10,16; TestLevi 18,9.12). Por tanto, es innegable que los esenios vieron no solo el papel del profeta ungido escatológico llevado a cabo por el ángel Melquisedec, sino con esto hicieron una lectura de toda la historia según un modelo preexistente. Esto refleja que en Qumrán como en otros textos apocalípticos se elaboró un tipo de mesianismo protagonizado por ángeles o personajes celestiales de los orígenes como Melquisedec o Enoch que tienen

⁴ Nosotros diferenciamos literatura fantástica y utopía, la creencia del milenarismo es un caso límite en que la fantasía se abre espacio a la utopía. En el caso de 11QMelq, está presente el tema del milenarismo en el pesher en el col. II, 6 “y esto ocurrirá en la primera semana del jubileo que sigue al noveno jubileo” y en el caso de Jesús de Nazaret hay datos que ocurrió lo mismo (Mc 1,15) “El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado” de acuerdo a la profecía del quinto reino (Dn 7,13).

sus dobles terrestres. Una segunda función aparece en el v. 9 se dice “este es el periodo (.εω) “el año de la gracia” (ιωμρω, βακ) de Melquisedec”. El texto de Is 61, 2 es caracterizado como el año donde Melquisedec lleva a cabo el reinado de la justicia. A esta caracterización temporal concurren otros textos en donde se menciona el día de la paz y del perdón. Finalmente, en el v. 13 menciona una tercera función: “Melquisedec realizará la venganza de los juicios de Dios y en ese día él liberará a ellos de la mano de Belial”. Llevar a cabo la venganza es una de las funciones escatológicas del profeta de acuerdo a Is 61, 2. La venganza anunciada en Is 61, 2, está entendida como liberación de las manos de Belial.

Esta similar estructura de sujetos arquetípicos como Enoch, Hijo del hombre o Melquisedec presupone que hubo grupos marginales que construyeron un lugar fantástico, un metalenguaje en común, que tenía como función interpretar textos y acontecimientos desde el lugar utópico del fin de los tiempos, y en ella se deben cumplir todas las palabras dichas por Dios en las Escrituras pues Dios no habla en vano. Es decir, siguiendo la perspectiva de R. Barthes la intertextualidad fantástica supone un lector que está ideológicamente situado, en este caso, en el fin de la historia y es en él en donde adquiere sentido el texto. No es casualidad que para los miembros de la comunidad el Maestro de Justicia fuese a la vez un sacerdote y un profeta ambas características presentes en diversos manuscritos como 1QHa y 11QMelq. Es interesante comprobar que el término “heraldo” vuelve a aparecer en relación a 11QMelq, en el v. 20 se cita el texto de Is 61, 1, en este caso interpreta al evangelizador (ραχν) con el profeta escatológico milenarista “Y el mensajero de buenas que anuncia la salvación es uno sobre quien está escrito que... (ver Is 61, 2) ‘consolará a los afligidos’ su interpretación para que ellos sean instruidos en todas las edades del mundo”. Referido al papel del Maestro de Justicia en medio de la comunidad de Qumrán. El pesher interpreta este consuelo como “para instruir a ellos en todas las edades del mundo”, la consolación está en relación a una enseñanza impartida acerca de la historia presente.

2.2. 4Q521 (4QMessianic Apocalypse).

El manuscrito de 4Q521 es sumamente fragmentario y en mal estado. Los estudios muestran que se trata de un escrito que no pertenece a la secta de Qumrán y que tiene una datación pre-qumrámica posiblemente a un grupo de “anawim” similar al de Q o el cristianismo joánico. El modelo del relato es el de la yuxtaposición de una serie de textos bíblicos. La reconstrucción del frag. 2 col. 2 es el siguiente:

Frag. 2, columna 2

“...porque los cielos y la tierra escucharán a su Mesías (Sal 146), y ninguno de ellos se apartará de la enseñanza de sus santos [apóstoles, santos, esenios]. Buscadores del Señor, fortalézcanse para su servicio ¡Si mantienes la esperanza en tu corazón verás al Señor! Porque el Señor buscará a los piadoso y llama a los justos por su nombre. Su espíritu revoloteará sobre los humildes, y renovará al fiel con su poder. Él glorificará a los humildes sobre el trono de un reino eterno. él liberará a los cautivos, dará vista a los ciegos (Sal 146 Is 35,5; 61,1), endereza a los encorvados (torcidos). siempre me aferraré a los que esperan en Él y esperan Su misericordia... y el fruto de... no tardará para nadie. El Señor hará cosas asombrosas que nunca se han hecho, tal como lo prometió. Él sanará el gravemente herido y resucitará a los muertos (Is 26,19; Sir 48,5); predicará la buena nueva a los pobres [humildes] (Is 61,1)y... Él guiará a los desarraigados [llamados fuera]. Él alimentará al hambriento y...”

Hay diversos elementos que nos ayudan a dar características lingüísticas y literarias del grupo que está detrás de este texto, algunos de ellos ya mencionados. El manuscrito de 4Q521 es un apocalipsis de origen posiblemente pre-qumránico pero esenio (Puech, 2004, p. 95) que utiliza el término “piadosos/justos” (οησηξφ), en dos ocasiones (vv. 5, 7). En él se dice que “el señor busca a los piadosos” y “honrará a los piadosos”. Los términos piadosos/justos/pobres son correlativos y bien puede caracterizar al grupo a quien está dirigido el texto, como sea el caso, se trata de un “justo pobre” propio de la espiritualidad de los anawim que esperar una subversión tal como aparece también en otros textos de la época⁵ como aparece en las listas de obras propias del justo (TestJosé 1, 4-13; TestJob, 1-4; TestJudá 23,4-5; Mt 25,41-46). Como está dicho, la intertextualidad fantástica de sujetos anónimos se desarrolla en 4Q521, 2 por medio de cortes sincrónico-paradigmáticos realizados en dos series de señales escatológicas intrahistóricas las cuales no son realizadas por Yahvéh sino por “su mesías”. Esta es una innovación propia de la literatura fantástica pues se trata de una corte/incrustación semiótica importante, textos que en un primer momento se referían al tiempo del fin protagonizados por Yahvéh, son *traspuestos* en textos mesiánicos, similar a como lo encontramos con el Hijo del hombre que perdona los pecados y realiza el juicio final. Esta trasposición es la creación del lugar semiótico, no puede ser de la mayor importancia esta cuestión. El lugar semiótico en el texto se ha realizado mediante un corte, *una transposición*, en el sentido que el papel que el Sal 146 asignaba a Yahvéh ahora en el este Apocalipsis mesiánico lo realiza el mesías profético.

2.3. Lugar semiótico y cortes

A diferencia de grupos que profesaban el nominalismo mosaico, otros grupos heterodoxos cultivaron el mito del Paraíso y del fin de esta historia caracterizada como tinieblas y pecado. El modo de pensar de aquellos grupos es diverso en unos, prevalece el pensamiento racionalista-lógico en otros, sueño, las visiones, el mito y la ficción. Como es conocido, en estos grupos recurrieron a lo arcaico para lo cual recopilaron mitos del origen y soñaron con el fin de la historia para lo cual construyeron relatos fantásticos. Desde los orígenes de la humanidad existen mitos de creación o del origen y existen mitos sobre el fin, o del eschaton. En este manuscrito de 4Q521 se recogen una serie de textos escatológicos y mesiánicos para hacer un relato fantástico del tiempo final, lo cual es realizado de acuerdo a la ideología apocalíptica que habla de las señales de final de la historia (Kvalbein, 1997, p. 111-125). En este sentido, describe los signos escatológicos, esto es ya utopía. La cita de similares textos no es casual y por cierto que no responde a razones dogmáticas, sino más bien, a la ficción ideológica que permite reconocer a los miembros de la secta reconocer las señales del fin de la historia. Encontramos cómo, diversos grupos compartieron textos similares con fines pragmáticos intentando hacer una prognosis de tales hechos. De acuerdo al análisis de E. Puech, H. Kvalbein se trata de dos series de signos: la serie a: Lo paradójico de estos textos es la creación de un lugar mediante la *trasposición de hipotextos*, el corte paradigmático construye un espacio utópico. Las dos series son cortes sincrónicos que

⁵ Epístola de Enoch emplea el modelo ficcional de subversión en 1Enoch 103,1-3 y Sb 1,16-5,23 el relato señala que el mismo Yahvéh “os juro justos que en el cielo os recordarán los ángeles para bien ante la gloria del grande...tened esperanza, pues antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillareis como las luminarias del cielo”. Este relato expresa la estructura antitética o subversiva fantástica propia de medios populares en la cual los pobres serán ricos, los humillados enaltecidos, los que han sido escarnecidos y afligidos en esta vida se les promete los bienes escatológicos, expresado bajo la imagen del “brillar como estrellas”. Es imposible no pensar en textos cristianos que comparte este modelo de una escatología sin mesías, cuestión sorprendente, como Lc 1,52-53; 6,20-26.

describen el tiempo de la era mesiánica. “Los cielos y la tierra escucharán a su mesías” tiene una resonancia con el Sal 146, 6 “... quien hizo los cielos, la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay”. La primera, en el fr. 2 col. II, 8: “liberando prisioneros, dando luz a los ciegos, enderezando a los tullidos” no sigue la secuencia de 4Q521 prisioneros, ciegos, tullidos, la de Sal 146 la sigue parcialmente: oprimidos, hambrientos, *prisioneros, ciegos, tullidos*; no la de Is 42,7 ciegos y presos; tampoco la de Is 3,5: ciegos, sordos, cojos, mudos; parcialmente la de Is 61,1-2: pobres, quebrantados, *cautivos, prisioneros*. Posiblemente aquí se trata de una intertextualidad fantástica donde concurren libremente los textos de Is 35, 5-6; 42,7; Sal 146, 1-8 e Is 61, 1, en el v. 2, 4Q521 menciona que esto es realizado por “su mesías” lo cual en el Sal 146 está referido a Yahvéh y en v. 12 de 4Q521 “el proclamará buenas nuevas a los pobres” que menciona directamente a Is 61, 1; en este mismo versículo está unido a la siguiente expresión: $\pi\eta\varphi\eta\ o\eta, vu$ y “los muertos vivirán” que está en relación a Elías (ver Sir 48, 5) y en el fr. 2 col. III, 2 dice: $o\eta\beta\chi\ k\gamma, vu\pi\ o\eta\tau\chi\ i\omega\beta$ “vendrán los padres a los hijos” que se refiere a Mal 3, 24. Es necesario hacer notar la denominación “Mesías” aplicado en 4Q521 a una figura profética. Estos dos últimos aspectos muestran que el texto de Is 61 fue asociado y comprendido en relación de uno de los modelos representativos del profeta escatológico milenarista, el profeta Elías. Por tanto, no debe resultar extraño asociar las figuras de Elías y Melquisedec en relación con el profeta escatológico milenarista ya que ambos proclaman buenas nuevas a los pobres. Es significativo para el estudio de la exégesis neotestamentaria que para grupos apocalípticos ambas figuras fueron relacionadas por medio del texto de Is 61,1s en un horizonte de la historia inmanente. Y que ambos textos Is 61,1-3 y Mal 3,23 se aplicaban y explicaban mutuamente. En 4Q521(4QMessianic Apocalypse) fr. 2 col. II, 12 “porque sanará a los heridos y dará vida a los muertos y proclamará buenas nuevas a los pobres”, en este fragmento aparece tres funciones: “sanar a los heridos”, “dar vida a los muertos” y proclamar buenas nuevas a los pobres” dos de las cuales corresponden al texto de Is 61,1 y otra a Sir 48, 5. También fr. 2 col. III, 2 aparece la frase de Mal 3, 24 “el padre hará retornar a los hijos...3 con la bendición del Señor” referida a la misión de Elías según el texto de Malaquías. Nuevamente en fr. 7, 6-7 en referencia a su función de dar vida a los muertos como lo menciona Sir 48, 5 “y el dará vida a los muertos de su pueblo”. Lo relevante del manuscrito de 4Q521 es en primer lugar que testimonia una memoria en la cual se ha relacionado diversos textos como Is 61,1s, Mal 3,23, y Sir 48,5, mediante los cuales se ha establece un nexo entre la figura del profeta escatológico milenarista de Is 61,1-2 con la de Elías. Segundo esta figura realiza las señales del eschaton tales como revivir muertos, anunciar la buena, liberar a los presos de acuerdo al texto de Is 61,1-2. La serie b: La intertextualidad fantástica se produce mediante la segunda serie, que recoge otra serie de textos utópicos y mesiánicos para describir los signos del eschaton, en el fr. 2 col. II, 8: “liberando prisioneros, dando luz a los ciegos, enderezando a los tullidos” posiblemente en este fragmento concurren los textos de Is 35, 5, Sal 146, 1-8, Is 61, 1, en el v. 2 4Q521 menciona que esto es realizado por “su mesías” lo cual es una *trasposición* del Sal 146 que está referido a Yahvéh y en v. 12 de 4Q521 “el proclamará buenas nuevas a los pobres” que menciona directamente a Is 61, 1; en este mismo versículo está yuxtapuesto a la siguiente expresión: $\pi\eta\varphi\eta\ o\eta, vu$ y “los muertos vivirán” que está en relación a Elías y lo mismo en el fr. 2 col. III, 2 dice: “vendrán los padres a los hijos” que se refiere a Mal 3, 24. Estos dos últimos aspectos muestran nuevamente que el texto de Is 61 fue yuxtapuesto al de Mal 3,24 y comprendido en relación de uno de los modelos representativos del profeta escatológico milenarista/mesías, el profeta Elías. El manuscrito de 4Q521 fr. 2 col. II, 12 menciona el oráculo de Is 61, 1s “Él sanará el gravemente herido y resucitará a los muertos (Is 26,19; Sir 48,5); predicará la buena nueva a los pobres” (Is 61,1)”, también al parecer aquí se relaciona la esperanza del profeta escatológico milenarista con la figura de Elías, efectivamente, “a los muertos vivirán” no aparece en Is 61, 1s más bien está en relación con Elías. Es importante notar que este

manuscrito respecto a nekroi. evgei, rontai no corresponde al texto de la LXX ni al texto masorético. Esta función aparece en Qumrán referido a Elías o referido al profeta que anuncia buenas noticias (11QMelq; 4Q521). Esto mismo refleja, que aquí estamos en presencia de una tradición muy antigua acerca del rol escatológico de Elías en la que el texto de Mal 3,23-24 aparece vinculado al texto de Is 61, 1-2, de manera similar a la que encontramos en Qumrán, que comprende la figura de Elías como profeta escatológico milenarista.

2.4. Q 7, 18-19 (20) 22-23. 27-28

Ahora bien, respecto al evangelio de Lucas la fuente de los dichos (Q) representa un paratexto preparatorio, una intertextualidad a gran escala de Q en el evangelio, sin títulos, subtítulos o nada parecido, el cual además es una secuencia con una estructura propia. La fuente de los dichos presenta una mesianología no uniforme, sino de diversas corrientes que desarrollan el mito mesiánico. Por cierto, emplean otros títulos como Hijo del hombre (7,33), Hijo (10,22), hijo amado (3,22) pero lo característico es que no hay un credo cristológico homogéneo, sino que están yuxtapuestos. El uso de textos del AT en la fuente de los dichos muestra que esta emplea textos del Ex 23,20; Deuteronomio 5,9; 6,13.1; 8,3;18,3 de los profetas como Isaías 3,4; 14,13; 42,1; 61,1; Mal 3,1 y Salmos 2, 7; 90,11-12; 103,10. Las cuales tienen como principio ser una lectura mesiánica particular de diversos textos del Antiguo Testamento. Atendiendo a nuestro objetivo y focalizándonos en un pasaje de la fuente de los dichos, específicamente Q 7, 18-19 (20) 22-23. 27-28 encontramos que se produce una lista fantástica similar a 4Q521, en la cual confluyen textos veterotestamentarios Q 7, 22-23= Is 26, 19, Is 29, 18-19; Is 35, 5-6; Is 42, 6; Is 61, 1, diálogo de Jesús con los discípulos de Juan similar a 4Q521. Evidentemente tan composición no puede provenir del mismo Jesús sino más bien parece una elaboración de la comunidad cristiana. En él se realiza una trasposición pues se anuncia “el que viene” que remite a la profecía de Isaías “Dios viene” como lo anunciaba Is 35, 4; Mt 3, 7 // Lc 3, 18-19. 22-23.

En esa misma hora sanó a muchos de enfermedades, plagas y espíritus malos, y a muchos ciegos les dio la vista. 22 respondiendo Jesús, les dijo:
-- Id, haced saber a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres es anunciado el evangelio; 23 y bienaventurado es aquel que no halle tropiezo en mí. (Lc 7,21-23)

La secuencia en la cual se yuxtaponen ficcionalmente y que tiene por *trasponer* lo que está ocurriendo en el ministerio de Jesús, los hechos son traspuestos no solo iluminan: “Id haced saber a Juan lo que habéis visto y oído”. Este santo y seña representa un relato testimonial. La palabra profética es cortada en la actuación profética de Jesús que ya conocemos por los textos de Qumrán. La cuestión es fundamental pues además de la serie de geno-textos de la Biblia Hebrea como los ya mencionados se suman otros posibles textos preparatorios como los encontramos en Qumrán que describen el mito de la era paradisiaca. El corte es radical, la praxis misma Jesús y textos citados forman un lugar semiótico según el cual Jesús da inicio al Reino de Dios.

Además, la referencia a Juan está conjugado el anuncio de las señales con la del martirio de Juan, aunque de modo mediato, así esta figura mesiánica se parece más al profeta joánico que el mostrado por los sinópticos, este Jesús hace señales anunciada en textos proféticos que muestran que corresponde al que debía venir, así p.e. en la misma línea que 1Mac 14, 41; Esd2, 63 Neh 7, 65; Ez 21, 32; Gn 49, 10 y Os 10, 12 estos textos reflejan una

continuidad en esta formulación. Primero, como lo señala van der Woude, en estos textos σὺ como ταὶ son equivalentes (Woude, 1967, p. 58). Jesús está identificado como el profeta escatológico anunciando el Reino a una multitud, a través de una mezcla de citas en que concurren textos de Is 26, 19; 29, 18-19; 35, 5-6; 42, 6; 61, 1. Estos textos son una concentración de textos escatológicos mediante *una trasposición en la persona de Jesús* y su misión. En otras palabras tenemos aquí un ejemplo de intertextualidad fantástica pues la expresión “los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados” es un lugar construido por la comunidad lucana pues no pertenece ni a la LXX ni al texto masorético de Is 61,1-2, “los cojos” son mencionados como señal escatológica en Is 35, 5-6; los leprosos no es señal escatológica en ningún texto veterotestamentario, a no ser la alusión que el evangelio de Lucas hace de Eliseo en Lc 4,25-28, la sanación de los sordos como señal escatológica está en Is 28, 18;35, 5-6; los muertos resucitan es señal escatológica en Sir 48, 5. Segundo, la identificación de Juan el Bautista realizada por el propio Jesús coloca a Juan en el ámbito de lo monstruoso (v. 27) mediante un estilo pesher identifica a la figura de Juan con el retorno de Elías, su doble. Lo cual muestra que la intertextualidad asumida integra el uso de métodos de interpretación judíos, así como un plano ideológico, esto es, creer que se en los últimos tiempos aparece el doble de Elías como pone en evidencia el v. 17 de acuerdo con el pasaje de Mal 3, 1. 23. Este mecanismo del doble también lo vemos en el segundo evangelio donde Jesús será identificado con Elías, tanto por Marcos 1, 2-3; como por el pueblo Mc 6, 14-16; y por el mismo Jesús Mc 9, 11.

Consideraciones finales

Lo primero que nos enseña el estudio del mito mesiánico es que el hombre no está formulado como un compuesto o una esencia sino como un ser que se auto trasciende en las situaciones más extremas, esto se ve conceptualizado, en que los sueños y lo fantástico son un principio constitutivo de su ser. La fantasía no es una mera facultad, sino que su mismo lenguaje en un modo de sublimar su condición natural transformándola en historia. A través del periodo del segundo Templo surgen relatos fragmentarios que hablan de un liberador final antes de la intervención de Yahvéh en la historia, estos relatos poseen una estructura básica, el enviado tiene el nombre o el espíritu de Yavéh, y realiza las señales conocidas y fantásticas del Reino de Dios. En algunos relatos, este diseño es enriquecido con una serie de relatos sobre todo salmos penitenciales que hablan del martirio del profeta o mesías. Estos resultados nos obligan a señalar que en el NT no hay un canon mesiánico, sino que la intertextualidad fantástica empleada en cada uno de los evangelios que se mueve en un amplio horizonte de creencias como el retorno o ascenso al Paraíso, la creación de un Paraíso terrestre, etc, en fin, una pluralidad de ideologías mesiánicas construida con recurso a múltiples textos como el Sal 2; 110, Is 42,1; Dn 7, 13, etc. El Nuevo Testamento y cada uno de los evangelios son un intertexto en el cual confluye una diversidad de hipotextos relativos al mito mesiánico. Como ya está dicho, hay que decir, que en el mito mesiánico se construye gracias a una intertextualidad fantástica en que confluyen una gran cantidad de textos e ideologías del pentateuco, como libros históricos o profetas: Hijo de David, Hijo del hombre, Hijo, etc. Así, no es casual que el profeta más citado en el Nuevo Testamento es el profeta Isaías, de modo particular los textos de Is 40,3; Is 35, 6; 52,8; 61,1-2 los cuales hablan del mito mesiánico o escatológico de acuerdo a lo que hemos estudiado. En cuanto a la técnica hay que decir que es muy similar a la que encontramos en textos esenios previos y de la secta de Qumrán, esto es, se busca agrupar textos alrededor de un tema particular, a veces sobre el fin de la historia, en otras mesiánico de acuerdo a la fórmula: Is₁,Is₂,Is₃...Is_n. Para explicar

el uso de la intertextualidad en la Biblia se requiere salir del esquema clásico de cita o alusión intratextual, para abrirse en el sentido que lo hace J. Kristeva a una intertextualidad inserta en la historia y la sociedad. Esto implica comprender que la intertextualidad posee tres niveles, el literario, el epistemológico y finalmente el ideológico. La intertextualidad bíblica y neotestamentaria así, no tan sólo nos coloca en relación a textos veterotestamentarios sino también greco-romanos, como el mito de la creación de Platón o los escritos del estoicismo. Pero, además, entendida la intertextualidad de esta manera, comprendemos que un texto no como una secuencia coherente sino como es un producto de una red de textos diseminados en la cultura y en la historia.

Referencias

- BAKHTIN, M. **The dialogic imagination, Four essays by M. M. Bakhtin**, edited by Michael Holquist translated by Caryl Emerson and Michael Holquist University of Texas, 1981, XXVI, 1993.
- BARTHES, R., **El grado cero de la escritura**: seguido de nuevos ensayos críticos, Jorgue Alvarez, Buenos Aires, 1967.
- BERMÚDEZ, E. **Introducción a la lingüística del texto**, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- BORGES, J.L. Silvina Ocampo, Adolfo Bioy Casares. **Antología de la literatura fantástica**. Barcelona, EDHASA-SUDAMERICANA, 1977. Stableford, B. **The A to Z of Fantasy Literature**, The Scarecrow Press, Inc. Lanham • Toronto • Plymouth, UK 2009.
- BRINKER, Kl. **Linguistische textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden**. Berlín: Erich Schmidt Verlag, 1985.
- CALVINO, I., **Cuentos Fantásticos del XIX**, Madrid, Siruela, 2019.
- CAMPBELL, J. **O heroi de mil faces**, Ed. Pensamiento, São Paulo, 1989.
- CAMPBELL, J. **The power of Myth**, Anchor Book. New York, 1988.
- CARBULLANCA NÚÑEZ, C. «**The emergence of suffering self. A study about lists and social structures in the Antiquity**». Franciscanum 167, Vol. lix (2017), 247-275.
- CARMIGNAC, J. **Le Document de Qumrân sur Melkisédeq**: RQ 7 (1969-1970), 343-378; Ceresadi, R. *Lo fantástico, la Balsa de Medusa*, Visor, 1999.
- FALK DANIEL, K. “**Petition and ideology in the Dead Sea Scrolls**”, 137-159. En J. Penner - K. M. Penner - C. Wassen (eds.). *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, Leiden-Boston 2012.
- FLINT, P. with the Assistance of Tae Kim, **The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation**, William b. Eerdmans publishing company grand rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 2001.

FRYE, N. "The Archetypes of Literature": *The Kenyon Review*, Vol. 13, f. No. 1, (1951), 92–110.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. **Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán**: Bib 81 (2000), 71-80.

GENETTE, G. **figures of literary discourse**, Columbia University Press, New York 1982.

HASSELBALCH, T. Meaning and Context in the Thanksgiving Hymns Linguistic and Rhetorical Perspectives on a Collection of Prayers from Qumran by SBL Press atlanta SBL Pres, 2015.

HAYS, R. **Echoes of scripture in the letters of Paul**, New Haeven: Yale University, 1989. Jonge; M. A.; s. van der Woude, *11Q Melchizedek and the New Testament*: Bib XIV (1967-1968), 301-326.

KIM HARKINS, A. , "Observations on the Editorial Shaping of the So-Called Community Hymns from 1QHa and 4QHa (4Q427)", 233-256.

KIM, D. "Intertextuality and New Testament Studies" Currents in Biblical Research 2022, Vol. 20(3), 250; Steve Moyise, Intertextuality and Biblical Studies: A Review, VERBUM ET ECCLESIA JRG 23(2) (2002), 418-431.

KVALBEIN, H. **Die Wunder der Endzeit. Beobacgtungen zu 4Q521 und Matth 11**, 5p: ZNW 88 (1997), 111-125.

LÓPEZ PELLISA, T. (ed. lit.) **Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica**: 1er Congreso Internacional de Literatura Fantástica y Ciencia Ficción, Fernando Ángel Moreno Serrano (ed. lit.), 2008.

MONTGOMERY, E. **A Stream from Eden**: the Nature and Development of a Revelatory Tradition in the Dead Sea Scrolls, McMaster University, 2013.

PASSOS, Carlos, Sobre "La literatura fantástica", Jorge Luis Borges. Montevideo, en periódico "El País", (2 de diciembre de 1949).

PHILLIPS, G. "What is written? how are you reading?" Gospel, intertextuality and doing Lukewise: Reading Lk 10:25-42 otherwise, en Aichele G. and Gary A. Phillips, *Intertextuality in the Bible*, Semeia 69/70 SBL, 1990.

PUECH, E. **Los manuscritos del mar muerto**, (coord.) J. Vasquez, EVD, Estella Navarra, 2004.

REED, W.L. **Dialogues of the word the bible as literature according to Bakhtin**, Oxford, Oxford University Press, 1993.

ROBBINS, V. **The Tapestry of Early Christian discourse**. Rhetoric, society and ideology, Routledge, London and New York, 1996.

TODOROV, Tz. **Introducción a la literatura fantástica**, premia editora de libros, 1981.

TUCKETT, Ch. M., “**Luke 4, 16-30, Isaiah and Q**”, 343-354, en J. Delobel (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus-The sayings of Jesus*, University Press, Leuven, 1982.

TUCKETT, Ch. **Q and the history of Early Christianity**. Studies on Q, T&T Clark, Edinburgh, 1997.

VAUX, L. **Arte y literatura fantástica**, ed. Universitaria Buenos Aires, 1965.

VERNANT, J.P. **Mito e religione in Grecia Antica**, Roma, Donzelli Editore, 2009.

WOLDE, E. “**Texts intertextuality with texts: in dialogue in the Ruth and Tamar narratives**”, Biblical Interpretations 5,1 (1997) 1-28.
1989.

Recebido em 09/02/2025
Aceito em 05/06/2025

Saber interpretar: representações e agências dos jinns no Marrocos

Knowing How to Interpret: Representations and Agencies of the Jinn in Morocco

Bruno Ferraz Bartel¹

RESUMO

Este texto tem como objetivo problematizar as concepções e ações dos gênios (*jinns*) no imaginário cosmológico islâmico, a partir de um estudo de caso etnográfico realizado no Marrocos. Em vez de restringir a questão à divisão moral entre seres humanos e *jinns*, argumento que a monstruosidade presente nesses encontros se manifesta por meio dos movimentos de inversão dos sinais simbólicos (ordem/desordem) provocados pelos *jinns* na interação com os humanos. Essa dinâmica se desenvolve em um plano de interseção, no qual a natureza diferenciadora dos *jinns* desempenha um papel central. Esta pesquisa incorpora a análise dos dados etnográficos produzidos no Marrocos entre janeiro e novembro de 2012, com foco na vila rural de Sidi 'Ali, situada na província de Fez-Meknes. A análise possibilita elaborar conclusões que esclarecem a natureza das relações entre humanos e *jinns*, assim como as implicações dessas interações para a compreensão do sagrado, da alteridade e da monstruosidade.

Palavras-chave: Jinns; Islã; Marrocos.

ABSTRACT

This text aims to problematize the conceptions and actions of the *jinns* in the Islamic cosmological imaginary, based on an ethnographic case study conducted in Morocco. Instead of restricting the issue to the moral division between humans and *jinns*, I argue that the monstrosity present in these encounters manifests through the inversion of symbolic signs (order/disorder) provoked by the *jinns* in their interaction with humans. This dynamic unfolds on an intersectional plane, in which the distinguishing nature of the *jinns* plays a central role. This research incorporates the analysis of ethnographic data collected in Morocco between January and November 2012, focusing on the rural village of Sidi 'Ali, located in the Fez-Meknes province. The analysis makes it possible to draw conclusions that clarify the nature of the relationships between humans and *jinns*, as well as the implications of these interactions for the understanding of the sacred, otherness, and monstrosity.

Keywords: Jinns; Islam; Morocco.

Introdução

O objetivo do texto é problematizar as concepções e as ações dos gênios (*jinns*²) no imaginário cosmológico islâmico, com base em um estudo de caso etnográfico realizado no

¹ Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (PPGAnt/UFPI). Este estudo foi financiado pela FAPERJ. E-mail: brunodzk@yahoo.com.br.

² Adicionarei um “s” ao final dos termos em árabe para denotar seu plural. A transcrição das palavras árabes foi feita por meio da versão simplificada do sistema presente no periódico International Journal of Middle East Studies (IJMES).

Marrocos. “Os *jinns* são uma realidade e não um mito”, afirma Bali (2009, p. 19), em seu livro dedicado à compreensão das ações desses seres, destacando os mecanismos de proteção existentes na religião islâmica a fim de evitá-los. O Islã, de modo geral, classifica³ alguns riscos associados ao contato com esses seres a partir da crença de que essas intervenções na realidade humana são passíveis de serem consideradas como fenômenos religiosos inteligíveis. Portanto, uma exposição sobre as concepções que abarcam a dinâmica desses riscos, proporcionada pela passagem dos limites que separam os humanos do mundo dos *jinns*, faz-se presente para uma compreensão geral desse fenômeno.

Em vez de serem separados em duas esferas ou mundos completamente distantes, os *jinns* coabitariam o plano terrestre junto com os humanos. A manutenção dessas relações traduz-se na crença de um plano visível (conhecido) e o invisível (desconhecido). Esse compartilhamento de espaços comuns entre humanos e *jinns* na superfície terrestre só é possível através da natureza diferenciadora de ambos. Segundo as narrativas míticas, o ato de criação por parte de Deus (*Allah*) promove uma especificidade sobre esses seres: na cosmologia islâmica, o contato dos *jinns* junto com os humanos é vetado através da justificativa de que esses seres seriam portadores de impurezas, portanto, causadores de perigo nefasto aos humanos.

Longe de reduzir a questão da divisão entre seres humanos, de um lado, e os *jinns*, de outro, pelo ponto de vista moral, argumento que os movimentos de inversão dos sinais simbólicos (ordem/desordem) provocados por esses seres na interação com os humanos é o que norteia a dimensão de monstruosidade contida nestes encontros através de um plano de interseção, levando em consideração a sua natureza diferenciadora. Dito de outra maneira, a análise dos *jinns* no contexto marroquino, sob a ótica da teoria da monstruosidade, revela que sua figuração vai muito além de simples seres ou manifestações de crenças. Eles representam um modo simbólico de lidar com o que é percebido como uma ameaça existencial, um poder que desafia as categorias conhecidas e que, por isso mesmo, é revestido de um caráter inefável.

Lienhardt (1961), discutindo o encontro de seres considerados portadores de poderes entre os Dinka, não reconheceu a necessidade de uma distinção entre os planos do que se conveniou denominar de “natural” e “sobrenatural”. Tais distinções, segundo o autor, implicariam uma concepção sobre o curso e as leis da natureza que não estariam contemplados na estrutura do pensamento do grupo estudado. O mesmo não se aplica a toda a cosmologia islâmica, mas mesmo assim a questão de como fazer a passagem da tradução desses termos, ou melhor, das experiências envolvendo esses seres a partir de nossas categorias de entendimento, relevaria a dificuldade de se buscar um equivalente que consiga dar uma melhor interpretação sobre o fenômeno.

Csordas (2016) discute a questão da alteridade a partir de uma perspectiva fenomenológica e encarnada (*embodiment*). Para ele, o “Outro” não é simplesmente um objeto externo ao sujeito, mas algo que se manifesta na experiência corporal e intersubjetiva.

Do ponto de vista de sua abordagem teórico-metodológica, existem alguns pontos centrais sobre a caracterização desse “Outro”. Em primeiro lugar, a alteridade é vivida na relação entre corpos. O “Outro” não é apenas um conceito abstrato, mas alguém cuja presença afeta e é afetada pelo corpo do sujeito. Isso se alinha à fenomenologia de Merleau-Ponty (1996), na qual a percepção do outro ocorre através da própria corporeidade. Na

³ Não é necessário reiterar que toda classificação possui um caráter coletivo, lógico e moral (Durkheim; Mauss, 2005).

segunda, o “Outro” é, em certo sentido, inefável, pois nunca pode ser completamente apreendido ou reduzido à compreensão do sujeito. Ele é um mistério que escapa a uma totalização conceitual. Em terceiro, o autor sugere que a experiência religiosa pode ser vista como um encontro com a alteridade radical, algo que se aproxima, mas nunca se torna plenamente acessível. Assim, o “Outro” pode ser entendido não apenas no sentido humano, mas também como uma manifestação do divino. Por fim, uma teoria da religião deve levar em conta essa dimensão da alteridade, reconhecendo que o sagrado e o “Outro” se apresentam como experiências corporais e relacionais, e não apenas como construções discursivas ou institucionais.

O caráter desconhecido, ou melhor, misterioso da esfera do sagrado faz-se presente em Otto (2007). O autor destaca que, não podendo localizar a origem do sentimento religioso, define-o como *a priori*, porém, não inato aos humanos. A dimensão do sagrado foi entendida através do termo *numinoso*, que representa uma categoria composta de elementos racionais e não racionais e, em ambos os casos, *a priori*. Com isso procura-se evitar o uso excessivo da moral e da razão para se concentrar sobre os fenômenos religiosos a partir de outros termos. Tratando-se de um *a priori*, o *numinoso* não poderia ser definido em termos absolutos, mas sim, a partir de descrições dos sentimentos correspondentes ou contrastantes a ele, ou por meio de expressões simbólicas.

Essa conceituação propõe que existiria uma fonte de conhecimento mais profundo entre os seres humanos que, graças às suas experiências sensíveis, representaria os objetos excitativos dessas mesmas experiências. Logo, o que interessaria seria a ênfase nas experiências e nas vivências diante do sagrado. Sendo assim, esse contato característico com o sagrado agregaria, na perspectiva de Otto (2007), um misto de admiração e de terror justamente quando o indivíduo se encontra diante das forças que comporiam a dimensão do sagrado.

1. Metodologia

Essa pesquisa integra a análise dos dados etnográficos produzidos no Marrocos entre janeiro e novembro de 2012, abrangendo a vila rural de Sidi ‘Ali (província de Fez-Meknes) (Bartel, 2016) como parte da minha dissertação de mestrado em Antropologia, defendida na Universidade Federal Fluminense (UFF). Além disso, busca-se resgatar questões relevantes e reconstruir contextos vivenciados em investigações posteriores realizadas no país (Bartel, 2020, 2022), por meio da revisão de dados etnográficos e notas de campo relacionadas a diversas expressões de religiosidade marroquina no período de 2012 a 2017.

O trabalho de campo de 2012 teve como foco as visitações de peregrinos (em sua maioria mulheres) aos locais de devoção relacionados à figura de Aisha Qandisha (a gênio mais famosa do país) e as participações de indivíduos (também em sua maioria mulheres) nos rituais de possessão (*lilas*) realizados em residências alugadas na vila. Na época, o universo da pesquisa incluiu uma discussão sobre o significado das oferendas e sacrifícios de animais realizados na gruta de Aisha Qandisha e a dinâmica dos rituais organizadas por um grupo de pessoas que, no período, realizavam sua peregrinação (*zijara*) nos espaços circunscritos à Sidi ‘Ali.

O método utilizado para a produção da etnografia foi o da observação direta, que consistiu no envolvimento do pesquisador nas atividades do grupo social que estava sendo estudado a fim de ter acesso aos princípios conceituais e práticos que organizavam as

experiências de seus membros. Em termos práticos, isso significava que eu acompanhava os peregrinos, com sua autorização, nas visitações à gruta de Aisha Qandisha, com o intuito de analisar dois aspectos rituais. Em primeiro lugar, as trocas simbólicas, enquanto unidades de significação (Geertz, 2008), representadas pelas oferendas de elementos (vegetais e minerais) na forma de um prato de palha (*t'bag*) envolvido por um tecido (*shad*) de cor em função dos dias da semana ou das tonalidades que envolviam as preferências de um determinado *jinn*. Parte desse material era entregue aos responsáveis da gruta local como forma de pagamento pela utilização de seu espaço; a outra parte era lançada no muro construído dentro da gruta, destinado à destruição dos objetos (velas, perfumes e incensos) através do fogo, além de servir como espaço para libações e entrega de objetos investidos de poder (*baraka*). Em segundo lugar, o simbolismo contido no sangue dos sacrifícios de animais (galos, galinhas, bodes, cabras, carneiros e ovelhas), imolados em um espaço próprio da gruta para Aisha Qandisha. Além disso, eu também frequentava, com a devida autorização, as residências alugadas ou emprestadas pelos peregrinos para a realização de rituais de possessão nos dias de peregrinação em Sidi 'Ali. Nesse caso, o intuito era o de verificar as causas atribuídas a Aisha Qandisha para a produção dos estados corporais apresentados pelos indivíduos (principalmente mulheres).

A estrutura do texto está dividida em duas partes. Na primeira, discuto as noções mais comuns do imaginário islâmico acerca da figura dos *jinns*, a fim de caracterizar suas potencialidades relacionais e efetivas com os humanos. Na segunda, apresento alguns usos e situações sociais concretas envolvendo esses seres no Marrocos, a partir dos exemplos etnográficos construídos na vila de Sidi 'Ali, como forma de atestar seus reais impactos na vida dos indivíduos.

2. Os *jinns* na perspectiva islâmica

As escrituras sagradas do Islã (Alcorão⁴ e *Hadith*⁵) consideram os *jinns* criaturas distintas dos humanos, animais e anjos criados por Deus. A sua criação remontaria aos períodos em que não haveria humanos na Terra. Em alguns contextos linguísticos, a partir da língua árabe, o termo *jinn* pode ser considerado como “o que está oculto” ou “invisível”, visto que estes seres não se apresentariam em sua forma original ao mundo dos humanos.

Uma marca que aproximaria *jinns* e humanos seria a capacidade de ambos de refletir e escolher o seu destino através da ideia de um livre-arbítrio oferecido por Deus. Um exemplo disso seriam as orientações religiosas escolhidas por esses seres. A crença islâmica reconhece *jinns* pertencentes ao campo do judaísmo, cristianismo e do próprio islamismo. Além disso, seria possível verificar *jinns* ateus, pagãos ou pertencentes a outras denominações (Bali, 2009, 2010). Um *jinn* também poderia ser reconhecido por seu atributo. A conduta virtuosa contida na vida desses seres pode ser vista em termos valorativos (boa ou ruim) a partir de suas ações, que estariam sendo observadas por Deus.

⁴ O Alcorão é o resultado textual da revelação divina realizada pelo profeta Mohammed entre 610 e 632 (Pinto, 2010).

⁵ O termo designa os compêndios do que é normalmente conhecido como as prescrições do profeta Mohammed para a vida religiosa dos muçulmanos. “Os registros orais das palavras e atos do Profeta adquiriram uma grande importância após a sua morte, quando passaram a ter um valor normativo que complementava o texto corânico” (Pinto, 2010, p. 77-78).

As narrativas míticas⁶ afirmam que os *jinns* possuem sua natureza (substância de origem) criada do fogo, ou da chama de um fogo sem fumaça (As-suyuti, 2009), em oposição aos anjos (vindos da luz) e aos humanos (forjados do barro). A ordem no plano de criação desses seres, através do desejo emanado de Deus, segue uma classificação específica. Em primeiro lugar, vieram os anjos na ocupação dos céus; em seguida os *jinns* e, por último, os humanos. Os dois últimos (*jinns* e humanos) estariam destinados ao plano terrestre e aos infortúnios da vida.

O imaginário sobre *jinns* se apropria de registros escritos envolvendo esses seres. Diz-se, por exemplo, que cada indivíduo na Terra seria acompanhado por um *jinn* ao longo de sua vida enquanto habitasse o plano material. O profeta Mohammed (571-632) relatou para os seus companheiros a existência de três tipos de *jinns*. A primeira espécie seria formada pelos que teriam a capacidade de voar e que circulariam por entre os ares; a segunda seria composta sob a forma de serpentes⁷ e cachorros⁸, e a última ocuparia determinados lugares no plano terrestre.

Os locais de habitação desses seres na Terra seriam relacionados a espaços que não possuem presença humana ou as áreas que seriam portadoras de impureza para os humanos. Lugares abandonados como residências, instalações edificadas e áreas com pouca circulação de pessoas (cemitérios, por exemplo) seriam os lugares prediletos para a habitação de *jinns*. Além disso, reconhece-se que espaços como lixeiras, esgotos ou banheiros também seriam as moradas desses seres justamente por apresentarem a questão da impureza como elemento presente.

Uma capacidade extraordinária ligada aos *jinns* seria a manifestação do poder de transformação (metamorfose) de seu corpo invisível em outros formatos, porém, visíveis aos olhos dos humanos. Eles poderiam adquirir tanto formas humanas quanto de outros animais, se assim o desejassem. Serpentes, escorpiões, camelos, vacas, ovelhas, cavalos, mulas, burros e galinhas são as formas mais comuns e utilizadas por eles (As-suyuti, 2009). Os burros e os cachorros seriam tidos como animais que poderiam perceber a presença de *jinns* tanto em sua forma original quanto nas formas assumidas através da metamorfose (Boudjenoun, 2009). Quando assumem uma forma humana ou animal, os *jinns* se tornam vulneráveis, pois caso venha a acontecer algo com a nova forma assumida eles ficam suscetíveis aos eventos naturais inerentes à vida, inclusive com a possibilidade de sua morte. Sendo assim, cabe reconhecer que fazer a passagem rumo ao mundo dos humanos também implicaria correr riscos, neste caso, para eles.

Os *jinns* não são fantasmas, nem espíritos de pessoas mortas. Aliás, eles possuem uma vida social tão ativa como a dos humanos. Eles são dotados da faculdade de beber, casar-se e procriar, inclusive com humanos. O ato de comer alimentos, por exemplo, seria realizado pela utilização da mão esquerda⁹ em oposição aos humanos (As-suyuti, 2009; Nawawi, 2009). Alguns *jinns* são qualificados por seus atrativos estéticos (associados à noção de beleza) ao assumirem uma forma humana visível. De fato, existem muitos contos de homens mortais

⁶ O Alcorão contém um capítulo (*Surata al-jinn*) destinado a explicar os *jinns*, além de outras passagens contidas nos *Hadiths* envolvendo alguns relatos do Profeta.

⁷ Animal que remete à ideia do mal através da figura de Iblis (considerado o rei dos *jinns*). Na cosmologia islâmica, esta personalidade entrou no Paraíso através da forma de uma serpente e corrompeu Eva e Adão, ocasionando a expulsão de ambos (Assuyuti, 2009; Bali, 2009).

⁸ A saliva do cachorro é considerada como perigosa, pois carrega uma ideia de impureza capaz de contaminar os humanos através de seu contato (Bali, 2009).

⁹ A mão esquerda encontra-se ligada ao sinistro. Sobre o assunto, ver Hertz (1980).

sendo cortejados pelos encantos de mulheres voluptuosas, apenas para perceber, mais tarde, que elas não seriam humanas, mas, sim, *jinns* (Lebling, 2010).

De modo geral, a cor vermelha é associada ao mundo dos *jinns*, devido às suas origens ligadas ao fogo. O período da noite (a cor negra) conduziria a rotina desses seres em seus hábitos noturnos na busca de interações junto ao plano físico dos humanos. Dentre as suas ações possíveis, estariam à capacidade de produzir sussuros (*waswas*) nos ouvidos de suas vítimas, que são responsáveis por modificar ideias no plano da consciência¹⁰ ou no coração¹¹ dos indivíduos.

Essa classificação de intervenções de *jinns* também reconhece outros sinais sobre a realidade humana. As pessoas que recorrem à prática do que é considerado como magia (*sibr*) atestam a presença de ações tendo como referências esses seres (Al-Sha'rawi, 2005; Bali, 2009, 2010, 2012; Al-Jeraisy, 2010). A prática da adivinhação através da dimensão onírica, por exemplo, se encontra contemplada como uma ação proveniente deles. Nestes casos, o grau de periculosidade contido nas ações deriva do contato, tendo na noção de impureza (imanente), proveniente dos *jinns*, o acarretamento de algum tipo de perigo à vida dos indivíduos.

É reconhecida também a associação que se faz sobre a ajuda oferecida por *jinns* aos indivíduos para a resolução de seus infortúnios (Bartel, 2016; Lebling, 2010). Na caracterização do fenômeno, os mundos da magia e da feitiçaria geralmente adquirem relevância (Al-Sha'rawi, 2005; Assuyuti, 2009; Bali, 2009, 2010, 2012; Al-Jeraisy, 2010; El-Kahina, 2011). Esses tipos de relações assumidos pelos indivíduos são alvos de julgamento alegando determinadas inovações (*bid'a'*) aos quadros de referência estabelecidos pela religião islâmica.

O ato de praticar tal inovação recai sobre a moral dos indivíduos fazendo com que a norma social preconize os riscos que esse tipo de contato (com o mundo dos *jinns*) pode oferecer a uma pessoa. Uma de suas explicações correntes é a de que o uso da magia ou feitiçaria é tido como causador de destruição e não levaria nenhum bem comum aos humanos (Al-Sha'rawi, 2005). As forças invisíveis (o mal-olhado, por exemplo) contidas nos *jinns* funcionariam através dos acordos estabelecidos, geralmente entre um *jinn* com um feiticeiro. O olho (*al'ayn*) acaba sendo a metáfora da transmissão dessa força. A inveja, por exemplo, funcionaria sobre os indivíduos através desse mecanismo (Al-Sha'rawi, 2005). *Jinns* também compartilhariam emoções, assim como os humanos. Uma delas seria a inveja. O olho do mal seria a manifestação mágica da inveja, daquele que olha e cobiça os bens do próximo ou de entes queridos, e que podem magicamente causar algum tipo de dano durante o seu processo (Lebling, 2010). Além disso, diz-se que um *jinn* poderia tanto interferir na vida de quem o evoca quanto para quem se dirige o seu efeito.

A intervenção de *jinns* no mundo dos humanos precisa de um meio por onde se possa reconhecer a sua manifestação. O sangue acaba funcionando como um campo por onde circulariam esses seres, no interior dos corpos das pessoas, o que justificaria o surgimento de doenças entre os humanos em decorrência de sua ação malfeitora (Boudjenoun, 2009; Al-Jeraisy, 2010). O sangue e o corpo formariam uma unidade desejada pelos *jinns*. A

¹⁰ Tudo aquilo que se refere à intenção (*niyā*) dos indivíduos. A impureza teria a capacidade de destruir qualquer intenção a ser realizada pelos muçulmanos.

¹¹ O coração é usado como metáfora para expressar a intenção. Na vila de Sidi 'Ali era comum a expressão “ser possuidor de um coração branco”. A cor, neste caso, indica uma noção de pureza que se encontra, consequentemente, afastada de impurezas.

¹² O termo se refere a tudo o que faz desviar da norma estabelecida.

possibilidade de se verificar a entrada desses seres no corpo humano torna o tema da possessão de um indivíduo uma problemática passível de ser pensada em termos de um possível contato através do sangue. De modo geral, existe uma crença de que eles poderiam, através de sua circulação no sangue dos humanos, falar por intermédio deles ou impor os seus comportamentos em algumas situações, através da incorporação gradual de suas vítimas (Lebling, 2010). Tais sinais seriam as marcas, inclusive de infortúnios que abateriam os indivíduos. O sangue e o corpo seriam, portanto, os alvos prediletos deles nos humanos (Boudjenoun, 2009).

Se por um lado os *jinns* são tidos como perigosos, por outro, os humanos teriam mecanismos para afastar esses seres, caso o seu encontro seja iminente. As invocações ao nome de Deus (*dhikr*), a leitura de versos corânicos, as abluções, também conhecidas como purificações corporais (*wudu*), as orações obrigatórias ao longo do dia (*salat*), além de uma série de recitações expressas na forma de preces garantem e exprimem as formas de manter afastados esses seres. Porém, nem todos os *jinns* seriam considerados portadores de perigos.

Assim como entre os humanos, haveria também uma diversidade de tendências e de comportamentos entre os *jinns* (Boudjenoun, 2009). Os que escolhessem o Islã como a sua religião seriam genericamente considerados “bons” e aqueles que rejeitassem as prescrições criadas por Deus, como o cumprimento da regra que lhes proíbe o contato com os humanos, seriam considerados como um “mal” atuante. Para esses últimos, e também para aqueles que optassem por outras religiões, estes seriam considerados como portadores de um *status* ambíguo (As-suyuti, 2009; Bali, 2009, 2010, 2012; Al-Jeraisy, 2010; Lebling, 2010), portanto, perigosos. O que irá determinar o caráter ambíguo presente nesse tipo de relação será, mais uma vez, o princípio da impureza apresentada a partir da personalidade de cada *jinn*.

As diversas formas de manifestação relativas ao mundo desses seres *jinns* e a sua interação com o mundo dos humanos fazem parte de um sistema de classificação cosmológico onde se prescrevem determinados valores. Ser possuído ou estabelecer uma negociação com eles colocam uma problemática sobre a manutenção da noção de sagrado, visto a iminência de risco (a partir da noção de impureza) que eles contêm. A questão da interface entre *jinns* e humanos possibilita a configuração de uma *relação de evitação* (Maarouf, 2007) ou, na maioria das vezes, de contextos portadores de certa ambiguidade (Rausch, 2000; Drieskens, 2006; El-Zein, 2009; Bartel, 2016). Exemplificar esses dois caminhos no contexto marroquino será o meu próximo objetivo.

3. *Jinns* no Marrocos e na vila de Sidi ‘Ali

Os *jinns* ocupam um papel relevante no espaço público e privado no Marrocos (Spadola, 2004). Em espaços urbanos, eles assumem a preferência por locais abandonados, ou seja, com a ausência da presença humana. Uma peregrina de Tanger (25 anos, bibliotecária) me relatou sobre a possibilidade de ter a presença de algum deles em parques e também em bibliotecas públicas justamente por serem locais não muito frequentados por pessoas. Além disso, locais naturais, como florestas ou desertos, também são áreas de preferências de *jinns*, assim como a ocupação de mares, fontes de água (rios, nascentes, córregos), árvores e grutas (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973). Quanto aos últimos três locais (fontes de água, árvores e grutas), estes seriam, inclusive, a fonte e a marca dos “cultos femininos” assumidos por alguns de seus praticantes (Claisse-Dauchy & Foucault, 2005). Em Sidi ‘Ali, a gruta de Aisha Qandisha possui rochas e uma árvore onde se diz ser a sua morada,

além de um poço de água abastecido por um curso d'água vindo de uma nascente das montanhas locais.

Uma representação geral no Marrocos é a de que esses seres habitam os banheiros pelo fato deste lugar apresentar múltiplos orifícios considerados como poluidores aos humanos (encanamentos, ralos e o próprio vaso sanitário ou latrina, dependendo do caso). Um interlocutor de Rabat (31 anos, vendedor), que visitava periodicamente Sidi 'Ali, denominou os *jinns* como “aqueles do banheiro”, já que esses espaços que contêm algum tipo de resíduo humano podem ser interpretados como fontes de impureza. O vaso sanitário ou a latrina, em algumas edificações marroquinas, ficam em um espaço reservado dentro do próprio banheiro.

A vida social desses seres também é alvo de comentários entre a população de Sidi 'Ali. Certas horas do dia, principalmente após as orações do pôr do sol (*magreb*), são tidas como um período de extrema atividade entre os *jinns* (Westermarck, 1968; Rausch, 2000). Um homem residente na vila (37 anos, agricultor) comentou que, ao longo das cinco orações diárias realizadas pelos muçulmanos, era preciso estar atento para que nenhum deles atrapalhasse as suas intenções para com Deus. Além da proteção desse momento sagrado, ele ainda apontou a necessidade de vigília sobre os sinais de presença proporcionados pelos *jinns* no decorrer da chegada da noite, como sons ou barulhos tidos como suspeitos. Algumas mulheres em Sidi 'Ali (maioria de idosas) evitavam sair de suas casas depois da oração do *magreb* e ficavam em seus domicílios até a manhã do dia seguinte, com apreensão de possíveis ações por parte deles nas ruas.

O período de *Ramadan*¹³ é tido como ausente de atividades por parte dos *jinns* (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Rausch, 2000; Maarouf, 2004). A tese corrente entre os interlocutores da vila de Sidi 'Ali é a de que esses seres se encontram presos ou “acorrentados” em seus locais de origem. Isso acontece, segundo a crença, devido ao esforço coletivo dos muçulmanos de realizar as práticas rituais (orações) destinadas a esse período sagrado. O fato é que, ao longo da extensão do *Ramadan*, a gruta de Aisha Qandisha se encontrava fechada, reduzindo drasticamente a peregrinação à vila de Sidi 'Ali. Com esse espaço interditado, as lojas de artigos religiosos eram obrigadas a seguir o mesmo padrão dada a perda de seus visitantes.

Indivíduos que apresentam situações de crises de vida, riscos durante a gravidez ou cuidados com recém-nascidos encontram-se à mercê de *jinns* por serem alvos considerados vulneráveis (Rausch, 2000). Uma peregrina de Meknes (26 anos, desempregada) me disse que praticava o rito de recitar a *shahada* (fórmula oral islâmica onde se expressa que não há outra divindade além de Deus e que Mohammed é o seu mensageiro – *La ilaha illa Allah wa Mohammad rasul Allah*) nos ouvidos de seu bebê de sete meses, todas as manhãs, a começar pelo lado direito, num total de três repetições ao longo do dia. Ela dizia fazer isso para ganhar a proteção de Deus, evitando possíveis contatos com *jinns* que, segundo ela, podiam trazer malefícios. Como seu filho não podia aprender a ler e a recitar o Alcorão na idade em que se encontrava, caberia a ela a responsabilidade por sua segurança.

As mulheres, segundo alguns homens em Sidi 'Ali, seriam o alvo preferido deles. Certa vez, um responsável pela organização de um ritual de possessão (56 anos, aposentado e residente de Casablanca) afirmou que seria possível *jinns* invadirem o corpo das mulheres através do canal vaginal. O sangue da menstruação fornece o subsídio simbólico para

¹³ O jejum serve para marcar o caráter sagrado desse período, pois este foi o mês no qual se iniciou a revelação ao profeta Mohammed (Pinto, 2010).

justificar a “fraqueza feminina” diante dessa manifestação, por parte deles, no corpo dos humanos. Além disso, o homem justificou a ocorrência desses eventos devido ao número reduzido de orações (que as colocaria em estado de pureza) realizadas pelas mulheres ao longo do dia. Mais uma vez, o tema da impureza seria associado aos múltiplos perigos suscitados pelo contato com *jinns*, neste caso, tendo como referência determinados orifícios do corpo humano.

Os *jinns* também comem e bebem (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Maarouf, 2004). Entre as suas comidas de preferências estão as carnes (de aves, ovina e bovina) e os pratos que levam açúcar, leite, trigo, azeitonas e tâmaras. Por demonstrarem certo apreço pelo açúcar, uma infinidade de doces é associada aos *jinns*, justificando o ato de oferenda destinado a eles por parte dos peregrinos, como as que ocorrem na gruta de Aisha Qandisha. Uma moradora da vila de Sidi ‘Ali (40 anos, dona de casa), durante a execução de um ritual de possessão, afirmou que comer “as tâmaras e o frango preparado podem conter magia [sibr]. E se algum *jinn* estiver no local, ele com certeza não irá perder a chance de fazer algo contra você”. Nesta fala, a interlocutora se preocupava com os efeitos no corpo a partir do *modus operandi* desses seres, através dos meios de contágio que a prática da magia oferece.

Entretanto, um elemento ficava de fora dessa relação: o sal. Segundo alguns relatos, os *jinns* apresentam uma recusa a esse elemento ou, até mesmo, chegam a apresentar um comportamento de evitação ou de fuga diante dele. Algumas comidas servidas (como o tagine¹⁴ e o cuscuz¹⁵, por exemplo) não continham sal, no intuito de não afugentarem os *jinns* durante a organização dos rituais de possessão em Sidi ‘Ali, pois visavam justamente tê-los como atores participativos no local. Outras pessoas durante esses rituais me relataram que optaram por não ingerir as comidas oferecidas nesses eventos com receio ou medo de serem possuídas por algum *jinn*, devido à ausência de sal no prato principal. Neste sentido, o sal funcionaria para eles como um separador de impurezas provenientes desses seres, garantindo-lhes assim uma proteção.

Com relação às bebidas, destacavam-se as que contêm açúcar. O café e o chá eram tidos como os elementos mais apreciados entre os *jinns*. Entretanto, os registros etnográficos indicam uma predileção por parte deles pelo sangue (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Rausch, 2000; Spadola, 2004; Drieskens, 2006; Maarouf, 2007; El-Zein, 2009). Aliás, esta substância seria um local e também um meio de transmissão, já citado anteriormente, de algum *jinn* para o corpo de um ser humano.

Um interlocutor da vila de Sidi ‘Ali (28 anos, garçom) contou que as mulheres seriam um alvo considerado vulnerável durante os períodos de menstruação. Caso a purificação do corpo (*wudu*) não seja realizada com eficiência, o seu resultado pode ser a possessão das mulheres. Cortes, arranhões ou quaisquer outros ferimentos existentes na superfície do corpo necessitavam, segundo os relatos na vila, de uma intervenção humana que procurasse atenuar os seus sinais em virtude de não provocar uma agência por parte dos *jinns*. Caso algo diferente ocorresse no padrão de recuperação dessas formas de ferimentos nos indivíduos, tais situações justificavam os argumentos de que a penetração desses seres, por esses canais corporais, trazia impurezas que não permitiriam a cura para esse tipo de lesão. Além disso, os sacrifícios de animais que visam à oferta de sangue para *jinns* praticados nos locais de culto

¹⁴ Os tagines são preparados com ingredientes como peixe, carne de vaca ou de frango, frutas secas, azeitonas e vegetais (cenoura, batata, cebola, vagem). São temperados tradicionalmente com canela, açafrão, gengibre, alho, cominho e pimenta.

¹⁵ Cuscuz consiste num preparado de sêmola de cereais, principalmente o trigo. Salgada e levemente umedecida, a massa é posta a marinhar para incorporar o tempero.

e que possuem uma base natural comum (fontes de água, árvores e grutas) assumem essa mesma característica com relação ao papel que determinados orifícios corporais possuem para as ações desenvolvidas por *jinns* (Westermarck, 1968; Clisse-Dauchy & Foucault, 2005). Assim, a questão das entradas e das saídas desses seres, através dos orifícios corporais, assume a forma dos discursos simbólicos tanto para humanos quanto para animais.

Os *jinns* também apresentam uma apreciação de incensos e perfumes (Westermarck, 1968; Rausch, 2000). Em Sidi 'Ali, era comum encontrar à venda nas lojas de artigos religiosos o uso de fragrâncias que apresentam determinadas cores (negro, branco, vermelho) que são, inclusive, associadas a determinados *jinns*. Essas fragrâncias eram provenientes do mundo mineral (rochas) e vegetal (cascas, folhas), sendo considerados itens obrigatórios para se organizar um ritual de possessão. "Lalla Aisha [Aisha Qandisha] gosta muito dos tipos de *jawi* [incenso] encontrados nas lojas", disse uma peregrina residente de Meknes (32 anos, professora do ensino médio) referindo-se às cores branca e negra encontradas nos mercados e bazares (*suq*) de todo o país.

Os *jinns* possuem cores preferidas dentro de uma graduação de tonalidades difundida e conhecida entre os marroquinos. As cores negra, branca, azul, amarela e, dependendo de algumas situações, o verde¹⁶ encontram-se presentes no imaginário das pessoas. Dentre todas as cores, o vermelho é a marca característica deles (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Rausch, 2000; Maarouf, 2004). Um comerciante da vila de Sidi 'Ali (44 anos e também agricultor) fez referência às relações entre os dias da semana e as sete cores básicas, ao que se conhece no país como o mito dos "sete reis no Marrocos"¹⁷. Essas figuras seriam consideradas como os seres mais investidos de poder (*baraka*) no país. Essa história corresponde à descrição dos "sete reis *jinns*" contidos na obra de Westermarck (1968) onde, segundo este autor, para cada seção temporal da semana existiria um correspondente no mundo deles, segundo a classificação das cores. Isso inclusive possibilitaria a devoção de *jinns* através do reconhecimento de um padrão tendo como referência a classificação de objetos a serem utilizados nos cultos.

Certa vez, eu visitava uma vidente (*shuwafa*) em Sidi 'Ali (63 anos e residente de Meknes) e queria tomar nota do que era dito por essa mulher durante a nossa conversa, justamente para não esquecer o assunto na minha volta ao hotel Marhaba (local de minha residência durante a construção do trabalho de campo). Tomei a iniciativa de pegar uma, dentre tantas canetas que estavam dispostas na mesa de forma aleatória. Elas formavam uma pilha de cores (azul, negra, vermelha e verde) que competiam por um espaço com as velas brancas acesas sobre a mesa. A primeira caneta de cor azul que peguei falhou em minha tentativa de transcrever algo no papel que guardava no bolso. A segunda, novamente de cor azul, surtiu o mesmo resultado. Resolvi, então, trocar de cor e escolher uma caneta de cor vermelha, que estava mais próxima. Percebi que esta funcionava de forma perfeita, deslizando satisfatoriamente sobre a superfície do papel. Quando finalizei, a vidente só teve tempo para me dizer: "Você possui Hammon com você. O vermelho é a sua cor. Hammon estará com você sempre. Muito bem Bruno, você sabe agora com quem pode contar". Mais

¹⁶ O verde é a cor da religião islâmica. Não é comum a associação do verde aos *jinns*, mas existe a sua utilização na vila de Sidi 'Ali.

¹⁷ Essa história refere-se aos "sete santos de Marrakesh", que é a designação dada a esse conjunto de homens santos ligados à história dessa cidade e que, ali, possuem os seus respectivos mausoléus. Esses monumentos foram criados por Moulay Ismail (1672-1727), que governou o Marrocos no início do século XVIII.

conhecido como Sidi Hammon, este *jinn* encontra-se como referência na Gnaoua¹⁸ e, às vezes, afirma-se que ele seria o correspondente masculino de Aisha Qandisha ou, até mesmo, o seu marido (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973, 1980; Rausch, 2000).

A cor vermelha, portanto, se relaciona aos *jinns* e expressa um sistema classificatório. Algumas histórias que circulavam em Sidi 'Ali alertavam para o fato de que a cor vermelha deveria ser evitada durante a participação de uma pessoa em um ritual de possessão. Há relatos de ataques promovidos por pessoas enfurecidas¹⁹, supostamente possuídas por *jinns*, justamente por avistarem alguém portando a cor vermelha em sua roupa.

O tema mais corrente entre os marroquinos é a metamorfose dos *jinns* em animais ou formas humanas de todas as idades (Westermarck, 1899, 1968; Crapanzano, 1973, 1980; Rausch, 2000; Maarouf, 2004; Spadola, 2004). Uma mulher em Sidi 'Ali (32 anos, dona de casa), depois de alguns meses de trabalho de campo, contou que um *jinn* poderia assumir, inclusive, a minha forma física. Em muitas ocasiões na vila era comum escutar a história mítica que narra a substância formadora desses seres para explicar a sua capacidade extraordinária de transformação.

O mito atesta que os *jinns* possuem a sua origem ligada à fumaça, tendo vindo, portanto, do fogo. A fumaça, que está ligada à cor negra, também se liga ao período da noite, justamente quando esses seres estão em plena atividade. Essa propriedade, segundo alguns comerciantes da vila, poderia facilitar a passagem desses seres por debaixo das portas. As mudanças de forma, realizadas por eles, poderiam oferecer algum tipo de perigo aos humanos, dada a sua capacidade de enganar as pessoas, sobretudo, através de suas conversas ardilosas ou através dos sussurros (*waswas*). Além disso, o uso da cor vermelha proveniente do fogo é associado aos riscos de se relacionar com tais seres. Aqui, a ideia de metamorfose se funde com a de impureza, oferecendo riscos aos indivíduos com base nas cores ligadas às origens dos *jinns*.

Quanto ao seu comportamento, é sabido que os *jinns* realizam matrimônios e mantêm intercursos sexuais tanto com aqueles de sua espécie quanto com humanos (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1980; Spadola, 2004). Uma peregrina de Rabat (23 anos, vendedora), em Sidi 'Ali, contou estórias envolvendo o casamento de pessoas tidas loucas (*majnouna*) por se relacionarem com *jinns*. Estas situações, presentes na sociedade marroquina, indicavam dois possíveis desfechos para o indivíduo que vive em tal situação. O primeiro, o isolamento social do indivíduo, praticado pelas pessoas do seu próprio convívio social. Eles fazem isso porque consideram o indivíduo um portador de impurezas, portanto, um sujeito perigoso, dados os seus contatos com esses seres. O segundo, um rebaixamento de parte das atividades sociais exercidas por um indivíduo para níveis inferiores, devido à sua insistência na manutenção de laços comuns com *jinns*. Em ambos os casos, a moralidade religiosa preconiza um afastamento dessas pessoas, tidas como fontes de impureza proveniente do contato com esses seres, como forma de manter a sua integridade e, por consequência, fora de um quadro de loucura.

Durante as minhas estadias no hotel Marhaba uma hóspede (60 anos, aposentada, residente de Rabat) foi identificada como sendo casada com um *jinn*, visto o comportamento apresentado como “inapropriado”, na visão das funcionárias do hotel. Isso também foi

¹⁸ Grupo sufi – via mística do Islã – associado à figura de Bilal ibn Rabah (580-642) ou Sidna Bilal, primeiro muezzin (anunciador dos momentos que antecedem as cinco orações diárias dos muçulmanos) escolhido pelo profeta Mohammed devido a qualidade estética associada à sua voz.

¹⁹ A mesma situação é registrada no trabalho de Rabinow (1977).

ressaltado por outros hóspedes porque essa peregrina foi vista dentro de seu quarto utilizando alguns incensos destinados a eles, enquanto realizava as orações obrigatórias diárias dos muçulmanos. Além disso, a peregrina recitava fórmulas orais evocando-os durante o tempo em que ficava “aparentemente” sozinha em seu quarto, em Sidi ‘Ali.

As ações dos *jinns* podem ser múltiplas sobre a realidade humana. A primeira delas se refere à adivinhação (processos divinatórios), ou seja, a previsão de eventos futuros (Westermarck, 1899, 1968; Rausch, 2000). Uma outra vidente da vila de Sidi ‘Ali (41 anos e residente de Meknes) utilizava um baralho para jogos no intuito de auxiliá-la nas previsões junto a seus clientes. A sequência das cartas retiradas pelas pessoas não teria em si, segundo ela, um valor na determinação sobre o que será revelado. A lógica de seu sistema preconizava que a retirada de cada carta transmitia a pergunta de seu cliente para um *jinn* que se encontrava presente no recinto. Portanto, seria a interpretação do *jinn* sobre a carta retirada o mais importante na revelação sobre algo. Era a partir disso que a vidente poderia receber algum tipo de resposta ou visão sobre um evento futuro envolvendo uma pessoa. Esse ordenamento de interpretações conduz a um resultado baseado na configuração de um quadro de eventos que, mais ou menos, seriam fornecidos por um *jinn*.

Era comum a representação em Sidi ‘Ali de que *jinns* voariam rumo ao céu a fim de saberem os conteúdos da vida de um determinado indivíduo através dos comentários de anjos celestiais. Caso os anjos descubram as intenções desses seres, eles possuem a permissão dada por Deus de matá-los. Diz-se que o *jinn* “bem-sucedido” em sua “espionagem” poderá voltar e contar às partes os eventos planejados por Deus para a vida de uma pessoa. Fazer o ato de adivinhação é realizar também uma espécie de acordo com eles, mesmo que por intermédio de uma vidente. Nesse sentido, o *jinn* “colaborador” exige algo em troca pela informação sobre o destino de alguém. A cada nova informação gerada, impurezas seriam incorporadas pelo indivíduo devido à ampliação de seus contatos com esses seres.

A segunda intervenção na realidade humana, vinculada aos *jinns*, se dá no mundo dos sonhos (Crapanzano, 1973; Maarouf, 2004; Rausch, 2000). Quando dormi na casa de uma família de Casablanca que conheci em Sidi ‘Ali, as pessoas me perguntaram no café da manhã se eu não havia sonhado com algum *jinn* durante a noite. Minha resposta negativa levou à seguinte reflexão do anfitrião da casa: “Aqui, todos nós sonhamos com *jinns*. Às vezes, são sinais para fazermos algo, a partir das vontades deles, ou nos preocuparmos com algo no futuro”. O anfitrião (57 anos e aposentado) continuou nossa conversa perguntando para a sua esposa (43 anos e dona de casa) sobre o conteúdo do seu sonho na noite anterior. A mulher respondeu dizendo que eles viajarão em breve para uma vila perto de Sidi ‘Ali e que ali deveriam sacrificar um bode. “Se é isso que ele [*jinn*] disse, é isso que vai acontecer. Hoje à tarde eu irei junto com o Bruno no mercado para deixar o bode reservado”, disse o homem, que já havia feito isso dezenas de vezes por conta dos sonhos de seus familiares.

Questionei a situação de interferência desses seres na vida do homem e ele afirmou que essas ações oníricas eram um motivo suficiente para que se faça algo. O anfitrião prosseguiu dizendo que, no passado, seus filhos tiveram experiências maléficas envolvendo *jinns*, a partir de conteúdos revelados em sonhos, e que ninguém na época (nem ele e sua esposa) deu a devida importância ou atenção para o fato. A dimensão onírica, aqui, não negaria a capacidade de manifestação a partir de *jinns*. Pelo contrário, ela poderia implicar consequências, como explicou mais tarde o interlocutor, através do contato com essas forças tidas como perigosas.

Os ataques físicos também são uma constante no que se refere ao grau de intervenção desses seres na realidade humana. Duas formas são percebidas: agressões físicas e/ou

possessões, incluindo um repertório de paralisias temporárias nos indivíduos. No Marrocos, o termo loucura (*majnoun*) contém a ideia de possessão praticada por um *jinn* (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Rausch, 2000; Maarouf, 2004; Bartel, 2016). Um peregrino de Casablanca (35 anos e vendedor) me contou que em cada banheiro de sua casa existiria um *jinn* à espreita daqueles que adentrassem o recinto. Caberia ao muçulmano, segundo o homem, recitar uma fórmula de proteção que procurasse afastá-lo, projetando-o para algum canto do banheiro, de modo que não apresentasse perigo à pessoa.

O mesmo peregrino relatou que os ataques corporais feitos por *jinns* eram similares aos movimentos de um golpe no indivíduo, fazendo a pessoa desmaiar ou entrar em convulsão. “Eu já cansei de entrar no banheiro e ver a minha mulher paralisada por causa de um *jinn*. Até eu começar a recitar alguma parte do Alcorão, nada mudava”, disse o homem. Nesse sentido, cabe destacar mais uma vez o papel das impurezas do local (banheiro), associado à suposta fragilidade do corpo feminino, diante desses ataques.

A manifestação da loucura nos indivíduos se encontraria relacionada aos graus de exposição contínua aos ataques físicos e/ou possessões de *jinns*. A perda da racionalidade provocada por esses ataques seria um tema recorrente à literatura médica do país. A interpretação e o tratamento tradicional aos que possuem o rótulo de “doentes mentais” no Marrocos inclui a dimensão desses seres como uma variável a ser considerada pelo sistema de cura vigente (Aouattah, 1993, 2008; Claisse-Dauchy 1996; Hermans, 2010).

Uma mulher da vila de Sidi ‘Ali (42 anos e professora do ensino médio) descreveu os momentos de crise de vida vividos por algumas mulheres, durante os rituais de possessão, como a perda de suas racionalidades. “Você viu? Elas estão sendo entregues totalmente aos desejos impostos pelos *jinns*”. Além disso, reconheciam-se na vila um grau de responsabilidade desses seres pela prática do suicídio ou do homicídio. Seja como for, o tema da impureza implicava em consequências severas através dos contatos²⁰ prolongados com *jinns*.

A partir desse ponto, as representações sobre *jinns* necessitam de uma conclusão parcial para o avanço de temas relacionados a eles. Entre as possíveis relações envolvendo *jinns* e humanos extraem-se dois pontos fundamentais que orientam as suas lógicas. O primeiro item diz respeito às negociações constantes envolvendo os nossos mundos com os deles. Entre aqueles que atribuem uma participação efetiva desses seres nos casos de infortúnios, doenças ou atributos de possessão (como as paralisias de partes do corpo), a questão do risco deve ser levada em consideração. Em teoria, evita-se *jinn* devido à sua associação ao mundo do impuro, entretanto, isso não se constitui em um obstáculo para que seja buscada uma relação por parte de determinados indivíduos.

O contato, qualquer que seja a sua forma, marca a passagem de um estado a outro (da pureza a impureza), o que envolve geralmente consequências que podem ser prejudiciais aos indivíduos. Maarouf (2004) descreve a atenção dada, em termos de uma relação de evitação aos *jinns*, justamente para que a impureza associada a eles não tenha desenvolvimento. Caso esses limites se encontrem atravessados pelos indivíduos, o reino do perigo (caos) pode, então, florescer e se tornar uma realidade (Douglas, 1976).

O contexto etnográfico descrito no trabalho de Maarouf (2004) sugere uma análise através da incorporação de uma perspectiva linguística, visando explicar o que essa relação

²⁰ O exorcismo é uma forma de se lidar com esta situação limite. Um exemplo presente no Marrocos encontra-se nas descrições de Aouattah (1993; 2008). Sobre as estratégias desenvolvidas diante disso, ver Doumato (2000) e Dieste (2015).

de evitação traria aos indivíduos. Ele exemplifica seu ponto de vista quando relata que pessoas, alegando sofrer as intervenções de alguns *jinns* em seu cotidiano, consultam um especialista (*shuwafa*) através de um engajamento do paciente na forma de um discurso ritual que refletiria e, em certa medida, reforçaria o esquema cultural e ideológico de dominação e de submissão com relação aos *jinns*. Ao invés de querer resumir a questão dos poderes desses seres em termos de dominação, uma pergunta ainda restaria: mas, afinal de contas, o que eles podem fazer pelos humanos?

O segundo ponto destaca o papel exercido pelo corpo como um instrumento de mediação entre *jinns* e humanos. É pela ideia de uma corporalidade associada a eles que se torna possível a classificação de suas ações no plano da realidade humana. Quanto a isso, não resta dúvida dos níveis de enquadramento dessas experiências a partir de suas classificações. As suas manifestações seriam atos de comunicação e teriam um número limitado de formas, uma vez que elas emergiriam de um *habitus* compartilhado entre as pessoas (Csordas, 2008). Neste caso, a noção de impureza associada aos *jinns* poderia ser tratada como um mecanismo útil na observação dessas dinâmicas envolvendo a constituição desses *habitus*.

Considerações finais

O estudo sobre os *jinns* e suas interações com os humanos no contexto marroquino, particularmente na vila de Sidi ‘Ali, revela uma complexa teia de significados que permeia o imaginário religioso e cosmológico islâmico. A análise etnográfica apresentada permite produzir algumas conclusões que iluminam a natureza das relações entre humanos e *jinns*, bem como as implicações dessas interações para a compreensão do sagrado, da alteridade e da monstruosidade.

Em primeiro lugar, os *jinns*, como seres que habitam um plano invisível e desconhecido, representam o “Outro” radical, que escapa à total compreensão humana. Essa alteridade, conforme problematizado por Csordas (2016), é vivida de forma encarnada, ou seja, através de experiências corporais e intersubjetivas. A interação com esses seres, seja através de possessões, sonhos ou processos divinatórios, reforça a ideia de que o sagrado não é apenas uma construção discursiva, mas uma experiência relacional e sensível, que mistura admiração e terror, conforme proposto por Otto (2007).

Os *jinns*, ao serem associados à impureza e ao perigo, encarnam a noção de monstruosidade no imaginário islâmico. Essa monstruosidade não se limita a uma forma física, mas se manifesta através de inversões simbólicas que perturbam a ordem estabelecida. A capacidade desses seres em metamorfosar-se, de habitar espaços liminares (como banheiros, cemitérios e grutas) e de intervir na vida humana através de possessões ou ataques físicos, reforça sua natureza ambígua e perturbadora. O grau de monstruosidade deles, portanto, reside na sua capacidade de transgredir as fronteiras entre o puro e o impuro.

Em segundo lugar, o corpo emerge como um elemento central na mediação entre humanos e *jinns*. As possessões, os sonhos e os ataques físicos são fenômenos que evidenciam a importância da corporalidade nessa relação. O corpo humano é visto como um veículo através do qual eles podem se manifestar, seja através de paralisias temporárias ou comportamentos considerados desviantes. A impureza associada aos *jinns*, especialmente em contextos como a menstruação ou feridas abertas, reforça a ideia de que o corpo é um campo de batalha simbólico, onde se negociam as fronteiras entre o que se considera como sagrado.

Os rituais de possessão, as oferendas e os sacrifícios realizados em locais como a gruta de Aisha Qandisha demonstram que a relação com os *jinns* não é apenas de evitação, mas também de negociação. Esses rituais funcionam como mecanismos de controle e mediação, permitindo que os humanos estabeleçam limites e acordos com eles. A ausência de sal nas oferendas, por exemplo, revela uma estratégia simbólica para atrair e manter a presença deles durante os rituais, ao mesmo tempo em que se busca proteger os participantes de possíveis possessões indesejadas.

Por fim, a cosmologia islâmica, ao classificar os *jinns* como seres criados do fogo, dotados de livre-arbítrio e capazes de escolher entre o bem e o mal, reflete uma visão complexa e hierarquizada do universo. Os *jinns* são seres com agência, que podem ser virtuosos ou maléficos, dependendo de suas escolhas. Essa classificação permite que eles sejam integrados ao sistema de crenças islâmicas, ao mesmo tempo em que se mantém a ideia de que o contato com eles é perigoso e deve ser evitado, a menos que seja mediado por rituais específicos. O mistério e o terror associados a eles refletem a dualidade do sagrado, que é ao mesmo tempo fascinante e aterrador (Otto, 2007). Essa experiência não pode ser completamente racionalizada ou moralizada, mas deve ser compreendida através de descrições simbólicas e sensíveis, que capturam a complexidade das emoções envolvidas no encontro com o “Outro” radical.

Em suma, o estudo dos *jinns* no contexto marroquino revela que as noções de monstruosidade e a alteridade são elementos centrais para a compreensão das expressões religiosas islâmicas. Uma vez que são seres liminares e ambíguos, eles desafiam as fronteiras entre o humano e o não humano, o visível e o invisível. Sua presença no imaginário religioso não apenas reforça a importância do sagrado como uma experiência encarnada e relacional, mas também evidencia a complexidade das negociações simbólicas que os humanos estabelecem com o desconhecido. A antropologia da religião, mais especificamente por meio da temática ritual, ao explorar essas interações, oferece um horizonte único para compreender as dinâmicas culturais e religiosas que moldam a vida cotidiana em contextos etnográficos distintos, como a do Marrocos.

Os *jinns*, ao encarnarem a alteridade radical, a monstruosidade e a experiência do inefável (Csordas, 2016), revelam-se como um campo privilegiado para a reflexão antropológica sobre o modo como diferentes culturas negociam os limites do humano, do sagrado e do desconhecido. Aqui, fica claro que o imaginário religioso marroquino não apenas representa-os, mas é também continuamente moldado pelas interações, rituais e narrativas que buscam dar sentido à presença inquietante desse “Outro”.

Seguindo as trilhas de Beal (2002), a monstruosidade religiosa dos *jinns* reforçaria a ideia de que o sagrado não é apenas um espaço ideal, mas também um território de confronto com o desconhecido, com aquilo que ultrapassa as categorias da *nossa* razão. A agência e sua capacidade de transgredir limites corporais, espaciais e morais produzem um campo de tensão constante entre ordem/desordem, pureza/impureza ou segurança/perigo. Nesse sentido, a monstruosidade deles seria inseparável do cotidiano social mesmo da experiência religiosa: ela criaria o cenário emocional e simbólico para que os humanos se envolvam com o sagrado de maneira visceral, afetiva e muitas vezes corporalmente marcada.

Referências

- AL-JERAISY, Khaled. **Recueil de fatwas sur l'exorcisation legale**. Riyadh: Dar Al Muslim, 2010.
- AL-SHA'RAWI, Muhammad. **La magie et la jalouse**. Paris: Editions Es-salam, 2005.
- AOUATTAH, Ali. **Interpretations & traitements traditionnels de la maladie mentale au Maroc: pour une psychiatrie "culturelle" marocaine**. Rabat: Okad, 2008.
- AOUATTAH, Ali. **Ethnopsychiatrie maghrebine: representations et therapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 1993.
- AS-SUYUTI, Al-Iman. **Les Djinns**. Roubaix: Editions La Maktaba, 2009.
- BALI, Wahid Abdul-Salam. **Guérir la sorcellerie et le mauvais oeil**. Bruxelles: Edition Dar Almadina, 2012.
- BALI, Wahid Abdul-Salam. **La protection de l'hommes des Djinns et de Satan**. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2010.
- BALI, Wahid Abdul-Salam. **Comment se protéger des Djinns & Satan?** Bruxelles: Edition Dar Almadina, 2009.
- BARTEL, Bruno Ferraz. Interpreting Djinn's Actions: Ritual and Theological Knowledge in Moroccan Sufism. **Siberian Historical Research**, v. 3, 2022, p. 33-47.
- BARTEL, Bruno Ferraz. O santo e a cura: performances e subjetividades no mausoléu de Sidi Ali ben Hamdouche. **Antropolítica**, v. 48, 2020, p. 218-245.
- BARTEL, Bruno Ferraz. **Representação, peregrinação, sacrifício e possessão no culto a Aisha Qandisha**. Rio de Janeiro: Autografia, 2016.
- BEAL, Timothy. **Religion and its Monsters**. New York: Routledge, 2002.
- BOUDJENOUN, Messaoud. **Djinns & Démons: Selon le Coran et la Sunna**. Paris: Tawhid, 2009.
- CLAISSE-DAUCHY, Renée. **Médecine traditionnelle du Maghreb: rituels d'envoûtement et de guérison au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 1996.
- CLAISSE-DAUCHY, Renée; FOUCAULT, Bruno de. **Aspects des cultes féminins au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 2005.
- CRAPANZANO, Vincent. **Tuhami: Portrait of a Moroccan**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- CRAPANZANO, Vincent. **The Hamadsha: a Study in Moroccan Ethnopsychiatry**. Los Angeles: University of California Press, 1973.
- CSORDAS, Thomas. Assímptota do Inefável: Corporeidade, alteridade e teoria da religião. **Debates Do NER**, v. 1, n. 29, 2016, p. 15–60.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.
- DIESTE, Josep. 'Spirits Are Like Microbes': Islamic Revival and the Definition of Morality in Moroccan Exorcism. **Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life**, v. 9, n. 1, 2015, p. 45-63.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DRIESKENS, Barbara. **Living With Djinns: Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo**. London: Saqi, 2006.

DOUMATO, Eleanor. **Getting God's Ear**. New York: Columbia University Press, 2000.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. "Algumas Formas Primitivas de Classificação: Contribuição Para o Estudo das Representações Coletivas". In: **Ensaios de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p.351-372.

EL-KAHINA. **Secrets et recettes de magie arabe**. Paris: Éditions Trajectoire, 2011.

EL-ZEIN, Amira. **Islam, Arabs, and the intelligent world of the Jinn. Contemporary Issues in the Middle East**. New York: Syracuse University Press, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

HERMANS, Philip. Les guérisseuses au Maroc. Mina, une guérisseuse hors du commun. Les femmes et leur rôle dans la médecine traditionnelle marocaine. In: BUITELAAR, Marjo (org.) **Le Maroc: de près et de loin. Regards d'anthropologues néerlandais**. Rabat: Marsam, 2010. p.51-60.

HERTZ, Robert. A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 6, 1980, p. 3-25.

LEBLING, Robert. **Legends of the Fire Spirits: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar**. London: I.B.Tauris, 2010.

LIENHARDT, Godfrey. **Divinity and experience: The religion of the Dinka**. New York: Oxford University Press, 1961.

MAAROUF, Mohammed. **Jinn Eviction as a Discourse of Power: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices (Islam in África)**. Leiden & Boston: Brill, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NAAWI, Abu Zakariya Yahia ibn Sharaf an. **O Jardim Dos Virtuosos**. São Paulo: Ellas Editora Gráfica, 2009.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: religião e civilização. Uma abordagem antropológica**. São Paulo: Editora Santuário, 2010.

RABINOW, Paul. **Reflections on Fieldwork in Morocco**. Berkeley: University of California Press, 1977.

RAUSCH, Margaret. **Bodies, Boundries and Spirit Possession: moroccan women and the revision of tradition**. Bielefeld: Transcript, 2000.

SPADOLA, Emilio. Jinn, Islam, and Media in Modern Morocco. In: STAUTH, George and SALVATORE, Armando (orgs.) **Yearbook of the Sociology of Islam V**. Hamburg: Lit, 2004. p. 142-172.

WESTERMARCK, Edward. **Ritual and Beliefs in Morocco** (V. I & II). New York: New Hyde Park, 1968.

WESTERMARCK, Edward. The Nature of the Arab Ginn, Illustrated by the Present Beliefs of the People of Morocco. **The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**. London, v. 29, n. 3/4, p. 252-269, 1899.

Recebido em 26/03/2025

Aceito em 22/06/2025

O poema – e por que não a crítica – como monstro: uma leitura de “Consorting with Angels”, de Anne Sexton

The poem – and why not criticism – as monster: a reading of “Consorting with Angels”, by Anne Sexton

Marcio Cappelli¹

RESUMO

O artigo quer apresentar uma leitura possível do poema *Consorting with Angels*, da escritora americana já falecida, Anne Sexton. A aproximação ao poema se dará no horizonte de um diálogo com questões suscitadas pela chamada “monster theory”, mas nem por isso trata-se de encará-lo como uma espécie de ilustração de construtos teóricos exógenos a ele. Pelo contrário. O intuito é evidenciar como o próprio poema, não só contém, mas engendra a monstruosidade entendida nos termos de hibridização e liminaridade em sua constituição e partir daí estabelecer uma conversa com a teoria dos monstros e derivar dela as consequências para o ofício crítico. O trajeto reflexivo é uma espécie de espiral. Vai do poema como monstro ao diálogo com a “monster theory”, e de alguns elementos que compõem esse campo teórico ao poema, e em seguida ao próprio trabalho da crítica. Por isso, se propõe uma leitura do poema, tentando evidenciar sua monstruosidade, e depois um exercício de “crítica da crítica”. Serão fornecidas informações contextuais introdutórias sobre a trajetória da artista supracitada, mas, a leitura se baseará, sobretudo num corpo a corpo com o poema e num diálogo com conteúdos que podem ser associados a ele de maneira mais ou menos livre. O objetivo é pensar como o poema é não só portador da monstruosidade, mas o próprio monstro e que a crítica pode ser, a uma só vez, uma resposta visceral e, portanto, também monstruosa, a esse tipo de estética.

Palavras-chave: O poema como monstro; crítica; Anne Sexton; *Consorting with Angels*.

ABSTRACT

The article aims to present a reading of the poem *Consorting with Angels*, by the American writer Anne Sexton. The approach to the poem will take place on the horizon of a dialogue with questions raised by the so-called “monster theory”, but it is not a matter of seeing it as a kind of illustration of theoretical constructs exogenous to it. On the contrary. The intention is to show how the poem itself not only contains, but engenders monstrosity understood in terms of hybridization and liminality in its constitution and from there to establish a conversation with the theory of monsters and derive from it the consequences for the criticism. The reflective path is a kind of spiral. It goes from the poem as a monster to the dialogue with the “monster theory”, and from some elements that make up this theoretical field to the poem, and then to the work of criticism itself. For this reason, a reading of the poem is proposed, trying to highlight its monstrosity, and then an exercise of “criticism of criticism”. Introductory contextual information about the trajectory of the aforementioned artist will be provided, but the reading will be based, above all, on a hand-to-hand with the poem and on a dialogue with contents that can be associated with it in a more or less free way. The objective is to think how the poem is not only the bearer of monstrosity, but the monster itself and that criticism can be, at the same time, a visceral and, therefore, also monstrous response to this type of aesthetics.

Keywords: The poem as a monster; criticism; Anne Sexton; *Consorting with Angels*.

¹ Doutor em teologia (PUC-Rio). Professor na Programa de Pós-graduação em ciências da religião da PUC-Campinas.

Introdução

“A poesia é metamorfose (...).”
Octavio Paz

Meu intuito é realizar a leitura de “Consorting with Angels”, de Anne Sexton, a partir de questões levantadas no interior da chamada “teoria dos monstros” por um lado, mas, por outro, demonstrar como o próprio poema se apresenta monstruoso, recriador de si e, consequentemente, dificultador de uma crítica entendida nos termos de um exercício reflexivo e conceitual.

Como o “monstruoso” se apresenta no poema? O poema mesmo é um monstro? Seria possível encontrar um modo de pensar/sentir o/com poema e a partir de sua monstruosidade para fazer justiça ao que, nele, resiste a se deixar apanhar por qualquer conceituação? A crítica, diante do poema, não seria, portanto, fruto de uma convivência aflitiva com a monstruosidade do texto literário? Eis algumas perguntas que tentarei responder ao longo do artigo.

Nesse sentido, quanto à aproximação ao poema empreendida aqui, cabe sublinhar que não se trata de seguir um percurso argumentativo que vai da teoria ao poema. Ou seja, não é caso de tomar o caminho que se espera: primeiro, uma exposição de um referencial teórico para, com essas lentes, realizar uma hermenêutica do poema. Para que o conjunto de questões que perfazem o horizonte da teoria dos monstros não soterre a criação literária de Sexton, é necessário que o contato entre o poema e os construtos teóricos aconteçam em uma via de mão dupla. Assim, se a princípio a caracterização do horizonte de leitura monstruoso servirá para articular algumas das imagens presentes em “Consorting with Angels”, tentaremos mostrar que o próprio poema formula suas concepções acerca da monstruosidade; mais: as performatiza. Isto é, se, por um lado, é inevitável uma crítica que parta de um grau zero de interesse, por outro, é necessário evidenciar como a criação artística tensiona a teoria a partir de sua própria “lógica”.

1. A monstruosidade do poema

Há alguns meses me deparei com uma antologia de Anne Sexton, *Compaixão*, cujas seleção e apresentação foram realizadas por sua filha, Linda Gray Sexton, a tradução para a língua portuguesa por Bruna Beber e a publicação no Brasil pela editora Relicário. Depois de folhear a coletânea por alguns minutos, li o poema “Consorting with Angels” (“Pactuando com Anjos”). Para minha surpresa, ele parecia dialogar com algumas discussões travadas em torno ao tema do monstruoso e o campo teórico derivado dele, aquilo que convencionou-se chamar de “monster theory”.

Conhecia pouco da biografia de Sexton e da recepção crítica de sua obra. Logo descobri que ela: 1) nasceu em 1928, na cidade de Newton, Massachussets, e fora criada em uma família “abastada” e protestante “pouco rígida” (Sexton, 2023, p. 9); 2) recebeu seu primeiro diagnóstico de depressão aos 29 anos; e 3) como terapia alternativa, o Dr. Martin Orne, seu primeiro psiquiatra, recomendou-lhe que escrevesse.

A maneira como expunha sua intimidade sem pudor nos poemas fez com que os críticos a associassem ao fenômeno insurgente da chamada “Poesia confessional”, onde

constam os nomes, por exemplo, de Robert Lowell, William Dewett Snodgrass e Sylvia Plath. Claro, a própria Sexton fez questão de ressaltar o quanto era redutor enquadrar sua poesia em tal recorte.

Quase todos nascidos da década de 1920, esses poetas viveram a infância sob impacto da Grande Depressão e começaram a escrever quando a influência de um certo tom impessoal de T. S. Eliot havia se tornado um modelo estético incontornável. Com uma sensibilidade contemporânea, mas, ao mesmo tempo, de estirpe romântica, a poesia confessional rediscute ficcionalmente o lugar da experiência como princípio formal. Desse modo, é possível dizer que, não raro, esses poetas se aproximam ao procurar recriar experiências particulares para expressar uma visão de mundo envada de desespero.

No caso de Sexton, assuntos pessoais, como traumas de infância, drogas, álcool, depressão, masturbação, menstruação, loucura, casamento, adultério, maternidade, religião, escrita, suicídio mesclam-se entre si e com os eventos históricos, culturais e o cotidiano, e se tornam matéria dos poemas, perfazendo, ficcionalmente, mais do que uma autobiografia, a biografia poética contumaz de uma época, que não pode ser contada sem seus anseios espirituais. Talvez por isso Sexton tenha sido apontada como uma escritora cujo charme residia num certo desleixo formal para expor seus dilemas pessoais numa torrente incontida de imagens. Entretanto, é preciso lembrar que se trata, não de uma subjetividade autoconsciente bem-acabada, mas de um sujeito consciente de sua própria crise. Logo, todo o percurso poético, em termos estilísticos e formais, pode ser lido como busca de uma maneira capaz de dizer, não a condição de uma crise, mas a própria crise como sua condição.

O reconhecimento de Sexton se deu maneira definitiva em 1967, quando recebeu o prêmio Pulitzer por *Live or Die* (1966). Depois disso, na década de 1970, ministrou cursos de escrita criativa na Universidade de Boston. Foi indicada para assumir um cargo de professora titular na Crashaw Chair in Literature em Colgate College. Recebeu um Phi Beta Kappa honorário de Harvard e alguns títulos de doutora honoris causa.

Vale destacar ainda que, nos anos que precederam seu suicídio, Sexton parece ter buscado um consolo, digamos assim, divino. O alento de um Deus que ela mesma estava a inventar. Um tipo específico de religiosidade que já se insinuava nos seus primeiros livros, ganha extensão em *The Book of Folly* (1972) e, de modo ainda mais significativo, nos salmos coligidos em *The Death Notebooks* (1974). Conforme ressalta Linda Gray Sexton (2023, p. 176), seu enfoque religioso culminou *The Awful Rowing Toward God* (1975).

Vejamos o texto de Sexton.

Pactuando com Anjos

Estava farta de ser mulher,
farta das colheres e panelas,
farta de minha boca e seios,
farta de cosméticos e roupas de seda.
Todavia homens se sentavam à minha mesa,
ao redor da tigela que eu servia.
A tigela repleta de uvas roxas
e moscas sobrevoando pelo cheiro
e vinha até meu pai, com seu sangue azul.
Mas eu estava farta do gênero das coisas.

Ontem à noite tive um sonho
e disse ao sonho:
“Você é a solução.
Vai sobreviver ao meu marido e ao meu pai.”
No sonho havia uma cidade feita de correntes
e Joana D'Arc era executada com roupas de homem
e a natureza dos anjos parecia inexplicável,
não havia dois anjos da mesma espécie,
um tinha nariz, outro, uma orelha na mão,
um mastigava uma estrela e gravava sua órbita,
cada qual parecia um poema acatando a si mesmo,
desempenhando as funções de Deus,
um povo à parte.

“Você é a solução,”
eu disse, e entrei
e me deitei nos portões da cidade.
Aí as correntes se ataram em volta de mim
e perdi meu gênero e meu aspecto definitivo.
Adão estava à minha esquerda
e Eva, à minha direita,
minuciosamente incongruentes com o mundo da razão.
Nós três balançamos os braços
e caminhamos sob o sol.
Eu não era mais uma mulher,
nem uma coisa nem outra.

Ó, filha de Jerusalém,
o rei me levou aos seus aposentos.
Eu sou negra e sou bonita.
Fui descerrada e despida.
Não tenho braços nem pernas.
Tenho uma só pele, feito peixe.
Eu não sou mais uma mulher
do que Cristo foi homem.
(Sexton, 2023, p.81-82)

O poema, que foi originalmente publicado em *Live or Die* (1966), pode ser dividido em 4 partes correspondentes às estrofes e que contêm, por sua vez, respectivamente: 1. A descrição da situação da voz-lírica; 2. o sonho (parte I: ambientação/paisagem); 3. o sonho (parte II: participação); 4. o canto (resolução).

A primeira estrofe é composta por quatro orações/frases, a saber: 1. versos 1 a 4; 2. versos 5 e 6; 3. versos 7 a 9; 4. verso 10. A primeira oração, disposta em 4 versos, introduz o problema e circunscreve o contexto da voz-lírica. Anuncia o “cansaço” de ser mulher: “I was tired of being a Woman”; cansaço que é enfatizado pela repetição do adjetivo “tired” nos três versos seguintes. O efeito sonoro derivado dessa repetição cria e imprime, no leitor, o próprio ritmo do cansaço (ninguém fica farto “de repente”, não é mesmo?). Além disso, cada uma dessas repetições está conectada a duplas de objetos específicos que possuem a função de descrever a “situação” da mulher imageticamente: colheres e panelas; boca e seios; cosméticos e roupas de seda. Com a introdução deles, sabemos do que ela está cansada. A segunda oração torna mais precisa a caracterização da mulher: rodeada de homens, aos quais

serve (“offered up”) com uma tigela, e que não atentam ao seu cansaço. É possível notar, então, de partida, as “coordenadas” de uma insatisfação com a posição de inferioridade em relação aos homens. Já a terceira frase nomeia o primeiro homem ao redor da mesa: o pai. E a última reitera o cansaço, agora do gênero das coisas. Ora, o gênero, nesse momento, indica a “generalização” concernente a determinados padrões excludentes das particularidades de cada um, especialmente de uma mulher que, como veremos, progressivamente sente-se híbrida e numa metamorfose, um devir.

A segunda estrofe conduz ao sonho de “ares apocalípticos” e que tensionará a “realidade”. Curiosamente, antes de descrevê-lo, a voz-lírica expõe um diálogo com o próprio sonho: “você é a solução/ vai sobreviver ao meu marido e ao meu pai” — anuciando um paralelismo entre sonho e poesia. Nesse diálogo, o sonho é um recurso esperançoso para a superação do papel que a mulher tem junto ao pai e ao marido (o segundo homem evidenciado). A partir do verso seguinte, temos a descrição do ambiente onírico. Primeiro, uma cidade (um paralelo com o *Apocalipse?*) feita de correntes. Nela, Joana D’Arc (a segunda mulher do poema) é executada com roupas de homem. Há aqui, a meu ver, uma prefiguração do hibridismo dos gêneros que vai se dar de forma mais aguda a seguir. Joana é signo da superação que foge aos clichês. Explico. Ela foi queimada na fogueira em 1431, após um julgamento que durou de janeiro a maio do referido ano. Segundo Anne Carson, não temos acesso ao que Joana teria dito em sua própria defesa, mas apenas ao que foi transposto para um para um latim jurídico com uma série de falsificações que justificam a condenação (Carson, 2023, p. 155). Contudo, a despeito dessas dificuldades, é possível depreender das atas do processo, de acordo com Carson, uma verdadeira versão de Joana para aderir aos clichês disponíveis para dar conta de explicar o chamado que sentiu da parte de Deus, por meio de vozes, lhe impelindo desde os doze anos a aderir a funções que eram, naquele contexto, restritas aos homens e a crenças consideradas heréticas (Carson, 2023, p. 156). Os juízes insistiam para que Joana nomeasse, numa narrativa convencional, isto é, nos termos de um léxico jurídico-religioso pré-estabelecido a sua experiência. No entanto, a essa insistência a réu contrapôs o designativo “a voz”, como que querendo mostrar que os utensílios imagéticos e linguísticos de que os juízes dispunham não eram suficientes para traduzir sua vocação (Carson, 2023, 157-158). Pois bem, ao recorrer a Joana em sua criação/poema/sonho, não que Sexton tivesse exatamente tudo isso em mente, a poeta parece, de igual modo, anunciar que o nosso aparato conceitual e tampouco o senso comum de seus coetâneos com relação ao papel da mulher serão os instrumentos apropriados para a leitura de sua experiência e, da mesma maneira, do poema.

A seguir, os anjos são apresentados e essa apresentação é de suma importância para a experiência de leitura do poema. Note-se: sua natureza é inexplicável, porque não há dois da mesma espécie. Não é possível a generalização. Ou seja, os anjos não se prestam a abstração. Abstrair, buscar discernir sua natureza, é subtrair a sua diversidade e, por conseguinte, a sua singularidade: os anjos se furtam, por assim dizer, à especulação metafísica entendida como a busca de sua substância. Além disso, o aspecto monstruoso dos anjos é ressaltado, sobretudo por um caráter metamorfo/híbrido: um possui uma orelha na mão, o outro alimenta-se de uma estrela. E, nesse ponto, vale destacar a reflexão de Heather Macumber acerca dos monstros na Bíblia, uma abordagem que, de certo modo, foi fundamental para a minha aproximação ao poema de Sexton. Recordo-me, aqui, sobretudo do capítulo *Uncovering a divine army* (2021), de Macumber, que se desenrola sob a moldura de um fragmento colhido das *Elegias de Duíno*, de Rilke: “Todo Anjo é terrível”. A partir dele e

de um diálogo com a “monster theory”², a pesquisadora propõe uma interpretação dos anjos, seres liminares e híbridos, como monstros, rasurando os binarismos, por exemplo, bem *versus* mal, que perduram nas compreensões mais comuns do *Apocalipse*. Isto é, as características mais fundamentais dos monstros, a saber, hibridismo e liminaridade, são compartilhadas pelos anjos bíblicos, mas também os anjos de Sexton.

Voltemos a Sexton. A voz-lírica, como o autor do *Apocalipse* a tentar explicar o que vê, lança mão de um jogo de palavras e imagens que ocupa uma função precípua no corpo a corpo com o poema. Ela compara os anjos a poemas: “each one like a poem obeying itself”. Tanto anjos como poemas seguem suas próprias lógicas singulares. Daqui poderíamos intuir que, para essa “visionária”, a única analogia capaz de dizer a irredutibilidade monstruosa dos anjos a quaisquer categorias é o poema. Há um paralelismo entre anjos (monstros!) e o poema. Ambos obedecem a si mesmos. Isto é, a forma de expressar o monstruoso é ela mesma híbrida e sem gênero – o que é um poema senão uma forma sem forma predeterminada? –, portanto monstruosa, como indicam as partes distintas do poema. O poema tem como tema o monstruoso (híbrido e liminar, ou seja, os anjos e uma mulher que perde completamente seus limites) — admitindo que essa categoria possa ser usada a partir das noções hibridismo e liminaridade — porque é uma técnica/forma monstruosa. O poema fala do hibridismo e da liminaridade, sendo ele mesmo, assim como os anjos, híbrido, liminar, um artefato sem gênero, fronteiriço e, por isso, singular. Ele contém, a seu modo, uma “teoria” da singularidade do próprio poema que desconstrói a possibilidade de uma teoria geral. Há por detrás disso uma série de considerações caras à teoria da literatura, no mais das vezes uma diferença e proximidade entre os poemas e a poesia. O problema é que, embora possa se considerar tal distinção, a poesia se dá nos poemas, o que, por sua vez, obriga não raro os poetas a terem de constantemente reinventar a sua forma (os poemas) para manterem-se próximos à poesia³. A poesia não é soma de todos os poemas. E cada poema é e não é de um só tempo a poesia. Como nos lembra Jean-Luc Nancy:

A história da poesia é a história da renúncia persistente em deixar a poesia identificar-se com qualquer gênero ou modo poético – não, todavia, para inventar um outro mais preciso do que os outros, nem para dissolvê-los na prosa como na verdade que lhes cabe, mas para determinar incessantemente uma outra, uma nova exatidão. Esta última é sempre de novo necessária, pois o infinito é um número incessante de vezes (Nancy, 2005, p. 13).

A estrofe de Sexton termina, ainda, com duas sugestões que aprofundam essa relação da monstruosidade com a criação poética: os anjos (como o poema) desempenham as funções de Deus como um povo à parte. Funções de Deus? Estaria a voz-lírica colocando no lugar de um demiurgo, que modela e recria a matéria-palavra? Temos diante de nós uma deusa-poeta? Talvez o título possa corroborar essa hipótese: *Consorting with Angels*. Escrever poemas é confabular com os anjos, esses monstros criadores.

A terceira estrofe parece exercer um papel fundamental nessa direção de superação de limites no poema, pois narra a inserção/participação da persona-lírica na cidade do sonho. Ela repete o que já havia dito, “você é a solução”, e entra. Deita-se nos portões da cidade, um gesto que pode ser interpretado como a disponibilidade para a participação na paisagem

² Dois textos que fornecem uma visão do conjunto das questões que compõem o horizonte da teoria dos monstros são: The Monster Theory Reader (Weinstock, 2020) e Monster Culture: Seven Theses (Cohen, 2000).

³ Para um aprofundamento, ver: *Poema e Poesia* (Pucheu, 2010) e *Ódio pela poesia* (Lerner, 2025).

onírica. Logo a mulher é envolta em correntes, matéria da cidade. Unindo-se ao sonho, perde o gênero e o aspecto específico. Os versos seguintes intensificam a metamorfose. Adão (terceiro homem) e Eva (terceira mulher) estão dispostos, respectivamente, à esquerda e à direita. O fato de ela, a voz-lírica, ocupar o centro parece indicar uma fronteira, ou seja, a sua posição ratifica a não identificação com o masculino e o feminino. Os próprios personagens, Adão e Eva, estão, como diz o próprio poema, “incongruentes com o mundo da razão”, isto é, no âmbito mítico-onírico. As ações que se seguem (eles entrelaçam os braços e caminham sob o sol) agudizam a sensação de uma união, mas, ao mesmo tempo, como consequência, desconstroem o binarismo Adão-Eva — algo sublinhado pelos dois últimos versos: “Eu não era mais uma mulher/ nem uma coisa nem outra”.

Permitam-me recorrer novamente a Anne Carson, agora num ensaio sobre a fenomenologia da poluição feminina na antiguidade, para explicar um pouco mais meu ponto. Carson ressalta que, para Platão e Aristóteles, de modos distintos, a mulher era identificada com aquilo que é molhado e não possui limite nem forma; mas não só na filosofia esse tipo de imagem está presente. Em suas próprias palavras: “na mitologia, a mulher costuma perder monstruosamente a sua forma” (Carson, 2023, p. 15). São inúmeros os exemplos: Calisto vira ursa; Sereias e Esfinges têm partes bestiais; Dafne vira árvore. Salmacis, uma ninfa, funde sua forma com Hermafrodito, tornando-se sexualmente híbrida. O corpo, a psique e a vida social feminina são tidas, nesse contexto, como porosas, mutáveis e profanadoras. O que decorre daí, todavia, de acordo com Carson, é o fato de que se a mulher representa, nesse tipo de imaginário, a falta de limites, o masculino tenta justamente impor limites a isso que considera uma ameaça. Contudo, curiosamente, a resistência a essa imposição, segundo a ensaísta, pode ser vista. Onde? Ora, num poema de Safo⁴. O texto de Safo tomado como exemplo, uma espécie de lamento pelo exílio, na perspectiva de Carson, poderia ser lido no contexto da *anakalypteria*, prática de desvelamento da noiva diante do noivo no ritual do casamento. Se o habitual era dar ênfase ao olhar do noivo, a estratégia lírica sáfica permitiria uma inversão: o desvelamento de seu próprio íntimo. Ela teria “descrito”, então, o acontecimento do ritual, desde outra perspectiva. O que isso quer dizer? Segundo Carson, que o poema é a estratégia formal mais apta a desafiar os limites impostos às mulheres num dos mais solenes rituais.

Estendendo um pouco mais as conclusões de Carson, poderíamos dizer que, no caso de Sexton, o poema é o recurso para diluição das definições e, por isso mesmo, a linguagem capaz de “mostrar” outros modos de ser no mundo enquanto se cria num devir. Dito de outro modo, seria o poema de Sexton, claro, considerando todas as incontornáveis diferenças de linguagem e contextuais, uma outra maneira de, a partir da ênfase na própria falta de limites, colocar os limites impostos em xeque. O poema, como artifício formal, engendra a poesia, que, por sua vez, se inscreve numa dimensão ontológica, obviamente não num sentido essencialista. Em *O arco e a lira* (2012), Octavio Paz nos auxilia. Primeiro, ao afirmar, se baseando na acepção de Valéry, que “o poema é o desenvolvimento de uma exclamação” e que entre essas duas dimensões há uma tensão irredutível. Caso um desses polos desapareça, não há poema. O desenvolvimento, nas palavras de Paz, “é uma linguagem que cria a si mesma diante da realidade bruta e propriamente inexpressível a que a exclamação alude. (...) Poema – boca que fala e orelha que ouve – será a revelação daquilo que a exclamação indica sem nomear (Paz, 2012, p. 54). O poema não é, mas se faz. Depois, o

⁴ O poema consta está em: Carson, 2023, p. 40.

escritor mexicano nos ajuda a entender o que se revela exatamente nessa tensão: nossa condição original. E essa revelação desemboca numa *criação*:

A experiência poética é uma revelação de nossa condição original. E essa revelação sempre desemboca numa *criação*: a de nós mesmos. A revelação não descobre algo externo, que estava ali, alheio: o ato de descobrir implica a *criação* do que vai ser descoberto, o nosso próprio ser. E nesse sentido pode-se dizer, sem temor de cair em contradição, que o poeta cria o ser. Porque o ser não é algo dado, no qual se apoia o nosso existir, mas algo que se faz. O ser não pode se apoiar em nada, porque o nada é o seu fundamento. Então, não há outro recurso senão captar a si mesmo, criar-se a cada instante. (Paz, 2012, p. 161)

A última estrofe, uma espécie de canto, é elaborada numa relação intertextual com o Cântico dos cânticos, o que fica evidente se compararmos as duas primeiras frases (compostas pelos 4 versos iniciais) do poema e o capítulo 1 do livro bíblico. Vale ressaltar a escolha por esse tipo recurso literário na “economia” híbrida do poema. Primeiro, porque a evocação, “Ó, filha de Jerusalém”, pode ser tomada como um apelo aos leitores. Segundo, precisamos nos lembrar de que o Cântico é um texto fundamental na tradição mística cristã, que tem em seu centro uma relação de *união* erótica com Deus (Bernardo de Claraval, São João da Cruz, Teresa D’Ávila). Por que a voz-lírica toma expressões do Cântico bíblico para expressar a sua metamorfose? Note-se: há uma figura, o rei, que leva a persona-lírica a seus aposentos. Ela está “aberta” [*opened*] e “despida”. Teríamos aí a indicação da união erótica com um Deus (qual Deus?), consumando sua transformação? Voltemos rapidamente à estrofe anterior. A persona-lírica caminha, entrelaçada com Adão e Eva, sob o sol. No *Gênesis* (3,8), Deus encontra Adão e Eva enquanto “passeavam no jardim pela viração do dia”. Se na mística cristã mais afeita a um registro tradicional preserva-se a identidade do sujeito e a alteridade radical de Deus, ou seja, se na união com Deus tradicional há uma diferença qualitativa entre criador e criatura que mantém nos limites de funções específicas cada uma das pessoas da relação, no poema de Sexton esse tipo de distinção escoa pelos versos seguintes.

Na sequência da estrofe, uma dissolução completa ocorre: “Não tenho braços nem pernas./ Tenho uma só pele, feito peixe”. Grife-se, sobretudo, a imagem do peixe. Escorregadio. Os dois últimos versos inscrevem de vez o poema num tipo de poética e religiosidade fronteiriça. A voz-lírica já não possui qualquer forma fixa: não sou mais mulher do que Cristo foi homem. Ele evoca figuras masculinas bem definidas, pai, marido, Adão, Cristo. Mas também vai da figura feminina circunstanciada, ela mesma (na primeira estrofe), passando por Joana D’Arc (com roupas de homem) e Eva (incongruente com o mundo da razão) até um amorfismo completo. Ao se unir ao sonho, às correntes da cidade, a Adão e Eva, a Deus, torna-se indefinida. A voz-lírica é espelhada no poema como procedimento formal. Ambos são monstros que escapam às malhas conceituais.

O que mais poderíamos pensar com e a partir desse poema? Muitas coisas. No entanto, me limito a retirar algumas consequências da monstruosidade do poema para a crítica.

Considerações finais (ou: excerto sobre a monstruosidade da crítica)

Para usar uma expressão de Sexton a modo de síntese, o poema é como os anjos. Obedece a si mesmo. Nele, a poeta desempenha as funções de Deus. Fronteiriço e híbrido, o poema descobre o ser enquanto o cria, porque descobre a si mesmo enquanto se cria, como vimos com Octavio Paz. Quando fala de uma metamorfose monstruosa, fala também de si mesmo como forma de dizer o que diz. Revela criando-se, cria-se revelando. Rasura e borra imaginários, inserindo-os em uma gramática poética que abre mundos híbridos. Tudo absorve, tudo transforma enquanto se transforma, o que dificulta qualquer trabalho crítico ou, no mínimo exige de quem o empreende outro tipo de esforço. Se o poema é monstruoso e escorrega entre os dedos como um peixe, daí deriva-se que não é possível extrair dele, portanto, mais do que o registro testemunhal de uma experiência de um corpo a corpo; ou seja: a experiência realizada ao nível de uma singularidade irredutível. Mas essa singularidade é/está o/no próprio poema. Só há uma alternativa: retornar incansavelmente ao “corpo” do poema, mas sem garantias. Ora, ainda que parte do trabalho da crítica se baseie num comentário que procura não se descolar demasiado do texto, não se limita a isso. A crítica, nesse sentido, estaria mais próxima do ensaio livre, justamente porque ela não é nunca somente *sobre* um objeto artístico – e essa nomenclatura já é problemática –, mas erige-se *a partir dele* para pensar questões que também o transcendem⁵. Gilles Deleuze nos fornece uma imagem bem sugestiva. Respondendo a um interlocutor, apresenta sua relação com a história da filosofia de uma maneira curiosa, comparando-a, nas suas próprias palavras, a uma “enrabada” cujo resultado é um filho monstruoso:

Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso representava também uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer (Deleuze, 2008, p. 14).

Vale destacar, primeiro, a monstruosidade da crítica como fruto da lida com os textos – no caso de Deleuze, textos filosóficos – em termos eróticos. Aqui, não estariamos longe, consideradas as devidas diferenças, do que na década de 1960 outra autora, Susan Sontag, pensa acerca da necessidade de se posicionar contra a interpretação pormenorizada e explicativa da obra de arte. Se há que se fazer crítica de arte, que ao menos, segundo Sontag, ela torne a arte mais “real” para nós. A função da crítica seria mostrar que a arte é, e não o que ela significa. Numa de suas frases mais conhecidas, Sontag afirma: “em vez de uma hermenêutica, precisamos de uma erótica da arte” (Sontag, 2020, p. 29). A erótica, portanto, deveria, seja ao modo deleuziano, seja na acepção de Sontag, contaminar também o trabalho crítico. Não há como saber de antemão o que será o resultado desse corpo a corpo entre o crítico e o objeto-sujeito estético. Esse erotismo solicita uma criatividade para mostrar na escrita o que essa obra de arte é a partir de como ela nos afeta.

Por isso, transformar um poema somente em uma lição moral, pedagógica ou em conceito para o nosso consumo pessoal ou coletivo, acadêmico ou político, talvez seja realizar aquilo que outro crítico brasileiro, Lourival Holanda, descreveu de maneira perspicaz: “pedir à literatura toda *clareza* é jogar xadrez com a regra do dominó” (Holanda, 2019, p. 16-17). O poema diz o monstruoso, porque é monstro e, como monstro, nos escapa. A crítica

⁵ Para uma abordagem da crítica como ensaio, ver: *As vísceras da crítica* (Pessoa, 2020).

que quer fazer justiça a essa monstruosidade deve ser ela mesma monstruosa. Criar um poema, portanto, é criar monstros, recriar a si mesmo, e, de modo análogo, a crítica que deriva dele. O labor crítico é, assim, uma visão da obra que incide sobre ela, um híbrido. Reescrita. O que será essa reinvenção monstruosa? Não sabemos. Nem o próprio poeta e o crítico podem saber. Daí que a melhor maneira, a meu ver, de terminar um trabalho, que não deixa de ser uma crítica, seja com um poema que procura lançar luz no ato de escrever. Eis o poema de Adília Lopes que começa onde termina o de Sexton, com a imagem do peixe escorregadio, e, para mim, *mostra* (palavra que remete ao monstro) bem as questões – abertas! – em torno das quais estive, na esperança de que os possíveis leitores “pactuem com os anjos” e façam as associações que quiserem com o dito até agora:

Arte poética

Escrever um poema
é como apanhar um peixe
com as mãos
nunca pesquei assim um peixe
mas posso falar assim
sei que nem tudo o que vem às mãos
é peixe
o peixe debate-se
tenta escapar-se
escapa-se
eu persisto
luto corpo a corpo
com o peixe
ou morremos os dois
ou nos salvamos os dois
tenho de estar atenta
tenho medo de não chegar ao fim
é uma questão de vida ou de morte
quando chego ao fim
descubro que precisei de apanhar o peixe
para me livrar do peixe
livro-me do peixe com o alívio
que não sei dizer
(Lopes, 2014, p. 12-13)

Referências

CARSON, Anne. **Sobre aquilo em que eu mais penso.** trad. Sofia Nestrovski. São Paulo: Ed. 34, 2023.

COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: COHEN Jeffrey Jerome. (Org). **Pedagogia dos monstros. Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 25-60.

DELEUZE, Gilles. **Conversações.** trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2008.

HOLANDA, Lourival. Realidade inominada: ensaios e aproximações. Pernambuco: CEPE, 2019.

O poema – e por que não a crítica – como monstro: uma leitura de “Consorting with Angels”, de Anne Sexton

LERNER, Ben. **Ódio pela poesia**. trad. Leonardo Fróes. São Paulo: Fósforo, 2025.

LOPES, Adília. **Dobra – Poesia reunida**. 2. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2014.

MACUMBER, Heather. Uncovering the divine army. In: MACUMBER, Heather. **Recovering the Monstrous in Revelation**. Lanham, Md.: Lexington Books/Fortress Academic, 2021, p. 75-100.

NANCY, Jean-Luc. **Resistência da poesia**. trad. Bruno Duarte. Lisboa: Vendaval, 2005.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PESSOA, Patrick. As vísceras da crítica. **Artefilosofia**, Ouro Preto, v. 15, edição especial, 2020, p. 81-102.

PUCHEU, Alberto. Poema e Poesia. In: PUCHEU, Alberto. **Giorgio Agamben: poesia, filosofia e crítica**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010.

SEXTON, Anne. **Compaixão**. trad. Bruna Beber. Belo Horizonte: Relicário, 2023.

SONTAG, Susan. **Contra a interpretação e outros ensaios**. trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

WEINSTOCK, Jeffrey Andrew (ed.). **The Monster Theory Reader**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.

Recebido em 15/05/2025

Aceito em 06/08/2025

Hoje eu vim louvar Satanás: demônios e monstros como expressão de liberdade e resistência nos cultos de quimbanda

Today I came to praise Satan: demons and monsters as expressions of freedom and resistance in quimbanda rituals

João Victor Martins Toledo Guidotti¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar a quimbanda contemporânea a partir de uma abordagem sociológica, compreendendo-a como culto de liberdade, resistência e subversão às normatividades religiosas e morais impostas pelo cristianismo hegemônico. A metodologia utilizada combina observação etnográfica no Templo de Quimbanda Exu Marabô, na cidade de Ribeirão Preto (SP), e entrevista semiestruturada com o sacerdote Tata N'Ganga Nláijsé (Tata Felipe). A partir da análise do material empírico, foram identificadas práticas e discursos que ressignificam figuras da demonologia cristã, como Satanás e Baphomet, transformando-as em símbolos de liberação e ancestralidade. A pesquisa evidencia que a Quimbanda não apenas nega a teologia cristã, mas propõe uma cosmologia própria, baseada no desejo, na corporeidade e na celebração do diverso. O estudo contribui para a compreensão da Quimbanda como um espaço social contra-hegemônico, de acolhimento e reinvenção identitária para corpos historicamente marginalizados.

Palavras-chave: Quimbanda; Monstros e Demônios; Subversão religiosa.

ABSTRACT

This article aims to analyze contemporary Quimbanda through a sociological lens, understanding it as a cult of freedom, resistance, and subversion of the religious and moral norms imposed by hegemonic Christianity. The methodology combines ethnographic observation at the Templo de Quimbanda Exu Marabô, located in the city of Ribeirão Preto (SP), and a semi-structured interview with the priest Tata N'Ganga Nláijsé (Tata Felipe). The analysis of empirical material revealed ritual practices and discourses that reinterpret figures from Christian demonology, such as Satan and Baphomet, transforming them into symbols of liberation and ancestry. The research shows that Quimbanda not only rejects Christian theology but also proposes its own cosmology, grounded in immanence, desire, corporeality, and the celebration of difference. This study contributes to the understanding of Quimbanda as a counter-hegemonic social space for affirmation, reception, and identity reinvention among historically marginalized bodies.

Keywords: Quimbanda; Monsters and Demons; Religious subversion.

Introdução

No campo da sociologia da religião, a Quimbanda, enquanto culto autônomo e estruturado, configura-se como um objeto de estudo relativamente recente e ainda pouco explorado no contexto das pesquisas sobre religiões de matriz africana no Brasil. Entre estudiosos das ciências da religião, ainda é comum que a Quimbanda seja apresentada como

¹ Licenciado em História no Centro Universitário Barão de Mauá: Ribeirão Preto, São Paulo. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos.

uma simples ramificação da Umbanda, especialmente devido à sua associação com a "esquerda" dos rituais umbandistas. De fato, ela é frequentemente definida como uma "[...] modalidade de culto afro-brasileiro habitualmente apresentada como mera inversão ético-moral da umbanda" (Carvalho; Bairrão, 2019), o que contribuiu para sua marginalização nos espaços acadêmicos e para o tratamento secundário que lhe foi historicamente conferido. Contudo, a prática contemporânea da Quimbanda revela um culto que reivindica autonomia, teologia própria e um ethos centrado na liberdade plena. Para introduzir o escopo deste artigo, apresentamos a seguir a narração de uma observação etnográfica em uma sessão de Quimbanda, realizada no Templo de Quimbanda Exu Marabô, cujo sacerdote² gentilmente nos concedeu entrevista e elucidou conceitos fundamentais deste culto. A pesquisa de campo foi realizada entre os meses de abril e junho de 2025, no Templo de Quimbanda Exu Marabô, localizado na cidade de Ribeirão Preto (SP). As atividades envolveram observação participante em sessões rituais e uma entrevista semiestruturada com o sacerdote responsável, Tata N'Ganga Nláijsáé (Tata Felipe). Este trabalho é parte de uma pesquisa autônoma, que se propõe a contribuir com a ampliação do escopo da sociologia da religião no Brasil, incorporando a quimbanda como objeto legítimo de reflexão acadêmica.

Numa quarta-feira comum, o Templo de Exu Marabô está prestes a iniciar uma "sessão" (nome dado ao culto de Quimbanda) de Exu e Exu Mirim. O terreiro, situado na frente da casa do Tata, (nome dado ao sacerdote de quimbanda) começa a encher de fieis cerca de 30 minutos antes do horário definido. Cada um entra e recebe uma senha para atendimento. Perto das 20h, já não cabem mais pessoas do lado de dentro, o que faz com que muitos fiquem na calçada e na rua em frente ao local. Ao entrar no templo, damos de cara com alguns símbolos importantes: uma imagem de Baphomet (figura 1) sob uma coluna, toda pintada de preto e com olhos vermelhos flamejantes, figura no centro de onde depois se formará a roda. A imagem de Baphomet, metade humano, metade bode, está sustentada por uma coluna de gesso, dentro de um alguidar (prato de barro grande). Dentro do alguidar e abaixo da imagem está uma imagem explícita: uma galinha morta, com a cabeça posta de frente ao Baphomet, e as asas abertas cobrindo o prato enquanto sangra. A galinha, antes branca, já havia se tornado vermelha pela aspersão de seu próprio sangue. Acima dela, estão três cabeças de bode que aparentemente foram queimadas, uma vez que estavam todas em tom de preto. As cabeças pareciam de animais sacrificados já há algum tempo, em cultos anteriores, mas mesmo assim continuavam no "assentamento" de Baphomet, transmitindo sua energia. Embaixo da imagem, outros elementos importantes: um candelabro com seis velas, entre pretas e vermelhas; outro alguidar com duas farinhas, uma branca e uma amarela; junto das velas os sinos de chamada das entidades. Dentro do ambiente, um cheiro intenso de sangue exala dos quatro cantos. Enquanto esperam a comitiva do sacerdote e seus médiuns, os responsáveis pelo atabaque treinam o coro do instrumento com alguns toques/batidas pontuais. Cerca de 30 minutos após o horário definido, entram os médiuns, paramentados todos de preto (alguns intercalavam com o vermelho), junto de seu sacerdote, o Tata Felipe. O sacerdote troca algumas palavras com a assistência (fieis), abençoa os atabaqueiros e anuncia a abertura do culto.

² Esta pesquisa foi realizada de acordo com os princípios éticos que regem a condução de estudos com seres humanos. O Termo de Consentimento encontra-se devidamente assinado e arquivado pelo pesquisador.



Figura 1: Templo de quimbanda de Exu Marabô. Tata Felipe e a figura de Baphomet, habitualmente disposta no centro do terreiro. Instagram, @templodequimbandadeexumarabo, 8 de fevereiro de 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C3G_Wn1tK0g/?igsh=MTYzd2k4b2h2ZHdkdg==. Acesso em: 23 abr. 2025³.

“Laroyê Exu!” entoa o sacerdote com voz firme, ao que todos em uníssono, médiuns e assistência respondem “Laroyê!”. O sacerdote dá início com um canto em iorubá: “Odará Kolori ejo, Laroye. Xô Xô Obé (bis)” (em tradução não oficial, quer dizer algo como “Exu não tem cabeça para carregar problemas, que o facão os corte”). Enquanto se canta, a roda de médiuns começa a se locomover, dançando em círculo. Está formada a “gira”. Do centro da roda, três médiuns puxam um alguidar com dois tipos de farinhas, junto a uma vela branca e uma quartinha com água, que em procissão levam para fora do templo. A água e as farinhas devem ser jogadas na rua, morada de Exu, com o objetivo de agradá-lo e apaziguar sua ira. Exu, que não tem cabeça para carregar problemas, é invocado por este ato para que não permita o interrompimento daquele trabalho. Os médiuns retornam aos seus lugares. Mais uma vez, a voz do sacerdote ecoa pelo templo: “Paó!”. Típico do candomblé, o paó é uma sequência de batida de palmas com a finalidade de saudar o orixá/entidade. A saudação consiste em bater palma três vezes em ritmo espaçado, e logo em seguida emendar mais sete batidas de palma, dessa vez sem espaçamento entre elas. Concluído o paó, o Tata grita mais uma vez: “Laroyê, Exu!”, ao que todos, médiuns e assistência respondem, em coro: “Laroyê!”. Dão-se início aos trabalhos.

É hora de chamar o Exu dono da casa e responsável por aqueles trabalhos, o senhor Marabô (que há de incorporar no Tata). Novamente, o sacerdote puxa um canto, cujas estrofes eram repetidas com entusiasmo pela assistência e pelos médiuns da corrente:

Tava dormindo na beira do mar (2x)/ Quando as almas me ‘chamou’ pra trabalhar (2x)/ Acorda Marabô, vem vigiar (2x)/ O inimigo está invadindo a porteira do congá (2x)./ Ponha a mão nas suas armas, vem guerrear (2x)/ Bota o inimigo pra fora para nunca mais voltar! (2x).

³ Imagens utilizadas com autorização expressa do Tata N’Ganga Nláijasé (Tata Felipe), concedida ao autor em junho de 2025 (arquivo em posse do autor).

Durante o ponto (nome que se dá aos cânticos), vozes se entrelaçavam em emocionantes e sonoros “Laroyê!”. A esse ponto, o Tata juntou outro:

Já era noite quando o malvado chegou (2x)/ Com sua capa de veludo dizendo que era doutor (2x)/ Mas ele era exu, dizendo que era doutor (2x)./ Filá, Filá, eu sou filho da rua (2x)/ Saravá seu Marabô, saravá seu Tranca-rua! (2x).

Por enquanto, apesar das imagens e o odor do local, o culto em muito se assemelha a uma gira de esquerda na umbanda: a roda (que cria a gira) está formada, Exu foi “apaziguado” (com as farinhas e água) para a proteção dos trabalhos, e o mais importante: apesar do primeiro ponto remeter às práticas do candomblé, este segundo (“tava dormindo na beira do mar”) é um canto essencialmente propagado pela umbanda, geralmente utilizado para chamar o exu “Senhor Tranca Ruas” (modificando o ponto: “Acorda Tranca-ruas, vem vigiar”) nas giras e viradas de esquerda. É depois disso que de fato ‘a quimbanda começa’, como relataremos a seguir.

O ponto seguinte também é puxado pelo Tata. Trata-se de uma cantiga que, embora também utilizada em algumas casas de umbanda, é vítima de ampla resistência, o que a faz ser colocada de lado ou até mesmo demonizada pelas casas e centros de umbanda tradicional. Tatá Felipe começa, com voz forte, acompanhado novamente por gritos de “Laroyê”: “Santo Antônio pequenino, amansador de burro bravo. Quem mexer com Marabô tá mexendo com o diabo. Rodeia (3x). Rodeia, meu Santo Antônio, rodeia”. O Tata tenta dar sequência ao ponto, trocando o nome de Marabô para outros exus e pombogiras que trabalham com ele (Rosa Caveira e Viúva Negra). No entanto, é interrompido por uma súbita ‘caída’ para o lado, seguida de uma rodada ao redor de si mesmo, que prenunciam a chegada do exu dono daquela casa, o senhor Marabô. O Tata roda mais algumas vezes e põe as mãos no rosto enquanto tiram seu pano de cabeça. Logo, exu se acopla em Tata Felipe, o que conclui com uma gargalhada (figura 2).



Figura 2: Sr. Marabô incorporado em Tata Felipe. Instagram, @templodequimbandadeexumarabo, 12 de dezembro de 2024. Disponível em:

<https://www.instagram.com/p/DDevke3RWp5/?igsh=MTF3ODQwaTF4ejJjZg==>. Acesso em: 23 abr. 2025.

Após a chegada do exu Marabô, enquanto todos os filhos se abaixam em reverência, ele começa a dançar e rodar o salão, ao som das batidas e repicados dos batuques. Nessa altura, já havia retirado a camiseta de seu médium. Terminado o ponto anterior e com a presença de Marabô, os responsáveis pelo atabaque rapidamente puxam outros pontos. O primeiro deles foi: “Plantei jiló, nasceu quiabo (2x). Mas que família é essa? É a família do diabo (2x)”. Enquanto Marabô dança e saúda a porteira, o assentamento de Baphomet e os atabaques, as pessoas da corrente mediúnica e da assistência cantam devotamente o ponto mencionado, com entusiasmo e determinação. Depois desse, outro ponto é puxado por uma das filhas da casa: “Satanás, Satanás, mataram o Ferrabrés. Quem confia no diabo, a cada dia cresce mais (2x)”. Em seguida, Marabô para em frente ao atabaque e puxa ele mesmo outro ponto: “Eu não vou na sua casa, pra você não vir na minha. Sua boca é muito grande, vai comer da minha galinha. Vai, violino vai, vai chamar por Satanás”. Novamente, o entusiasmo toma conta da corrente e da assistência.

Em seguida, Marabô se retira do salão e vai até outro cômodo para se vestir. Ele voltará depois com sua capa (se achar necessária para o trabalho naquele dia), seu copo com whisky e seu charuto. Enquanto isso, os atabaqueiros começam a ‘chamar’ os outros exus, pombogiras e exus-mirins, que devem trabalhar naquela sessão. Começam com os seguintes pontos, um após o outro:

Aê Aê, calunga,
Eu vou abrir meu casuá (2x)
Eu vou chamar seu Marabô pra Quimbanda começar (2x)
[...] Eu vou chamar esses demônios pra Quimbanda começar (2x).

Se tu tem capeta, eu tenho Satanás
Um dia você me paga nas voltas que o mundo dá
Vou fazer um padê com cabeça de urubu
Entregar pro Marabô e pro ‘seu’ Belzebu
Agora eu quero ver
Quem é que pode mais
Se é o seu capeta
Ou se é o meu Satanás

Aê, carcará do diabo
Aê, Belzebu, Ferrabrés
Hoje eu vim louvar
Hoje eu vim louvar Satanás (2x)

Enquanto os pontos são entoados com intensidade — misturados com emoção — os médiuns começam a manifestar os primeiros sinais da chegada das entidades, por meio de tremores, balanços e alterações corporais que anunciam a incorporação progressiva. Um a um, os corpos dos filhos e filhas de santo vão sendo atravessados pelas energias dos seus respectivos guias, até que se estabeleça, plenamente, o acoplamento mediúnico. Nesse momento, as canções passam a ser acompanhadas por gargalhadas estrondosas, gritos e expressões corporais que marcam a chegada dos ancestrais de Quimbanda naquele templo. Após os primeiros instantes de manifestação, cada médium se retira momentaneamente para se vestir com as roupas e adereços rituais próprios de sua entidade, retornando ao terreiro para dar consultas. Durante todo o culto, os pontos seguem sendo cantados ininterruptamente, muitos deles evocando uma simbologia densa e complexa que faz referência direta a Satanás e outras figuras demoníacas.

Essas cantigas, conhecidas no universo da Quimbanda como “pontos de blasfêmia”, são entoadas em diversos terreiros do Brasil — tanto na quimbanda quanto em segmentos mais específicos da umbanda — e expressam um microcosmo de relações religiosas e sociais profundamente marcadas por tensões historicamente simbólicas.

Neste escopo, propomos este artigo com o objetivo de analisar sociologicamente as figuras demoníacas retratadas na Quimbanda como expressões simbólicas de liberdade, resistência, subversão e reinvenção do sagrado. A partir da observação participante em uma sessão ritual, entrevista com um pai de santo de Quimbanda e análise de cânticos, buscamos compreender de que modo o imaginário do monstruoso/demoníaco é mobilizado para tensionar as fronteiras entre o permitido e o proibido, o centro e a margem, o sagrado e o profano. A Quimbanda é aqui interpretada como um culto em ascensão, uma vez considerados os avanços recentes deste culto pelo Brasil, que lhe deram um caráter de liturgia e templos próprios (desvinculados da “esquerda” umbandista). Consideramos esses templos e práticas como lugares onde os corpos e afetos rejeitados pela norma encontram acolhimento e possibilidade de reinvenção simbólica.

1. Entre cruzes e chifres: A construção do demônio no Ocidente cristão

A imagem do demônio, como a conhecemos nas sociedades ocidentais, é resultado de uma longa construção histórica e cultural, profundamente imbricada com o cristianismo e a consolidação de sua hegemonia. A genealogia da figura demoníaca revela que ela não é um dado natural ou um elemento universal das culturas humanas, mas antes uma criação moldada por interesses políticos, disputas teológicas e estratégias de poder. Ao longo dos séculos, o conceito de Satanás como o opositor do bem, princípio da mentira e do caos, foi se desenvolvendo em paralelo à necessidade de afirmar a superioridade da nova fé diante das religiões pagãs e das heresias internas.

Essa construção demoníaca operou como uma tecnologia de poder no sentido foucaultiano: uma prática discursiva e institucional que visa controlar corpos, subjetividades e formas de vida. Michel Foucault (1988) demonstrou que o poder não se limita à repressão, mas age sobretudo através da produção de discursos que classificam, normatizam e excluem. A invenção do demônio como figura do mal absoluto serviu para delimitar os contornos da ortodoxia cristã e para justificar a repressão a tudo aquilo que ameaçasse essa ordem, fossem práticas religiosas divergentes, saberes tradicionais, expressões de sexualidade não conformes ou movimentos de contestação social. Essa ideia de controle, repressão e subjugação por meio da demonização é um recurso adotado no Brasil desde os primórdios da colonização, que ressoam fortemente inclusive nos dias atuais, na realidade de um Brasil embebido no catolicismo e num protestantismo conservador.

Como Satã pode assumir diferentes formas, qualquer pessoa ou grupo pode personificá-lo: judeus, mulheres, homossexuais, negros, muçulmanos, comunistas, umbandistas, terroristas, criminosos e até mesmo animais ou objetos podem ser encarnações ou manifestações do Demônio, pois a variabilidade e mutabilidade de aparências (e nomes) é vista como um de seus atributos principais (Souza, Abumanssur e Leite Júnior, 2019, p.389).

O monstro e o monstruoso, aqui figurados por Satanás e seus companheiros, desde a idade média simbolizam e personificam o ser fora da ordem, o excesso, aquilo que devia ser afastado para a manutenção do cosmos cristão (Klapper, 1994).

Sociologicamente, a monstruosidade, longe de ser apenas uma representação do feio ou do aberrante, é um dispositivo simbólico que opera na produção das fronteiras sociais e culturais. Como argumenta Cohen (2000), o monstro encarna tudo aquilo que transgride, que ameaça ou que escapa às categorias normativas. O monstro sempre atua como uma figura de fronteira, aquilo que marca o limite do permitido, do legítimo, do humano. No contexto da teologia cristã, a figura do demônio é exatamente este significante de alteridade radical: um corpo animalizado, sexualizado, que concentra em si os excessos que devem ser domesticados ou eliminados.

Na obra “Pedagogia dos monstros”, Cohen apresenta sete teses acerca da figura monstruosa. Duas dessas teses são particularmente relevantes para compreender a centralidade dos Exus e Pombogiras na Quimbanda (e a escolha dessa referência no escopo deste trabalho). A terceira, “o monstro é o arauto da crise de categorias” (Cohen, 2000, p.30), mostra como o monstro emerge quando binarismos como bem/mal, masculino/feminino ou corpo/ alma entram em colapso. Entidades como os Exus e Pombogiras de Quimbanda, nesse sentido, personificam essas rupturas, uma vez que tem a possibilidade de transitar entre mundo e gêneros, subvertendo normas morais. Já a sexta tese, “o medo do monstro é uma forma de desejo” (Cohen, 2000, p. 48), revela como figuras demonizadas provocam, simultaneamente, rejeição e fascínio. É precisamente esse fascínio que atravessa os discursos moralistas sobre a Quimbanda, frequentemente acusada de maldade e heresia. A Quimbanda, nesse sentido, devolve à monstruosidade a possibilidade de potência: aquilo que deveria ser objeto de medo torna-se objeto de culto, de reverência e de celebração.

Historicamente, a demonologia medieval constituiu uma forma de engenharia social, um dispositivo disciplinador. Durante a colonização europeia, todavia, esse dispositivo encontrou nos corpos africanos um alvo privilegiado. Nesse sentido, a demonização foi utilizada para a produção do “outro monstruoso”: aquele que deve ser combatido, aniquilado ou redimido à força. No caso do Ocidente cristão, a monstruosidade foi atribuída a indivíduos e práticas que escapavam das normas estabelecidas, como as mulheres acusadas de bruxaria, os hereges, os sodomitas e, posteriormente, os povos colonizados. Todos esses “outros” foram associados ao demônio para legitimar sua exclusão ou destruição.

O imaginário brasileiro colonial associou as práticas religiosas africanas à bruxaria, à idolatria e ao pacto demoníaco, formando um substrato simbólico que ainda hoje sustenta a intolerância religiosa no Brasil. O objetivo principal nunca foi apenas de anular as crenças africanas, mas principalmente de convertê-las em ameaça. Assim, figuras espirituais que expressavam fertilidade, proteção, justiça ou ambivalência passaram a ser interpretadas como emanções de Satanás ou como o próprio Satanás. Este foi o caso de Exu, o orixá, que na mitologia africana é representado como “o guardião da ordem e, por ser um *trickster*, também da desordem”, aquele que “[...] do topo de sua cabeça pende para trás uma trança em forma de pênis [...]. Em sua mão leva o cajado, também em forma de falo, que ele usa para se movimentar” (Silva, 2012, p. 1087). Por essa associação com símbolos sexuais, caos e desordem, Exu (ou Bará / Legba) é um dos primeiros agentes espirituais advindo das práticas religiosas africanas que será rapidamente associado à figura do diabo cristão. Essa equivalência não apenas deslegitimou os sistemas religiosos africanos, como também criou uma ficção teológica que se naturalizou no imaginário brasileiro: por associação racional,

tudo o que é negro, ambíguo, transgressor ou sensual passou a ser associado ao demoníaco (ou monstruoso), cujo dever cristão não é apenas ignorar, mas evitar e rechaçar com profundo ódio.

Essa repressão religiosa imposta pelo catolicismo colonial forçou as religiões afro-brasileiras a desenvolverem mecanismos de disfarce simbólico e codificação cultural, sendo o sincretismo o mais notável deles. Na Umbanda, por exemplo, os orixás foram frequentemente associados a santos católicos: Oxóssi a São Sebastião, Iemanjá a Nossa Senhora da Conceição, Ogum a São Jorge. Uma estratégia capaz de garantir a continuidade dos cultos sob vigilância colonial.

Neste sentido, o sincretismo representou uma solução simbólica de resistência e sobrevivência, mas também configurou normas de cultos africanos. Elementos simbólicos do cristianismo, como a figura do anjo da guarda, a dicotomia céu/inferno e a ideia de redenção moral foram incorporados à umbanda, muitas vezes em detrimento de práticas centradas na ambiguidade e na negociação, traços fundamentais da mitologia africana original. Houve também um deslocamento da centralidade de outras entidades, sobretudo os Exus e Pombogiras, para guias mais facilmente conciliáveis com a sensibilidade moral cristã, como os pretos-velhos, crianças e caboclos. Contudo, essa estratégia de adaptação e resistência também implicou, em muitos casos, em uma moralização cristianizada dos ritos e entidades, o que diluiu aspectos considerados transgressores da mitologia africana. Neste sentido, a Quimbanda representaria uma aproximação fiel às práticas africanas:

A aproximação da umbanda como o espiritismo kardecista é descrita por Camargo (1961) como um contínuo mediúnico, tendo no seu outro extremo a quimbanda, vista como mais próxima ao candomblé. Marca-se que o polo mais “branco” e o polo mais “negro” variam em função do posicionamento dos seus praticantes (Carvalho; Bairrão, 2019, p. 2).

A lógica de moralização e repressão simbólica do período colonial consistiu na imposição forçada do bem cristão e na condenação do “mal africano”, atribuindo ao diabo um papel central na estrutura da violência simbólica cristã: “Atribuir aos negros atributos demoníacos possibilitou que a escravidão fosse tomada como forma de redenção [...]” (Santos, 2002, p. 281). Apesar desse contexto, os terreiros de Quimbanda pelo Brasil tem adotado em seus cultos palavras e signos europeus demonizados. A figura do diabo, criada como meio de controle social, na Quimbanda é ressignificada e glorificada como sinal de liberdade. Liberdade inclusive de performar novas realidades e normatividades, ainda que monstruosas aos olhos das religiosidades hegemônicas.

No Brasil contemporâneo, as imagens e discursos sobre o diabo continuam a desempenhar papel central nos dispositivos religiosos hegemônicos, especialmente nos discursos neopentecostais. Ricardo Mariano (2003) argumenta que as igrejas neopentecostais operam com uma lógica de “guerra espiritual” na qual o diabo é simultaneamente a causa do sofrimento e o inimigo a ser combatido. A continuidade histórica entre a inquisição, a colonização e o neopentecostalismo atual é, portanto, manifesta: o diabo continua sendo a metáfora máxima do outro perigoso. Nesse campo discursivo, o mal é sempre exterior, racializado e performado como algo ameaçador. Souza, Abumanssur e Leite Junior (2019) reforçam essa leitura ao mostrar que o diabo, nesses contextos, é também um recurso retórico que, remontando ao sagrado, organiza práticas morais e narrativas de conversão:

O Diabo é o sagrado nefasto, potência má e impura, razão de doenças, morte, malefícios, sofrimento, atentados à ordem social hegemônica. O divino e o diabólico são os dois polos, contrários e antagônicos, em torno dos quais gravita grande parte da vida religiosa [...] O Diabo tem muitos nomes: Satanás, Belzebu, Moloque (dos amonitas), Camos ou Peor (dos moabitas), Baal (os machos) [...] (p. 395).

A demonização das religiões afro-brasileiras opera, portanto, na lógica de uma continuidade histórica que vai da inquisição medieval às atuais campanhas de exorcismo televisivo. Exu, por exemplo, tem sido persistentemente associado ao demônio cristão, apesar de sua função original como mensageiro e intermediador entre os mundos. Na tradição africana, Exu é o signo da ambiguidade e do movimento. A demonização desta figura é parte de uma história colonial de silenciamento do saber africano levada a cabo pela igreja Católica no período da colonização. Essa associação com demônios, além de imprecisa, carrega uma carga racista e colonial que deslegitima o pensamento religioso africano.

Todavia, como argumenta Vagner Gonçalves da Silva (2012), os chamados “Exus-Demônios” presentes na Quimbanda mantêm uma continuidade estrutural com a concepção africana de Exu, diferenciando-se radicalmente da noção cristã de demônio. Apesar da aparência sincrética e do uso de nomes associados à tradição cristã, esses exus (chamados catícos) ainda conservam sua função original de mediação entre mundos. Silva observa que os espaços e símbolos associados a esses Exus (encruzilhadas, cemitérios, catacumbas) remetem diretamente à lógica de trânsito e ambivalência característica do Exu iorubano. Assim, mesmo sob o disfarce demonológico, permanece sua natureza de ser transicional, de “chapéu bicolor” e “capa vermelha e preta”, que conecta e transforma polos em tensão. “Ele é também um mediador entre distintos universos míticos e sociais, um ‘ser duplo’ que traz em si as partes mediadas” (SILVA, 2012, p. 1091). Em vez de submissão ao cristianismo, há nesse sincretismo uma apropriação estratégica, que conserva o núcleo ontológico do Exu como princípio de comunicação, reversão e desequilíbrio produtivo.

Nesse cenário, surge outra figura particularmente potente, o lado feminino de exu, a pombogira. Na Umbanda, Candomblé e Quimbanda, as pombogiras são espécies de exus feminizados, representando também a sexualidade e a sacralidade do feminino (uma vez que exu remonta a esses aspectos, porém apenas pela masculinidade). As estórias e manifestações desses espíritos femininos performam um poder feminino que resiste à decência, à pureza e à domesticidade propagadas pelo catolicismo na imagem das mulheres santas. No escopo da Quimbanda, essas feitiçarias femininas e marginais, longe de expressarem simples oposição às ideias de feminino do cristianismo, constituem verdadeiros territórios de resistência simbólica. O corpo das pombogiras é, nesse sentido, território de disputa: entre o sagrado e o profano, entre o gozo e a penitência, entre o mundo dos vivos e dos mortos. Nesse sentido, a monstruosidade também pode ser uma chave hermenêutica para a análise da diversidade funcional e sexual dissidente, e é sob essa chave que se deve compreender a iconografia e a ritualística das entidades da Quimbanda. Neste culto, é por meio dessas figuras monstruosas que se constroem linguagens de resistência. Ao recuperar o Exu e a Pombogira como símbolos de ancestralidade espiritual, comunidades praticantes de Quimbanda reivindicam uma essência própria, radicalmente plural e libertária. O monstro, assim compreendido, deixa de ser um símbolo da queda para tornar-se signo da insubmissão, da liberdade e da reexistência.

1. Quimbanda é liberdade: cosmologia e ruptura

A fim de aprofundar a compreensão do culto de Quimbanda como prática espiritual contemporânea, bem como facilitar a compreensão das figuras demonológicas utilizadas neste culto, realizamos uma entrevista com o Tata N'Ganga Nláijasé, conhecido como Tata Felipe⁴, sacerdote responsável pelo Templo de Quimbanda de Exu Marabô, localizado em Ribeirão Preto (SP). Foi neste templo onde fizemos a observação da sessão que nos deu a disscrição da introdução deste artigo. A recepção acolhedora e a disponibilidade do Tata permitiram o contato direto com a filosofia interna da Quimbanda, revelando elementos centrais de sua cosmologia e práticas, os quais orientam as reflexões aqui desenvolvidas. Embora a Quimbanda esteja amplamente presente no imaginário religioso brasileiro, sobretudo no Sudeste, sua origem permanece envolta em silêncios e lacunas historiográficas. A literatura oferece poucos registros sistemáticos sobre sua formação como culto autônomo, sendo mais comum encontrá-la como objeto de discursos externos, geralmente marcados por acusações morais:

[...] ela se consolidou como uma categoria de acusação. É impossível precisar quando isso se firma, mas há registros que remetem aos anos 1940, ou seja, ao período em que a umbanda busca se apresentar como religião autônoma e com doutrina própria. De acordo com as formulações que acompanham essa institucionalização, a quimbanda seria uma espécie de negativo da umbanda, tanto em termos morais ("trabalha para o mal"), quanto em termos cosmológicos (um panteão simétrico e invertido de entidades) (Giumbelli, Almeida, 2021, p. 2).

As falas de Tata Felipe deslocam concepções comuns sobre a Quimbanda, frequentemente associada apenas à feitiçaria ou a uma oposição ao cristianismo. Ao contrário, o sacerdote enfatiza que a Quimbanda é um culto autônomo, com raízes na ancestralidade de Exu e na manipulação das forças da terra e da natureza. Segundo ele, "a Quimbanda não é apenas a esquerda da umbanda; é culto próprio, voltado para a terra, para a natureza e para os ancestrais":

Tata Felipe: A quimbanda não é uma virada de chave [...]. Até mesmo porque a gente está falando de ancestralidade, a gente está falando de antes escravo, a gente está falando de paganismo talvez também, até dentro do culto, e sim, Quimbanda trata-se de um culto relacionado diretamente a Exu, à ancestralidade de Exu. O que eles foram, talvez, o que eles deixaram de ser, o que eles foram e hoje são e assim por diante. A gente fala da terra: é um culto à terra, é um culto literalmente também voltado à natureza então assim: terra, natureza, raiz e ancestralidade. A Quimbanda é à esquerda da umbanda? Não, não tem nada a ver. Até então, que é uma coisa muito importante, no culto de Quimbanda não há giras, são sessões. Sessões porque nós somos um culto, literalmente. Só entra quem inicia dentro do contexto. Quando eu falo inicia, é quando você faz as fundamentalizações e inicia o seu ancestral. E aí sim você faz parte, você começa a fazer parte da Quimbanda.

⁴ Agradecemos imensamente a disponibilidade e a generosa recepção do Tata N'Ganga Nláijasé (Tata Felipe), no Templo de Quimbanda de Exu Marabô, que compartilhou com profundidade e sensibilidade suas experiências, saberes e perspectivas sobre a quimbanda, contribuindo de maneira decisiva para a realização desta pesquisa.

Essa afirmação já indica um aspecto fundamental para nossa análise: a quimbanda não nasce como resposta ao cristianismo, mas como criação independente, o que permite compreender nela o uso consciente de figuras demonológicas, não como submissão simbólica, mas com outro intuito. Como afirmaremos adiante, a demonologia, longe de ser internalização da moral cristã, é reapropriada como linguagem de resistência e liberdade.

2.1. Exu e Pombogira: centro e cosmos da liberdade

Tata Felipe é categórico ao declarar que a quimbanda é, antes de tudo, um culto de liberdade: liberdade espiritual, liberdade de corpos, liberdade de práticas. "A Quimbada é a libertação dos dogmas", afirma o sacerdote. A ancestralidade, encarnada na entidade exu, é o eixo que articula essa liberdade: cada iniciado se conecta diretamente ao seu exu pessoal e ancestral, sem a necessidade de intermediários ou dogmas fixos.

Tata Felipe: Cara, pra mim a Quimbada, ela parte de uma premissa de libertação. De eu me libertar dos meus dogmas e crenças, pra eu ser uma pessoa melhor. [...] dentro da sociedade na qual eu convivo hoje, eu sigo as regras. Mas, se eu estou fora da casinha e eu não sou eu, eu não vou seguir regras. Então a Quimbada pra mim já é uma parte de uma premissa de terra, pés no chão, consciência, liberdade, transformação. [...] É buscar a ancestralidade, é cultuar a ancestralidade como uma premissa de algo que está aqui dentro (de si). Ele está dentro de você, seu Exu. Assim como o gênero está dentro de você, né? E a gente só faz aflorar isso, trazer a ancestralidade para fora, de uma maneira onde a gente tem harmonia com você, o que você gosta, não digo questões sexuais, mas num todo [...].

Essa concepção revela uma percepção profundamente imanente, na qual a força espiritual não é projetada para além do mundo sensível, mas se enraíza na experiência concreta do corpo, da terra e da ancestralidade. A Quimbada não se organiza em torno de uma transcendência divina, como ocorre no cristianismo, mas afirma a sacralidade do aqui e agora, das forças vitais que permeiam a existência. A relação com o sagrado é mediada diretamente pela natureza, pelos elementos da terra, pelo sangue, pelo desejo e pela potência dos corpos em ação. Neste sentido, por meio da compreensão da ancestralidade, os indivíduos se comprehendem identitariamente e se potencializam em sociedade, conquistando espaços, cargos e desejos por meio da magia que está dentro de cada um.

Nesse horizonte, a prática da Quimbada não busca a salvação ou a redenção do sujeito, mas sim a ampliação de sua potência de agir no mundo. O praticante não se reconhece como culpado, ou um pecador em busca de perdão, mas como indivíduo em constante construção, capaz de manipular e transformar as forças que o atravessam. Nesse contexto, Exu, frequentemente representado com atributos demonológicos cristãos como chifres, tridentes e vestes escuras, é ressignificado: não como entidade do mal, mas como princípio de comunicação, trânsito e reversão. Exu é a própria força que permite o deslocamento entre opostos, a transformação das situações, a potencialidade dos indivíduos e a abertura de novos caminhos. Sua estética monstruosa, longe de denotar corrupção ou queda, é expressão da ambiguidade criadora que rompe os limites da moral normativa.

Como já evidenciado, um dos pontos centrais observados nos cultos de quimbanda é o uso consciente e deliberado de figuras da demonologia cristã — como Baphomet, Lúcifer, Satã e outros. No Templo de Exu Marabô, cuja observação direta compõe parte desta pesquisa, essa dimensão simbólica é explicitada com intensidade: uma imponente estátua de

Baphomet, o deus pagão, ocupa o centro do espaço de culto, exibindo a tradicional iconografia do corpo humano com cabeça de bode e grandes chifres, figura historicamente associada ao demônio pelo imaginário cristão.

Esse uso de signos demonológicos, no entanto, não é homogêneo em toda a Quimbanda. Existem sacerdotes e vertentes que defendem a ideia de que a Quimbanda é uma prática espiritual de matriz puramente afro-brasileira, cuja origem remonta aos saberes e rituais trazidos ao Brasil pelo povo kimbundu, e cuja figura mítica de fundação seria Xica Manicongo — uma feiticeira travesti que teria liderado práticas de feitiçaria e resistência no período colonial. Para essas linhas, a quimbanda seria uma continuidade das tradições banto, sem necessidade de recorrer a elementos do imaginário europeu, inclusive renegando-as, em nome da construção de um culto puramente brasileiro:

Tata: Tem até muitos sacerdotes ou tatas de Quimbanda, que falam que a quimbanda é algo brasileiro. Cara, muito errado. Muito errado, porque, por exemplo, a gente trata Exu no Brasil como um catiço. Só que o que as pessoas não conseguem entender, que, por exemplo, na Europa, a palavra que não é catiço, é catzo, era relacionada às pessoas que eram excluídas da sociedade. E assim como os escravos eram excluídos, alguns pormenores eram excluídos, vamos falar assim, eles eram chamados também, traduzindo para o Brasil, catiço. Essas entidades que sim tiveram vidas, e por opção de repente era uma mulher da vida, era um boêmio, era um general, era um advogado que não ia para o lado ruim nem para o lado bom, mas ele ficava na dele, então assim, a gente não pode tratar catiço como hoje em dia, na minha visão, como algo pormenor, mas naquela época eram as minorias que cultuavam essas divindades.

[...]

Tata: [...] quando isso veio para o Brasil, veio através da Xica em si porque, segundo a literatura, muitos estudos falam que quando uma mulher ou homem, independente de gênero, se aceita como é, sabe da sua existência, sabe da sua essência, se diz que ele está preparado para o mundo. Ele preparado para o mundo, ele está preparado para o poder, né? Então, ela foi dada como um... Cara, eu acho que [...] não o marco principal, não, porque nós temos vários aí, tá? Mas ela foi dada como um ponto crucial pra essas questões de feitiçaria. E no Brasil, foi colocado como Quimbanda, porque você teria que dar uma nomenclatura, né?

Para Pai Felipe, a Quimbanda, embora fundada em raízes afro-brasileiras, é também o resultado de uma mistura intencional e criativa de signos, incluindo a incorporação consciente de símbolos da demonologia europeia em imagens e cantos. Para ele, essa síntese não diminui a autenticidade do culto, mas revela seu verdadeiro intuito, qual seja: afirmar a liberdade total como princípio absoluto. Como veremos a seguir, nas palavras do próprio Tata, a presença de Baphomet, Satanás e outros símbolos demonizados reflete a recusa em se submeter às categorias de pureza e moral impostas pela tradição cristã, afirmando, em contrapartida, a pluralidade e o desejo como sagrados, num culto onde a ancestralidade é o todo divino:

Tata: Assim, primeiro, o ápice, a parte de cultuar o Exu maior, vulgo Belzebu, é brasileiro. O porquê que a gente aqui da Quimbanda, a gente tem essa estátua, essa imagem ou algo parecido: para mim, Felipe, vou falar por mim, pelo meu templo, acho algo lindo, é algo que me traz inspiração,

talvez, e me traz eu acho que não é nem magnitude, mas traz uma sensação de majestade, de empoderamento, talvez, mas aqui é Brasil. Baphomet é um culto pagão. É um culto pagão, é um culto ligado ao satanismo, ao luciferianismo. Em algumas passagens, também tem um culto ligado a ele na Europa, literalmente ligado a essa divindade, né? Que aí eles cultuam ele como deus, enfim, e cultuam a natureza. É muito legal, por sinal. Bom, essa questão de a gente mesclar, a gente mescla pelo simples fato de que, vamos lá, se eu sou brasileiro, eu estou no exterior, estou nos Estados Unidos, e aí eu tenho uma cultura lá, eu já venho com uma cultura daqui, como que eu vou chegar até essas pessoas? É marketing? Não. Mas eu tenho que ter essa balança, esse jogo de cintura, para juntar o quebra-cabeça e fazer algo ali naquele local que energicamente vai surtir efeito, obviamente não é inventar, e sim você agregar valores em relação a algumas coisas, por exemplo, nós temos muitos cultos famosos hoje em dia, de quimbanda de Congo, que a pessoa tem a imagem de Belzebu como exu maioral, aí isso é trazido pro Brasil, mas por que exu maioral é Belzebu? Não. No meu templo, o exu Maioral dessa casa é o seu Marabô (neste momento, a energia de toda a casa cai, deixando-nos no escuro. Pode simbolizar, talvez, uma confirmação da presença desta entidade). (Se referindo ao apagão): Pois é. Então, a gente tem como premissa só unificar as situações, os cultos. Porque eu considero uma Quimbanda brasileira como um culto, desde que você não inclua como você falou, cristianismo, não por crítica, mas é porque o cristianismo em si, ele destruiu muito, com todo respeito, ele deturpou muito a imagem do culto afro, não só afro, mas em todas as questões.

A fala de Tata Felipe reforça a compreensão da Quimbanda como um culto associado a uma espiritualidade que se constitui efetivamente na liberdade, inclusive a de incorporar diferentes símbolos e experiências, sem a necessidade de se ancorar em uma pureza identitária rígida. É uma liberdade que transcende inclusive os limites de crença hegemonicamente impostos. Para ele, embora as raízes afro-brasileiras sejam fundamentais, expressas na importância da ancestralidade e na figura histórica da escravidão, a Quimbanda que se pratica hoje é o resultado de um processo dinâmico de encontros, trocas e ressignificações.

Essa mistura, longe de enfraquecer a autenticidade do culto, é compreendida por Tata Felipe como manifestação da própria filosofia quimbandista, totalmente centrada na premissa da liberdade. Segundo a visão de pai Felipe, a Quimbanda seria, em sua essência, o espaço da abertura: abertura à pluralidade de corpos, de práticas, de símbolos, de linguagens e práticas espirituais. Nesse contexto, incorporar ao culto figuras da demonologia europeia, como Baphomet, Satanás ou Lúcifer, não significa aceitar a lógica do mal e do monstro cristão, mas sim subverter esse sistema simbólico, convertendo-o em expressão de potência, liberdade e autonomia.

No Templo de Exu Marabô, nosso recorte, a presença central da imagem de Baphomet reflete não apenas uma escolha estética ou simbólica isolada, mas uma dimensão profunda da essência do culto. Segundo Tata Felipe, a adoção dessa figura não se configura como adoração nos moldes cristãos ou europeus, muito menos como mera reprodução de iconografias externas. Baphomet é incorporado no espaço ritual como expressão da liberdade absoluta que a Quimbanda defende: uma liberdade que atravessa corpos, gêneros, origens e crenças. Tata Felipe recorda que, no paganismo, a imagem de Baphomet representa a ligação entre todos os povos e todos os mundos, funcionando como um sinal de unificação

e reconhecimento da diversidade. Além disso, ele ressalta que, em muitos templos de Quimbanda que trabalham com vertentes luciferianas ou goéticas, a presença dessa representação é comum e intencional: não se trata de atribuir divindade ou superioridade a Baphomet em si, mas de afirmar, através dele, o princípio da pluralidade, da aceitação e da emancipação espiritual. Como veremos na fala do próprio Tata a seguir, o uso desse símbolo demonológico no Templo de Exu Marabô traduz a prática consciente de uma Quimbanda que é, antes de tudo, culto da liberdade e da recusa a todas as normativas/normatividades hegemônicas e excludentes:

Tata: Agora, nós temos a goetia, que nós temos à parte dentro de alguns tempos, inclusive aqui, onde nós mexemos com o luciferianismo. Aí a gente entra em outra vertente. Portanto, se faz necessário, talvez, a representatividade de Baphomet. Por isso que aqui na casa eu, Felipe, por ser um sacerdote, um Tata de Quimbanda, tenho fundamento relacionado à Quimbanda na frente, e eu tenho uma representatividade... do que é o meu senhor? Não, mas daí que eu tenho como verdade dentro de mim. De Exu maioral, Baphomet, seja qual for a interpretação das pessoas. Mas é mais ou menos para entender que é um culto livre, é um culto onde a gente aceita cristãos, onde a gente aceita homossexuais, transexuais, negros, brancos, gordos, magos, amarelos, vermelhos, e assim, você entendeu? No contexto cru da situação, Baphomet, o senhor pagão, ele é o que liga todos os povos, todos os mundos. Então, a maioria dos templos de quimbanda que tem a parte luciferiana aí, até mesmo o sacerdote é um Tata na parte luciferiana, vai ter essa imagem emblemática, tem que saber o significado corretamente, obviamente.

A reapropriação simbólica promovida pela Quimbanda, especialmente por meio da ressignificação de figuras demonológicas como Baphomet, não se limita à mera inversão dos valores cristãos. Trata-se, sobretudo, de uma reconfiguração teológica que afirma novas relações entre forças, corpos e desejos. O demônio, nesse sentido, deixa de ser estigma e passa a encarnar a liberdade plena; a monstruosidade torna-se potência criadora; e o culto se estabelece como prática de insubordinação moral, social e política. No Templo de Exu Marabô, a presença de Baphomet afirma o corpo, o desejo e a liberdade como princípios centrais. Essa perspectiva se alinha à noção foucaultiana de resistência, segundo a qual práticas marginais não apenas negam a ordem vigente, mas produzem novos regimes de verdade e de existência (Foucault, 1988).

Esse horizonte de liberdade se expande ainda mais com a incorporação, por Tata Felipe, de elementos da Goetia — tradição mágica ligada ao culto de daemons, demonizados pela teologia cristã. Ao integrar essas vertentes à práxis da Quimbanda, o Tata reafirma uma prática fundada na autonomia, no livre-arbítrio e na capacidade de cada indivíduo moldar sua própria realidade espiritual:

Tata: Tem um culto que nós chamamos de Goetia. É um culto muito antigo, onde você trabalha com os chamados daemons, eu costumo chamar de divindades, que nos auxiliam na nossa vida terrena, por exemplo, a ganhar dinheiro, a ter sabedoria para ganhar dinheiro, a ter facilidade para falar, o dom da palavra retórica, tem pessoas que usam para contextos sexuais, tem pessoas que usam para vender, por exemplo, sair bem numa venda, e assim por diante. [...] Então aqui, hoje, é assim. O que prevalece é a Quimbanda nagô. É o culto da casa. Tem muitas Quimbandas de Marabô, Templo Nagô. Por isso que é “Centro Cultural

de Nganga La in Jassé”, que significa “O senhor de todos os reinos”. Que foi dado para mim. Então, a parte luciferiana é uma parte que eu, Felipe, cultuo. Acredito muito nesse potencial. Alguns filhos acabaram aderindo, foram se adaptando, foram criando essa perspectiva em cima da vivência. E do livre arbítrio. Você é livre para escolhas: eu escolho isso, eu não escolho aquilo. [...] Que é onde eu trabalho com a Quimbanda nagô, que é a principal, e a Quimbanda luciferiana, que é algo meu. Mas que os filhos também, a maioria quase hoje em dia, são adeptos. Que é a parte demonológica.

Essas perspectivas também esclarecem uma dimensão crucial da Quimbanda: a recusa radical da teologia clássica e hegemônica. Em oposição à lógica religiosa que submete o humano a uma divindade suprema, exterior e hierárquica, a Quimbanda desloca o sagrado para a subjetividade da vida, das relações e dos corpos. É nesse contexto que o corpo deixa de ser visto como obstáculo à transcendência, como impõe a moral cristã tradicional, para se tornar veículo da própria força espiritual. A liberdade, aqui, não é apenas um princípio metafísico, mas se expressa materialmente na valorização do prazer, do desejo e da sexualidade como dimensões legítimas do sagrado. O culto às entidades como Exu e Pombagira incorpora práticas simbólicas e performances sensuais que rompem com os paradigmas de pureza, modéstia e repressão (próprios da moral cristã) e, em seu lugar, celebram o corpo em sua exuberância, ambivalência e potência criadora:

Tata: A parte da sexualidade. Eu passei por um templo de Quimbanda, muito interessante, em São Paulo. [...] Aonde a pombagira, ela vinha sem camisa, com os peitos de fora, literalmente, com os seios de fora. Mas aí é que tá. Não partia de uma premissa de ser erótico, de “eu quero literalmente me oferecer para você”. Trata de uma coisa de libertação, porque elas foram muito manipuladas, algumas. Vamos colocar, por exemplo, Dona Maria Padilha, que é muito comum. (Maria Padilha) É uma pombagira que ela viveu como um, eu não vou falar escravo, mas ela foi uma pessoa muito sofrida, ela foi uma senhora muito sofrida. E quando ela veio a ser livre espiritualmente, ela quis se despir das vestes de cima, mantendo só a parte de baixo e não tendo calça nenhuma, e sim livre, porque ela pôde ser livre. Quando a gente fala de erotismo, isso parte da cabeça do ser humano. [...]

Então o erotismo parte da pessoa. Nós utilizamos sim figuras genitálias, vamos falar da parte sexual, por exemplo. Um fundamento de exu, ele vai um okani, nós chamamos de falo, mas isso é colocado, é definido para identificar a questão de exu. O okani, simbolismo masculino, obviamente, o pênis, simbolismo masculino, é colocado para identificar o objeto (assentamento) para na hora olhar e dizer, olha, aquilo é o Exu. [...]

Tem-se o contato literalmente muito forte nas questões sexuais? Sim, porque trata-se de um culto livre. E naquela época ninguém era de ninguém, então eles trazem isso hoje, trazem, mas assim, com todo respeito, porque eles têm que respeitar o médium aonde eles vêm.

Neste sentido, a força espiritual, no contexto da espiritualidade quimbandista, não vem de fora, mas brota da conexão direta com a ancestralidade e com o poder interno de cada indivíduo: “É buscar a ancestralidade, é cultuar a ancestralidade como uma premissa de algo que está aqui dentro (de si). Ele está dentro de você, o seu Exu. Assim como o gênero está dentro de você, né? E a gente só faz aflorar isso, trazer a ancestralidade para fora” (Tata Felipe). Nesse escopo de pregação da plena liberdade e libertação de dogmas limitantes, não

há tabus ou áreas da vida humana que não possam ser acessados pela espiritualidade de cada indivíduo. Além disso, a religião tal como praticada na Quimbanda não se organiza em torno da adoração de um deus transcendente, mas da afirmação do próprio ser enquanto centro de agência e criação. O ser que cria é capaz de criar e recriar situações, num contexto onde o único horizonte é vencer as situações impostas pelo cotidiano social.

Esse aspecto fica ainda mais evidente na fala de Tata Felipe, ao ser questionado diretamente sobre a existência de um deus na prática espiritual da Quimbanda. Sua resposta, como veremos a seguir, revela de maneira contundente o afastamento radical em relação às concepções teológicas tradicionais:

J: E aí, então, a Quimbanda acredita em Deus?

Tata: Não. Não. Não, a Quimbanda, ela acredita em você. Acredita no poder da ancestralidade, por exemplo: quando você for iniciado um dia dentro do culto, o seu senhor é o seu exu pessoal, é a sua ancestralidade, é ele que vai rege a sua vida. Já rege, desde os seus primórdios até agora. E depois mais ainda, né? Quando a gente fala sobre Deus, a gente não fala de ninguém. Porque nós somos o nosso próprio Deus. Se eu não colocar o celular para despertar, eu não acordo. Se eu não ir pegar o ônibus mesmo com chuva, o ônibus não vai passar aqui. E não vai ter Deus, não vai ter exu, não vai ter ninguém que vai fazer nada. Então, eu sou o dono do meu próprio caminho, mas a minha ancestralidade é meu bem maior. Então é mais ou menos essa pegada. Dentro da Quimbanda aqui, é o senhor Marabô.

Essa perspectiva, onde a força espiritual emerge da essência dos corpos e da ancestralidade, leva naturalmente à reinterpretação das práticas simbólicas e ritualísticas da Quimbanda. Entre elas, destacam-se os chamados "pontos de blasfêmia" (alguns foram abordados na introdução deste artigo, por meio de nossa observação de uma sessão). São cânticos que, à primeira vista, parecem desafiar e satirizar diretamente as figuras centrais do cristianismo, Deus e Jesus Cristo. Enquanto a umbanda tradicional entoa cantos que remetem diretamente à divindade dessas figuras do cristianismo — "Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora" —, os pontos de quimbanda subvertêm essencialmente essa tradição. Esses pontos, presentes em todos os rituais de Quimbanda, operam muito mais do que uma simples provocação religiosa: eles atualizam, na linguagem cantada, a recusa às narrativas de subordinação moral impostas pelo cristianismo colonial e reforçam a centralidade da liberdade no culto:

J: E quanto aos pontos de blasfêmia, cantados na Quimbanda, que satirizam as figuras de Deus ou Jesus?

Tata: Sim, sim. Parece que é... uma sátira. O que acontece? Depois de um tempo, vou voltar um pouco na história. Antigamente eram-se criados pontos usando alguns dizeres ou termos cristãos para conduzir alguns cultos até pagãos e de quimbandas, justamente para não sofrer retaliação. Depois foi passando o tempo, as pessoas foram escrevendo pontos para satirizar, porque já não precisava mais aquela hostilidade. As pessoas já poderiam viver, aspas, normalmente, sem ser açoitadas. Então, eu, Felipe, vendo isso, eu vejo que foi muito assim, "Ah, eu vou criar algo para satirizar", porque não tem... vamos, se a gente for pegar numa história, então você percebe que isso foi uma criação de alguém para poder

satirizar, talvez não por deboche, mas pera lá, se a gente é acusado disso, então vamos fazer por isso, e tem muito ponto, como “uma vela para Deus e outra para o diabo, se Deus é bom o diabo não é mal”, veja bem, por que o diabo tem que ser mal? aí é onde entra a questão da quimbanda utilizar a palavra diabo, porque os espíritos catiços, eles são considerados diabos por muitos cristãos, né? Então aí é onde entra uma mensagem, uma palavra para mudar essa chave. Eu acho que, eu tenho comigo que essas criações foram feitas muito na época da ditadura, foram criadas muito na época dos artistas, né? E isso, algo muito assim que é onde eles se escondiam, é onde eles podiam fazer.

É importante ressaltar que, na visão de Tata Felipe, essas expressões musicais devem ser entendidas, dentro da filosofia da Quimbanda, como uma reafirmação da liberdade: a liberdade de criar, de satirizar, de não se submeter a uma lógica religiosa excludente. Os pontos de blasfêmia, para ele, expressam essa autonomia criadora que é constitutiva da prática quimbandista, surgindo como uma resposta histórica à perseguição religiosa e à necessidade de se ocultar e resistir. No entanto, numa análise sociológica mais ampla, é importante observar que esses pontos assumem também uma função mais profunda: eles constituem atos de transgressão e subversão simbólica, nos quais a Quimbanda performa a recusa ativa das normas religiosas e morais dominantes. A sátira, a ironia e a inversão de valores presentes nos cânticos não apenas rompem com o sagrado tradicional, mas produzem novas formas de afirmação dos corpos e das identidades historicamente socialmente marginalizadas. Não é coincidência que, como relatado pelo próprio Tata Felipe, o Templo de Exu Marabô acolha e celebre sujeitos que, em muitos espaços sociais e religiosos, são objeto de exclusão: pessoas trans, homossexuais, negros e outros grupos historicamente socialmente marginalizados.

Nesse sentido, a prática dos pontos de blasfêmia pode ser compreendida como uma performance coletiva de resistência cultural. Ela inverte a gramática histórica cristã da culpa e da submissão, afirmado em seu lugar uma ética do prazer, da liberdade, da libertação e da insubmissão. Neste sentido, o que pode ser interpretado como provocação contra o Deus cristão, não se restringe à crítica ou subversão religiosa, mas opera como ferramenta de reconfiguração simbólica, possibilitando a construção de novas sociabilidades espirituais e políticas.

Considerações finais

A análise desenvolvida neste artigo permitiu demonstrar que a Quimbanda no Brasil se constitui como um território simbólico onde que se atualizam formas complexas de espiritualidade, liberdade e insurgência. Muito distante de se configurar apenas como a “esquerda” ou a “virada de banda” da Umbanda, ou até mesmo uma simples negação direta do cristianismo, a Quimbanda se configura como um campo ontológico e cosmológico próprio. Enquanto subverte as figuras do cristianismo, a Quimbanda simultaneamente reorganiza o universo simbólico que as envolve, atribuindo-lhes sentidos outros, vinculados a uma lógica radical de liberdade. Nesse processo, a Quimbanda desloca o eixo da sacralidade cristã hegemônica para uma cosmogonia ancorada na ancestralidade, na liberdade dos corpos e na manipulação das forças da terra. Em vez de buscar salvação transcendente, seus praticantes se orientam pela ampliação da potência vital no mundo sensível, consagrando o desejo, a ambiguidade e a presença como expressões legítimas do sagrado. Trata-se, assim,

de um culto que não apenas nega, mas reconfigura os regimes de verdade herdados da colonização, instituindo uma espiritualidade centrada na autonomia e na agência dos corpos.

Um dos desafios interpretativos centrais do artigo é compreender até que ponto as práticas observadas na Quimbanda configuram efetivamente uma reconfiguração simbólica autônoma, ou se operam como inversões ainda vinculadas ao universo teológico que pretendem confrontar. Como sugerem autores como Cohen (2000) e Vagner Gonçalves da Silva (2012), a inversão de signos (ainda que subversiva) nem sempre implica rompimento com os sistemas de onde se originaram; por vezes, reafirma-os ao operar dentro das mesmas estruturas semânticas. No entanto, no caso da Quimbanda, observa-se, de acordo com o nosso campo, que a presença de figuras como Satanás, Baphomet e os chamados Exus-Demônios não se limita à contestação ou paródia do sagrado cristão, mas indica uma reorganização simbólica mais profunda. Como demonstra Silva (2012), essas entidades mantêm uma continuidade estrutural com a cosmologia africana de Exu, concebido como figura liminar, transicional e mediadora entre mundos. Ainda que se valha de nomes oriundos da demonologia cristã, a quimbanda não reproduz a lógica dicotômica entre bem e mal; ao contrário, ela a substitui por uma lógica baseada no desejo e na transformação. Assim, sua oposição ao cristianismo não opera apenas por inversão valorativa, mas por deslocamento epistemológico: o culto não mobiliza uma teologia da culpa, da salvação ou da transcendência, mas funda-se na liberdade existencial e na ancestralidade enquanto força principal.

Nesse sentido, as práticas rituais e cosmogônicas da Quimbanda podem ser interpretadas como performances coletivas de resistência (inclusive sociopolítica), nas quais os sujeitos atualizam coletivamente gestos, cantos, corpos e símbolos que contestam, reconfiguram e reinventam os modos hegemônicos de existência religiosa. Ao invocar Exus e Pombogiras com atributos sexualizados e monstruosos, ao entoar pontos de blasfêmia e ao afirmar a liberdade dos corpos desviantes, os rituais da Quimbanda produzem uma gramática simbólica alternativa, através da qual o sagrado é reconstruído fora dos marcos ocidentais de pureza, obediência e redenção. Trata-se de um processo performativo de reconfiguração das fronteiras entre o permitido e o proibido, o sagrado e o profano, o centro e a margem. Processo esse que pode ser lido, à luz da teoria de Judith Butler (2003), como ato de performatividade subversiva, no qual o gesto de incorporação e louvação a entidades demonizadas produz, ele próprio, outra ética e outra ordem.

Em síntese, a Quimbanda revela-se como um sistema ritual e simbólico que reorganiza os sentidos do sagrado a partir da ancestralidade, da ambiguidade e da potência do corpo. Ao ressignificar os monstros e o monstruoso como força espiritual e transformar a transgressão em fundamento, esse culto opera não como negação, mas como deslocamento epistemológico da religiosidade dominante. Suas práticas configuram-se como performances coletivas de resistência, nas quais sujeitos historicamente marginalizados encenam e tornam sagradas outras formas de vida, desejo e liberdade.

Por fim, reconhecer a Quimbanda como culto de liberdade, libertação e resistência implica também lançar um olhar crítico sobre os próprios limites atuais das ciências da religião. Ainda marginalizada enquanto objeto de estudo, frequentemente tratada como mero desdobramento da umbanda ou como simples “inversão ética” dos valores cristãos, a quimbanda exige abordagens analíticas específicas, que levem em conta suas práticas rituais singulares (e por vezes vistas como exóticas) e, sobretudo, sua poética da monstruosidade. A centralidade de figuras tidas como monstruosas é expressão de uma premissa que desafia os

fundamentos da normatividade religiosa e racial brasileira. Em um contexto marcado pela ascensão do conservadorismo religioso, especialmente com o avanço das igrejas neopentecostais e da chamada “Teologia do Domínio” (Pereira, 2023), que busca moldar a esfera pública segundo valores moralistas e excludentes, a Quimbanda emerge como contracorrente: uma prática que afirma, com radicalidade, o direito de existir fora da pureza, da obediência e da redenção. Cultuar o Satanás, nesse contexto, não é louvar o mal, mas reivindicar o poder de ser outro diante de um mundo que insiste em domesticar a diferença.

Referências

- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARVALHO, Juliana Barros Brant; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca. **Psicologia USP**, Ribeirão Preto, v. 30, n. 1, p. 1-11, 2019. FapUNIFESP (SciELO).
- COHEN, Jeffrey Jerome. 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. p. 25-60.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade v. I: A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. “Os corpos dóceis”. In: FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- GIUMBELLI, Emerson Alessandro; ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 64, n. 2, p. 1-22, 30 jun. 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186652>. Acesso em: 23 abr. 2025.
- KAPPLER, Claude. A noção de monstruosidade. In: KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. **Revista Debates do NER**, Porto Alegre, ano 4, n. 4, jul. 2003.
- PEREIRA, E. Teologia do Domínio: uma chave de interpretação da relação política evangélico-bolsonarista. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 76, p. 147–173, 2023.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. Selvagens, exóticos, demoníacos: ideias e imagens sobre uma gente de cor preta. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Pedagogia dos monstros**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SILVA, Wagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 55, n. 2, 2012.

SOUZA, André Ricardo de; ABUMANSSUR, Edin Sued; LEITE JUNIOR, Jorge. Percursos do Diabo e seus papéis nas igrejas neopentecostais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 25, n. 53, p. 385-410, abr. 2019.

Recebido em 30/04/2025

Aceito em 31/07/2025

A monstruosidade da morte: o culto à Santa Muerte no México contemporâneo

The monstrosity of death: the cult of Santa Muerte in contemporary Mexico

Syntia Pereira Alves¹
Jorge Leite Jr.²

RESUMO

O presente texto aborda a construção simbólica da morte e da monstruosidade no Ocidente e sua ressignificação no contexto mexicano contemporâneo, especialmente por meio do culto à Santa Morte. Argumenta que tanto o monstro quanto a morte são categorias sociais mutáveis, historicamente associadas ao medo, à alteridade e à exclusão. O culto à Santa Morte, fortalecido no século XX como expressão da religiosidade popular, se expande carregado de estigmas e preconceitos, sendo visto como herético e perigoso pelas instituições oficiais. Entretanto, a Santa esqueleto representa uma forma de resistência simbólica diante da precariedade social, violência e exclusão, oferecendo proteção e sentido espiritual a seus devotos. O texto mostra como a imagem da morte foi transformada e como a Santa Morte reumaniza e sacraliza esse fenômeno, atuando como abrigo simbólico frente ao “capitalismo gore” mexicano, onde a vida é precarizada e a violência é naturalizada.

Palavras-chave: monstros; monstruosidade; México; caveira; Santa Morte.

ABSTRACT

This text addresses the symbolic construction of death and monstrosity in the West and its ressignification in the contemporary Mexican context, especially through the cult of Santa Muerte. It argues that both the monster and death are mutable social categories, historically associated with fear, otherness and exclusion. The cult of Santa Muerte, strengthened in the 20th century as an expression of popular religiosity, expanded laden with stigmas and prejudices, being seen as heretical and dangerous by official institutions. However, the skeleton Santa represents a form of symbolic resistance in the face of social precariousness, violence and exclusion, offering protection and spiritual meaning to her devotees. The text shows how the image of death was transformed and how Santa Muerte rehumanizes and sacralizes this phenomenon, acting as a symbolic shelter against Mexican “gore capitalism”, where life is precarious and violence is naturalized.

Keywords: monsters; monstrosity; Mexico; skull; Santa Muerte.

Introdução

Solo las calaveras ríen perpetuamente.
Octavio Paz (1971: p. 36)

¹ Doutora em Ciências Sociais (PUC – SP) - docente na Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES), Santos, SP - syntia.alves@gmail.com – ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7997-2918>

² Doutor em Ciências Sociais (PUC – SP) - docente do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) São Carlos, SP – jorgeleite@ufscar.br – ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6234-9169>

Será a morte um monstro? Assim como a noção de humano, a monstruosidade também é uma construção social e, por isso, possui características históricas e geográficas próprias, além de nunca ser definitiva. Se existe um traço constante nos monstros, é a sua infinita plasticidade, mudando suas formas, conteúdos, significados e sentidos conforme o período e as sociedades que os criam. A salvação de ontem pode virar a ameaça de hoje (ou, como é tradicionalmente sabido na sociologia da religião, o deus dos vencidos vira o demônio dos vencedores), não apenas por imposição de um grupo social com mais poder e recursos, mas também por mudanças nas sensibilidades, percepções e interpretações de determinados fenômenos ou comunidades (Durkheim, 2003). Da mesma maneira, o que antes era perigo pode se tornar abrigo. Parece que, a esse processo, nada escapa. Nem mesmo a morte.

A morte, em sua multiplicidade de sentidos, configura uma das maiores inquietações humanas e, ao mesmo tempo, um dos principais motores de elaboração simbólica das culturas. Longe de ser um dado biológico neutro, ela é compreendida e vivida a partir de construções sociais, religiosas, filosóficas e políticas que variam de acordo com o tempo, o espaço e os sujeitos envolvidos. No Ocidente moderno, particularmente, a morte foi progressivamente afastada da vida cotidiana, ocultada sob o véu do silêncio e da negação, tornando-se um tabu contemporâneo. No entanto, essa tentativa de racionalização e distanciamento não eliminou o fascínio, o temor ou a necessidade de lidar com ela. Ao contrário, provocou novas formas de aproximação simbólica, entre as quais se destaca o culto à Santa Morte, expressão complexa de religiosidade popular surgida e difundida no México nas últimas décadas. Ainda que demonizada por setores do Estado e da Igreja Católica, sua devoção se consolidou como uma prática espiritual significativa, oferecendo proteção, consolo e sentido a quem se encontra à margem das promessas não cumpridas pelas instituições oficiais.

O objetivo deste artigo é compreender os sentidos atribuídos à morte e à monstruosidade no contexto do culto à Santa Morte, relacionando-os com transformações históricas, sociais e culturais que envolveram tanto o Ocidente quanto as sociedades mesoamericanas. Para tanto, parte-se da concepção de que o monstro — assim como a morte — não é uma entidade em si, mas uma construção simbólica dotada de plasticidade histórica. O monstro, como nos ensina Jeffrey Cohen (2000), é o outro necessário à constituição do humano, servindo como espelho invertido da normalidade e como limite do aceitável. Ele mostra, através de sua diferença corporal ou moral, aquilo que uma sociedade quer afastar, temer ou controlar. Do mesmo modo, a morte, ao ser monstrificada, revela não apenas o medo do fim biológico, mas a fragilidade de uma ordem social que tenta ocultar sua própria finitude e violência estrutural.

No México contemporâneo, marcado por desigualdades extremas, violência urbana, narcotráfico e políticas de exclusão, a Santa Morte surge como um símbolo paradoxal: ao mesmo tempo que representa a finitude, ela também é guardiã, conselheira e fonte de esperança. Sua imagem grotesca, inspirada no macabro medieval europeu, conecta-se com mitologias indígenas que compreendem a morte não como ruptura definitiva, mas como etapa cíclica da existência. A cultura asteca, por exemplo, articulava a morte e a vida como dimensões complementares, visíveis nos rituais agrícolas, nas representações artísticas e nos mitos cosmogônicos. O mito de Quetzalcóatl, em que os ossos dos mortos são resgatados do submundo e utilizados para criar os humanos, é um exemplo dessa concepção integradora da morte como princípio gerador.

Essa convivência simbólica entre vida e morte foi tensionada com a colonização espanhola e a imposição do catolicismo, que trouxe consigo uma visão dualista e moralizante do mundo, onde a morte passou a ser associada ao pecado, ao juízo e ao inferno. Ainda assim, os povos indígenas não foram meros receptores passivos dessas imagens e doutrinas: como apontam estudiosos como Serge Gruzinski (2006), houve uma negociação simbólica em que elementos do catolicismo foram reinterpretados à luz das cosmologias locais. A morte esquelética europeia encontrou ressonância nas iconografias mesoamericanas, dando origem a formas híbridas e sincréticas de religiosidade, como se vê nas celebrações do Dia dos Mortos e, posteriormente, no culto à Santa Morte.

A análise da Santa Morte exige, portanto, uma abordagem que leve em consideração os processos de colonização simbólica, resistência cultural e reconfiguração identitária. Seu culto é expressão de uma religiosidade popular que se desenvolve nas brechas do discurso oficial, reinterpretando tradições e criando novas formas de mediação com o sagrado. Ao mesmo tempo, sua figura grotesca, dotada de elementos macabros e ambíguos, permite pensar na morte como categoria política e estética. O grotesco, como mostrou Bakhtin (1987), é forma de resistência popular que subverte hierarquias e revela as contradições da ordem dominante. No caso da Santa Morte, o grotesco se alia ao macabro para produzir uma figura que não nega a morte, mas a celebra como parte inevitável e talvez redentora da vida.

Esse culto também se insere em um contexto mais amplo de precarização da vida nas sociedades capitalistas contemporâneas. A filósofa mexicana Sayak Valencia (2010) propõe o conceito de “capitalismo gore” para designar uma economia política da violência extrema, onde corpos mortos se transformam em mercadoria e espetáculo. Nesse cenário, a morte é banalizada enquanto a vida se torna cada vez mais vulnerável, especialmente para mulheres, jovens pobres e populações racializadas. A Santa Muerte, ao sacralizar o que foi transformado em resíduo social, oferece uma forma de resistência simbólica contra esse processo de desumanização. Ela é, ao mesmo tempo, reflexo e resposta à monstruosidade do mundo em que vivemos.

Dessa maneira, o presente trabalho propõe uma reflexão crítica sobre as relações entre morte, monstruosidade, cultura e religiosidade popular. A partir da análise do culto à Santa Muerte, busca-se compreender como imagens e símbolos ligados à morte são ressignificados em contextos de exclusão e violência, produzindo novas formas de espiritualidade, identidade e resistência. Ao considerar as raízes pré-hispânicas e coloniais da figura do esqueleto, as transformações históricas do conceito de monstro no Ocidente, e o papel do grotesco e do macabro nas manifestações populares, o artigo pretende contribuir para o debate sobre os modos de viver (e morrer) em sociedades marcadas por profundas desigualdades estruturais.

1. O monstro

No Ocidente, não existe humanidade sem monstruosidade. O monstro é o oposto constitutivo do humano e, para que um possa existir, é necessária a produção do outro, que funcionará como o limite das possibilidades e alcances. Desta forma, todas as vezes em que ocorrem mudanças sociais profundas em determinadas sociedades, o próprio conceito de humano é abalado e reorganizado com base na nova realidade (Cohen, 2000). Para que isso possa ocorrer, os monstros são evocados, visando dar baliza e orientação ao que se passará

então a reconhecer como humano, agora com pequenas ou grandes alterações em comparação com a noção de humanidade anteriormente vigente (Torrano, 2012).

É claro que esse é um processo social de longa duração (Braudel, 1970), mas que pode ser reconhecido, entre outras coisas, através da mudança tanto do que caracteriza um monstro, quanto de quais corpos ou grupos são alocados nessa categoria. Podemos afirmar então que o monstro, antes de ser a manifestação de determinada alteração de uma pressuposta norma (biológica, estética, religiosa – mas sempre socialmente criada), é uma categoria de classificação. Dentro dela, corpos, sujeitos e comunidades são inseridos e, a partir de então, decifrados e tratados de acordo com a maneira histórica com que se convencionou lidar com o monstro. A monstruosidade é sempre e, antes de tudo, uma taxonomia. Não por acaso, os monstros são objetos de reflexão filosófica, religiosa, artística - e depois científica -, desde a Antiguidade.

Segundo Claude Kappler (1994), o termo monstro vem do latim e, apesar de sua origem semântica não ser muito clara, sabe-se que monstro é aquele que “mostra”. Seja um caminho a seguir, uma advertência, um presságio, uma punição, um mistério, os caprichos dos deuses e demônios ou as infinitas possibilidades da natureza, esses fantásticos seres parecem apenas realizar suas potencialidades quando interagem com os humanos. Mas sua capacidade de revelação não está no campo dos segredos ou das abstrações. Pelo contrário, o monstro é aquele que se dá a conhecer através de sua aparência. O monstro mostra sua alteridade através de seu corpo.

Na Antiguidade e em grande parte das sociedades tradicionais, os monstros se caracterizavam principalmente por sua diferença em relação à forma humana. A medida do monstruoso não era seu caráter, mas seu corpo (Tucherman, 1999). É justamente por isso que os monstros poderiam ser encarados como benevolentes, maléficos ou “neutros”. Quanto mais distante da aparência humanoide considerada “normal”, mais próximo da monstruosidade, independentemente de suas intenções. Usando um exemplo da cultura grega clássica, tanto o sábio centauro Quíron, amigo e protetor dos humanos, quanto as aterradoras e vingativas Górgonas, eram monstros, pois o que os definia como tal era sua aparência corporal, não sua personalidade (Vernant, 1998).

Fossem criaturas míticas, prodígios da natureza, povos desconhecidos ou sujeitos com diversidade funcional, todos eram classificados como monstros. Este é um dos motivos porque pessoas com deficiência, no Ocidente, durante muitos séculos, foram incluídas entre os monstros (Thomson, 1996). Somente na modernidade, em especial no século XIX, que a noção de monstro irá se desvincular de seu porte físico e, com o advento das ciências da psique, vai se interiorizar, dando origem aos monstros contemporâneos: psicopatas, perversos, criminosos e todos aqueles anormais que, a partir de então, não possuem mais um corpo “deformado”, mas uma mente distorcida - segundo, claro, os padrões sociais de cada época. “O anormal (...) é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado. O anormal vai continuar sendo, por muito tempo ainda, algo como um monstro pálido”. (Foucault 2001: 71).

Outra característica marcante do monstro é que ele sempre é ligado a locais distantes, comumente compreendidos como de difícil acesso e/ou perigosos. O lar dos monstros é nos extremos e limites. Assim, são encontrados no interior escuro das florestas, nas ilhas remotas, no fundo dos mares e rios, nas bordas dos abismos, no espaço sideral ou nos mundos abaixo da superfície da terra (Priore, 2000). Também residem nos confins das cidades, das culturas,

dos valores sociais e da própria noção de humano. “O monstro também oferece uma via de acesso ao conhecimento do mundo e do indivíduo” (Kappler, 1994: 6).

No Ocidente, é a partir da Renascença, através do violento processo de colonização das Américas e do contato com a cultura de seus povos originários, que a Europa ocidental reformulará sua noção de humanidade, provocando no imaginário um renascimento dos monstros e dando origem ao Humanismo. A partir de então, o foco do interesse europeu deixa de ser as “raças” monstruosas e se concentra, gradativamente, nos indivíduos monstruosos (Priore, 2000). Da mesma maneira, ocorre cada vez mais uma naturalização do monstro, que perde seu vínculo com o universo metafísico e pouco a pouco se filia, via desenvolvimento da ciência, aos reinos da natureza (Paré, 2000).

Até a modernidade, por sua infinita variedade de formas maravilhosas, a monstruosidade estava intimamente associada ao campo do sobrenatural, do mágico e do místico, sendo elemento fundamental de centenas de teogonias e cosmogonias. Assim, várias religiões apresentam uma afinidade eletiva com os monstros que vai durar até os dias de hoje (Morana, 2017). Mesmo com desencantamento do mundo e a inserção do monstro dentro da racionalidade científica (processo esse que se consolida com a criação da teratologia, um dos ramos da medicina moderna, por Isidore Geoffroy Saint-Hillaire no século XIX), o tema da monstruosidade não perdeu espaço na religião, mas ganhou terreno na ciência.

A afinidade entre religião e monstros não se dá apenas através do constante exercício da primeira em “monstrificar” grupos, práticas sociais ou crenças que contrariem suas doutrinas, mas também por um elemento histórico que vai marcar a excepcionalidade do monstro no Ocidente e torná-lo singular entre os prodígios dos mundos religiosos: a crença ocidental de que o monstro é um ente unicamente maligno (Le Goff, 1994). A partir da baixa Idade Média, decorrente das mudanças sociais provocadas pelas trocas comerciais e culturais entre os cristãos da Europa ocidental e os povos africanos e asiáticos, a monstruosidade passa a ser compreendida pela Igreja como resultado da atuação de Satã e seus demônios, figuras estas da mitologia cristã que começam a ganhar cada vez espaço e importância dentro desta doutrina (Kappler, 1994).

Através da associação cada vez mais íntima entre o monstro e o diabo, a monstruosidade vai deixando de ser pensada como um achado de possibilidades extraordinárias e passa a ser vista como um nefasto encontro com o maligno. A partir do final do medievo, o monstro se tornará quase que unicamente perigoso e funesto, gerando a reação que o caracteriza no Ocidente: ser encarado como um inimigo a ser eliminado. Desta forma, a maneira legitimada de lidar com o monstro e todos os grupos e sujeitos assim classificados foi a violência, pois a própria monstruosidade passou a ser compreendida como fonte de ameaça e agressão (Torrano, 2013).

2. O grotesco e o macabro

Mikhail Bakthin (1987) em seu clássico livro “*A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*”, ao analisar o contexto de François Rabelais na França deste período, nos fala do riso popular como uma visão de mundo na qual a lógica dos excessos e da corporalidade formam expressões culturais em que a crítica social é inseparável de figuras monstruosas, tais como os gigantes, que desarranjam a rígida ordem da sociedade. Da mesma forma, ideias e valores “elevados” são ressignificados através das expressões cômicas que se utilizam do

baixo corporal. Assim, tanto o corpo desmembrado quanto às funções fisiológicas sexuais e excretoras, passando pela constante mutação das formas físicas e a importância dos orifícios e protuberâncias do corpo, ajudam a forjar aquilo que o autor vai chamar de grotesco popular.

Apesar do grotesco se tornar uma categoria estética própria apenas no século XIX, criada em 1827 pelo escritor francês Vitor Hugo (2002), algumas de suas características principais podem ser aqui evocadas. O grotesco, como classificação de manifestações culturais, pode ser assim chamado tanto em relação à sua forma quanto à seu conteúdo. Quanto à primeira, ele se caracteriza por trabalhar com aquilo que evoca o desequilíbrio, a desarmonia, a desproporção, o exagero. Quanto ao segundo, os temas trabalhados são o feio, o ridículo, o perigoso, a transgressão, o sombrio, o estranho, o excesso, o burlesco, manifestados muitas vezes nos temas relacionados à monstruosidade, ao caricato e à morte (Sodré e Paiva, 2002).

Assim, dois elementos do grotesco podem ser aqui ressaltados para os fins deste artigo: sua associação com a cultura popular às margens dos discursos éticos, estéticos e políticos oficiais (e elitizados), como ressaltado por Bakthin; e a figura da morte como algo temível, mas próximo; uma companheira que, apesar de severa e muitas vezes violenta, não faz distinções de idade, raça, classe ou gênero. Além disso, sua imagem, a partir do final do século XIV, passa a ser preferencialmente a do esqueleto e, por metonímia, da caveira, lida como possuindo um riso eterno e sarcástico, típico de um período em que a morte ainda não era um tabu tão forte quanto atualmente (Leis, 2003; Vovelle, 1997).

Conforme Juliana Schmitt (2017), logo após a chamada Peste Negra na Europa (1346-1353) se desenvolve nessa região, tanto na literatura quanto nos afrescos e gravuras, o “imaginário macabro”. Seu conteúdo é a morte, começando no recém-falecimento, passando pela putrefação do cadáver e terminando no esqueleto, mostrando justamente tudo aquilo que, depois do sepultamento, ficava escondido das pessoas. Os dois períodos históricos em que o tema do macabro vai se desenvolver grandemente são o final da Idade Média e o século XIX, dentro do Romantismo³.

Os três temas mais comuns do macabro medieval eram “*O encontro dos três mortos com os três vivos*”, no qual sujeitos (comumente jovens) frívolos e irresponsáveis se encontram com cadáveres em decomposição que andam e falam, e que dão lições de moral contra a vaidade, ressaltando a brevidade da vida terrena e a eternidade das bênçãos ou castigos do mundo pós-túmulo; “*A Dança Macabra*”, provavelmente originada na França, em que defuntos putrefatos ou esqueletos eram mostrados dançando com os vivos de todos os grupos e estratos sociais, sempre seguindo uma ordem estabelecida de um vivo e um morto se intercalando em fila ou círculo; e “*O Triunfo da Morte*”⁴, surgido na Itália, que a apresenta montada a cavalo enquanto cavalga sobre populações e cidades, causando óbitos coletivos e aparecendo já no final do século XV em desfiles de carnaval em Florença (Schmitt, 2017).

O caso dos Triunfos da Morte é notadamente especial (...) pois antecede a imagem da morte que prevaleceria nos tempos modernos: a da morte

³ É neste período que a representação do esqueleto macabro vai se fixar como a conhecemos hoje: branco, limpo das carnes em decomposição e livre dos insetos necrófagos e animais peçonhentos (Schmitt, 2017).

⁴ Conforme o historiador francês Michel Vovelle (1997; p. 29), a imagem de *O triunfo da morte* vai surgir em Pisa, na Itália, durante o século XV. Já para o também historiador francês Jean-Claude Schmitt (2007; p. 51), tal imagem surgirá em Pisa, mas ela seria anterior à Peste Negra.

personificada, ou melhor, a “Morte”, e não mais “os mortos”. Assume-se agora sua identidade feminina, dada pelo gênero da palavra morte nas línguas latinas. (Schmitt, 2017, p. 69).

A partir da pandemia de peste bubônica, a morte será um tema onipresente na cultura europeia ocidental, estando presente tanto nas artes quanto nas reflexões religiosas e filosóficas. O linguista holandês Johan Huizinga (2013) nos informa que a imagem da morte como um esqueleto portando uma foice era apenas uma entre as várias representações imagéticas da morte, sendo anterior à peste. É apenas após este evento que tal ilustração vai se tornar predominante, estabelecendo uma figura que vai se manter até os dias de hoje. “*Yo soy la Muerte cierta a todas criaturas*”, é como começa a impressionante dança macabra espanhola do final do século XV” (Huizinga, 2013, p. 235).

Todos os pesquisadores sobre a relação entre imagens e religião cristã citados neste artigo (Gruzinski, 2006; Huizinga, 2013; Schmitt, 2007; Schmitt, 2017; Vovelle, 1997), ressaltam a importância das imagens como instrumento teológico, seja na conversão de grupos não cristãos, na pedagogia dos grupos iletrados, no estímulo à meditação para as elites ou nos acalorados debates sobre idolatria. O historiador francês Serge Gruzinski, em seu livro *A guerra das imagens* (2006), nos apresenta como o violento processo de conquista e colonização das américas pelos espanhóis, em especial na região que hoje conhecemos como México, teve como uma das arenas fundamentais o campo das imagens, comuns às culturas pré-hispânicas e europeias, mas com sentidos distintos em relação à elas. Desta forma, a figura do esqueleto portando uma foice, instrumento de trabalho rural, irá chegar à América espanhola onde vai se deparar com outras figuras de esqueletos representando deidades nativas e lógicas próprias sobre a morte e o morrer.

Os afrescos se sucedem ininterruptos em todas as paredes, como se o desejo fosse recriar no México um ambiente deixado no Ocidente e, assim, preservar a todo instante um vínculo visual com o patrimônio longínquo: não são os religiosos os primeiros consumidores dessas imagens? (...) O bestiário fantástico, decorativo ou demoníaco que os religiosos gostavam de mandar reproduzir não remetia a nenhuma realidade local nem ibérica, e só adquiria sentido quando se referia ao imaginário ocidental, ao passo que os grupos alegóricos — a Justiça com o gládio e a balança, o carro do Tempo ou da Morte — se relacionavam a um processo figurativo destinado a visualizar uma categoria ou uma ideia, como lembra Torquemada em seu *Monarquia Indiana*. (Gruzinski, 2006, p. 113; 115).

3. O esqueleto no México

O esqueleto, levado ao México pelo catolicismo espanhol, se encontra com os outros esqueletos e caveiras que já participavam das sociedades dos povos pré-hispânicos. A cosmogonia Asteca, predominante na região que hoje compreende a região do México, era composta por um ciclo dual de vida-morte, princípios fundamentais na natureza e na agricultura. Segundo Eduardo Matos Moctezuma (1996:51), o ciclo natural da região do México conta com duas temporadas principais: a temporada de chuvas e a de seca. Os povos agrícolas, observando como em uma estação as plantas morriam para depois nascer e reverdecer outra vez, compreenderam como morte e vida são indissociáveis. E essa relação de dualidade vida e morte se tornou tão importante que se tornou parte determinante de diversos aspectos da cultura dos astecas, como os calendários religiosos.

O Deus Quétzalcoatl, também conhecido como "Serpente Emplumada", é uma figura central na mitologia mesoamericana, especialmente na cultura asteca⁵. Um dos mitos deste deus criador, também associado ao vento, à água, ao sol e ao ar, nos apresenta aspectos da dualidade que ele representa entre o físico e o espiritual:

Os deuses foram consultados e disseram: "Quem a habitará, já que o céu parou e o Senhor da terra parou? Quem a habitará, ó deuses? (...) Então Quetzalcóhuatl foi ao inferno (Mictlán, entre os mortos) e chegou a Mictlanteuctli e Mictlancíhuatl⁴ e disse: "Vim buscar os ossos preciosos que guardais." E ele disse: "O que farás, Quetzalcóhuatl?" Outro disse: "Os deuses estão tentando fazer com eles quem habita a terra." (...) ele subiu rapidamente, assim que reuniu os ossos preciosos; os ossos masculinos estavam juntos de um lado e os femininos também juntos do outro. (...) ela chamou Quilachtl e os moeu; este é Cihuacóhuatl, que então os jogou em uma bacia preciosa. Sobre ela, Quetzalcóhuatl sangrou seu membro; e imediatamente todos os deuses mencionados fizeram penitência: Apanteuctli, Huictololíqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc e o sexto deles, Quetzalcóhuatl. Então eles disseram: "Os vassalos dos deuses nasceram" (Moctezuma, 1996: 51) (Tradução nossa).⁶

O mito aborda a relação entre vida e morte, mostrando que a existência na Terra está ligada a um ciclo sagrado de renovação. Quando os deuses percebem que o céu e a terra pararam, eles entendem que a vida está ameaçada ou suspensa. Para reativar esse ciclo, Quetzalcóhuatl desce ao Mictlán, o mundo dos mortos, para buscar os ossos preciosos, que representam a essência da vida passada. Ao coletar esses ossos e realizar um ritual — sangrando seu próprio sangue sobre eles — os deuses simbolicamente trazem a vida de volta, dando origem aos primeiros seres humanos, os vassalos dos deuses. Assim, o mito reforça a ideia de que a vida nasce do contato com a morte, e que a continuidade da existência depende de um ciclo sagrado de morte e renascimento, onde os mortos e os deuses estão intrinsecamente ligados na manutenção do mundo e da vida na Terra.

Mas, além de mostrar a importância entre a relação morte e vida, o mito também traz a importância dos ossos para a cultura asteca, como essência da conexão com os antepassados e com a vida anterior. Ao serem utilizados em um ritual, os ossos se tornam a base para a criação dos primeiros seres humanos. A partir disso, pode-se entender como os ossos simbolizam a continuidade da vida, a ligação entre os mortos e os vivos, e o ciclo de renovação do mundo. Eles são considerados elementos sagrados que carregam o poder de dar origem à vida nova, reforçando a ideia de que a morte não é o fim, mas uma parte essencial do ciclo de existência.

⁵ A figura de um Deus dual, representado pela serpente, também está presente na cosmogonia Maia, sendo chamado de Kukulcán.

⁶ Texto original: Se consultaron los dioses y dijeron: "¿Quién habitará, pues que se estancó el cielo y se paró el Señor de la tierra? ¿quién habitará, oh dioses? (...) Luego fue Quetzalcóhuatl al infierno (Mictlán, entre los muertos) se llegó a Mictlanteuctli y a Mictlancíhuatl y dijo: "He venido por los huesos preciosos que tú guardas." Y dijo aquél: "¿Qué harás tú Quetzalcóhuatl?" Otra vez dijo éste: "Tratan los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra." (...) subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos; estaban juntos de un lado los huesos de varón y también junto de otro lado los huesos de mujer. (...) los molíó la llamada Quilachtl; ésta es Cihuacóhuatl, que a continuación los echó en un lebrillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóhuatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses que se han mencionado: Apanteuctli, Huictololíqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc, y el sexto de ellos Quetzalcóhuatl. Luego dijeron: "Han nacido los vasallos de los dioses. (Moctezuma, 1996: 51).

A separação dogmática do mundo entre profano e sagrado, imposta pelo catolicismo, ao chegar no México se deparou com a cosmogonia dos povos originários, organização de mundo na qual não há muita distinção entre os desejos humanos e os divinos. As devoções e os rituais estavam profundamente enraizados na vida diária das culturas pré-hispânicas. Alguns estudos, como os de Serge Gruzinski (2013), Félix Báez-Jorge (2011) y Antonio Rubial y Clara García (1991), colocam o impacto do encontro entre o catolicismo e os grupos indígenas, as adaptações das imagens religiosas européias no México, a integração e redefinição cultural do imaginário indígena após a dominação espanhola. Tais autores concordam em afirmar a imposição não pacífica do imaginário católico, sendo tal encontro uma arena de **disputas e redefinições simbólicas por parte das populações pré-hispânicas que foram obrigadas a encontrar maneiras de manter vivos elementos de sua cosmogonia**. A criação de imagens, festividades e a compreensão da ideia de divindade católica por parte dos indígenas necessitava relação direta com o cotidiano, como afirmou Gruzinski

Os indígenas não foram consumidores passivos, nem permaneceram à margem da disseminação da imagem cristã. Pelo contrário, foram eles que multiplicaram as iniciativas: a seleção da imagem, sua fabricação, o brilho dado à sua celebração, sem deixar de projetar sua própria concepção de representação. (Gruzinski, 2006:184) (Tradução nossa).⁷

A imposição do catolicismo na América Latina e os modos de sobreviver das religiões pré-hispânicas, segundo Renée de la Torre (2012), foi o que proporcionou a criação de uma religiosidade popular que, ao mesmo tempo em que preserva elementos tradicionais, proporciona uma renovação cultural

O catolicismo, introduzido pelos conquistadores, floresceu com uma modalidade sincrética entre as tradições, os imaginários e cosmologias nativas, enraizada nas culturas indígenas e nas imagens e modelos de devoção trazidas pelos evangelizadores espanhóis. A religiosidade popular permitiu a integração de novos elementos culturais aos já existentes, a resistência frente à cultura oficial e dominante, a preservação de sistemas simbólicos tradicionais e a constante renovação da cultura. (De la Torre, 2012:45-46) (Tradução nossa).⁸

Assim, a figura do esqueleto introduzido pelo catolicismo, ao encontrar com o esqueleto como referência fundamental para a mitologia pré-hispânicas, no México, faz surgir novas formas e elementos na relação entre o indivíduo e sua religiosidade.

O crânio, que normalmente é visto como símbolo da morte, era uma das formas decorativas mais populares na Mesoamérica, presente no cotidiano em objetos do dia a dia,

⁷ Texto original: Los indios no fueron consumidores pasivos, así como no se quedaron al margen del proceso de difusión de la imagen cristiana. Por el contrario, fueron ellos los que multiplicaron las iniciativas: la de la elección de la imagen, de su fabricación, del brillo dado a su celebración, sin dejar de proyectar sobre la efigie cristiana su propia concepción de representación (Gruzinski, 2006:184).

⁸ Texto original: El catolicismo, introducido por los conquistadores, floreció con una modalidad sincrética entre las tradiciones, los imaginarios y las cosmologías nativas, enraizadas por las culturas indígenas y las imágenes y modelos de devoción traídos por los evangelizadores españoles. La religiosidad popular ha permitido la integración de nuevos elementos culturales a los ya existentes, la resistencia ante la cultura oficial y la dominante, la preservación de sistemas simbólicos tradicionales y la renovación constante de la cultura. (De la Torre, 2012:45-46).

como vasos e garrafas. A partir do mito de Quétzalcoat e da presença expressiva dos esqueletos nas representações cotidianas, podemos identificar que o crânio também podia representar a vida. Assim como Coatlicue⁹, que devora tudo, simboliza a Terra, o crânio tinha um significado mais complexo e talvez estivesse ligado à ideia de vida e renovação (Spengler, p. 378). Parece que para o sujeito do México pré-hispânico, o crânio não tinha nada de angustiante ou horripilante, o que pode ser explicado levando em conta que era uma alusão à imortalidade da vida.

4. Santa Muerte, a santa esqueleto

No contexto da religiosidade popular ligada à devoção a santos, virgens e outras figuras não aceitas pelas instituições religiosas, mas que recuperarão elementos da tradição católica, indígena e de outras tradições espirituais para moldar sua devoção, encontra-se o culto à Santa Morte. Uma figura antropomórfica, um esqueleto do qual se pode ver as mãos e o rosto, vestida com roupas que lembram um manto ou vestido. Sempre aparece com uma foice em uma das mãos, simbolizando a morte, também apresenta outros elementos como o globo terrestre, uma balança, uma rosa, moedas e notas de dólar. Sua aparência pode variar um pouco dependendo da representação, relacionando a cor do manto aos desejos que são encaminhados à Santa, mas geralmente ela tem uma aparência que mistura elementos de um esqueleto com vestimentas elegantes ou religiosas, transmitindo uma sensação de respeito e reverência.



Foto 1: Procissão à Santa Muerte, Cidade do México, outubro de 2008. Acervo: Syntia P. Alves.

⁹ Deusa da Terra, fertilidade e do nascimento na mitologia asteca. Frequentemente representada vestida com uma saia feita de serpentes e com um colar de mãos e corações humanos. Uma das suas histórias mais famosas é que ela deu à luz o deus da guerra, Huitzilopochtli.



Fotos 2 e 3: Procissão à Santa Muerte, Oaxaca de Juárez, novembro de 2017. Acervo: Syntia P. Alves.

A pesquisadora Elsa Malvido (2006) pontuou que a relação da imagem do esqueleto que estará na origem da iconografia da Santa Morte, tem raízes profundas na Europa medieval. Essa representação ossuda remonta, como vimos, ao período das pandemias de peste do século XIV, simbolizando a fragilidade e a transitoriedade da vida — temas frequentemente abordados nas “vaidades” e nas “danças macabras” da época. Além de estar presente em pinturas e esculturas, essas figuras de esqueletos eram comuns em procissões tanto na Europa quanto no Novo Mundo, onde serviam para simbolizar a vitória de Cristo sobre a morte. Em uma dessas manifestações, Serge Gruzinski (1990:297) relata que, em 1797, um grupo de indígenas em San Luis de la Paz, Guanajuato, ameaçou chicotear e queimar uma figura amarrada da “Santa Muerte”, caso ela não atendesse ao pedido de um milagre. Essa história evidencia como a iconografia do esqueleto foi utilizada em diferentes contextos culturais e religiosos ao longo do tempo.

A figura que hoje conhecemos como Santa Morte parece ter ressurgido no século XX na forma de pequenos cartões ou folhas vendidas em mercados populares ou por vendedores ambulantes. Diversos autores mencionam o livro de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* (1964), obra de não ficção que explora as vidas de uma família mexicana pobre que migra para os Estados Unidos, como a primeira referência a essa prática de veneração. Neste livro de Lewis, a Santa Morte não é um tema central ou explicitamente mencionada de forma detalhada. No entanto, o autor retrata a cultura popular mexicana e as práticas religiosas do povo, incluindo elementos de religiosidade popular que podem estar relacionados à veneração de figuras como a Santa Morte. Lewis descreve as crenças, superstições e rituais do cotidiano dos personagens, refletindo uma religiosidade que mistura o catolicismo oficial com práticas e símbolos de origem popular, onde a figura da Santa Morte pode estar implícita como uma representação de uma fé popular que busca proteção, ajuda e esperança em momentos de necessidade. Já Silvia Ortiz Echániz identificou uma figura antropomórfica da morte no painel de espíritos interlocutores dos médiuns dos centros espiritualistas mexicanos, pelo menos desde o final da década de 1980: “Às vezes aparece o ‘Espírito do Extermínio’, a ‘Irmã Branca’, ou a morte, em cujo discurso acusa os fiéis da blasfêmia com que a insultam por lhe tirarem os familiares e os seres queridos próximos” (1994: p.222-223).

Contudo, foi a partir do ano de 2001 que essa devoção ganhou maior destaque, tornando-se um culto multifacetado, quando Enriqueta Romero, conhecida como "Doña Queta", montou um altar de rua no bairro de Tepito, na Cidade do México, uma área marcada por violência e insegurança. Esse bairro, considerado "violento", possuía uma grande quantidade de jovens encarcerados em presídios, e foi justamente dentro dessas prisões que a devoção à Santa Morte começou a ganhar força. Com o tempo, a fama de seus poderes milagrosos se espalhou, levando à criação de outros altares de rua na mesma região e em bairros próximos. Também é da década de 1980 a imagem mais antiga da Santa Morte disponível no Museo Nacional de la Muerte, na cidade de Aguascalientes, México.

A Santa Morte se popularizou como sendo a guardiã de são jovens, oriundos de regiões e grupos marginalizados ou com algum envolvimento com atividades ilegais, como o tráfico, por ser protetora e representar uma alternativa religiosa fora da Igreja Católica. A difusão dessa ideia se deu tanto graças à diversos meios de comunicação, bem como as diversas posições tomadas por determinados setores da sociedade, como a Igreja Católica e o próprio governo mexicano durante o governo do presidente Felipe Calderón, consideraram o culto à Santa Muerte uma aberração e um perigo para a sociedade, já que ela era frequentemente identificada como um símbolo religioso do narcotráfico.

Alguns pesquisadores concordam que o crescimento do culto à Santa Morte se deve, em parte, ao fato de ela representar espécie de certeza simbólica, cobrindo necessidades que o Estado não consegue suprir. (Lomnitz, 2006; Castells, 2008; Olmos 2010). Já outros autores relacionam o culto à situação de violência e vulnerabilidade social em que vivem muitos de seus devotos, cobrindo necessidades tanto econômicas quanto aquelas causadas pela falta de segurança social, e não precisamente para a proteção de atos considerados anômicos, como roubo ou tráfico de drogas (Fragoso Lugo, 2007; Perdigón, 2008; Chesnut, 2010).

A antropóloga Kristensen (2007), em pesquisas na Cidade do México, observou que entre 1992 e 2005, a população carcerária aumentou consideravelmente e, junto com ela, os altares de rua para Santa Morte aumentaram. Porém, para Illescas (2017) a relação entre o aumento da população carcerária provocado pelas novas políticas criminais – que tendem a punir a pobreza – versus o tipo de certezas que a Santa Morte dá não é um argumento capaz de explicar o aumento à Santa Morte. Talvez, segundo o autor, no caso da Cidade do México pode haver uma relação entre ambos os processos, mas é preciso levar em conta que Santa Morte tem ampliado sua presença em outras partes do país e do mundo, locais nos quais há um contexto diferente dos encontrados na capital mexicana.

A Santa Morte se tornou uma importante imagem venerada no México; seu culto cruzou fronteiras e hoje também está presente nos Estados Unidos da América, em diversos países da América Central (como Guatemala e Honduras) e na América do Sul (sendo encontrada na Argentina e Brasil, por exemplo). Claudio Lomnitz (2006) destacou que a origem dessa devoção é difusa, mas para ele a morte continua sendo um símbolo de identidade nacional, e talvez esta seja uma das razões pelas quais sua popularidade e ascensão possam ser localizadas no contexto mexicano. Por outro lado, há autores que explicam sua origem na época pré-hispânica (Castañeda, 2008; Chestnut, 2012), em uma relação contínua com o culto que os antigos mexicanos professavam até a morte. Outros estudos (Malvido, 2005, 1996; Perdigón, 2008) propõem sua conexão com um certo estilo de evangelização trazido para a América pelos espanhóis, com a transformação de santos católicos como São Bernardo, São Pascualito e São Sebastião, cuja figura de esqueleto humano os fazia emular a

morte. Segundo o trabalho de Argyriadis (2014), outra visão sobre sua origem está relacionada à Santeria, onde Oyá, a dona do cemitério, expressa uma ligação ou ajuda aos Orixás da tradição Yorubá.

Embora existam múltiplos estudos e interpretações sobre as origens dessa veneração, ela tem sido articulada de forma diferente em cada contexto onde sua presença é registrada, de modo que não é possível identificar uma única origem, mas sim várias de acordo com o tempo e a região.

Considerações finais

A filósofa feminista mexicana Sayak Valencia faz uma reflexão sobre seu país embasada no que ela chama de “capitalismo gore” (2010), onde a lógica neoliberal e a necropolítica são unidas e levadas ao extremo, resultando em uma ordem social na qual a violência extrema gera práticas e subjetividades específicas na qual os sujeitos “endriagos”¹⁰, ou seja, monstruosos, fazem do feminicídio, da tortura e da brutalidade espetacularizada um tipo de conduta econômica cotidiana, onde a morte violenta é não apenas banalizada, mas esperada com naturalidade. Neste contexto, a masculinidade se manifesta como opressão e ferocidade, e a precarização da vida se apresenta como regra. *“El cuerpo impuesto de las asesinadas es concebido en este contexto como una cartografía que intenta establecer un imaginario social macabro, basado en la amenaza constante”* (Valencia, 2016; p. 116). Desta forma, o capitalismo atual não apenas produz violência, mas necessita dela para se manter. Conforme a autora,

O contexto mexicano atual, moldado de maneira evidente pelo capitalismo gore, uma fase do capitalismo que envolve a criação de mais-valia por meio do uso de violência extrema para produzir corpos mortos como mercadorias, e a necropolítica, práticas concretas e simbólicas para gerenciar a morte e seus processos, nos permite pensar na máquina feminicida como um dispositivo para a verificação extrema da masculinidade em um contexto onde a violência, o machismo e a precariedade são estruturais. (Valencia, 2001, p. 113) (Tradução nossa).¹¹

Associar o culto à Santa Morte aos narcotraficantes é apenas uma maneira de estigmatizar uma religiosidade tipicamente popular (Chesnut, 2012). É claro que tais grupos criminosos seguem como alguns dos fiéis mais devotos da santa, mas isso se deve não apenas a proximidade de seu comércio com a morte, mas também porque eles pertencem às camadas populares em que a precariedade da vida evoca constantemente a necessidade de ajuda sobrenatural.

Assim, Santa Morte parece ser vista como um monstro não apenas porque é compreendida pelo catolicismo oficial como um culto satânico e perigoso que deve ser eliminado (a lógica característica de encarar o monstro no Ocidente), mas também porque a

¹⁰ Conforme Valencia (2010), o nome *endriago* vem de um monstro da literatura ibérica de cavalaria do século XVI, em que tal figura era uma mistura de dragão, hydra e homem, sendo extremamente feroz e violento.

¹¹ Texto original: El contexto actual mexicano, configurado de forma evidente por el Capitalismo Gore, fase del capitalismo que implica la creación de plusvalía a través del uso de la violencia extrema para producir cuerpos muertos como mercancías, y la necropolítica, prácticas concretas y simbólicas para gestionar la muerte y sus procesos, nos permite pensar en la máquina feminicida como un dispositivo de verificación extrema de la masculinidad en un contexto donde tanto la violencia como el machismo y la precariedad son estructurales. (Valencia, 2001; p. 113).

própria ideia de morte se tornou, nas sociedades ocidentais contemporâneas, algo encarado como incômodo e idealmente passível de eliminação. Quem transformou a morte em um monstro, no sentido ocidental do termo (um inimigo a ser eliminado) foi a cultura moderna (Leis, 2003). A Santa Morte parece desta forma humanizar e sacralizar novamente a morte ao mesmo tempo em que é um abrigo contra a monstruosidade do capitalismo contemporâneo.

Referências

- ALVES, Syntia, Mexicanas e mexicanos: a morte como identidade cultural, in **Agenda Social**, v.9, nº2, p. 82-90, 2016.
- BAKHTIN, Mikhail, **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**, São Paulo, Hucitec/ UNB, 1987.
- BÁEZ-JORGE, Félix, **Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena**, Veracruz, Universidad Veracruzana, México, 2011.
- BRAUDEL, Fernand. **La historia y las ciencias sociales**. Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- CASTAÑEDA, José. **La Santa Muerte, Protectora de los Hombres**. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- CHESNUT, R. Andrew. **Devoted to death: Santa Muerte, the skeleton saint**. New York, Oxford University Press, 2012.
- COHEN, Jeffrey Jerome, A Cultura dos Monstros: Sete Teses, in SILVA, Tomaz Tadeu da (org.), **Pedagogia dos Monstros**, Belo Horizonte, Autêntica, 2000.
- DE LA TORRE, Renée, **Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara**, México, ciesas/Publicaciones de la Casa Chata, 2012.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**, São Paulo, Martis Fontes, 2003.
- FOUCAULT, Michel, **Os anormais**, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GUDRÚN JÓNSDOTTIR, Kristín, **Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa**, México, El Colef/El Colsan/El Colmich, 2014.
- HERNÁNDEZ, Alberto Hernández (coord), **La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones**, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2017.
- HUGO, Vitor, **Do Grotesco e do Sublime – Prefácio de Cromwell**, São Paulo, Perspectiva, 2002.
- HUIZINGA, johan. A imagem da morte in **O outono da Idade Média**. São Paulo, Cosac Naif, 2013.

ILLESCAS, Jorge Adrián Yllescas, *La Santa Muerte ¿un culto en consolidación?* in **La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones** / Alberto Hernández Hernández, coordina- dor. – Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte; —San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2017.

KAPPLER, Claude, **Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média**, São Paulo, Martins Fontes, 1994.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário Medieval**. Editorial estampa, 1994.

LEIS, Héctor Ricardo. A sociedade dos vivos. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 9, jan. 2003.

MALVIDO, Elsa. “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte”, in **Arqueología mexicana**, vol. XIII, no. 76, noviembre-diciembre, México, 2005.

MALVIDO, Elsa. “El mexicano y el concepto de la muerte”, in **Las caras de la muerte en el mundo**, México, Inah, 1996.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. **Muerte a filo de obsidiana**, México, Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1996. La cosmovisión de los aztecas. Disponível em: <http://www.mexicodesconocido.com.mx/la-cosmovision-de-los-aztecas.html>

MORANA, Mabel, **El monstruo como máquina de guerra**, Madrid, Iberoamericana, 2017.

PARÉ, Ambroise, **Monstruos y prodigios**, Madrid, Siruela, 2000.

PAZ, Octavio. Risa y penitencia in PAZ, Octavio & BEVERIDO, Alfonso Medellín Francisco. **Magia de la risa**. Mexico. SEP/ Setentas, 1971.

PERDIGÓN CASTAÑEDA, Katia J., **La Santa Muerte protectora de los hombres**. México, Inah, 2008.

PRIORE, Mary Del, **Esquecidos por Deus**, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

RUBIAL GARCÍA, Antonio y Clara García, **La vida religiosa en el México colonial: un acercamiento bibliográfico**, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

SODRÉ, Muniz e PAIVA, Raquel, **O Império do Grotesco**, Rio de Janeiro, Maud, 2002.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média. Beuru, EDUSC, 2007.

SCHMITT, Juliana. **O imaginário macabro**. São Paulo, Alameda. 2017.

THOMSON, Rosemarie Garland. From Wonder to Error: A Genealogy of Freak Discourse in Modernity in THOMSON, Rosemarie Garland (org.), **Freakery – Cultural Spectacles of the Extraordinary Body**, New York, New York University Press, 1996.

TORRANO, Andrea. La inmanencia de las máquinas. Sobre las máquinas antropológica e teratológica. Espacios nueva Serie No 7, **Estudios de biopolítica**, UNPA - Universidad Nacional de la Patagonia Austral, 2012: 367-378.

TORRANO, Andrea. El monstruo en la política. Defender la sociedad del hombre-lobo. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, v. 3, n. 2, jul-dez. 2013, pp. 429-445.

TUCHERMAN, Ieda, **Breve História do Corpo e de seus Monstros**, Lisboa, Vega, 1999.

VALENCIA, Sayak. This is what the worship of death looks like: Capitalismo Gore, TLCAN y máquina feminicida in iMex. **México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico**, año 5, nº9, 2016/1.

VALENCIA, Sayak. **Capitalismo Gore**. Barcelona. Melusina, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. A morte nos olhos, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

VOVELLE, Michel. Imagens e imaginário na História. São Paulo, Ática, 1997.

Recebido em 02/05/2025
Aceito em 27/07/2025

Monstruos, diablos, brujas y zombies desde los saberes expertos: genealogía sobre no-humanos numinosos y su relación con la cultura científica

Monsters, devils, witches, and zombies in expert knowledge: a genealogy of numinous nonhumans and their relationship with scientific culture

Taly Baran Attias¹

RESUMEN

Este artículo analiza las distintas líneas de estudio a partir de las cuales la cultura científica ha dado tratamiento a diversos seres monstruosos que han acompañado a los grupos humanos a lo largo del tiempo: la creencia en duendes, diablos, brujas, apariciones y zombies. A través de un recorrido por enfoques como el pensamiento primitivo, la superstición, el folklore católico-nacionalista, el pragmatismo, la religiosidad popular, los desplazamientos ontológicos y la antropología de lo extraordinario, se examinan los marcos teórico-metodológicos que han dado forma a estas interpretaciones. El artículo propone una lectura comparativa y reflexiva de estas tradiciones analíticas, con el objetivo de comprender las distintas formas en que la experiencia cotidiana con lo monstruoso ha sido conceptualizada, jerarquizada y, en algunos casos, desestimada dentro del campo científico.

Palabras-clave: no-humanos; cultura científica; numinoso; monstruos; ciencias sociales.

ABSTRACT

This article analyzes the different lines of study from which scientific culture has treated various monstrous beings that have accompanied human groups throughout time: the belief in goblins, devils, witches, apparitions and zombies. Through a journey through approaches such as primitive thought, superstition, Catholic-nationalist folklore, pragmatism, popular religiosity, ontological displacements and the anthropology of the extraordinary, the theoretical-methodological frameworks that have shaped these interpretations are examined. The paper proposes a comparative and reflexive reading of these analytical traditions, with the aim of understanding the different ways in which the everyday experience with the monstrous has been conceptualized, hierarchized and, in some cases, dismissed within the scientific field.

Keywords: nonhumans; scientific culture; numinous; monsters; social sciences.

¹ Docente na Universidade Nacional Arturo Jauretche e na Universidade Nacional de Quilmes. Mestre em Direitos Humanos e Democratização na América Latina e no Caribe. Foi bolsista de doutorado no CEIL-CONICET e é doutoranda no CIS-IDES UNTREF, onde desenvolve pesquisas sobre violência de gênero, crenças e religiosidade popular. E-mail: talybaran@gmail.com.

Introducción

Nuestra arrogancia contemporánea, siempre exagera la unicidad de nuestros tiempos

Michel Rolph-Trouillot antropólogo haitiano

Este artículo analiza las principales formas en las que se ha trabajado académicamente, fenómenos relacionados con monstruos, diablos, brujas y zombies. El interés en recuperar investigaciones sobre el tema, además de conocer los modos en que fueron abordadas desde diferentes disciplinas, busca sentar postura crítica sobre las teorías de la asimilación sobre estas formas de existencia. Con eso nos referimos a determinadas lecturas de las teorías sociológicas clásicas que vaticinaban que la modernidad traería un proceso paulatino de extinción de los monstruos y criaturas análogas a causa del desarrollo tecnológico, capitalista, democrático y científico amén de la secularización y desencantamiento del mundo. Contra la retórica de la desaparición de estas presencias, abogamos aquí por teorías que se centran en las apariciones. En ese sentido, se presentan investigaciones que hacen de estas formas de vida y creencias, visibles, audibles, vibrantes, creativas y existentes. Por otra parte, este artículo tiene la intención de dar cuenta de la cantidad de comunidades, investigadores (con los necesarios recursos públicos y privados), líderes religiosos, académicos y devotos de distintas latitudes que se encuentran interesados, estimulados y atravesados por estos asuntos. Como quien escribe este artículo.

Para referirnos a la variedad de seres que protagonizan este artículo utilizaremos la categoría de no-humano sin que eso implique desoír los aportes de las corrientes críticas que pretenden descentrarse de la perspectiva que pone lo humano en el centro -ese “onanismo cósmico” (Haraway, 2022, p. 38) del que padecemos tantos. Sin embargo, los modos de llegar al marco teórico que estructura nuestras investigaciones son de lo más diversos: nuestras formaciones de base, los equipos de investigación de los cuales somos parte, el acceso a revistas, reuniones y producción académica de otras latitudes, los debates de agenda en los contextos en que estamos produciendo son algunos de los motivos. Pero también operan el pragmatismo, el azar, nuestras intuiciones, hartazgos y emociones.

En ese sentido, al tratarse los monstruos de un tema poco habitual en los debates académicos, un modo de disminuir la extranjeridad de los mismos fue designarlos desde una perspectiva más cercana, confortable y conocida: lo humano. Esta decisión estratégico-metodológica busca recibir la ayuda de terminología académica para poder rehabilitar a estas entidades como objetos legítimos de conocimiento. Así, la categoría no-humano permite a los seres en apariencia fantásticos, engrosar filas de un grupo más robusto y establecido, que goza de mayor aceptación y posee nutrida producción académica.

Por lo general la categoría no-humano suele referirse a organismos vivos, animales, máquinas y dioses. En este artículo lo poblaremos de seres monstruosos, que para participar de discusiones, se visten a tono académico con ropajes de no-humanos. Una categoría que sin duda los contiene pero los desborda. Por eso en muchas ocasiones será adjetivada -como no-humano numinoso² - para restringir su alcance.

² El término numinoso fue acuñado por el filósofo, teólogo e historiador de las religiones, Rudolf Otto. La palabra proviene del latín "numen" que significa "poder o potencia divina". Con este concepto Otto introduce

Cabe aclarar que la elección de la categoría de no-humano, no es mera estrategia. Los aportes de Bruno Latour y los modos en que éste define lo social, son grandes fuentes de inspiración para estas reflexiones. Principalmente, sus desarrollos sobre la crisis climática se encuentran en profundo diálogo con estas investigaciones. En el sentido en que Latour la va a analizar, no como un problema ecológico sino como una profunda mutación de nuestra relación con el mundo y todos los seres que lo componen.

1. ¿Quién o qué es un no-humano para la cultura científica?

Dada la fuerte impronta eurocéntrica de nuestras tradiciones académicas, presentaremos principalmente trabajos empíricos sobre creencias y prácticas espirituales en países del sur global en la modernidad, entendiendo que este tipo de estudios constituyen modos valiosos de discutir con la producción teórica del canon que vaticinaron un mundo desencantado. Más específicamente, será un relato de abordajes metodológicos y ontológicos sobre la relación entre humanos y determinados no-humanos. Por priorizar las temáticas excluidas del canon académico de la socio-antropología de la religión³, nos abocaremos a trabajos situados en lo que Pablo Wright llamará “periferias sagradas”.

Pensando de forma situada, el reconocimiento, las agencias, politicidad y portación de derechos de agentes extra humanos no es algo que pueda calificarse como excepcional o anómalo en nuestra sociedades contemporáneas. Tanto Bolivia como Ecuador en sus cartas magnas (¿hay acaso algo más moderno?) refieren a derechos y agencia que no son exclusivamente humanos sino que comprenden al ecosistema y todos los seres que lo componen, incluso aquellos “invertebrados, indeseables y feos” (Carman, 2017). Por otra parte, en nuestro ordenamiento jurídico regional no es extraño encontrar que las empresas pueden ser portadoras de derechos y para el momento de la escritura de este artículo, se encuentran abiertas apasionantes discusiones en materia de gobernanza de las Inteligencias Artificiales. Así mismo, cabe destacar el crecimiento del activismo antiespecista que promulga la dignidad moral y emocional de todos los animales humanos y no-humanos.⁴

De todos modos, aquí nos centraremos en experiencias que involucran seres monstruosos que pueblan el sur global: luces malas, fantasmas, duendes, zombies, vampiros, etc.⁵ Estos temas, por alejarse del catolicismo secular, son “catalogados peyorativamente

la noción de que lo sagrado está acompañado por algo que no sólo es misterioso sino suele ser, por momentos, terrible o tremendo y a la vez fascinante. Ese enfrentamiento con lo divino supone una especie de shock o trauma para el ego que se aferra a su realidad. Esto es en cierta forma lo que se experimenta como terrible y como amenaza de muerte.

³ Cabe recordar que la religión como categoría es indisociable de la ideología moderna y de su proyecto de confinar esferas diferenciadas del pensamiento y la acción social (Dumont, 1983). Entendida así, la religión se convierte en una “categoría abstracta de nuestra cultura sobre la cual, se moldean las observaciones de la vida social que estudiamos” (Evans-Pritchard, 1982, p. 100). Numerosos autores van a poner en cuestión el afán homogeneizador de la categoría “religión” que privilegia los modelos institucionales de relación con lo trascendente provenientes de un dogma escrito (Asad, Dubuisson, Masuzawa, Wright, Ceriani).

⁴ La antropóloga María Carman analiza las correspondencias animistas y totémicas que se ponen en juego en las nuevas reivindicaciones medioambientales que postulan una continuidad entre los humanos y la naturaleza (2017:149).

⁵ Tomando como ejemplo algunas posturas en la discusión académica sobre los estudios de magia y brujería en África, hay autores que señalan que estos temas deben ser estudiados como religión, en tanto visión más amplia del poder espiritual africano (Ellis y Ter Haar, 2004 y 2009). En contrapartida, hay quienes señalan que eso lleva

como pagano, mágico, supersticioso, oculto, irracional, que no alcanza la estatura de una religión” (Wright, 2018, p. 10). Eso sucede porque se parte de un consenso de que la modernidad, los espacios urbanos, el avance de algunas tecnologías, el contacto con el “hombre blanco”, la independencia de los países coloniales, produciría una paulatina aculturación de determinadas cosmologías en donde al menos los monstruos ya no intervienen en la cotidianidad de las rutinas y espacios. Esta “teología moderna” (Castoriadis, 1990) no se presenta como una cosmovisión entre otras, sino que se reserva para sí el periodo más reciente, el rótulo de ciencia, lo novedoso y el progreso. En oposición, lo medieval (o lo moderno que se le parezca) queda entendido como la superstición, la oscuridad y el atraso. Como señala Dube, “ciertamente, lo que está en juego es nada menos que los encantamientos perdurables de la modernidad” (2011, p. 18).

En sintonía con lo anterior, nos interesa hacer un señalamiento que más que metodológico, es de orden reputacional. Con eso nos referimos al peso que tiene para los investigadores el intento de abordar a estas entidades como objetos legítimos de conocimiento. Sabemos que la ciencia es el resultado, entre otras cosas, de determinados modos de hacer que no siempre se encuentran explicitados y que operan como un conocimiento tácito que se aprende casi cuerpo a cuerpo a partir de determinados gestos, comentarios de pasillo, bromas, burocracias, asignación de presupuestos, correcciones de artículos, etc. Sin embargo, lo no dicho en cada una de esas investigaciones también está presente como ausencia, como silencio, como tabú.

En ese sentido, son numerosos los autores en nuestra región que demuestran preocupación sobre cómo presentar sus investigaciones sobre estos temas sin que esto tenga costos en su legitimidad académica. La antropóloga Mariana Tello Weiss, estudiosa de los procesos de memoria en torno a lugares donde se ejerció represión durante la última dictadura militar en Argentina, no pudo dejar de notar las historias de fantasmas que abundaban en dichos sitios. Sin embargo, se pregunta con profunda reflexividad qué consecuencias políticas podría tener abordarlo académicamente y si hablar de fantasmas atenta contra la dignidad del problema social de los desaparecidos.

Investigando temas similares, la también antropóloga Laura Panizo coincide en la centralidad que tienen los fantasmas en dicho campo. Sin embargo, admite que durante mucho tiempo desoyó esos emergentes de campo porque sentía que indagar sobre fantasmas desestabilizaba su propio anclaje en la dimensión ontológica de los vivos (2022). Por su parte, a partir de sus investigaciones, la socióloga Soledad Catoggio señala que “el recurso a lo esotérico y lo paranormal en la búsqueda de los desaparecidos sigue siendo un tabú. Incluso, cuando emerge en la literatura académica, es tematizado como desborde o «exceso» de una situación desesperada, circunscrito a un fenómeno marginal o analizado como una creencia” (2019, p. 2).

Al otro lado del sur global, Peter Geschiere cuenta cómo hasta los años 90s reinó en la academia un clima de “optimismo” ante los jóvenes estados africanos que hizo que se vieran con malos ojos los estudios de brujería, zombies y hechicería, entendidos como modos de “primitivizar África y negar su desarrollo” (2012, p. 85). En trabajos más recientes sobre los zombies en la Sudáfrica poscolonial, los investigadores Jean y John Comaroff enfrentaron

a una laxitud conceptual contraproducente, cuando los mismos nativos distinguen estos términos entre sí (Ranger 2006). Por su parte Geschiere criticará a Ranger por hacer una delimitación negativa del fenómeno, homologando la religión con el bien y la brujería con lo “otro” de la religión o el mal (2012, p. 90), reproduciendo nuevamente el sesgo eurocentrífico.

similares dilemas “¿para qué hacer tales preguntas aparentemente perversas del todo cuando nuestro mundo social abunda en problemas prácticos de gravedad inmediata y persistente?” (2011, p. 324) destacando la apariencia superflua y descomprometida socialmente de este tipo de investigaciones.

Un problema análogo tiene que ver, ya no con la aparente banalidad de estos temas y el impacto en las prácticas de reconocimiento sobre dicha producción académica, sino con un marco de inteligibilidad que no está del todo disponible. Cuando Marcio Goldman estudiaba la política de los movimientos negros en el sur da Bahía, en su estadía en el terreiro de Ilhéus, tuvo experiencias que podríamos entender como extraordinarias.⁶ Sorprendido él mismo por la revelación del sonido de los tambores de los muertos se preguntó “¿cómo hacer para que lo que yo viví personalmente en el terreiro aparezca para las demás personas como una historia plausible y no absurda?” (2017, p. 8).

Indagando en algunas vivencias que podrían ser encuadradas de extraordinarias, Diego Escolar, señala que este tipo de experiencias han sido frecuentes para los antropólogos, pero son sistemáticamente excluidas de los textos y análisis etnográficos (Turner V. 1975; Carvalho 1993; Turner E. 1994), conformando “agendas secretas que esperan ánimo y legitimidad para ser publicadas” (2020). Excluir sujetos, temas, problemas y formas de conocer para poder participar de la conversación académica implica asumir que no con toda experiencia significativa de campo podemos ser reconocidos como agentes epistémicos y parte de la comunidad de reflexión.

Eso nos lleva, inspirados por los aportes de Bruno Latour a preguntas sobre los modos que tenemos de comprender lo social: ¿La ciencia social descubre/describe realidades que se presentan sólo de determinadas maneras? Y cuando algo no calza en esos grandes marcos explicativos ¿Acaso no puede ser del orden de lo social? ¿quedó relegado no sólo a lo extraordinario sino también a lo extra-académico y extra-científico? En suma, ¿Es lo social una sustancia preexistente que ya está dada? ¿o lo que conforma lo social puede variar en distintas situaciones?

Estos interrogantes -y algo del propio desconcierto- nos llevan a preguntar a otros autores quiénes son sus monstruos y cómo se refieren a ellos. Esta indagación se desarrolla a continuación. No sin antes hacer una pausa para subrayar la incomodidad “como un afecto teóricamente productivo, como una oportunidad para revisar certezas” (Solana, 2021, p. 187).

2. Principales líneas de abordaje académico sobre lo no-humano numinoso

A continuación presentamos diferentes trabajos en función de sus semejanzas en el abordaje de lo no-humano numinoso. Resulta importante expresar la dificultad que ha

⁶ A lo largo del escrito utilizaré este término, a falta de alternativas conceptuales más ajustadas (¿sobrenatural? ¿mito? ¿magia? ¿extraño? ¿extraempírico?). Sin embargo considero interesante un análisis en profundidad de la categoría “extraordinario”. En este caso exceden las posibilidades de este escrito, simplemente me interesa señalar que en mi propio trabajo de campo la relación con el Pombero -deidad criollo guaraní- es experimentada por los nativos como algo cotidiano, doméstico y habitual, sin que ello deje de producir un enorme temor y respeto. Nuevamente aparece lo numinoso. Esto nos lleva a preguntarnos por lo que entendemos por ordinario y extraordinario. ¿La periodicidad con la que ocurre? ¿La intervención de agentes no-humanos? ¿algo que desafía los criterios de “realidad” occidentales?. También arroja la advertencia de la dificultad que tienen determinadas experiencias de ser nombradas dentro de espacios académicos.

representado la tarea, porque las clasificaciones siempre tienen un alto grado de arbitrariedad y siempre pueden haber sido otras. Además, puede suceder que los autores transitan a lo largo de su producción académica por distintos enfoques y en otros casos, existen trabajos que se nutren de diversas interpretaciones al interior del mismo, haciendo que las clasificaciones aquí propuestas no sean excluyentes, y mucho menos exhaustivas. En ese sentido, este esquema puede ser continuado, incorporando otros enfoques y una multiplicidad de ejemplos al interior de cada uno e incluso cambiándolos de lugar.

Nos excusamos diciendo que el objetivo no es la clasificación en sí misma sino la pregunta sobre qué ha dicho la academia sobre monstruos, zombies, fantasmas y duendes. El fin no es otro que profundizar en la comprensión del fenómeno, y presentarlo como una agenda de investigación relevante y nutrida y, ante la multiplicidad de enfoques, celebrar la diversidad epistémica como valor académico. Por otra parte, tampoco se busca la jerarquización entre los distintos enfoques, en todos los casos la pregunta que orienta la clasificación es qué ganamos y qué perdemos al utilizar cada una de las corrientes para investigar los fenómenos asociados a lo que hemos dado en llamar, no-humanos numinosos.

a. Racionalidades primitivas: Los tópicos sobre magia, brujos, dioses, monstruos y seres no-humanos han sido fundamentales para los estudios socio-antropológicos sobre las denominadas sociedades primitivas. Desde esta perspectiva se tiene como eje central los modos de clasificar las categorías del pensamiento y rationalidades, enmarcadas en una narrativa de progreso racional hacia la ciencia. En varios de los trabajos clásicos, la creencia en espíritus o seres análogos resulta algo parecido al fósil de una forma de pensar obsoleta (Hunter, 2021) y es justamente la convivencia con seres no humanos numinosos lo que representa “el punto de corte” entre lo “primitivo” y lo “moderno” (Hunter, 2016). Por dar un ejemplo, en el marco del evolucionismo clásico, autores como Edward Tylor propusieron que la creencia en espíritus derivaba de una confusión entre experiencias oníricas y la realidad, lo cual habría llevado a inferir la existencia de los mismos (cfr. Tylor, 1930, p. 87).

Los principales exponentes sobre la cuestión del pensamiento primitivo han sido el etnógrafo anglo-polaco Bronislaw Malinowski y el filósofo francés Luden Lévy-Bruhl. La disputa rondaba la cuestión de si la mentalidad salvaje respondía ante un pragmatismo primitivo o en su defecto se orientaba a un misticismo primitivo. Es decir, los mitos y creencias mágicas de los “salvajes” se relacionaban con problemas prácticos que exigía soluciones prácticas ante situaciones de incertidumbre (ej: invocar hechizos para que la tormenta no destruya sus hogares y embarcaciones), o de un modo esencialmente afectivo, como una serie de encuentros emocionales que exigían respuestas emocionales” (cfr. Geertz, 1994).

Vale reconocer que algunos estudios sobre el pensamiento primitivo como los de Evans-Pritchard o el ya mencionado Malinowski tienen el valor de comprender la mentalidad primitiva como portadora de una racionalidad específica. En ese sentido, el contacto con lo extraordinario implica una coherencia interna en tanto cumple funciones sociales dentro de esas comunidades. Sin embargo, autores como Hunter critican a las explicaciones de este tipo, argumentando que resultan profundamente intelectualistas, ya que se restringen a decir que es el modo que tienen “ellos” de darle sentido al mundo.

En relación a los temas sobre lo no humano numinoso, Malinowski por ejemplo, presentaba las creencias de los trobriandeses como “subjetivamente verdaderas” pero “objetivamente falsas” (Escolar, 2020). En la tradición sociológica, algo similar sucede desde

Durkheim en adelante, lo no-humano sería explicado como hechos sociológicos, representaciones de las estructuras sociales y no en su dimensión ontológica.

En todos los casos la creencia en lo extraordinario es propia de un estado “otro” del razonamiento y del desarrollo pre-científico, principalmente asociada a los pueblos “sin escritura”. Si tomamos los aportes de pensadores indígenas contemporáneos como los de Yasnaya Aguilar, lingüista, escritora y activista Mixé, podemos advertir los resabios evolucionistas también en la cuestión de las distinción jerárquica en su contacto con el mundo entre culturas orales y las culturas de libro, “la una, a través de la razón, la otra, habitando el mundo de una forma “natural” y pre-civilizada” (Krenak, 2023, p. 19). Algo de eso advertiremos cuando pensemos en la relación de la religiosidad oficial y las creencias y religiosidades populares desde los enfoques folk.

Al respecto, el chamán, filósofo, líder indígena y escritor brasílico Ailton Krenak también señala el persistente procedimiento homogeneizador de las instituciones de la modernidad occidental que considera que lo oral precede a lo escrito, y por lo tanto, se queda atrás en la cronología del desarrollo. Sin embargo, advierte Krenak, para los pensadores indígenas, “la práctica y activación de los recuerdos -a través de los sueños, los cantos, las danzas, los relatos y muchas otras actividades- son formas de pertenecer al y sostener el sentido cósmico de la vida” (2023, p. 19).

Si bien en la actualidad no son comunes los trabajos que propongan re-ediciones de perspectivas evolucionistas dentro de las ciencias sociales, persisten algunas supervivencias. Por ejemplo en trabajos sobre religiosidades no hegemónicas, “usualmente el silencioso punto de partida es, una vez más, la presuposición de que las cosas de las que habla la gente no existen” (Goldman, 2017, p. 7). En muchos casos el científico social ofrece una especie de “traducción” en donde explica lo que los nativos intentan hacer (procesos de resistencia, de organización social, de conservación del orden, etc.) desde sus perspectivas encantadas, mágicas y muchas veces, exotizadas.

b. Enfoque Folk: Se refiere a un conjunto de trabajos que aborda el contacto con lo no humano y lo monstruoso como el resultado del imaginario popular. El interés en estos casos está puesto en preservar lo entendido como la “identidad nacional” y la tradición de un territorio, vehiculizada en el “tesoro” del arte popular. En ese sentido, los folkloristas tienden a concentrarse principalmente en dos líneas de trabajo: por un lado, en la clasificación y elaboración de tipologías de estos textos y sus formas discursivas (tradiciones, mitos, leyendas, cantos). Por otro lado, en el rescate y “reproducción estetizada de núcleos originales de cultura, capaces de sostener cierto tipo de identidades primordiales de generación en generación” (Escolar, 2014, p. 6).

Desde estas perspectivas, la recolección, clasificación y publicación de estas creencias están asociadas a una fuerte idea de inminente pérdida de ese tipo de racionalidades que el investigador busca atesorar por escrito. En relación al componente extraordinario o numinoso, generalmente es atendido como creencias populares arcaicas y supersticiones producto de las fantasías del pueblo prontas a extinguirse. No necesariamente hay una pregunta sociológica sobre estos relatos en su condición de conocimiento, memoria, historia o relación social. Es decir, se construye al pueblo como “portador de tradiciones” y no como productor activo de pensamiento.

El antropólogo Pablo Semán señala importantes críticas a los enfoques que presentan lo popular como una totalidad homogénea y fija. Para el autor, estos abordajes, más que producir conocimiento científico, “expresan un compromiso con una versión de la cultura

moderna y sus presupuestos” (2001, p. 47) en donde lo extraordinario es entendido como restos de tradicionalismo todavía presentes en la modernidad. En suma, se ofrece un análisis tautológico en donde las explicaciones son el éxito o fracaso del espíritu moderno.

En sintonía, la antropóloga Eloísa Martín señala que este tipo de análisis hace énfasis en la condición de “popular” y deja sin analizar las cuestiones del orden de lo extraordinario o religioso. Para la autora, categorías como “popular” o “superstición”, da por cierta la existencia de una esfera religiosa autónoma con funciones y normas específicas, reafirmando así el mito moderno de la sociedad dividida en esferas. Por otra parte, Martín criticará al abordaje del folklore como una perspectiva catolicocentrada, que considera ignorante, malvado o demoníaco a todo contacto con seres no-humanos que se alejen del canon católico (2007, p. 63-66).

El desarrollo fuerte de este tipo de estudios de corte folklorizante en Argentina, Paraguay y otros países de la región fue en la primera mitad del Siglo XX, en el apogeo de los nacionalismos católicos. Autores como Nicolás Viotti señalan la importancia de la circulación de los saberes folklóricos en los saberes expertos, como aspecto central de los modos de construcción social de las alteridades a la racionalidad legítima de la sociedad argentina durante el siglo XX, y por lo tanto, significativas para el modelo secular de la nación (cfr. 2021). En ese contexto, y por el carácter ordinario de la creencia (es decir, desde la propia fe del creyente y su comunidad y no desde una jerarquía religiosa o un libro sagrado), el componente sincrético con tradiciones indígenas, afros, europeas y católicas y la cercanía con lo mágico y lo sobrenatural, le ha hecho recibir a este tipo de creencias el mote de irracional y supersticioso en tensión con el catolicismo oficial (Sanchis, 2008).

Queda claro, en muchos casos hasta en los títulos de las publicaciones de los folkloristas, cómo se establece un juicio sobre lo que es característico y propio del presente y lo que constituye un “otro” excluido sincrónicamente y diacrónicamente del mismo (Mudrovic, 2018, p. 10). Sin embargo, debemos reconocer que los estudios del Folklore han sabido reconocer el valor cultural no solo en el discurso nativo y su imaginario, sino también en los eventos de orden extraordinario, y han logrado erigirlos como tema de documentación y estudio científico. Han aportado también, en el establecimiento de agendas locales y regionales de investigación en torno a lo sobrenatural.

Otra nutrida línea de trabajos desde este enfoque es la que comprende las canonizaciones populares y los mitos regionales como expresión de *memorias subalternas* (Lozano, 2007, p. 81). Al respecto, Renée de la Torre también va a presentar a las religiosidades populares en su dimensión memorial en tanto “resguardo de saberes y cosmovisiones negadas o desvalorizadas por el catolicismo, pero que no pudieron ser suprimidas” (2021).

Vale la pena señalar que en muchas oportunidades estos abordajes evalúan el contacto con lo extraordinario en términos idealizados o negativos, como resultado de condiciones de pobreza, “como forma de lidiar frente a la carencia, frente a la ausencia de las instituciones responsables de satisfacerlas, como el Estado o la iglesia” (Martín, 2007, p. 70). En ese sentido, las categorías nativas son descartadas como formas interpretativas de la experiencia, y son presentadas como pensamiento modelado principalmente por su condición subalterna, que oscila entre una visión idealizada y moralizada de los sectores populares o en su defecto, sujetos marcados por la “desposesión material, política o cultural” (Semán, 41, p. 2001) y agregamos también inferioridad numérica, lingüística, estética y cognoscitiva.

Sin embargo, el folklore y los estudios de la religiosidad popular han sido pioneros en promover la valorización de imaginarios espirituales locales. En el proceso de convertir estas expresiones en patrimonio cultural, vale la pena diferenciar entre folklore como campo disciplinar y folklorización como operación política o estética que muchas veces transforma estas expresiones populares en algo representativo, con fines de consumo o espectacularización desde una mirada externa y exotizante.

c. Explicaciones pragmáticas: Desde este tipo de interpretaciones, se coloca el foco en las funciones o en la eficacia que la creencia en seres no-humanos numinosos cumple para los grupos (nos arriesgaremos a agregar, generalmente subalternos) como modo de resolución de conflictos, gestión del sufrimiento o legitimación de estructuras sociales.

Desde Lévi-Strauss en adelante, existen abundantes trabajos que retoman la idea de la eficacia simbólica. Plantean que la efectividad del acto mágico radica en la creencia en sus procedimientos, en quien lo ejecute y en su “capacidad de hacer intelectables una situación dada al comienzo en términos afectivos (por ejemplo dolor o susto), en “hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar, lo que provoca –a veces– el desbloqueo del proceso fisiológico” (Ceriani, 2006, p. 91).

Otra línea de explicaciones pragmáticas recuperan los aportes del clásico estudio de brujería de Evans-Pritchard (1937) en donde el autor señala que estas creencias no deben ser entendidas como irracionales sino coherentes dentro de ese sistema de creencias. Sin embargo postula que los brujos tal como los piensan los Azande, no pueden existir. Al respecto, Evans-Pritchard explica que se trata de una teoría de causa “socialmente relevante” y los agentes no-humanos pueden ser pensados desde esa perspectiva. En esta línea los seres no-humanos deben ser comprendidos como “principios etiológicos que traducen las contradicciones estructurales, anomalías experienciales y aporías” (Comaroff, 2011, p. 350).

En lo que refiere a trabajos sobre seres monstruosos de la mitología, es habitual encontrar explicaciones de ese tipo, en donde los relatos míticos operan como respuestas prácticas a lo temido o desconocido. Por dar algunos ejemplos, el Almamula es un ser mitológico de arraigo en la zona argentina de Santiago del Estero, que como castigo por prácticas incestuosas, transfigura de humano a una mula que carga ruidosas cadenas. Es generalmente la mujer la que sufre la metamorfosis. Desde las lecturas folklóricas, se explica esta figura como el castigo por la transgresión del tabú y en trabajos más contemporáneos, como formas de guionar relaciones sexistas al interior de las comunidades (Díaz Ledesma, 2011).

Por su parte, trabajos sobre el Trauco también presentan explicaciones similares en donde el personaje mítico aparece como un “sistemas simbólicos de control y de jerarquías para velar por el tejido social, a través de la consagración de un sistema de permisos y prohibiciones” (Mansilla Torres, 2009). El Trauco es un duende con fuerte presencia en la isla chilena de Chiloe, (con enormes similitudes con la figura del Pombero en el Paraguay y el noreste argentino y del Tokoloshe en África), persigue a las mujeres jóvenes para tener sexo con ellas, “era la disculpa que daba la joven que se embarazaba en soltería (ibid.).

En su trabajo sobre los mitos asociados al canibalismo dentro de la cultura popular del Noroeste argentino, el antropólogo Alejandro Isla también encuentra en el mito del Familiar, modos de implantación del terror, de disciplinamiento obrero, la desaparición de trabajadores combativos, la explicación del origen de la riqueza y las relaciones de género en la industria azucarera. En su versión más extendida, el Familiar es un diablo en forma de perro negro que a cambio de garantizar una buena cosecha, pacta con el patrón, quién le paga

con la vida de sus trabajadores. Cuando algún obrero desaparecía, se decía que el Familiar se lo había llevado para devorarlo. Para Isla, “el mito del Perro Familiar es usado en el discurso ordinario como metáfora de relaciones sociales caracterizadas por fuertes asimetrías de poder y autoridad signadas por la arbitrariedad” (2000, p. 135).

En una línea similar podemos incluir al “materialismo cultural” que surge del trabajo de Marvin Harris “Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura”. El autor aborda lo que él llama enigmas culturales, la cualidad de enigma se la otorga la aparente irracionalidad de prácticas y tradiciones de diferentes pueblos. A partir de ello, busca adjudicar causas materiales, ecológicas o históricas para otorgar “racionalidad” a esos diferentes modos de vida. Por ejemplo analiza la creencia en fantasmas de antepasados que pilotean aviones o navíos repletos de regalos para grupos de Nueva Guinea y lo explica mediante sucesos históricos durante las guerras mundiales. De ese modo “salva” esas creencias de ser meros “delirios de mentalidades primitivas” (1980, p. 124).

Por tomar otro ejemplo, Patrick Harries en su trabajo sobre los mineros mozambiqueños de principios del siglo XX señala como la figura del zombie condensa el temor y desconcierto por las nuevas formas de explotación, el trabajo subterráneo y la generación extraordinaria de riquezas, también ve la cacería de brujas como un desplazamiento de la lucha de clases. (1994, p. 221). Así mismo, en los trabajos de White (2000, p. 18) la creencia en los vampiros en África colonial es una metáfora de la extracción de “preciosas substancias” del cuerpo de los africanos. Por su parte, Semán señala los sesgos modernocéntricos de pensar que determinadas creencias “surgen como efecto exclusivo del aumento de situaciones infelices” (2001, p. 57).

La enorme mayoría de estos autores relevados evitan asumir una postura en torno a lo no-humano, sin embargo señalan, parafraseando a Turner, que “los espíritus son ontológicamente reales para aquellos a quienes estudiamos”. Un aporte fundamental de este tipo de trabajos es decir que los diversos seres no humanos son reales en tanto generan agencias y movimientos dentro de las comunidades estudiadas y por ello deben ser entendidas como “metodológicamente reales” (Bubanbdt, 2009, p. 29). Si bien esto permite tomarse académicamente en serio las experiencias extraordinarias de las comunidades estudiadas, la estrategia consiste en colocar un corchete fenomenológico sobre lo no humano que en muchos casos, termina limitándolo.

Otra crítica a este tipo de interpretaciones es que niega la lógica nativa, sobreimprimiéndole un enfoque teórico valorativo (Martín, 2007, p. 66). Así, las historias de monstruos míticos se convierten en mero epifenómeno de las necesidades económicas, políticas, ecológicas y de género. Un problema de este tipo de investigaciones es que no logra dar cuenta el motivo por el cuál las explicaciones espirituales son descartadas a favor de fundamentos exclusivamente prácticos fundados en condiciones, necesidades y actividades ordinarias. A su vez, parte del hecho de que los antropólogos y sociólogos pueden comprender el verdadero motivo de las creencias y prácticas religiosas, mientras que los nativos sólo podrán esgrimir explicaciones fantasiosas e inmaduras.

d. Enfoques cognitivos: desde esta perspectiva el contacto con lo no humano se entiende en función de determinados procesos psicológicos.

Por un lado, existen desarrollos desde la neuroteología como los de trabajos de Michael Winkelman sobre el chamanismo o sobre los estados modificados de conciencia o trabajos sobre plantas sagradas, Ayahuasca o consumo de DMT que explican “lo extraordinario” como visiones o formaciones en las estructuras biológicas y cognitivas del

cerebro, en algunos casos sin descartar que puedan ser experiencias ontológicamente distintas (Hunter 2016), pero experimentadas a través de filtros biológico-cognitivos. Otros trabajos abordan los elementos culturales y fenomenológicos que co-crean esas “visiones” (Scuro, 2016) y en otros casos se pone el foco en la experiencia extraordinaria en su calidad terapéutica y psicointegradora (Winkelman, 1996). Algunos trabajos dan cuenta del modo en que comunidades, e incluso los antropólogos que las estudiaban, hicieron uso de sustancias narcóticas para obtener experiencias alucinatorias (Castañeda, 1974; Reichel-Dolmatoff, 1978). Éstos explican que el consumo ritual de sustancias permite visiones y aperturas de la realidad que se activan gracias a los componentes de las drogas o plantas sagradas. Sin embargo, señalan el carácter dependiente de aquello que las sustancias pueden hacer ver o sentir.

Otra variante de las investigaciones con enfoques cognitivos presenta una lectura de experiencias de contactos con muertos y fantasmas entendidos como secuela psicológica ante experiencias de fuerte impacto como por ejemplo un duelo patológico. Desde esta perspectiva, el fantasma es creado por el deudo como un recurso para administrar la muerte cuando el duelo ha sido obstaculizado (Panizo 2022, p. 480).

Por dar un ejemplo vinculado a lo monstruoso, algunos autores proponen entender determinados mitos andinos como los Pishtacos peruanos, el Kharisiri boliviano y el Degollador de Chiapas como mecanismos de postmemoria sobre el contexto de violencia política y cultural andino, que reactualizan los sucesos traumáticos de la colonia. La reappropriación de estas mitologías son entendidas como mecanismos para narrativizar eventos traumáticos que son los que dieron existencia a estos demonios (Terbullino, 2018).

Para que se entienda mejor, los Pishtacos, son seres mitológicos de piel blanca y ojos verdes, que acechan los caminos por las noches. Reconocidos por sus prácticas criminales, sobre todo contra indígenas, buscan extraer su grasa para venderla. En los trabajos sobre el tema, esta figura ha sido interpretada reiteradas veces como el trauma sobre la canibalización del cuerpo del indio, el ensañamiento, el miedo y la violencia sexual que ha caracterizado a las relaciones entre las comunidades andinas y los “foráneos”. En su etnografía sobre el tema, Weismantel coincide en presentar al Pishtaco como la “huella del trauma”, el pasado incorporado que se actualiza en una larga historia de desigualdades sistemáticas y violentas. La autora explica a los Pishtacos como invenciones culturales que expresan el dolor de que ciertas vidas blancas han sido posibles al costo de muchas vidas indias (2016, p. 12).

Aunque se traten de trabajos etnográficos sumamente ricos, las críticas a este tipo de abordajes señalan una mirada un tanto reduccionista, ya que el argumento se reduce a que lo extraordinario es una secuela del trauma o el modo que tienen “los primitivos”, “el pueblo”, “los indígenas” de gestionar esas experiencias de fuerte impacto, en su defecto, se debe a procesos psicológicos por el consumo de alguna sustancia. En ambos ejemplos anteriormente apuntados, lo no-humano aparece señalado como una experiencia intrapsíquica producto de un trauma individual o colectivo o un estímulo químico.

En su investigación sobre niños que ven fantasmas en Chicureo, en Chile, Laura Panizo advierte que en ese caso la comunicación con los fantasmas no remite a experiencias traumáticas que hayan tenido los vivos (que ni siquiera conocen a los fantasmas) ni la aparición de los mismos generó cambios en sus vidas cotidianas. La autora se pregunta si lo que hace la situación extraordinaria puede ser pensado como una apertura de la realidad, que se puede experimentar por ciertos sentidos que se activan en determinadas situaciones (2022, p. 482) que no necesariamente se limiten al consumo de drogas o plantas sagradas.

e. Lo no-humano como existencia liminal: Se entiende que lo extraordinario emerge como lo inclasificable dentro de las categorías occidentales de ordenamiento, retoma lo que Victor Turner ha definido como liminal: espacio en el que se diluyen las jerarquías y separaciones propias de la estructura social, de tránsitos inacabados entre mundos: vida-muerte, humano-no-humano o en torno a figuras “contaminadas” que rompen con las identidades tradicionales como el desaparecido, el migrante, etc. “Las personas liminales ya no están clasificadas, al tiempo que todavía no están clasificadas” (Panizo, 2019, p. 27).

En latinoamérica, una nutrida línea que trabaja temáticas sobre memoria, señala las relaciones porosas entre los vivos y la figura del desaparecido en el marco del terrorismo de Estado. En relación a la aparición de fantasmas, presencias y contactos extraordinarios en relación al violento pasado en la región, podemos consultar los interesantes trabajos de Panizo (2009), Ludueña (2012), Cecconi, (2014), Maristany (2015), Tello Weiss (2016), Diez Fisher (2017), Catoggio (2019), Delacroix (2020). Por lo general estos trabajos analizan los fantasmas y apariciones en su dimensión de memoria colectiva, de fuerza emocional y sobre todo productiva y perenne del poder desaparecedor (Tello Weiss, 2016, p. 34). Para algunas autoras, las narraciones oníricas pueden ser analizadas como un lugar donde circulan verdades que no pueden ser expresadas en otros registros discursivos oficiales, como los trabajos sobre las visitas de almas de los desaparecidos para denunciar, aconsejar en tomas de decisiones importantes, como para dar aprobación a la mujer del desaparecido de formar una nueva pareja (Cecconi, 2014, p. 24). Para Dorothée Delacroix que esta liminalidad perdure a décadas de las políticas de reparación a las víctimas, le permite señalar la “precariedad de la situación ontológica de los desaparecidos y la relación problemática con una muerte prematura, que asaltó territorios donde no tenía que instalarse, fuera de los cementerios” (2020).

En otros casos, lo extraordinario participa en procesos locales de producción de las verdades y "evidencias" sobre episodios violentos. Los fantasmas o la aparición onírica de almas de los muertos para dar pistas sobre el lugar en donde se encuentra el cuerpo o los gritos y apariciones en sitios de memoria y fosas comunes son algunos ejemplos (Tello Weiss, 2016). Por su parte, los trabajos de Ludueña (2012) y Miguel Algranti (2021) sobre rituales de posesión ocurridos en la Escuela Científica Basilio, en donde es posible escuchar las denuncias de personas desaparecidas y las confesiones sobre las torturas por parte de militares durante la última dictadura argentina, son valiosos hitos simbólicos de representación de lo político.

Al respecto, en su artículo sobre la consulta a médiums por parte de algunas madres de desaparecidos, Catoggio referirá a la confluencia de distintos regímenes de verosimilitud en la búsqueda de sus hijos. Uno de los valiosos aportes de la autora es que las visiones de los desaparecidos, lejos de ser entendidas como secuela del trauma (como en las posturas que señalamos en el ítem anterior), funcionaron, junto con otros aportes, como evidencia de vida y dieron lugar a estrategias de militancia política: los desaparecidos estaban vivos, había que buscarlos y debían aparecer con vida.

Otra línea de análisis que liga el contacto de lo no-humano en relación a la liminalidad son las producciones sobre canonizaciones populares y culto a almas milagrosas. En su trabajo sobre la canonización popular de María Soledad Morales, Claudia Lozano señalará la muerte trágica como una ruptura abrupta de la experiencia histórica. En esos casos, la liminalidad de las personas muertas y el contacto con sus almas “permiten procesar el sentido de ruptura en términos individuales y colectivos” (2007, p. 3).

Retomando el campo de los estudios sobre memoria, y muy influenciados por los aportes de la geografía social, aparece otro conjunto de autores que se aboca al estudio de la espacialidad como elemento central en la comprensión antropológica de las memorias de lo extraordinario. En esa línea, existen interesantes trabajos que exploran el cruce entre presencias, seres monstruosos, memoria y patrimonio (Carr 2018; Faccio, 2020; Rodriguez Oviedo y Gheco, 2020). Estos autores se nutren de la idea de que “las contradicciones sociales crean contradicciones espaciales” (Lefebvre, 1991). Por mencionar un ejemplo, en el libro “Lugares de diablos” de Gastón Gordillo, la interacción entre los tobas y los diablos o payák no se da de igual manera en el monte -en donde priman las relaciones recíprocas y son fuente de comida y poder curativo- y con los diablos del ingenio -que causaban enfermedad, terror y muerte, volviendo extraña la relación de los tobas con el lugar. Como se puede ver, los diablos adoptarán en cada lugar los rasgos relacionados con las relaciones sociales y tensiones del paisaje. Para Gordillo, eso sucede porque los payák son la inscripción de la memoria en el habitus y del significado cultural y espacial de las contradicciones laborales entre los tobas (2010, p. 29).

f. Lo no-humano en la modernidad: como continuidad para pensar las liminalidades de las transiciones sociales, presentamos aquí un conjunto de trabajos que desde diferentes perspectivas (que pueden ser algunas de las mencionadas anteriormente) discuten el presupuesto de que la llegada de la luz eléctrica, la urbanización, la independencia de los países coloniales, etc. implicaría una caída de las creencias y experiencias en torno a lo no-humano. Muy por el contrario, señalan las particularidades que estas creencias adquieren en relación y sobre la modernización.

Aquí podemos mencionar los trabajos de Jean y John Comaroff sobre la brujería africana compilados en “La modernidad y sus descontentos” (1993) o el texto *The Modernity of witchcraft* (1997) de Petere Geschiere. En estos trabajos no solo se señala la actualidad y vitalidad de la brujería y los zombies en África, alegando su presencia en los periódicos locales o como argumento de abogados defensores en cortes provinciales, sino también cómo este es un discurso efectivo (aunque claramente no el único) para dirigirse a los “efectos más enigmáticos del cambio moderno en África” (Geschiere, 2012, p. 88).

Geschiere describe cómo históricamente la brujería prosperó en relaciones marcadas por la ambivalencia entre la intimidad y la desigualdad, siendo por ello la casa y la familia sus lugares privilegiados. Esto cobra especificidad con las independencias y la africanización de los funcionarios públicos que trajo consigo nuevas oportunidades económicas que se amasaban en la ciudad, la enorme desigualdad entre “los aldeanos” y sus parientes urbanos, la tensión para las relaciones de parentesco y posteriormente, el impacto de la migración de trabajadores. Geschiere insiste en la capacidad del discurso de la brujería para manejar estos cambios y conectar lo local y lo global. Ya sea desde el impacto nivelador de la brujería en espacios rurales (recordarles sus obligaciones familiares a quienes vieron incrementado su poder y riqueza), la posibilidad de extender las relaciones de parentesco e intimidad a una escala cada vez más vasta y dotar a los lazos familiares de una nueva vitalidad, aún en un contexto de movilidad constante.

Lo más interesante es que Geschiere centra sus esfuerzos no solo en mostrar la actualidad de la brujería, sino que utiliza esta última para establecer un diálogo con la producción científica y discutirla. Por ejemplo contrasta las acusaciones de brujería con el binomio modernidad-intimidad planteado por autores como Giddens, señalando que las formas de parentesco-brujería que se extienden más allá del océano con los trabajadores

migrantes. Así mismo, discute la clásica noción antropológica de reciprocidad en relación a las ambigüedades de las relaciones íntimas y se opone a algunos sentidos comunes de época señalando como la brujería pone en cuestión la idea de que la mercantilización es lo opuesto a la intimidad. Por otra parte, establece un diálogo entre la brujería como los peligros “de la casa” y la teoría freudiana sobre lo hogareño y lo ominoso.

En un trabajo más reciente sobre Sudáfrica, Jean y John Comaroff también estudian la capacidad de los no-humanos numinosos para gestionar la expansión del capitalismo neoliberal: la acumulación de riquezas y poder social que coexisten con enormes privaciones y olas de desempleo. Los autores analizan el problema de los zombies en Sudáfrica en relación con el nacionalismo poscolonial, la historia del trabajo al final del siglo XX y la crisis del Estado-nación moderno.

Al igual que en los trabajos de Gerschiere, el enriquecimiento sin esfuerzo visible es explicado por medios mágicos. Los Comaroff relatan que las brujas consumen a otros para incrementar su propia potencia y los fuerzan a trabajar como zombis. Así, la persona pierde toda su creatividad humana, transformada puramente en una fuerza laboral alienada, sin vida, un trabajador fantasma con la capacidad de habla limitada, raptado de su hogar y hecho para servir como medio de producción de alguien más. Con frecuencia, el agotamiento físico de las personas suele ser leído como prueba de “manufactura mística”.

Lo que señalan los Comaroff es que los migrantes llegan a Sudáfrica, a un terreno históricamente lleno cristalizado en la figura del zombie. Este es a su vez un objeto de terror y un registro sensitivo de las experiencias cambiantes de la fuerza de trabajo y su valor. A su vez, también se encanta la causa del desempleo, sobre todo en medio de una aparente prosperidad. La amenaza de una fuerza de trabajo inmigrante espectral parece fracturar el significado del trabajo y su relación generalmente aceptada con el lugar y genera el temor de que esto pudiera estar agotando el potencial productivo o reproductivo de la comunidad en general.

Sin embargo, los autores son claros a la hora de diferenciar sus aportes de las posturas que denominamos pragmáticas, cuando se preguntan con sorna “¿Si los muertos vivientes son meramente espectros andantes de la lucha de clases, por qué no han sido una parte integrante de la escena moderna sudafricana?” (2011, p. 350). Ellos proponen buscar en la poética particular de las brujas y zombies, en su “exceso simbólico y exuberancia expresiva” una discusión contra la deshumanización de las condiciones de trabajo en la modernidad capitalista y su pretensión de control sobre el espacio, el tiempo y los medios esenciales de producir valor.

Al respecto, Diego Escolar plantea una crítica a esta línea de trabajos de los antropólogos sociales y políticos al decir que: “Cuando los enfoques materialistas adoptan explicaciones simbolistas para escapar del marxismo mecanicista o funcionalista, a menudo también dejan de lado preguntas sobre el status de realidad (y en rigor la “materialidad”) de los fenómenos y prácticas referidas por sus informantes” (2020, p. 10).

Como hemos visto hasta aquí, la modernidad llega a diferentes geografías histórica y simbólicamente cargadas, produciendo “lugares de modernidad liminal” (Wright, Ceriani Cernadas, 2011) caracterizados por procesos de creatividad cultural y reinención de tradiciones. En ese sentido, un aporte metodológico que resulta de interés para a pensar lo no-humano tiene que ver con las nociones de mito-praxis de Marshall Sahlins (a partir de un horizonte mítico, pero siempre re-creado, se fundamentan prácticas sociales en la actualidad histórica) y el concepto de pre-condiciones imaginativas de Edwin Ardener, que se refiere a

las ideas-fuerza ampliamente arraigadas, en este caso sobre lo oculto, lo mágico y lo mitológico, vectores de un compromiso afectivo, generalmente con implicaciones viscerales, que se imbrican con los procesos locales de modernidad.

En el caso argentino podemos señalar “Vampiros en el Chaco. Rumor, Mito y Drama entre los Toba Orientales”, el interesante trabajo de César Ceriani sobre las misiones mormonas en el Chaco. Allí, el autor señala cómo opera la imaginería mito-práctica sobre la Reina Moronia, monstruo bebedor de sangre que en este caso actuará a través de las “jeringas de los misioneros gringos”. En articulación con el concepto de drama social de Turner, Ceriani reconstruye los rumores y acusaciones a partir del drama religioso entre tobas mormones y evangélicos.

g. Desplazamiento ontológico: Desde esta perspectiva se plantea la especificidad del estudio de determinados fenómenos, que a fin de comprenderlos, requieren un desplazamiento ontológico por parte del investigador. Es decir, la pregunta de la ciencia social ya no es epistemológica - ¿cómo ver mejor las cosas? - sino ontológico - ¿qué hay que ver? -, siendo necesario, poner en tensión el naturalismo occidental y su dicotomía tajante entre naturaleza-cultura, las categorías propias de la modernidad. Tomando los aportes de Philippe Descola, la noción misma de naturaleza es cultural. En ese sentido, la pregunta por lo “sobrenatural” (término con un marcado sesgo etnocéntrico y esencialista sobre la naturaleza) debe contemplar indefectiblemente la pregunta por la naturaleza dentro de cada cultura específica. En esa línea, diversos autores han ahondado en la distinción de la categoría de no-humano y los vínculos entre estos y ciertos rasgos del paisaje: como Wright (1998) y Segato (1990), Descola (2002), Florencia Tola (2012), Silla (2016) o los trabajos de Viveiros de Castro.

En esta línea retomamos las investigaciones de Sonia Sarra en donde da cuenta de cómo la figura del Pombero y del Lobizón son incorporados sin contradicciones por las comunidades qom de Derqui. Ella explica que estos seres, considerados desde el pensamiento dicotómico occidental como no-humanos, son percibidos desde la cosmología qom como personas con atributos propios del ámbito de lo humanos y aspectos que se relacionan con una lógica animista; también con una idea particular de espacio, poblado de seres no-humanos (2014). Un análisis similar será presentado por Celeste Medrano al referirse al Lobizón, en donde analizará la concepción de persona y las distintas fronteras ontológicas que separan a los seres dentro de la cosmología qom (2013).

Como se puede profundizar en esos trabajos, la pregunta por la ontología resuelve algunos problemas señalados anteriormente, por ejemplo permite analizar los fenómenos que incluyen no-humanos en su posibilidad creadora y no desde una situación de carencia, epifenómeno, mimesis o desvío. Por otra parte, posibilita otros códigos morales, de justicia, de interacción y diálogo, de existencias. En ese sentido, estos autores como Descola, proponen como proyecto la simetrización de experiencias entre el investigador y los nativos, en donde las producciones intelectuales sean directamente comparables, dirá Viveiros de Castro, a modo de una co-producción teórica y aparecen incluso nociones de intersubjetividad entre humanos y agentes extra humanos como elementos del paisaje, duendes, diablos y espíritus (Fontes, 2020).

En la misma línea de una intersubjetividad radical van los aportes de Pablo Wright que llama a desplazar nuestro «ser en el mundo» a un lugar diferente, o permanecer en él, pero con una agenda ontológica diferente (1994, p. 367) y las reflexiones metodológicas de Jeanne Favret Saada, en su trabajo sobre la brujería en Francia (2013) y la importancia de

dejarse «afectar» por las lógicas de funcionamiento de las mismas, incluso si eso implica una experimentación directa de la lógica de la brujería tal como es experimentada por los «nativos». Cómo reflexionan Zapata y Genovesi, «dejarnos afectar» por las realidades que experimentan nuestros interlocutores es «abandonar nuestro principio de orientación etnocéntrico como única medida de la realidad y de las teorías que elaboramos» (2013, p. 52).

Sobre la recuperación de la categoría de ontología en las ciencias sociales, retomamos las reflexiones de Geschiere, quién entenderá a estas posturas explican un rasgo cultural como “dado” o como determinantes culturales. El autor propone pensar la cultura como algo dinámico y cambiante en los procesos de larga duración. Geschiere se distanciará de posturas como las de Viveiros de Castro o de Strathern, diciendo que tienden a equiparar ontología con una diferencia cultural radical respecto a occidente, abandonando la posibilidad de comprender la hibridación cultural creativa y sus vínculos con la modernidad. De modo similar, Eloisa Martín señalará el recaudo metodológico, por un lado, de no caer en una homogeneización de la experiencia o en el innatismo apriorístico que descuida la transformación y por otro, terminar reduciendo las posibilidades de la producción académica al referir a un único horizonte de sentido -el ontológico (2007, p. 76-78).

Por su parte, Bruno Latour (2017) critica al desplazamiento ontológico en tanto no cuestiona la existencia de una naturaleza/mundo, simplemente -dirá el autor- lo que varían son las interpretaciones culturales al respecto. Por un lado, señala que la naturaleza es presentada como universal, como una categoría no codificada. Latour va más lejos y propone que la naturaleza como tal no existe por fuera de dicha codificación de un único dominio con sus seres, entidades, multiplicidades y agentes. Por otro lado, pone en cuestión los dominios de la naturaleza y la cultura como órdenes diferenciados y propone pensarlos como una misma categoría que ha sido parejamente codificada en dos. Para Latour, “la división de naturaleza y cultura sale a la luz como una distribución de roles, funciones y de argumentos” (2017, p. 36).

En sintonía, Mauricio Goldman señala que el giro ontológico todavía está preso a una concepción, dirá que es una paradoja, más o menos epistemológica, que todavía trata de explicar lo que la gente piensa: “para ellos la montaña es un ser...” es una explicación, mientras que, para mí, mi sueño es no explicar nada” (2017, p. 12). Esta cita abre un interesante debate sobre el rol de las ciencias sociales y da pie al último de los enfoques que revisaremos.

h. Lo extraordinario como experiencia: Nos referimos a una línea de producción académica, fuertemente etnográfica, a partir de experiencias en donde investigadores han sido partícipes de situaciones disruptivas: “eventos, fenómenos u objetos que contrarían radicalmente nuestros sentidos de lo que consideremos real, pero que tanto investigadores como actores nativos podemos percibir y experimentar como indubitablemente reales y concretos” (Escolar, 2020). La posesión del cuerpo por parte de una entidad inmaterial (Stoller y Olkes 1987; Stoller 1989; Hufford 1982) o la percepción de esta última (Silla 2004); espíritus que salen del cuerpo del enfermo (Turner 1994); la recurrente movilidad de objetos por parte de fantasmas invisibles (Messenger 1991); sonidos de espíritus (Goldman 2003) y la interacción con luces con conductas (Marton 1994; Parente 2008; Escolar 2010), son algunos ejemplos.

El efecto de la “represión realista” en la etnografía será presentada por algunos autores (Stoller, Carvalho, Goldman, Escolar) en una discusión con el positivismo y el naturalismo, en tanto imposibilitan considerar la existencia material de fenómenos no

comprobables (Carvalho 1993, p. 76). Es decir, plantean un problema central para la tarea científica: ¿sólo es posible acceder a lo real pre-representado? En ese sentido, estos autores señalan los límites de las posibilidades de las ciencias sociales de producir conocimiento en relación a lo extraordinario, tan solo restringiéndose a buscar semejanzas entre éstos y algunos de los objetos de investigación disponibles.⁷

A partir de su encuentro con “luces malas” en la localidad argentina de Calingasta y de una densa y sensible reflexión, Escolar concluye que esa experiencia excede su tratamiento como mera “construcción cultural” o “práctica social”. El autor se cuestiona sobre las herramientas metodológicas y conceptuales (por ejemplo la vaguedad de los términos “suprasensible” o “extraempírico”) con las que contamos para analizar ese tipo de fenómenos, y llama a la reflexión sobre la posibilidad de la objetivación empírica de las experiencias inclasificables, aunque ampliamente perceptibles (olfateables, audibles, sensibles). Se desmarca de otros abordajes críticos al etnocentrismo con el que se abordan estos fenómenos, como los enfoques posmodernos que abandonan la categoría de “creencias” pero la sustituyen por “discursos”. Esto no salda la discusión entre lo “real” y la mera “representación” (Jackson, 1989; Csordas 1994) a través de una “inflación epistemológica del discurso como constructor del mundo vivido” (Escolar, 2020, p. 10).

La particularidad de este tipo de trabajos es que se limita a los investigadores-testigos, es decir, quienes hayan vivenciado experiencias extraordinarias en el campo. También es interesante preguntarse acerca de la autoridad diferencial del investigador, tanto que si él participa de la experiencia extraordinaria, ya no es posible analizarla como mera creencia o discurso, como sí sucede en el caso de la participación nativa en fenómenos de dicha índole.

Por otro lado, las críticas que se suele hacer a este tipo de enfoques es sobre el problema de la afectación excesiva o la nativización del investigador. Esto puede llevar al abandono de la especificidad de los métodos y preguntas de la teoría social. Por ejemplo Paul Stoller propone aceptar totalmente las creencias y fenómenos que nuestro sistema de conocimiento no puede domesticar o qué, como el mundo de la hechicería Songhay, desafían las premisas básicas de nuestro entrenamiento científico (1989, p. 227). En su texto que lleva el sugerente nombre “Entre hechicería y antropología” el mismo autor explica que solo oficiando él mismo como brujo Songhay logró comprender los poderes de la brujería y recuperarse de algunos problemas de salud. En el mismo artículo se evalúa la muerte del antropólogo Jean-Marie Gibba como consecuencia de un sortilegio por publicar información sobre los brujos africanos (2017).

Pero ¿cómo evitamos entonces el “volvernos nativos”? ¿fracasa nuestra investigación si no tememos o percibimos aquello que merodea la vida de quienes investigamos?

Consideraciones finales

El recorrido que se ha presentado hasta aquí no pretendió ser un certamen de perspectivas de análisis sobre lo no-humano. Simplemente, partiendo del pluralismo de creencias como premisa empírica, se buscó presentar trabajos principalmente etnográficos que abordan de formas distintas lo extraordinario a fin de señalar la diversidad epistémica y de creencias en el sur global y también al interior de la academia. Sobre todo, significó una

⁷ Resulta pertinente retomar las palabras del filósofo tucumano Samuel Schkolnik, cuando analiza la “cultura del paper” diciendo que se reduce la labor académica a un meta-lenguaje que renuncia a hablar del mundo y delimita lo decible a la reproducción de la bibliografía canónica (Pérez, 2017).

exploración en torno a preguntas, limitaciones e incertidumbres que acompañan nuestro trabajo de producción académica.

Sin embargo, nos interesa dejar planteadas algunas cosas. Si nuestro trabajo es explicar lo que la gente cree que piensa, solo estamos sustituyendo el discurso nativo por el discurso académico para que pueda ser audible para determinado público científico. En contrapartida, entender lo monstruoso como mero epifenómeno de determinados consensos de la comunidad académica tampoco habilita un lugar muy interesante para las investigaciones, porque todo fenómeno extraordinario se limita a la metaforización de un conflicto entre humanos, perdiendo así la especificidad del fenómeno extraordinario.

Por su parte señalamos un problema más metodológico que epistemológico, en vez de que la pregunta gire en torno a la existencia o realidad de los monstruos, la pregunta sobre qué tipo de ciencia social se puede hacer si, en lugar de dudar, se toma en serio la palabra de las personas con las que trabajamos. Porque de lo contrario se parte de la base que determinados colectivos a los que estudiamos académicamente, quizás hasta por la particularidad de tener contactos con espíritus y demonios, no guardan el mismo estatus ontológico que otros actores que sí son habilitados para brindar explicaciones racionales del mundo.

Como hemos señalado, un elemento clave a tener en cuenta para pensar desde el sur global es señalar los procesos coloniales y cómo han configurado experiencias de modernidades múltiples geográficamente diferenciadas. Esos procesos de modernidad marcados por la colonialidad, jerarquizan los distintos mundos sociales y por ende, sus distintos modos de producir subjetividades: en determinadas latitudes se registre “raza” y en otras, “razón”. Así, nos tratamos de convencer que los monstruos son una presencia anterior, un atributo del pasado que es negado en su condición de proceso en curso, en su capacidad creativa de reinención y transformación incorporando elementos culturales de su tiempo.

Vemos que estas jerarquías también permean nuestra producción de conocimiento a través de una lógica de dependencia epistémica, ya sea a través de políticas de citación requeridas para la legitimación de nuestros trabajos (que muchas veces deja poco lugar al “descubrimiento”), como en la posibilidad de propiciar determinadas discusiones. De hecho, revisando el corpus teórico de este artículo, una parte importante de la producción etnográfica sobre “nuestro bestiario regional”, fue realizada por investigadores de Francia, Estados Unidos, Italia e Inglaterra, no por ello resultan menos valiosas. Sin embargo cabe preguntarse si hay un componente temporal y geográfico en la producción de conocimiento sobre estas “periferias sagradas”: ¿Quiénes y en donde se piensan? ¿Qué posibilidad tenemos de instalar agendas de investigación y entablar diálogos con otros cuando nuestras agendas aparentan ser demasiado “locales”? ¿o aportamos casos de estudio para investigadores foráneos encantados con la alteridad que pueden encontrar en nuestros territorios?

Sabemos que no todas las aperturas ontológicas son compartidas o celebradas desde los marcos académicos. Los monstruos son abordados en nuestros estudios, pero no guardan el mismo estatus ontológico de los otros actores que son realmente tomados en cuenta en la explicación de los fenómenos. Al respecto, hemos señalado el problema de la traducción atendiendo a cómo el científico social escribe lo que le compartieron sus informantes, pero un aspecto menos explorado es cómo el científico social se ve en la necesidad de recortar o traducir lo experimentado en campo para poder participar de ciertas discusiones académicas. Para finalizar, destacamos algo tan simple como central: creerle al informante y creernos a nosotros mismos, a nuestros sueños, visiones e intuiciones, también como insumo de

investigación. Así, la tarea del conocimiento dejaría de ser la de unificar lo diverso bajo la representación y pasaría a ser, en un sentido muy próximo a Latour, la de multiplicar el número de agentes que pueblan el mundo (Silla, 2016).

Referencias

- ALGRANTI, Miguel. Semantics of the suffering. In: **Mattering the Invisible: Technologies, Bodies, and the Realm of the Spectral**, 2021. p. 46.
- BUBANDT, Nils. Interview with an ancestor: spirits as informants and the politics of possession in North Maluku. **Ethnography**, 10(3), 2009. p. 291–316.
- CARMAN, María. **Las fronteras de lo humano: cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2017.
- CARR, Gilly. La memoria del hormigón: posicionando fantasmas de guerra en las Islas del Canal. **Terrain**, 69, 2018. Disponible en: <https://journals.openedition.org/terrain/16661>
- CASTAÑEDA, Carlos. **Las enseñanzas de Don Juan**. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- CASTORIADIS, Cornelius. Institución de la sociedad y religión. **Revista Vuelta Latinoamericana**, s/d, 1990.
- CATOGGIO, Soledad. La construcción de la evidencia en la búsqueda de los desaparecidos: creencias, testimonios y saberes. **Papeles del CEIC**, vol. 2019/2, papel 216, 2019. p. 1–17.
- CECCONI, Arianna. Cuando las almas cuentan la guerra. En: DEL PINO, P.; YEZER, C. (eds.). **Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú**. Lima: IEP, IFEA, 2013. (Estudios sobre Memoria y Violencia, 4), 2014.
- CERIANI CERNADAS, César. El poder de los símbolos: magia, enfermedad y acto médico. **Revista del Hospital Italiano de Buenos Aires**, 26(3), 2006. p. 87–93. Disponible en: https://www.hospitalitaliano.org.ar/multimedia/archivos/noticias_attachs/47/documentos/10386_2006.3.087-93.%20Articulo.pdf
- CERIANI CERNADAS, César. Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales. **Indiana**, 25, 2008. p. 27–49. Disponible en: https://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_25/Indiana_25_27-49_Ceriani.pdf
- COMAROFF, Jean.; COMAROFF, John. La alien-nación: zombis, inmigrantes y capitalismo milenario. En: DUBE, S. (comp.). **El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad**. 1^a ed. México, D.F.: El Colegio de México, 2011.
- CSORDAS, Thomas. **The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing**. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1994.

DE LA TORRE, Renée. La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización. **Cultura y religión**, 15(1), 2021. p. 259–298. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272021000100259>

DELACROIX, Dorothée. La presencia de la ausencia. Hacia una antropología de la vida póstuma de los desaparecidos en el Perú. **Íconos. Revista de Ciencias Sociales**, núm. 67. FLACSO-Ecuador, 2020. Disponible en: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/4141/3343#toc>

DESCOLA, Philippe. La antropología y la cuestión de la naturaleza. En: PALACIO, Germán; ULLOA, Astrid (comps.). **Repensando la naturaleza, encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental**. Colombia: Universidad Nacional de Colombia - Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Ican, Colciencias, 2002.

DIAZ LEDESMA, Lucas. El almamula: entre el terror, el incesto y la violencia de género (segunda parte). **Question/Cuestión**, 1(31), 2011. Disponible en: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1240>

DUBE, Saurabh. **El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad**. 1^a ed. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2011.

ESCOLAR, Diego. 'Calingasta x-file': reflexiones para una antropología de lo extraordinario. **Intersecciones en Antropología**, 11, 2010. p. 155–166.

ESCOLAR, Diego. La naturaleza impura de las cosas folklóricas. Interdisciplina, teleología y elaboración de un archivo huarpe. **Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana**, 4(1), 2014.

FACCIO, Yanina. De bestias, aristócratas y fantasmas: seres no-humanos y patrimonio en una estancia encantada de la Pampa bonaerense. **Espaço e Cultura**, 47, 2020. p. 13–36. Disponible en: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/54813>

FONTES, Cristina. Encuentros con dueños, duendes y diablos: intersubjetividad, movimiento y paisaje en los caminos de las Quebrada de Humahuaca. **Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião**, 22(00), 2020. Disponible en: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/13319>

GEERTZ, Clifford. **Observando el islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia**. Barcelona: Paidós, 1994.

GOLDMAN, Marcio. Conversación en el Centro de Estudios de Afrodescendientes. Bogotá: Universidad Javeriana, 2017. Disponible en: https://www.academia.edu/43368198/Conversaci%C3%B3n_con_Marcio_Goldman_C%C3%A1tedra_de_Estudios_Afrodescendientes_2017_Universidad_Javeriana

GORDILLO, Gastón. **Lugares de diablos: tensiones del espacio y la memoria**. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

HARRIS, Marvin. **Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura**. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

HARRIES, Patrick. **Work, Culture and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910**. Portsmouth: Heinemann, 1994.

HUFFORD, David J. **The Terror that Comes in the Night**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

HUNTER, Jack. **“Los espíritus son el problema. Antropología y la conceptualización de seres espirituales”**, 2016. Disponible en: <https://realidadtrascendental.wordpress.com/2016/02/14/los-espiritus-son-el-problema-antropologia-y-la-conceptualizacion-de-seres-espirituales/>

HUNTER, Jack. **Por una antropología de lo paranormal**. Blog DIVERSA, 2021. Disponible en: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/por-una-antropologia-de-lo-paranormal/>

IMBELLONI, José. (1943). **Concepto y praxis del Folklore como ciencia**. Buenos Aires: Editorial Humanior, 1943.

ISLA P., Alejandro. **Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar**. *Estudios Atacameños*, (19), 2000. p. 135-156. Disponible en: <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/559/534>

JACKSON, Michael. **Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry**. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

KRENAK, Ailton. **La vida no es útil**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2023.

LOZANO, Claudia. **"Memoria, violencia e identidad: la canonización popular de María Soledad Morales en la provincia argentina de Catamarca"**. *Revista Cultura y Religión*, 1(2). Instituto de Estudios Andinos Isluga, Universidad Arturo Prat, Chile, 2007.

LUDUEÑA, Gustavo. **Estado y Nación en las Narrativas de Espíritus Desaparecidos durante la Dictadura Militar en Argentina, 1976-1983**. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 47(48), 2012. p. 181-216.

MANSILLA TORRES, Sergio. **Mutaciones culturales de Chiloé: los mitos y las leyendas en la modernidad neoliberal isleña**. *Convergencia*, vol. 16, n.º 51, Toluca, sep./dic, 2009. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352009000300011

MARTÍN, Eloisa. **Gilda, el ángel de la cumbia**. En: *Religião e Sociedade*. Río de Janeiro, 2007.

MARTON, Yves. **The experiential approach to Anthropology & Castaneda's ambiguous legacy**. En: YOUNG, David & GOULET, Jean-Guy (eds.). *Being Changed by*

Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience. Ontario: Broadview Press, 1994. p. 273-297.

MEDRANO, Celeste. **Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom**. En: TOLA, Florencia; MEDRANO, Celeste y CARDIN, Lorena (eds.). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur/IWGIA, 2013.

PANIZO, Laura. **Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida**. En: HIDALGO, Claudia (Comp.). *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones VIH/SIDA y resignificación de la vida*, 2009. p. 17-39. Buenos Aires: CLACSO-CICCUS. Disponible em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20110329105313/hidalgo.pdf>

PANIZO, Laura. **Los fantasmas de Chicureo: Convivir con muertos en el barrio de Colina, Santiago de Chile**. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 17, n.º 3, 2022. p. 473-489.

PARENTE, Patricio. **Narrativas OVNI, "luces malas" y proyectos científicos**. En: PALLEIRO, M. I. (ed.). *Yo creo, vos ¿sabés?*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2008. p. 61-81.

PÉREZ, Moira. **El selecto club de la filosofía: sexismo y cisexismo en nuestras prácticas bibliográficas**. VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Universidad Nacional de Quilmes / Universidad de Buenos Aires, Quilmes, 2017. Disponible en: <https://www.aacademica.org/moira.perez/61.pdf>

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **El Chamán y el Jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia**. México: Siglo XXI Editores, 1978.

RODRÍGUEZ OVIEDO, Melisa. y GHECO, Lucas. **"Y observamos nuestros nombres". Experiencias de registro en la Salamanca de Albigasta**. En: Workshop "La irrupción de lo extraordinario en el trabajo de campo", 2020.

SANCHIS, Pierre. **Cultura brasileira e religião... passado e atualidade**. *Cuadernos CERU*, 19, serie 2, 2008. p. 71-92.

SARRA, Sonia. **"La ciudad es como una selva poblada por seres no-humanos". Percepción del espacio del conurbano bonaerense desde cosmo-lógicas indígenas qom (Gran Chaco)**. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 2014.

SEMÁN, Pablo. **Cosmología holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea**. En: ORO, A. P. (org.). *Latinidad da América Latina: enfoques socio-antropológicos*. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 291-318.

SCURO, Juan. **Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay**. Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2016.

SEGATO, Rita. **Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la Antropología frente a lo sagrado.** *Scripta Ethnologica*, Supplementa 10, 1990. p. 45-60.

SILLA, Rolando. **La Cordillera Celosa. Percepción de lo natural y de lo sobrenatural en los crianceros del Alto Neuquén (Argentina).** Trabajo presentado en el encuentro “Cultura y naturaleza en las Américas. Representaciones, usos y gestión diferenciada de los recursos y territorios”, Ginebra, Suiza, 2004.

SILLA, Rolando. **Natural, sobrenatural, cultural. Herramientas para intentar comprender a una cordillera celosa.** *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27), 2016. p. 140-155. Disponible en: <https://apuntescecyip.com.ar/index.php/apuntes/article/view/599/484>

SOLANA, Mariela. **"¿Las feministas seducen?": Una nueva sensibilidad erótica y su impacto en la vida universitaria.** En: *Acciones y debates feministas en las universidades*. 1^a ed. Florencio Varela: Universidad Nacional Arturo Jauretche, 2021.

STOLLER, Paul. **The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

STOLLER, Paul; OLKES, Cheryl. **In Sorcery's Shadow.** Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

TELLO WEISS, Mariana. **Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política.** *Estudios en Antropología Social*, Nueva Serie, vol. 1, n.º 1, 2016. Disponible en: <https://www.scribd.com/document/324337108/Tello-Weiss-Mariana-Historias-de-Des-Aparecidos-EAS-Vol-1-No-1-NS-2016>

TERBULLINO, Vladimir. **La posmemoria del trauma de la violencia políticocultural en dos películas regionales peruanas.** *Analecta Política*, 8(15), 2018. p. 283-300.

TOLA, Florencia. **Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino.** Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia, 2012.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Transformaciones globales de la antropología y el mundo moderno.** Universidad del Cauca, CESO - Universidad de los Andes, 2011. Disponible en: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/trouillot-transformaciones-globales.pdf>

TURNER, Edith. (1994). **A visible spirit form in Zambia.** En: YOUNG, David y GOULET, Jean-Guy (eds.). *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience* Ontario: Broadview Press, 1994. p. 71-95.

TYLOR, E. Burnett. **Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization, II.** London: Watts & Co, 1930.

VIOTTI, Nicolás. **Saberes expertos, arcaísmo y secularización en Argentina. La “superstición” en los estudios de folklore (1900-1950).** 12º Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, 2021.

WEISMANTEL, Mary. **Cholas y Pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes.** Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2016.

WINKELMAN, Michael. **Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing.** Santa Barbara: Praeger, 2010.

WRIGHT, Pablo. **“Histories of Buenos Aires”.** En: MILLER, E. y BRAUNSTEIN, J. (eds.). *Peoples of the Chaco*. Westport: Bergin & Garvey, 1998.

WRIGHT, Pablo. (ed.). **Periferias sagradas en la modernidad argentina.** Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia, 2018.

WHITE, Luise. **Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

Recebido em 02/05/2025
Aceito em 09/08/2025

Humor é coisa séria: crítica bufônica da religião na série “Deus segundo Laerte”

Humour is a serious thing: buffoonish criticism of religion in the series “God according to Laerte”¹

Breno Martins Campos¹
Ceci Maria Costa Baptista Mariani²

RESUMO

Considerando as tirinhas e as charges de Laerte Coutinho sobre Deus como nossas fontes primárias de artesania intelectual, bem como outros autores que compõem este artigo na condição de fontes bibliográficas (secundárias) e de comentadores da temática principal, a sustentar nossas reflexões e proposições, o objetivo geral deste artigo é demonstrar que o humor é de importância decisiva na vida social e subjetiva, e, portanto, tem de ser levado a sério também pela religião, pela teologia e pelas ciências da religião – opinião proposta muitas vezes pelo Papa Francisco, que também se apresenta como uma das principais referências deste artigo. Como objetivos específicos (ou secundários), propomos: (1) a crítica da religião como uma forma de espiritualidade; (2) o riso como crítica da religião e, portanto, como uma forma de teologia da compaixão; e (3) o lugar de Deus, da religião e do humor em tempos sombrios – como os de nossa existência.

Palavras-chave: religião; humor; Deus; Laerte Coutinho; Papa Francisco.

ABSTRACT

Considering Laerte Coutinho's comic strips as primary source of intellectual artisanship for supporting our reflections and propositions, as well as other authors that compose this article in the condition of bibliographical reference (secondary) and commentary to the main theme, the general objective of this work is to demonstrate that humor is of decisive importance in subjective and social life and, therefore, it has to be taken seriously also by religion, theology and religious studies – an opinion also shared by Pope Francis, who also is presented as one of the major references for this article. As specific objectives (or secondary), we propose: (1) the critique of religion as a form of spirituality; (2) the laughter as a critique of religion and, therefore, as a form of theology of compassion; and (3) the place of God, religion and humor in dark times – such as those of our existence.

Keywords: Religion; Humor; God; Laerte Coutinho; Pope Francis.

Introdução

Logo depois da morte do Papa Francisco³, Ruy Castro (2025) escreveu uma coluna

¹ Membro do Corpo Docente Permanente do PPG em Ciências Sociais e professor da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas

² Doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP, professora no PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas, editora da Revista Reflexão. Bolsista Produtividade em Pesquisa 2 - PQ 309696/2023-2.

³ Este artigo foi gestado e escrito antes da morte do Papa Francisco, que se deu aos 21 de abril de 2025. Todavia, não evitamos a menção de alguns elementos da vida de Francisco e de seu legado *post mortem* que possam acrescentar aspectos qualitativos a nosso texto e argumentos. Noutros termos, seguindo critérios teológicos e sociológicos – assim como com base em nossas esperanças, que não são, necessariamente, categorias

de opinião (Folha de S. Paulo/UOL) para exaltar o bom humor de Francisco. A argumentação do jornalista é muito instigante, e podemos dividi-la, de modo mais ou menos arbitrário ou interessado, nos seguintes termos: (i) para Francisco, o humor é certificado de sanidade; (ii) o Papa sempre rezava pedindo senso de humor, a fim de ver “o lado ridículo das coisas e [também] o não ridículo, para aprender que a vida sempre tem algo para se sorrir”; (iii) segundo Francisco, o senso de humor humaniza; (iv) aconselha, ainda, o Pontífice: “olhe-se no espelho e ria de si mesmo”; e, por fim, (v) Francisco tinha consciência de que suas opiniões nem sempre eram muito dogmáticas⁴.

Do exposto, Ruy Castro (2025) chega a uma conclusão político-teológica (irretocável, a nosso ver): “Assim como Milei, também Trump e Bolsonaro nunca acharam graça em Francisco. Ele os irritava, porque enxergava neles o não ridículo – o insano, o desumano, o não cristão”. Em sua coluna – intitulada “O bom humor de Francisco” –, Ruy Castro resgata a *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate* (sobre a chamada à santidade no mundo atual), do Papa Francisco, e menciona de forma explícita a nota 101, na qual se encontra transcrita uma oração atribuída a São Thomas More (a quem Francisco rezou por 40 anos ininterruptos, justamente a pedir senso de humor):

[101] Recomendo a reza desta oração atribuída a São Tomás Moro: “Dai-me, Senhor, uma boa digestão e também qualquer coisa para digerir. Dai-me a saúde do corpo, com o bom humor necessário para a conservar. Dai-me, Senhor, uma alma santa que saiba aproveitar o que é bom e puro, e não se assuste à vista do pecado, mas encontre a forma de colocar as coisas de novo em ordem. Dai-me uma alma que não conheça o tédio, as murmurações, os suspiros e os lamentos, e não permitais que sofra excessivamente por essa realidade tão dominadora que se chama “eu”. Dai-me, Senhor, o sentido do humor. Dai-me a graça de entender os gracejos, para que conheça na vida um pouco de alegria e possa comunicá-la aos outros. Assim seja” (Francisco, 2018b).

Além de Ruy Castro, por certo, foram muitos os autores que, em poucos dias (da morte do Papa a seu sepultamento), trataram de publicar a respeito do bom humor de Francisco, e de sua constante busca por um efetivo senso de humor. Entretanto, não teríamos, aqui, como acompanhar todos os textos – e muito menos os memes – produzidos sobre o assunto. A coluna de Ruy Castro é típico-exemplar da mensagem que queremos indicar na abertura deste artigo, e nos basta.

Quanto ao Papa Francisco, de nossa parte, lembramos que, no dia 14 de junho de 2024, ele recebeu no Vaticano mais de 100 atores e humoristas do mundo todo, aos quais afirmou: “Vocês também podem rir de Deus, é claro, e isso não é blasfêmia [...]. Isso pode

acadêmicas –, entendemos que, mesmo morto, o Papa Francisco *ainda fala*, e que sua influência será duradoura (quiçá, perene) para a Igreja e para o mundo.

⁴ Os argumentos de Ruy Castro (2025) estão baseados numa “entrevista de Francisco à repórter Bernarda Llorente, da agência argentina de notícias Télam. A Télam foi fechada em 2024 por Javier Milei, mas o vídeo está disponível no app da TV Brasil”. Além disso, a quem tiver interesse, acrescentamos a informação de que a entrevista também está disponível no Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=JeuQ5ezDuFw&list=PLq_o4ZSLBexQm8RUFj0O6mZR-iHt_A5iu. Acesso em: 24 abr. 2025.

ser feito sem ofender os sentimentos religiosos dos crentes” (Em encontro..., 2024⁵). Na sequência, o Pontífice viajou ao sul da Itália, a fim de participar da cúpula do G7, e sua audiência reuniu comediantes de 15 países, incluindo Argentina, Alemanha e Timor Leste, aos quais Francisco declarou que “os comediantes têm o ‘poder de espalhar serenidade e sorrisos’ em um mundo onde as pessoas estão imersas em ‘muitas emergências sociais e pessoais’ [...]. ‘Vocês unem as pessoas porque o riso é contagioso’” (Em encontro..., 2024).

Em consequência, apreendemos, até aqui, pelo menos, duas potencialidades do humor: a de unir as pessoas (por contágio) e a de dizer a verdade ao poder e aos poderosos de plantão. Ao anunciar a nudez do rei, o bufão faz com que todos riam de si mesmos (pelo ridículo da situação) e, ao mesmo tempo, de um governante exposto ao vexame – por se levar a sério demais.

Na sequência, oferecemos uma necessária tomada de posição quanto a nosso lugar de fala. Na condição de pesquisadores, porque estamos inseridos na “Área 44 – Ciências da Religião e Teologia” da CAPES, a interdisciplinaridade não é somente uma possibilidade, entre outras possíveis, antes, trata-se de uma imposição metodológica (para a qual, inclusive, temos muito boa disposição):

A interdisciplinaridade é uma característica constitutiva da área de Ciências da Religião e Teologia. A própria área de avaliação é composta por duas disciplinas distintas. Porém, além disso, cada uma dessas duas disciplinas se constitui como campo em que o diálogo com outras disciplinas e áreas de conhecimento é imprescindível ao seu desenvolvimento teórico-metodológico (Capes, 2019, p. 7).

Ainda no tocante a nosso lugar de fala, porque somos membros do “Grupo de Pesquisa: Religião, linguagem e cultura (RELINC)” (CNPq/PUC-Campinas), praticamos uma investigação das religiões e das religiosidades que se localizam nas margens, nas fronteiras, nas brechas ou nas franjas do social, com destaque para as manifestações do religioso na cultura popular, na imaginação mitopoética, nas experiências corpóreas viscerais, nas inversões burlescas do discurso e na cena público-política. Essa epistemologia permite que compreendamos o fenômeno religioso e as expressões religiosas de perfil alternativo como espaço de articulação de corporeidade e de reencantamento pelo cômico e pelo humor – e também por outras formas, que não serão abordadas aqui.

A religião e a religiosidade às margens permitem a análise de como os sujeitos e as comunidades se inserem no mundo e na cena público-política de forma criativa, imaginativa, crítica e contra-hegemônica. Por tudo isso, já faz algum tempo que nosso percurso autoral tem dado atenção à relação entre religião e humor (ou vice-versa). Nunca no sentido de blasfêmia, conforme a admoestação do Papa Francisco, mas, antes, com o objetivo de abordar o Mistério de uma maneira que a teologia dogmática talvez não consiga atingir, uma vez que seus pressupostos e desdobramentos são outros. Estabelecidos alguns dos principais pressupostos teóricos (epistemológicos) e empíricos deste artigo, podemos, então, anunciar as três seções – ou objetivos específicos – que compõem a discussão e nossa articulação dentro dela.

⁵ “Em encontro” com humoristas, papa diz que fazer piada com Deus não é blasfêmia: entre os artistas que visitaram o pontífice estavam Jimmy Fallon, Whoopi Goldberg e o brasileiro Fabio Porchat. **Folha de S. Paulo**, 14 jun. 2024.

A religião pode legitimar a ordem social vigente, promovendo o entendimento de que as instituições humanas manifestam a ordem divina do cosmo, conferindo estabilidade às instituições sociais e dando a elas caráter de inevitabilidade. Para Peter Berger (2017), a religião que, ao longo da história, foi (e ainda é) uma força de manutenção do mundo, em contrapartida, foi (como ainda é) uma força de transformação e atuação em prol da desalienação. A religião, que confere imortalidade às formações humanas em alguns casos, em contrapartida, também chega a levar à consciência o caráter de sua relatividade. Isso significa que a religião tem o poder de denunciar a falsa consciência.

Refletindo sobre sua própria teologia, Rubem Alves (1989), por exemplo, já havia convidado os teólogos a andarem em companhia dos bufões e das crianças, uma vez que o riso despedeça os ídolos e liberta a pessoa para o encontro com Deus – aquele mesmo que, ao criar o mundo, viu que tudo era bom.

Com base nessas referências, este artigo tem como um de seus objetivos apontar a crítica da religião na obra *Deus segundo Laerte*, da cartunista Laerte Coutinho, que brinca com uma possível imagem de Deus constituída segundo uma expectativa de intervenção espetacular do Todo-poderoso, apresentando-a em contraponto. Compadecido, Deus se coloca ao lado do humano no enfrentamento dos desafios da vida. Por meio da aproximação teopoética a uma seleção de tiras que compõem o *corpus* laertiano, objetivamos demonstrar que o humor crítico de Laerte é também revelador de uma espiritualidade da compaixão – ainda que a própria autora-artista não concorde conosco, pois se trata de como recebemos a obra dela.

Na sequência, este artigo responde teologicamente a um interesse que nutrimos – e desenvolvemos – já há algum tempo, qual seja, toda a atenção possível dada às tirinhas que Laerte dedica a Deus (como tema e protagonista de suas estórias). Publicadas periodicamente em veículos de imprensa, num segundo momento, as *divinas tirinhas* foram agrupadas em três livros que saíram pela Editora Olho d’Água⁶: *Deus segundo Laerte* (2000), *Deus 2: a graça continua* (2002) e *Deus 3: a missão* (2003).

De dentro da própria obra de Laerte, antes de tudo, apropriamo-nos de uma mediação hermenêutica que se apresenta em *Os Palhaços Mudos* (2023 [original de 1987]): a estória dos bufões que zombam dos homens sérios e poderosos. São palhaços, que sem dizer nenhuma palavra, criticam a ordem vigente. De fora da obra de arte gráfica laertiana, baseamo-nos, nesta seção, em Harvey Cox (1974), para quem a teologia do folião (*jester*) – aquela que consegue enxergar o arlequim que há no Cristo – propõe que se façam novas todas as coisas.

Portanto, por meio de uma teologia que se pretende aberta à linguagem cômica, podemos nos aproximar de tirinhas de Laerte, que caminham na contramão da doutrina clássica da revelação, pois vão, de forma assumida, do ser humano ao divino (e não vice-versa), extraídas do segundo volume da trilogia “Deus segundo Laerte” (que tematiza a criação, a personificação do mal, a oração, o juízo final, além de trazer um divertido diálogo inter-religioso com o budismo). As tiras escolhidas para esta comunicação provocam riso porque desconstroem nossas explicações sobre o modo de ação de Deus e nossa tentação de

⁶ Dada a reconhecida importância da série (das tirinhas de Laerte sobre Deus), a “Tábula Editora” vai relançar em julho de 2025 os três volumes agrupados em um só, cuja pré-venda, inclusive, já está disponível.

manipular a religião – que não deixam de ser a tentação primordial de “sermos como Deus”, conforme o relato da criação no livro de Gênesis.

Por fim, este artigo representa um passo a mais dedicado às tentativas de compreendermos as tirinhas de Laerte dedicadas a Deus. Aqui, chegou a vez de nossa atenção se voltar ao terceiro volume: *Deus 3: a missão*, no qual Deus é convocado para ir à guerra, e se mete em muitas confusões, como qualquer ser humano pego de surpresa, e sem querer participar da carnificina. Fato é que o próprio Deus morre – de outro modo, retorna a nós o velho tema da *morte de Deus* – e a humanidade passa a lidar com um período de império do Diabo. Onde Deus está em tempos sombrios e de crise? É a pergunta inquietante levantada por Laerte, que orienta nossa reflexão sobre a relação entre religião e humor – como uma crítica satírica da contemporaneidade e inspiração para o cultivo da esperança e da compaixão.

1. O Deus de Laerte: uma obra teopoética⁷

Reunindo tiras posteriores a 2006 – período em que Laerte busca dar um novo rumo a seu trabalho, abandonando certas personagens e uma engenharia própria do roteiro de humor que orientou seu trabalho até então –, a obra *Manual do Minotauro* traz, em destaque, uma tira de abertura que diz muito sobre ela e sobre o que ela nos oferece com seu trabalho. Em entrevista a Lilia Schwarcz⁸, Laerte explica sua identificação com a figura mítica do Minotauro, pois, para ela, o Minotauro, habitante do labirinto, tem a ver com a experiência de alguém estar perdido em sua própria casa. Na verdade, o Minotauro está tão perdido quanto as pessoas que o perseguem – por certo, para o matar.

Desde que decidiu dar nova forma a seu trabalho, Laerte se identifica com o Minotauro, habitante do labirinto da vida, sem as certezas em que se apoiava em tempos pretéritos. Entretanto, nas tiras laertianas, o Minotauro, diferentemente do ser da mitologia clássica, que é uma figura trágica, foi inspirado no contato que ela teve com um boi dócil, que conheceu em Gonçalves, no interior das Minas Gerais. O Minotauro de suas tiras é um monstro que guarda suas especificidades, “num registro mais solto, mais cotidiano, como se isso fosse o nosso normal”⁹.

Ainda assim, contra toda expectativa, a tira de abertura do *Manual do Minotauro* traz outra figura mítica, uma esfinge. Ao longo da história, a esfinge tem sido interpretada como símbolo da pergunta sobre o enigma crucial do que é o humano. No conhecido mito de Édipo ela propõe: qual é o animal que de manhã anda com quatro pés, à tarde com dois e à noite com três? Na tira de Laerte, diante da esfinge se encontra uma mulher, que está a dizer: “Desisto, não consigo decifrar”.

⁷ “A teologia deseja ser ciência, um discurso sem interstícios. / Ela deseja ter os seus pássaros em gaiolas. / Ao invés disto, *Teo-poética*, / gaiolas vazias, / palavras que nascem do vazio, que se dizem perante o vazio, o mar profundo (nossos olhos olham para cima esperando a luz que se fratura através das águas inquietas...), bosques fundos (se tivermos paciência poderemos ouvir o canto do pássaro encantado que mora lá e que, no entanto, jamais foi visto por qualquer pessoa... catedral silenciosa onde nossos pensamentos ficam leves e saltam abismos...” (Alves, 1991/1992, p. 94).

⁸ “Bate-papo sobre o livro ‘Manual do Minotauro’, com Laerte e Lilia Schwarcz”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kK_2Q507lUc. Acesso em: 6 maio 2025.

⁹ Cf. a entrevista citada acima, a partir do terceiro minuto.



Fonte: Laerte, 2021, p. 9.

Diante da recusa da mulher em face do mistério enigmático, a esfinge esclarece: “Não é enigma. É um poema” (2021, p. 9). Entendemos que Laerte – uma *Minotaura*, habitante do labirinto que é a vida – deseja que recebamos suas tiras não como enigmas a decifrar (para não sermos devorados), mas como poemas.

Portanto, em respeito ao estilo poético da cartunista e quadrinista Laerte, temos usado em nossa recepção de sua obra a abordagem teopoética como metodologia, com o objetivo de apontar, especialmente nas tiras dedicadas a Deus, a espiritualidade que contém uma bem-humorada crítica da religião, ao mesmo tempo em que aponta a imagem de um Deus amoroso, que traduz de forma original o mistério da encarnação. Como propõe Marcio Capelli (2025, p. 45), nossa intenção é a de roçar o Mistério – de tal modo que o esquecido talvez possa ser trazido à luz:

O teorema explica
O mito religia
O poema roça
O ritmo misterioso
Do ser esquecido

Como já deixamos claro, em respeito ao estilo poético da arte de Laerte, optamos por uma abordagem teopoética, conceito utilizado desde os anos 1970, para as análises e compreensões próprias neste artigo e em outras de nossas produções, a fim de dar expressão ao esforço de resgatar a imaginação poética no âmbito da teologia.

Recuperando as origens do termo-conceito (teopoética), a inaugurar um novo campo de investigação, Cappelli (2019, p. 93) lembra que Stanley Romaine Hopper, em crítica ao predomínio das formas teológicas conceituais tradicionais, que praticam o reducionismo do simbólico e do mistério, propõe um resgate da imaginação poética. Para Hopper, afirma Cappelli (2019, p. 93), a teologia “deveria ser ‘não teo-lógica, mas teo-poiesis’”. Embora a teopoética se refira, na maioria das pesquisas, ao diálogo entre teologia e literatura, é preciso ter em mente que a palavra *poiesis* carrega um sentido mais amplo, e significa criação, produção, especialmente no amplo contexto da obra de arte.

Nas tiras laertianas sobre Deus, encontramos uma sensibilidade religiosa que corresponde a uma nova noção de revelação, sistematizada ao longo do século XX – e que passa, inclusive, pela discussão da revelação do lado de fora das instituições eclesiásticas e de suas doutrinas. O Mistério pode se revelar como lhe apraz, independentemente do que é ditado pelas autoridades instituídas. Por isso mesmo é que podemos detectar uma *teo-poiesis*, que é criação poética bem-humorada sobre a relação do humano com Deus. A trilogia de Laerte sobre Deus, especificamente o volume 3, constitui-se numa narrativa visual sobre a

presença de Deus entre nós, misteriosamente encarnado neste mundo, especialmente em tempos de crise, como a provocada pelas guerras (mas não somente por elas). Colocamo-nos, em vista disto, diante das obras laertianas, portanto, em escuta *da teo-poiesis que a narrativa contém*.

2. Crítica da religião e espiritualidade da compaixão¹⁰

Trazemos à memória e ao debate nosso artigo “Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação” (Campos; Mariani, 2015), no qual o estatuto da religião está colocado como importante fator de conservação do mundo social ou, em contrapartida, como crítica e transformação da realidade. Há cerca de 10 anos, portanto, estamos convencidos – sem nenhuma espécie de fanatismo – que qualquer projeto de investigação a respeito dos encontros epistemológicos de Peter Berger com Rubem Alves, tanto por caminhos da sociologia como por trilhas da teologia, deve levar em consideração a opinião que eles têm do riso e do humor.

Como a teologia (em diálogo com as ciências da religião) é referência para nós neste artigo, entendemos que ela (a teologia), sem deixar de ser ciência (*lato sensu*), é sabedoria – e que também se expressa na poesia e em variegadas formas de arte. Trata-se, portanto, de um saber que tem abertura, digamos, quase espontânea, para o humor. Teologia e humor combinam, por assim dizer.

A fim de encontrarmos apoio para afirmação tão provocativa (para além daquela sustentada por Peter Berger e Rubem Alves), valemo-nos, uma vez mais, do Papa Francisco (2018b, n. 126), que propõe a alegria e o sentido do humor como características da santidade no mundo atual: “O mal humor não é um sinal de santidade”.

Como já deixamos claro na introdução deste artigo, outra intuição que acalentamos (também há bastante algum tempo) está relacionada à importância de nos dedicarmos teologicamente a uma crítica da religião – que, ao mesmo tempo, proponha uma espiritualidade da compaixão – nas tirinhas que a cartunista Laerte dedica a Deus, sua vida e obra.

O que Laerte faz é um santo humor. Livra-nos daquela imagem de um Deus carrancudo, mal humorado, provedor do inferno, para nos aproximar da imagem evangélica que Jesus nos passa: Deus é amor, mais íntimo a nós do que nós a nós mesmos, como dizia Santo Agostinho. Portanto, se brincamos com tudo o que nos é íntimo, por que excluir Deus de nosso bom humor e carinho? (Frei Betto, 2000, p. 5).

Aqui, entendemos haver alcançado o duplo propósito de nos dedicarmos a alguns textos (com acento mais teológico) de Peter Berger e Rubem Alves sobre o humor e de compreensão da dimensão cômica de Deus em Laerte. De acordo com nossa mediação e até mesmo orquestração, Peter Berger e Rubem Alves nos iluminam na interpretação das tiras de Laerte, e a artista nos ajuda a reler com amplitude maior as obras dos dois autores, ambos teóricos da religião. Devemos, ainda, explicitar que Andrés Torres Queiruga (1995;

¹⁰ Modificada para este artigo, esta seção foi primeiramente apresentada no 35º Congresso da SOTER, em Belo Horizonte, em julho de 2023 – e, depois, publicada nos anais daquele evento (Campos; Mariani, 2023b).

2001) – quanto à teologia da revelação – ocupa lugar de interlocução privilegiada em nossa interpretação da arte laertiana.

2.1 A humana teologia de Rubem Alves e Peter Berger

Em edição comemorativa da publicação do livro *Dogmatismo e tolerância*, 20 anos depois da primeira edição, Rubem Alves acrescentou um prefácio e uma estória (“Os pássaros e os urubus: uma parábola herética de um bufão sobre a intolerância religiosa”). Segundo a estória do autor, muitos e muitos milênios atrás, “Deus, que tem um espírito brincalhão de criança (e não foi por isso que ele nasceu criança?), pensou que seria muito aborrecido passar o resto da eternidade nessa monotonia [vivida no céu]” (Alves, 2023, p. 13). Foi quando começou a criar tudo com um pedacinho dele mesmo – “ou será ‘dela mesma?’”, pergunta-se Rubem Alves (2023, p. 14). De tal modo que Deus se pôs nas coisas e nos seres mais belos do mundo (com destaque para os pássaros), ou seja, tudo passou a existir com um pedacinho de Deus em si.

Não há por que contarmos o final da parábola, pois o que nos interessa já foi dito: Deus tem espírito brincalhão, e Rubem Alves é um bufão. Aliás, nem sequer fizemos a genealogia do uso do conceito bufão por Rubem Alves – algo recorrente em sua obra –, entretanto, parece-nos ajuizado afirmar que se trata de uma categoria que ele empresta de Leszek Kołakowski (1970), no ensaio “O sacerdote e o bufão”. Segundo Kołakowski (1970, p. 313), no campo da filosofia – e também no de outros saberes, acrescentamos nós –, a tarefa do bufão é desmascarar como duvidoso, em cada época, “aquilo que se considera como o mais sólido” e descobrir contradições “precisamente naquilo que aparece como evidente e indiscutível”; por conseguinte, arremata o autor, a filosofia do bufão sempre corre o risco “de que se riem dela”.

A teologia do bufão, por sua vez, também corre sempre o risco de que se riem dela. É Rubem Alves (1989, p. 164) quem pergunta: “Você entende agora por que dissemos que o teólogo é bufão?”. A referência a Kołakowski é explícita, pois Rubem Alves (1989, p. 163) assume, dando crédito a quem de direito, o resgate da imagem de que há em toda sociedade “dois tipos de atores. De um lado, os sacerdotes. Do outro, os bufões”. Não por acaso, trata-se de uma argumentação que compõe o capítulo “Na companhia dos bufões...”, no livro *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia*.

Na forma de considerações intermediárias, resgatamos a tese alvesiana de que há estilos diferentes de construção de mundos pela linguagem. Por exemplo, o estilo dos bufões e das crianças “carrega consigo o riso que desnuda os ídolos, e o brinquedo que cresce com o prazer” (Alves, 1989, p. 164). Aplicadas as mesmas ideias à teologia, concluímos com Alves (1989, p. 154) que ela não se encontra “no que se diz, mas, no como se diz”. Portanto, estamos diante de uma teologia do riso – o riso dos palhaços é o zombeteiro, ao passo que as crianças riem com próprio corpo. O teólogo bufão ri de si mesmo e dos outros, não é, portanto, como o sacerdote, pesado e sisudo – sério demais para levar compreender o humor como crítica religião e da consciência social estabelecidas. “Quem sabe o segredo do nome sagrado, nome que não pode ser pronunciado, o nome de Deus, sabe que tudo o mais não pode ser sagrado. Tudo o mais é dádiva, graça, brinquedo...” (Alves, 1989, p. 164).

A seu modo, no livro *O riso redentor: a dimensão cômica da experiência humana*, Peter L. Berger (2017) desenvolve ideias semelhantes às que encontramos em Rubem Alves. O humor, afirma Peter Berger (2017, p. 11), é universal: “não existe cultura humana sem ele.

Ele pode seguramente ser visto como um elemento imprescindível da humanidade”. Na Parte III do livro, intitulada “Para uma teologia do cômico”, Peter Berger chega a uma conclusão que muito nos interessa: no mundo de ponta-cabeça ou invertido, a loucura sagrada – que é outra forma de dizer o cômico – revela-se, dentre outras possibilidades, nas crianças e também nos palhaços, pois sua simplicidade e santidade são mais sábias do que a sabedoria mundana.

Estabelecidos alguns dos fundamentos teórico-teológicos deste artigo, podemos nos aproximar da arte da cartunista Laerte Coutinho. Entretanto, antes de chegarmos propriamente ao *Deus segundo Laerte*, vamos nos apropriar de uma mediação (ou transição) entre o humano e o divino: os palhaços ou bufões (a temática das crianças temos de deixar para outro momento, tamanha sua densidade e extensão). Em *A noite dos Palhaços Mudos*, os protagonistas da estória (os próprios Palhaços) invadem a mansão em que os poderosos de plantão – homens adultos, sisudos e engravatados – estão reunidos para tramá o extermínio dos Palhaços – sem eles, a vida fica mais fácil de ser mantida. Importa nos atentarmos à fala de um dos líderes do movimento: “[Os Palhaços Mudos...] Estes seres ignóbeis, com sua obstinada e teimosa mudez, ameaçam as bases da nossa sociedade, nossa religião e nossas famílias!” (Laerte, 2023, p. 11). Os Palhaços Mudos criticam a ordem vigente, de modo que os conservadores não medem esforços para os destruir. Uma teologia bem humorada é aquela que faz brotar vida e paz de instrumentos próprios para a guerra e morte.

2.2 As divinas tirinhas de Laerte Coutinho

As tirinhas de Laerte, tendo Deus como personagem protagonista, são originalmente de publicações periódicas (jornais) e, em decorrência disso, não temos como explicitar, por ora, as datas específicas em que cada uma apareceu pela primeira vez. De todo modo, com já esclarecemos, temos acesso às que foram reunidas em três livros publicados pela Editora Olho d’Água: *Deus segundo Laerte* (2000); *Deus 2: a graça continua* (2002); e *Deus 3: a missão* (2003).

Ao nos explicar “Por que Deus” – como tema de suas tirinhas –, Laerte (2000, p. 59) registra as seguintes memórias:

Sempre achei legal esse negócio de representar Deus como um homem, um senhor velho de barbas brancas. Não são todas as religiões que se dão essa liberdade, embora falar em “liberdade” nesse campo seria mais condizente com representá-lo sem barba, como mulher, negro ou coreano.

Na sequência dos argumentos, Laerte nos apresenta um desfecho complexo: “O que quero dizer é que a identidade (visual etc.) do divino com o humano sobreviveu à minha fase ateia, que dura mais ou menos até hoje, com algumas frestas em que faço as minhas devações, principalmente a Santa Edwiges” (Laerte, 2000, p. 59)¹¹.

Em nossa opinião, seja na fase ateia seja na fase devota da artista, as tirinhas de Laerte podem ser consideradas um exemplo típico de teologia feita por alguém que desenha bigodes no rosto dos governantes, quaisquer que sejam eles. Encontramos nelas uma teologia que critica a religião (institucionalizada) mantenedora da ordem vigente e que oferece, em seu lugar, uma espiritualidade da compaixão – enfim, trata-se do que estamos a chamar de

¹¹ Nunca será demais dizer que a santa da devoção de Laerte é a padroeira das pessoas pobres e das endividadas.

teologia bufônica. Vamos dialogar, a seguir, com as duas últimas tirinhas do livro *Deus segundo Laerte*.



Fonte: Laerte, 2000, p. 57.

Deus é buscado por um homem no lugar mais alto que ele consegue alcançar, de um ponto de vista simbólico e, ao mesmo tempo, concreto: a soma de uma escada com outras poderia ser ou o cume de um monte, ou a torre de uma catedral, ou o alto do Cristo Redentor, enfim, tudo como se fosse uma espécie de atualização do mito da Torre de Babel. Todavia, Deus está com os pés na terra, ao rés do chão. Algo, aparentemente, inimaginável para quem o busca.

Já se passaram cerca de 60 anos desde a promulgação do documento do Concílio Vaticano II – *Constituição Dogmática Dei Verbum* – sobre a revelação divina (Paulo VI, 1965), que, num esforço de volta às fontes, orienta os cristãos a uma concepção de revelação que seja expressão de uma espiritualidade encarnada na vida, em contraposição a uma imagem de Deus que corresponda à expectativa de um poder que atue no mundo de forma mágica e aleatória. “A revelação em seu significado mais radical”, afirma Andrés Torres Queiruga (1995, p. 100), “vem a ser a tomada de consciência da presença do divino no indivíduo, na sociedade e no mundo”.

Assim, a revelação aparece referida à vida, ela toca as angústias e as esperanças mais profundas do ser humano. Laerte, mesmo sem a preocupação com a instituição religiosa (sua reflexão teológica e seu ensinamento magisterial), compartilha de uma imagem de Deus que é crítica da noção tradicional de revelação, ou seja, apresentada como um conjunto de verdades “caída do céu sobre o teto da humanidade” (Queiruga, 2001, p. 21). Como se fossem verdades que devem ser aceitas no sentido de um depósito imutável, sem que sejam condicionadas a interesses, necessidades e condições históricas. A consequência dessa noção é, na maioria dos casos, o fundamentalismo ou o positivismo bíblico.

A tira acima reflete uma operação interessante: Deus é representado de uma maneira tradicional, como um senhor velho de barbas brancas, com uma auréola em forma de triângulo espalhando raios de luz, triângulo com um olho em seu interior. O *olho que tudo vê* tem como referência um versículo bíblico (1 Pd 3,12), no qual Deus é apresentado como o olho que observa os justos e os injustos. Representa a vigilância de Deus sobre a humanidade. É sinal de autoridade que exerce vigilância onisciente e onipresente.

Ainda assim, mesmo representado de forma tradicional, o Deus de Laerte nos faz rir de nosso esforço de o buscar no alto, enquanto, na verdade, ele se encontra cá embaixo, dentre nós. Crítica bem-humorada à imagem de um Deus distante e controlador, do qual se

esperam intervenções espetaculares. A imagem de Deus que nos oferece Laerte, definitivamente, não é a de um ser Todo-poderoso.

A tira a seguir, por sua vez, reflete uma imagem inusitada de Deus, uma vez que saiu da pena de uma cartunista conhecida pelo seu bom humor. Mas não é engraçada, é comovente.



Fonte: Laerte, 2000, p. 58.

É de uma incrível sensibilidade, pois a tirinha sintetiza o questionamento humano sobre a imagem de Deus diante do problema do mal. Se Deus é bom e poderoso, por que não nos livra do mal? Se não podemos contar com sua mão poderosa e braço forte, com o que podemos contar? Em quadrinhos, Laerte resume um dilema – ou um *fantasma*, segundo Queiruga (2001). A resposta à inevitabilidade do mal, que tem sua raiz na finitude do mundo físico e na liberdade humana, é dada no final da tira. Somos surpreendidos com um desfecho profundo, dificilmente traduzível em palavras: Deus, solidário ao sofrimento humano, oferece seu ombro. Não há intervenção espetacular, o milagre é a percepção da presença amorosa de Deus nos momentos de maior desamparo.

No quadrinho derradeiro, uma mulher – o humano que somos todos nós, e que enfrentamos as contradições da vida – é acolhida por Deus num abraço paternal – e materno. Trata-se de uma resposta que corresponde à sensibilidade contemporânea que pede respeito à “autonomia criatural em suas diversas ordens, onde nem Deus nem o demônio interferem como ‘tapa-buracos’, seja para ajudar, seja para perverter” (Queiruga, 2001, p. 251). O ser humano é colocado em face de si mesmo – com todos seus limites e potencialidades.

Depois de brincar com a onisciência e onipresença divina, num trabalho de desconstrução crítica, Laerte nos oferece a imagem de um Deus compassivo, que corresponde a uma revisão na compreensão de revelação. Com base em uma nova hermenêutica, afirma que a atuação de Deus deve ser vista como uma luta amorosa e incansável por se manifestar, procurando superar “com paciência incansável os limites de nossa inteligência ou de nossa situação cultural, vencendo as resistências de nossa vontade ou as distorções de nosso egoísmo” (Queiruga, 2001, p. 252).

Segundo Queiruga, Deus é o antimal, aquele que se coloca ao nosso lado como companheiro e amigo no sofrimento, apoiando-nos na luta contra as dificuldades físicas e morais, próprias de nossa condição criatural. É Deus quem se entrega por inteiro a favor de sua criatura, com amor incondicional, “incentivando-a, potencializando-a e atraindo-a para o bem” (Queiruga, 2001, p. 254), mas respeitando o que é possível em sua história, bem como sua livre decisão.

3. A graça continua ou o riso como crítica da religião¹²

Dando continuidade à nossa análise, recolhemos neste tópico quatro tiras do segundo volume da série. Ainda por aproximação teopoética, pretendemos demonstrar que o humor crítico da cartunista é também revelador da graça (em mais de um sentido), e que a teologia (em diálogo com as ciências da religião), conforme já nos expressamos, sem deixar de ser uma forma de conhecimento, é sabedoria que também se expressa em poesia e arte, e que se abre para o humor, o riso, a alegria.

3.1 Uma aproximação às relações entre teologia e humor

No espírito da teologia de Rubem Alves (1989, p. 155), a zombaria do(s) palhaço(s) é de um tipo que “desenha bigodes no rosto solene de presidentes e usa botas de guerra como vasos de flores, proclamando que as coisas podem ser diferentes...”. No capítulo “O Cristo arlequim” do livro *A festa dos foliões*, Harvey Cox (1974, p. 146) ajuda-nos a radicalizar o argumento da importância do bufão – e, consequentemente, do humor – para subverter a ordem vigente:

[...] há na própria imagem bíblica de Cristo elementos que podem facilmente sugerir símbolos de palhaço. Como o jogral, desafia Cristo os costumes e faz pouco caso de frontes coroadas. Como o trovador ambulante, não tem onde reclinar a cabeça. Como o palhaço no picadeiro, satiriza a autoridade existente, entrando em lombo de burro na cidade regurgitante de régia comitiva, mas sem dispor de nenhum poder terreno. Como o menestrel, frequenta banquetes e reuniões sociais. E termina sendo embrulhado por seus inimigos, numa ludibriante caricatura de pompas régias. Pregam-no na cruz, entre risadas e galhofas, ostentando, sobre sua cabeça, um cartaz berrante de sua pretensão ridícula.

De acordo com nossos fundamentos teórico-teológicos, estabelecidos anteriormente, a respeito do cômico na religião e de seu poder de transformação social, podemos apresentar, na sequência, mais algumas de nossas interpretações de tirinhas de Laerte selecionadas para este artigo.

3.2 A contribuição do humor para uma nova imagem de Deus

“Dize-me como é teu Deus, e dir-te-ei como é tua visão do mundo; dize-me como é tua visão do mundo, e dir-te-ei como é teu Deus” (Queiruga, 1998, p. 11). Se Harvey Cox nos permite compreender o que há de arlequim no Cristo – o Deus que se encarnou –, Laerte transpõe dinâmica semelhante, na qual enxergamos a teologia da artista (ainda que ela mesma não se declare religiosa), para a pessoa do próprio Deus. Ao *ver* e *ouvir* (ou *ler*) o Deus de Laerte, é possível captar nossa própria visão de mundo e nossa própria visão de Deus.

A personagem Deus de Laerte nos faz rir da imagem que construímos de Deus, desvela nossa busca de um Deus criado à semelhança de nossas expectativas, isto é, um Deus Todo-poderoso – e, ao mesmo tempo (e paradoxalmente), controlável –, que intervém no mundo para oferecer explicações e resolver nossos problemas. O Deus de Laerte é o criador que escuta a sugestão da samambaia sobre o nascer e o pôr do sol, e ironiza a maneira humana

¹² Modificada para este artigo, esta seção foi primeiramente apresentada no 9º Congresso da ANPTECRE, em Campinas, em setembro de 2023 – e, depois, publicada nos anais daquele evento (Campos; Mariani, 2023a).

de atribuir os fenômenos da natureza ao divino poder de intervenção: “Ainda bem que meu cargo não é eletivo”, Deus se autoconsola (Laerte, 2002, p. 49).



Fonte: Laerte, 2002, p. 7.

Segundo o paradigma moderno, Deus não é mais necessário como hipótese explicativa da realidade, afirma Andrés Torres Queiruga (1998)¹³, pois a modernidade demanda uma imagem de Deus não intervencionista e delicadamente respeitosa quanto à autonomia do mundo, isto é, estamos a exigir a superação do pressuposto de uma onipotência (divina) abstrata e arbitrária.



Fonte: Laerte, 2002, p. 49.

A imagem de Deus discutida nas tiras acima tratam da secular reflexão entre a onipotência divina (predestinação) e a liberdade humana (livre arbítrio), que se aprofundou na modernidade. Das várias tentativas de solução para esta questão, Edward Schillebeeckx (1994) propõe considerarmos o caráter indefeso de Deus, que se desarma quando confere liberdade a sua criação e que faz do humano seu parceiro de aliança.

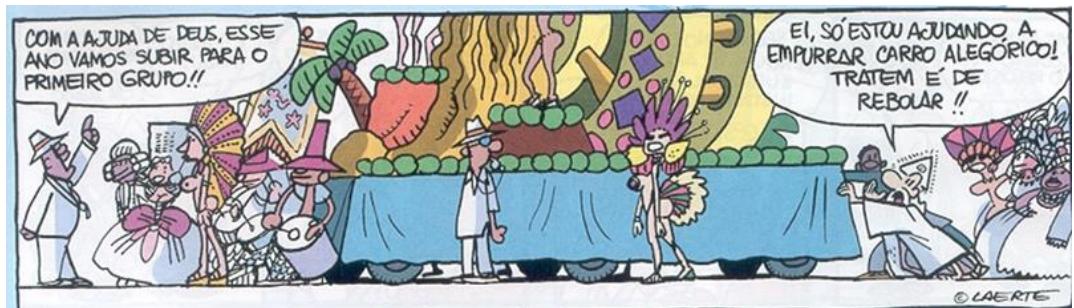
A liberdade, um dos valores mais apreciados pela modernidade, faz exigências, supõe esforço. A necessidade de decidir é trabalhosa. A liberdade de viver sem Deus é da ordem do insuportável. Às vezes, brinca Laerte (2002, p. 10), o humano preferiria “um Deus mais tirânico”:

¹³ Aqui, em nosso artigo, Deus ainda está por morrer.



Fonte: Laerte, 2002, p. 10.

Deus se faz vulnerável, continua Schillebeeckx (1994, p. 123), quando cria o humano com vontade própria, Deus “cede poder livremente. Ele se torna por isso de certa forma ‘dependente’ do homem e, sendo assim, vulnerável”. Concedendo poder à liberdade humana, Deus, entretanto, não deixa de ser presença salvífica junto à criação. A energia criadora de Deus “evidencia-se como energia de amor que convida, outorga vida e liberta os homens, pelo menos aos que se abrem à sua oferta” (Schillebeeckx, 1994, p. 123). Deus está entre nós, atuando onde menos se espera, ironiza Laerte (2002, p. 27): “Ei, só estou ajudando a empurrar carro alegórico! Tratem é de rebolar!!”.



Fonte: Laerte, 2002, p. 27.

A carnavalescação da vida é uma das formas mais divinas da presença de Deus no meio dos seres por ele criados. Atualmente, podemos encontrar em vários enredos carnavalescos interessantes discursos sobre o papel da religião na cultura e sua contribuição social.

4. Religião e humor em tempos sombrios

Chegamos à última estação deste artigo, mas não ao final do nosso projeto de compreender, mesmo que em parte e de modo provisório, as tiras de Laerte dedicadas a Deus. Há muita trilha ainda a ser caminhada. Nesta seção, chegou a vez de nossa atenção se voltar ao terceiro volume da trilogia (*Deus 3: a missão*), no qual o próprio Deus é convocado a ir à guerra.



Fonte: Laerte, 2003, p. 6.

Na apresentação que Índigo (2003, p. 3) faz da obra – “As melhores revelações” (talvez não pudesse haver título mais apropriado) –, podemos ler o que segue:

[Esse Deus de Laerte] é também um Deus que convive bem com a estupidez humana. Em aventuras anteriores, ele provou sua magnitude no trato com beatas e ateus. Em Deus 3, ele retorna melhor do que nunca e mostra toda sua versatilidade.

Para começar, Deus é convocado para a guerra. Enfrenta o inimigo invisível e passa pelo inferno das trincheiras. Acaba morrendo. Ele nunca foi bom soldado. Com sua morte, o Diabo assume o controle do mundo. Aí entramos numa sequência de tiras sublimes, onde o Diabo reina sozinho e mostra que no trato com seres humanos ele se sai tão bem quanto Deus.

4.1 Onde Deus está em tempos sombrios

A pergunta que se impõe é se há diferença entre um mundo sob controle de Deus e outro dominado pelo Diabo. De fato, o culto ao “fator Deus”, que nada mais é do que a imagem e a ação de um Deus de onipotência arbitrária, tem justificado a violência, como denunciou Saramago (2001). Com uma tira antiga de Laerte (2002, p. 61), sem necessidade de muitas explicações ou mediações, introduzimos, por ora, nossa reflexão nesta seção.



Fonte: Laerte, 2002, p. 61¹⁴.

O que estamos discutindo, aqui, tem como referência o universo imagético do cristianismo. A experiência cristã de Deus, destaca Bingemer (2013), caracteriza-se por duas palavras-chave: encarnação e vulnerabilidade. O amor de Deus revelado em Jesus e por ele, centro da espiritualidade cristã, é surpreendente. Não é amor que do céu cumula o humano

¹⁴ Em tempo: como se lê em letras miúdas entre parênteses, essa tira foi publicada, originalmente, no contexto do 11 de setembro de 2001.

de bens em troca de louvores e sacrifícios – não estamos a tratar de um Deus da retribuição –, mas é amor que veio habitar este mundo – estamos a tratar do Deus que se fez carne, e “armou sua tenda entre nós” (Jo 1, 14). Falamos de um amor que não é tão somente sentimento e afeto, mas que se traduz em prática concreta: “a prática da justiça e do direito para com todos, em especial em relação àqueles e àquelas mais desprovidos de força, de voz, de prerrogativas: o órfão, o pobre, a viúva, o estrangeiro” (Bingemer, 2013, p. 284).

O mistério da encarnação assumido na fé pelos seguidores de Jesus foi causa de muito estranhamento. Que Jesus fosse reconhecido como filho de Deus já era considerado uma blasfêmia; mas que o Filho de Deus tivesse nascido na periferia (em Nazaré, de onde não poderia vir nada de bom), convivido com os marginalizados e morrido em uma cruz, tudo isso era inacreditável e inaceitável.

Diferentemente da terna imagem do bebê na manjedoura do presépio criado por São Francisco para o Natal de 1223¹⁵, o Mistério da Encarnação causa, em princípio, asco. Sobre o impacto do Filho de Deus que se fez carne, voltamos a Cappelli (2024, p. 53) – no poema “Estátua de Cristo num açougue”:

No talho
o verbo de novo
se fez carne
rasto, visco
e asco

no poema
de um corte dissonante
que respinga sangue
a carne se faz palavra

Em polêmica contra os gnósticos, Tertuliano enfatiza com crueza a encarnação de Jesus por amor ao humano:

esse coágulo formado no útero entre as imundícies, esse homem vindo ao mundo pelos órgãos vergonhosos, esse homem alimentado com carícias irrisórias. Foi para ele que ele desceu, para ele que pregou, por ele que, com toda humildade, se rebaixou até a morte na cruz. Foi aparentemente que ele amou aquele que resgatou por tão alto preço (Tertuliano *apud* Bourgeois; Sesboüé; Tihon, 2005, p. 478).

Em sua missão de redenção, Deus, em Jesus, desce às profundezas da condição humana. Em *Deus 3: a missão*, Deus vai à guerra, que é algo próximo do inferno – criado e promovido pelos humanos. Para Deus, segundo Laerte, “A guerra é uma merda!”:

¹⁵ Nas fontes franciscanas, no livro *Primeira Vida de São Francisco*, de Fr. Tomás de Celano, temos a descrição do presépio preparado por São Francisco para a celebração do Natal na aldeia de Greccio, no século XIII. Ternura e alegria são as marcas que a celebração deixou no imaginário religioso cristão. Chamando um homem a quem amava com especial afeição, São Francisco teria pedido que trouxesse o feno, o boi e o burro, pois queria “ver de algum modo com olhos corporais os apuros e necessidades dele, como foi reclinado no presépio (cf. Lc 2,7) e como, estando presentes o boi e o burro, foi colocado sobre o feno” (1Cel 84). Quando chegou o dia, uma grande alegria tomou conta dos homens e mulheres da aldeia. Greccio se fez como uma Nova Belém (Fontes franciscanas..., 2023).



Fonte: Laerte, 2003, p. 5.

Em seu auxílio ao ser humano, além de empurrar carro alegórico de escola de samba, Deus vai também à guerra – trata-se, digamos, de uma tarefa mais trágica e menos humorada do que o Carnaval, por exemplo, e que nos atinge a todos, direta ou indiretamente.

4.2 Deus sempre está ao lado dos que mais precisam

Com humor, Laerte nos mostra o absurdo da guerra. Deus é um soldado inadequado, ele transforma armas em brinquedo, catedrais (quebra-cabeças) em 3 dimensões. Seu castigo? Descascar batatas para todo o exército.



Fonte: Laerte, 2003, p. 8.

Para Johann Baptist Metz (2013), a espiritualidade cristã, como “mística de olhos abertos”, tem em seu centro a prática da compaixão. Em nossos tempos, que portam uma nova sensibilidade histórica, bem como uma nova forma de aproximação da Bíblia, captamos com mais clareza que o olhar messiânico não tem como foco o pecado dos outros, mas seu sofrimentos.

A compaixão nos converte e promove o descentramento. A percepção participativa do sofrimento do outro, no Espírito de Jesus, deve nos retirar de nossos próprios interesses e suscitar uma força de oposição – que nos capacite para a interrupção dos contextos terrenos de violência. Metz (2013) também inclui nessa experiência espiritual o *escândalo do amor ao inimigo*, que implica na eliminação da base de ódio e violência da vida política – e não pode corresponder ao apelo do ódio ao inimigo.



Fonte: Laerte, 2003, p. 10.

O Deus entrincheirado de uma lado da batalha é idêntico ao que está do outro lado, embora seus povos se odeiem, porque o Deus do outro é ridículo – e, em consequência, são horríveis o país, o povo, a comida e outras coisas mais submetidas àquela divindade ridícula (embora reflexo idêntico à imagem da outra).

Num sentido corretamente interpretado, a espiritualidade cristã é uma espiritualidade basicamente política, e a mística cristã é uma mística política, não mística do poder político e da dominação política, mas, antes de tudo, simplesmente e basicamente uma mística de olhos abertos. Jesus nos ensinou uma espécie de mística da percepção, em que se poderia enxergar mais (de forma oportuna e inoportuna) tornando visíveis os sofredores invisíveis e encorajando a prática da compaixão como uma mística da justiça de Deus (Metz, 2013, p. 85).

A mística de olhos abertos é, portanto, inspirada na justiça de Deus, que desce de seu trono e se coloca ao lado do sofredor para salvar o mundo pelo poder da compaixão, solidariedade e comunhão. Pelo fato de colocar no centro a *autoridade das vítimas* e o *escândalo do amor ao inimigo*, tem um sentido universal e, por isso, abre espaço para a experiência viva de Deus no mundo contemporâneo, marcado num primeiro momento pelo processo de secularização e pela emergência do ateísmo crítico da religião, e posterior secularização e erupção de uma diversidade de ofertas de vivências religiosas.

A política da guerra é sempre necropolítica, e todos os envolvidos em batalhas estão sujeitos à morte – Deus, incluído.



Fonte: Laerte, 2003, p. 12.

E, se Deus morreu, tudo é permitido. Inaugura-se o império do Diabo.



Fonte: Laerte, 2003, p. 13.

Mais do que a liberdade de poder juntar cerveja com ovo, o mundo posterior à morte de Deus, de um lado, é o dos fundamentalismos e fanatismos, e, de outro, é o da adoração ao divino mercado (Dufour, 2014, p. 16-17). Na guerra que é o mundo contemporâneo, há os que matam por vingança pela morte de Deus e há os que instituem a teologia da prosperidade, como possibilidade de lucro pela morte de Deus.

Brincar com a imagem de Deus é sempre coisa séria. A imagem que fazemos de Deus não só revela nossa imagem de mundo, mas justifica e orienta nossas ações no mundo. A imagem de Deus tem sido – a história nos mostra – caso de vida ou de morte, de paz ou de guerra.

Considerações finais

(1) Com menções ao Papa Francisco, iniciamos nosso artigo, e queremos encerrá-lo também em diálogo com Francisco e seu legado. Na conversa de Francisco com Thomas Leoncini – cujo resultado foi o livro *Deus é jovem* –, o Papa retoma a “Oração do bom humor”, de São Tomás Morus, em resposta a indagação de seu entrevistador: “*Gostaria de concluir perguntando quais são as características que nunca devem faltar em um jovem...*” (Francisco, 2018a, p. 154). Respondeu o Sumo Pontífice: dá-me, Senhor, bom humor – e outras coisas mais.

(2) Em sua autobiografia, em perspectiva de um novo humanismo, o Papa Francisco registrou uma interessante opinião a respeito da humanidade:

São poucos os outros seres vivos que sabem rir: fomos feitos à imagem de Deus, e nosso Deus sorri. É preciso fazer como Ele. Podemos fazer isso até em relação a Ele, com o mesmo afeto que se tem pelos pais e, portanto, da maneira como brincamos e nos divertimos com as pessoas que amamos (Francisco, 2025, p. 320-321).

(3) Portanto, porque somos seres humanos, e porque temos afeto por Deu e por ele somos afetados, valorizamos o bom humor – e até a respeito de Deus podemos rir e fazer rir. A teologia bufônica é a crítica de tudo o que perverte o amor de Deus pela criação, e de tudo aquilo que gera a guerra. Não por acaso, encontramos em Laerte a fundação e a fundamentação primárias de nossa argumentação.

(4) Com base na imagem de Deus que nos oferece o ombro na hora do sofrimento e desce das alturas para estar conosco, encontramos uma espiritualidade da compaixão. Uma experiência da presença divina nos momentos de maior abandono. Isso significa colocar a esperança no poder do amor que transforma e confere sentido à vida, contando com as

possibilidades que ela oferece, e não no amor a um poder que, de fora, venha intervir na realidade para a conduzir, desrespeitando sua dinâmica própria.

(5) A força que vence o mal, reflete Rubem Alves (1989), vem da crença no poder superior da bondade, da mansidão e da solidariedade. Da crença no poder da pobreza e da comunhão com a natureza (como a fé de São Francisco); da crença no poder inesgotável da vida, do amor, da beleza (como a fé de Albert Schweitzer). A fé no poder do amor é também a do poeta e a do educador, que creem na força da palavra e do olhar. No mesmo sentido, lembra Rubem Alves (1989), encontra-se o testemunho de Dietrich Bonhoeffer a partir de sua experiência de encarceramento em um campo de concentração nazista. Deus pode se apresentar fraco e indefeso no mundo, mas, ainda assim, é por ele chamado por seu nome sagrado: Deus.

(6) É no bojo dessa vivência, conclui Rubem Alves (1989), que se manifesta a experiência do sentido, sentimento característico dos encontros com o sagrado. Experiência que nos ocorre de forma inesperada e que promove a intensificação da vontade de viver e também a coragem para morrer, se necessário, por aquilo que dá sentido à vida. Assim, a alma religiosa se descobre reconciliada com o universo porque “crê que o poder infinitamente amorável e o amor infinitamente poderoso do seu Deus farão com que seus valores triunfem, a despeito de tudo...” (Alves, 1982, p. 60).

(7) Com São Tomás Morus e com o Papa Francisco, rezamos: *que o Senhor nos conceda o senso de humor, e a graça de compreender uma brincadeira – para descobrirmos na vida um pouco de alegria e para que a levemos aos outros também. Amém!*

Referências

ALVES, Rubem. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1991/1992.

ALVES, Rubem. Os pássaros e os urubus: uma parábola herética de um bufão sobre a intolerância religiosa. In: ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. Juiz de Fora: Siano, 2023. p. 13-16.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte**: o feitiço erótico-herético da teologia. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1989.

BERGER, Peter L. **O riso redentor**: a dimensão cômica da experiência humana. Petrópolis: Vozes, 2017.

BINGEMER. **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BOURGEOIS, Henri; SESBOÜÉ, Bernard; TIHON, Paul. **História dos Dogmas, Tomo 3**. Os sinais da salvação. São Paulo: Loyola, 2005.

CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *A graça continua: o riso como crítica da religião em “Deus segundo Laerte”*. **Anais do IX Congresso da ANPTECRE**. Campinas: PUC-Campinas, 2023a. p. 605-611.

CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Crítica da religião e espiritualidade da compaixão em *Deus segundo Laerte. Anais do 35º Congresso da SOTER*. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2023b. p. 318-325.

CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 36, p. 3-20, jan.-abr. 2015. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2396>. Acesso em: 24 abr. 2025.

CAPES. **Documento de área – Área 44: Ciências da Religião e Teologia**. Brasília, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso em: 16 abr. 2025.

CAPPELLI, Marcio. **A teologia ficcional de José Saramago**: aproximações entre romance e reflexão teológica. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019.

CAPPELLI, Marcio. **O tempo dentro das vozes**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2025.

CASTRO, Ruy. O bom humor de Francisco: enxergar o ridículo permite distinguir o grave, o não ridículo, como o de Milei, Trump e Bolsonaro. **Folha de S. Paulo**, 23 abr. 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ruycastro/2025/04/o-bom-humor-de-francisco.shtml>. Acesso em: 24 abr. 2025.

COX, Harvey. **A festa dos foliões**: um ensaio teológico sobre festividade e fantasia. Petrópolis: Vozes, 1974.

DUFOUR, Dany-Robert. Capitalismo, religião e espetáculo. In: MOREIRA, Alberto da Silva; LEMOS, Carolina Teles; QUADROS, Eduardo Gusmão de (Org.). **A religião entre o espetáculo e a intimidade**. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2014. p. 11-27.

EM ENCONTRO com humoristas, papa diz que fazer piada com Deus não é blasfêmia: entre os artistas que visitaram o pontífice estavam Jimmy Fallon, Whoopi Goldberg e o brasileiro Fabio Porchat. **Folha de S. Paulo**, 14 jun. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2024/06/papa-francisco-faz-piada-ao-receber-humoristas-de-varios-paises-no-vaticano.shtml>. Acesso em: 24 abr. 2025.

FONTES franciscanas e clarianas. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2023.

FRANCISCO. **Deus é jovem**: uma conversa com Thomas Leoncini. São Paulo: Planeta, 2018a.

FRANCISCO. **Esperança**: a autobiografia, com Carlo Musso. São Paulo: Fontanar, 2025.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate**: sobre a chamada à santidade no mundo atual. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 19 mar. 2018b. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 24 abr. 2025.

FREI BETTO. Brincando nos campos do Senhor. In: LAERTE. **Deus segundo Laerte**. São Paulo: Olho d’Água, 2000. p. 5.

- ÍNDIGO. In: LAERTE. **Deus 3: a missão**. São Paulo: Olhad'Ágia, 2003. p. 3.
- KOŁAKOVSKI, Leszek. **El hombre sin alternativa**. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- LAERTE. **A noite dos Palhaços Mudos**. São Paulo: Conrad, 2023.
- LAERTE. **Deus 2: a graça continua**. São Paulo: Olho d'Água, 2002.
- LAERTE. **Deus 3: a missão**. São Paulo: Olhad'Ágia, 2003.
- LAERTE. **Deus segundo Laerte**. São Paulo: Olho d'Água, 2000.
- LAERTE. **Manual do Minotauro**. São Paulo: Quadrinhos na Cia, 2021.
- METZ, Johan Baptist. **Mística de olhos abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.
- PAULO VI. **Constituição Dogmática *Dei Verbum***: sobre a Revelação Divina. Roma, 18 nov. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 3 maio 2025.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Do terror de Isaac ao Abba de Jesus**: por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Um Deus para hoje**. São Paulo: Paulus, 1998.
- SARAMAGO, José. O fator Deus. **Folha de S. Paulo**, 19 set. 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u29519.shtml>. Acesso em: 24 abr. 2025.
- SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

Recebido em 19/05/2025
Aceito em 20/07/2025

Mito, história e sociedade: aspectos teóricos e horizontes de pesquisa

Myth, history and society: theoretical aspects and research horizons

Alexandre de Jesus dos Prazeres¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é o de discorrer sobre elementos introdutórios que inspirem pesquisas acerca de possíveis desdobramentos, mútuas influências e consequências variadas da relação de continuidade e descontinuidade entre o mito, a história, e as sociedades (antigas e/ou hodiernas). Assim, se constitui na apresentação para uma proposta de pesquisa com amplitude suficiente para inspirar ou acolher outras pesquisas que se dediquem a noções mais pontuais e com recortes mais específicos. Neste sentido, inicia problematizando para em seguido discutir aspectos teóricos e concluir apontando para alguns horizontes de pesquisas em torno do tema. Dentre os aspectos teóricos, além da evidente relação entre mito e sociedade, para ampliar a discussão, foram trazidos alguns autores que podem contribuir também com a relação entre mito e história. Ou seja, Henrique de Lima Vaz e o seu conceito de “consciência histórica” como uma consciência teórica que interpreta e reúne os elementos dispersos na experiência cotidiana das sociedades, guardando proximidades com o conceito de cultura; este conceito mantém proximidade ou semelhanças com o conceito de “crise de representação” em Michel Foucault, e também com o conceito de “crise de perspectivas” do filósofo da História Koselleck; e, por fim, o conceito de “historiogênese” de Eric Voegelin.

Palavras-chave: Mito; História; Sociedade; Pesquisas; Questões teóricas.

ABSTRACT

The aim of this article is to discuss introductory elements that inspire research on possible developments, mutual influences and varied consequences of the relationship of continuity and discontinuity between myth, history and societies (ancient and/or modern). Thus, it constitutes the presentation of a research proposal with sufficient breadth to inspire or welcome other research that is dedicated to more specific notions and with more specific cuts. In this sense, it begins by problematizing and then discusses theoretical aspects and concludes by pointing to some horizons of research around the theme. Among the theoretical aspects, in addition to the evident relationship between myth and society, some authors have been introduced to broaden the discussion by also exploring the relationship between myth and history. That is, Henrique de Lima Vaz and his concept of “historical consciousness” as a theoretical awareness that interprets and brings together the dispersed elements of societies' everyday experience, maintaining a close connection with the concept of culture; this concept shares similarities with Michel Foucault's notion of a “crisis of representation,” as well as with the concept of a “crisis of perspectives” proposed by the philosopher of history Reinhart Koselleck; and finally, the concept of “historiogenesis” by Eric Voegelin.

Keywords: Myth; History; Society; Research; Theoretical questions.

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe - UFS. Mestre em Ciências da Religião e Bacharel em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Licenciado em Sociologia (UNINTER).

Introdução

Há estudos em abundância demonstrando as relações entre mito e diversos contextos relacionados com as sociedades tradicionais. Pois nessas sociedades a linguagem religiosa se destaca enquanto consciência ou forma de interpretar a realidade, incluindo a realidade social e histórica.

Desde autores clássicos da Antropologia como Lévy-Bruhl, que compreendia o mito como coisa da mentalidade primitiva e distinta do modo pensar do ser humano moderno; e James Frazer, em sua busca por identificar padrões universais no pensamento mítico atrelado à noção de que o pensamento dos diferentes povos se vincula a um processo evolutivo; passando por Franz Boas, autor de *A mente do ser primitivo*; e Bronislaw Malinowski, que escreveu *Magia, ciência e religião*; bem como por Claude Lévi-Strauss, que nas pesquisas que resultaram na tetralogia *Mitológicas* (*O cru e o cozido* (1964), *Do mel às cinzas* (1967), *A origem das maneiras à mesa* (1968) e *O homem nu* (1971)), onde fez uso de sua antropologia estrutural defende que os mitos revelam estruturas mentais universais, demonstra que, apesar das diferenças culturais, os mitos possuem estruturas semelhantes que organizam e resolvem contradições fundamentais da experiência humana. Por sua vez, Eliade, seja no *Mito do Eterno Retorno*, seja no *Sagrado e o profano*, argumenta que, nas sociedades tradicionais, o mito é uma narrativa sagrada que explica a origem das coisas e oferece um modelo exemplar de comportamento. O mito, para essas culturas, é uma forma de reviver o tempo primordial, um retorno ao “tempo mítico”.

Porém, ainda Eliade, no seu livro *Origens: história e sentido na religião*, discorrendo sobre o seu conceito de “sagrado” o apresenta como “elemento estrutural da consciência humana.” E, no *Sagrado e o profano*, acerca da dessacralização das sociedades modernas pós-industriais, indaga “se essa secularização da Natureza é realmente definitiva, se não há nenhuma possibilidade, para o homem não-religioso, de reencontrar a dimensão sagrada da existência no Mundo” (Eliade, 2008, p.49).

A sociedade moderna ocidental é concebida como fundamentada em certa racionalidade que promove o desencantamento do mundo, porém isto não significa o desaparecimento do sagrado como experiência que extrapola o racional (Otto, 2007), cedendo lugar para o sentir e experienciar algo que o discurso, em sentido racional, não consegue traduzir, sem a contribuição de evocar a necessidade de ter experimentado também ou algo semelhante para poder pensar sobre. Assim, o mundo moderno, além das manifestações religiosas explícitas, em fenômenos seculares preserva sentidos religiosos ocultos. Por exemplo, a forma como linguagem religiosa é utilizada para pautar o debate político, principalmente em seu sentido mítico-escatológico da história como uma luta cósmica entre o bem e o mal, cujo simbolismo é objeto de apropriação tanto por conservadores quanto por revolucionários. Para os revolucionários, a ordem social sob contestação é o cosmo que se tornou injusto e mal, por isso deve ser extinto e ceder lugar há outra ordem social, “o mundo melhor”; para os conservadores, o mal está naqueles que ameaçam a ordem social ou cosmo a ser preservado.

Ainda acerca do mito, além de pesquisas sobre o mito em sociedades tradicionais, também podem ser identificadas aquelas sobre o mito como categoria explicativa do mundo moderno contemporâneo. Por exemplo, Roland Barthes, no livro *Mitológias*, analisa como o mito opera na cultura de massa. Para ele, no mundo contemporâneo, o mito é um sistema de comunicação que transforma produtos culturais cotidianos (esportes, moda, publicidade)

em signos carregados de ideologia. Joseph Campbell, em *O herói de mil faces*, propõe o conceito de *monomito* ou *jornada do herói*, presente em muitas narrativas modernas (cinema, literatura). Ele vê o mito como uma linguagem simbólica que continua a exercer função psicológica e espiritual, mesmo nas sociedades contemporâneas. E sobre função psicológica, Carl Gustav Jung, em livros como *O homem e seus símbolos* e *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, esclarece que os mitos são expressões dos arquétipos do inconsciente coletivo e que mesmo nas sociedades modernas, o mito continua relevante como linguagem simbólica das experiências humanas universais.

Embora, o mito tenha sido utilizado como uma categoria explicativa para aspectos relevantes do mundo moderno contemporâneo, não significa que este tipo de abordagem tenha esgotado todas as suas possibilidades de pesquisas. E que não existam fenômenos contemporâneos que possam ser elucidados mais adequadamente, quando analisados por este prisma.

Em meio a este debate, este texto se constitui na elaboração de elementos introdutórios para uma proposta de pesquisa acerca de possíveis desdobramentos, mútuas influências e consequências variadas da relação de continuidade e descontinuidade entre o mito, a história, e as sociedades (antigas e/ou hodiernas). Desta forma, por meio da problematização das relações entre mito, história e sociedade, este projeto propõe uma temática como amplitude suficiente para motivar e acolher pesquisas dedicadas às questões mais pontuais ou específicas que gravitem em torno de seu horizonte temático.

No trinômio “mito, história e sociedade”, já por meio dos autores citados nesta introdução fica evidente a relação entre mito e sociedade (tanto nas antigas quanto nas contemporâneas). Porém para ampliar a discussão, neste texto, além desta relação, foram trazidos alguns autores que podem contribuir também com a relação entre mito e história, relação que também permeia a sociedade. São eles: Henrique de Lima Vaz e o seu conceito de “consciência histórica” como uma consciência teórica que interpreta e reúne os elementos dispersos na experiência cotidiana das sociedades, guardando proximidades com o conceito de cultura; este conceito mantém proximidade ou semelhanças com o conceito de “crise de representação” em Michel Foucault, e também com o conceito de “crise de perspectivas” do filósofo da História Koselleck; e, por fim, o conceito de “historiogênese” de Eric Voegelin.

1. Mito, história e sociedade: problematizando

Está sendo considerado aqui o trinômio “mito, história e sociedade” e suas possíveis relações, desdobramentos, mútuas influências e consequências variadas. O mito entendido enquanto elemento da linguagem religiosa que se caracteriza por interpretar e outorgar sentidos para fenômenos do mundo social no qual as pessoas estão inseridas.

Os mitos traduzem o que ocorre em termos histórico e social como experiência religiosa (interpretação religiosa da realidade) de determinada sociedade. Desta forma, propõe novos significados para acontecimentos ou eventos que os modernos de mentalidade secularizada compreendem como sendo de natureza puramente histórica. Busca explicações para eventos da realidade histórica em uma segunda realidade, sendo esta religiosa.

Em uma definição o mais essencial e operativa do mito para sua melhor compreensão enquanto fenômeno, Croatto (2010, p.209) explica que “o mito é o *relato* de um *acontecimento originário*, no qual os *Deuses agem* e cuja finalidade é dar *sentido* a uma realidade significativa.” E desenvolve cada um dos termos-chaves dessa definição, a começar pela declaração de que o mito é um relato: “O mito é um texto. Ele pertence, portanto, à ordem *literária* e deve ser interpretado como *discurso*” (Croatto, 2010, p.210).

Enquanto o símbolo “é um ‘ser aí’, é uma coisa ‘designada’ por sua transsignificação”, o mito é narrado, escutado ou lido. E implica em uma sequência narrativa de episódios acerca de um acontecimento originário. A narrativa mítica apresenta um enredo que se desenvolve em um horizonte primordial, o “começo” do acontecimento mítico não é cronológico.

O tempo (e o espaço) do mito não são coordenáveis com o tempo e o espaço de nossa experiência. Supõe-se que o acontecimento relatado está “no limite”, se é possível imaginá-lo assim, entre um tempo primordial e o tempo cronológico que conhecemos (Croatto, 2010, p.212).

Os mitos se constituem em fenômenos literários, que comunicam algo acerca da realidade, interpretando-a, construindo conhecimento. Todavia, um desenvolvimento essencial da definição de mito apresentada é que “os Deuses são os atores protagonistas dos mitos. São os *dramatis personae*” (Croatto, 2010, p.216).

E por fim, o mito é instaurador de uma realidade, a narrativa sobre o acontecimento mítico produz sentido para a realidade. As instituições, leis, costumes e figuras com significado especial na sociedade; bem como os lugares, instrumentos, técnicas e elementos da natureza com relevância cultural para a vida da comunidade têm suas origens explicadas miticamente.

Pois bem, o mito é o relato dessa origem divina das coisas e das instituições. Esse é o “modo” como o mito expressa a experiência religiosa do originário, como manifesta a sacralidade hierofanizada naquilo que lhe concerne profundamente em sua realidade (Croatto, 2010, p.218-219).

Há um episódio narrado por Evans-Pritchard que é bastante ilustrativo. O episódio se associa a sua pesquisa etnográfica realizada no Sudão anglo-egípcio durante a década de 1920 entre os Azande, publicada no livro *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Evans-Pritchard (2005, p.50-51) conta que:

Certa vez um rapaz deu uma topada num pequeno toco de árvore no meio de uma trilha no mato - acontecimento freqüente na África - e veio a sentir dores e desconforto em consequência disso. Foi impossível, pela sua localização no artelho, manter o corte limpo, e ele começou a infecionar. O rapaz declarou que a bruxaria o fizera chutar o toco. Eu sempre discutia com os Azande e criticava suas afirmações, e assim fiz nessa ocasião. Disse ao rapaz que ele batera com o pé no toco porque tinha sido descuidado, e que não fora bruxaria que colocara o toco na trilha, pois ele crescerá lá naturalmente. Ele concordou que a bruxaria nada tinha a ver com o toco estar na trilha, mas observou que tinha ficado de olhos abertos para tocos, como realmente todo zande faz, e que, portanto, se não tivesse sido embruxado, tê-la-ia visto. Como argumento definitivo, a seu ver, lembrou que os cortes não levam dias para cicatrizar - ao contrário, fecham logo,

pois esta é a natureza dos cortes. Por que então sua ferida infeccionara e continuava aberta, se não havia bruxaria por trás dela? Como não tardei a descobrir, essa pode ser considerada a explicação zande básica para as doenças.

Este relato é ilustrativo de como a linguagem religiosa é produtora de sentidos que transcendem os acontecimentos concretos da dimensão histórica, apelando para uma segunda realidade, atribuindo um significado além até mesmo para o corriqueiro e o comum, um tropeço em um toco, por exemplo. Embora o evento concreto não seja negado, recebe uma interpretação que o associa à outra realidade. Um significado que transcende o corriqueiro é estabelecido, tropeçar em um toco é mais do que isto, é indicativo de uma realidade mágica na qual operam poderes, seres primordiais, sendo a origem da ordem do cosmo, e que faz com que o tropeço seja a manifestação visível neste mundo de um ato de bruxaria, a manifestação neste mundo de poderes que o transcendem.

Na Modernidade, em não raras ocasiões, o mito foi considerado como uma história inventada com o intuito de dominar povos cujo desenvolvimento cultural era atrasado. Esta é uma perspectiva de caráter evolucionista, cujo fundamento é tomar uma cultura em particular como modelar, padrão de civilização evoluída, e comparar todas as demais a partir desta como referência. Isto é herança de um padrão eurocêntrico de pesquisa, observar outros povos enquanto camadas arcaicas ou estágios inferiores cujo estágio final evolutivo é o próprio povo, sociedade do observador.

As consequências deste tipo de postura em relação à diversidade cultural e étnica do mundo são conhecidas. A concepção de que há culturas superiores ou, mais grave ainda, povos e raças superiores, serviu como ideologia para legitimar a dominação político-econômica, a escravização e o extermínio de pessoas, e o surgimento de estruturas sociais racistas e regimes coloniais cujos efeitos ainda prejudicam inúmeras sociedades até hoje.

É possível realizar estudos comparativos sem, todavia, estabelecer relações de hierarquia entre culturas. Podem-se reconhecer semelhanças entre os modos de existência dos seres humanos, sem que, contudo, se escolha um modo de existência como modelar. Isto pode ser assumido como indicativo da riqueza da diversidade cultural humana.

As pesquisas contemporâneas acerca de mitologias comparadas optam por não utilizar a noção de universal aplicada ao ser humano (as razões já foram mencionadas), todavia propõem em lugar de universal o termo *pluriversal* para evidenciar a diversidade cultural.

O risco da perspectiva de encontrar o universal no ser humano - a partir da mitologia comparada, como é o desta nossa obra - é tomar uma cultura, juntamente com seus valores, como referência do que é universal. Nossa princípio, porém, é outro: se há elementos comuns, semelhantes e, muitas vezes espantosamente iguais nas narrativas míticas de diversos povos, esse fato “universal” encontra sua maior força por ser *pluriversal*: algo que há em comum em diversas culturas sem necessariamente anular a singularidade de cada uma (Júnior, 2014, p.11).

Estes elementos *pluriversais*, as semelhanças entre narrativas míticas de povos que não mantiveram qualquer tipo de contato, recebem o nome de *arquétipos*. Esta concepção foi utilizada por Carl Gustav Jung em seus estudos psicanalíticos sobre os sonhos, os mitos, e

os contos de fada, mas também por Mircea Eliade em sua *História das crenças e das ideias religiosas*.

Assumir os mitos como invenções ardilosas de autores anônimos cujo objetivo era dominar suas próprias civilizações, é simplificar demais um fenômeno cuja complexidade é amplamente maior que isto. O que pode ser afirmado com segurança é que os mitos surgem e expressam uma experiência religiosa, constituindo-se assim em narrativas sagradas. Uma “história” sagrada de tamanha importância para os que a assumem como explicação para o seu mundo que esta chega a se confundir com a história em sentido moderno. Para estes, não havendo distinção ou descontinuidade entre o mito e a história.

Isto conduz a consideração acerca do modo como mito, história e sociedade se articulam. Não apenas em relação ao papel do mito nas sociedades tradicionais, como algo relacionado à pré-modernidade ocidental, mas como algo hodierno. Os mitos não estão apenas atribuindo significado à existência de civilizações do passado, mas dando significado à existência na atualidade. Não apenas como narrativas sagradas que são atualizadas nos ritos de religiões da contemporaneidade, ou como objetos de especulação que fundamentam os sistemas de doutrina ou os interditos morais que orientam a conduta somente dos praticantes dessas religiões. Mas como narrativas sagradas que povoam o imaginário das sociedades modernas em geral, continuam determinando condutas, alimentando o debate público em diversos ambientes da sociedade atual e influindo nas decisões políticas e jurídicas.

Para exemplificar, as dificuldades nos dias atuais (em diversos países cuja tradição cristã é majoritária) em legislar sobre temas como aborto e direitos civis da comunidade LGBTQIA resulta em grande parte na influência produzidas na cultura através de interpretações da antropogonia bíblica em Gênesis acerca da criação de Adão e Eva e dos seus desdobramentos doutrinários e fundamentação para o comportamento. Pois esta narrativa é compreendida por inúmeras pessoas não somente em sentido mítico-simbólico, mas em sentido histórico, algo que realmente aconteceu.

Este mito assume de fato para diversas pessoas a função de explicar a origem dos seres humanos (do feminino e do masculino), instituir papéis sociais (gênero) e interditos morais (determinar como a sociedade deve se comportar, noções do que é aceitável ou não em matéria de conduta), determinar o que é aceitável ou não em questões das orientações sexuais dos cidadãos e dos arranjos familiares na sociedade.

É comum no cotidiano se apelar para o casal mítico em declarações do tipo: “Deus não criou Adão e Ivo.” Isto com o intuito de atribuir caráter sagrado à heterossexualidade em contraposição à homossexualidade e à quaisquer identidades de gênero que não sejam cisgênero (compreendidas como violações de uma ordem divina das coisas). Mitos bíblicos como este permeiam o imaginário das sociedades pós-cristãs, alimentam paixões religiosas e dificultam os debates legislativos, tornando certos temas em tabus, assuntos a serem procrastinados.

É evidente que este exemplo necessita de maior aprofundamento. Mas, por si só, já se constitui em uma das tantas possibilidades do que pode ser pesquisado no horizonte acadêmico que está sendo vislumbrado. Cujos estudos poderiam produzir uma quantidade imensa de evidências empíricas/teóricas para o horizonte de pesquisa que está sendo proposto aqui, ou seja, a forma como os mitos continuam sendo influentes nas sociedades contemporâneas. Nesta perspectiva, propõe-se como ponto de partida investigar possíveis

desdobramentos, mútuas influências e consequências variadas da relação de continuidade e descontinuidade entre o mito, a história, e as sociedades (antigas e/ou contemporâneas), bem como questões de transmissão, recepção, releituras, interpretações dos mitos em seus contextos histórico-genéticos, bem como na atualidade.

2. Mito, história e sociedade: aspectos teóricos

O estado atual dos estudos sociológicos acerca da secularização como problema de pesquisa já superou em muito a noção inicial ou clássica da teoria da secularização, baseada na ideia de que a Modernidade acarretaria necessariamente o declínio da religião na sociedade. Este entendimento da relação entre religião e Modernidade serviu por certo tempo como paradigma para as pesquisas sobre religião. Porém é um paradigma que não se sustenta mais diante da evidência empírica (Berger, 2017).

Do mesmo modo, a noção de que os mitos enquanto elemento da linguagem religiosa e compreensão acerca do mundo são algo inerente às sociedades tradicionais cuja razão de ser se tornou obsoleta nas sociedades modernas não se sustenta diante de evidências empíricas. Berger (2017) um dos proponentes da teoria clássica da secularização compreendeu, à luz da evidência empírica, que a Modernidade não acarreta necessariamente o declínio da religião, mas se tornou um ambiente no qual se experimenta o fenômeno do pluralismo. Um duplo pluralismo que pode ser identificado nas instituições e nas consciências das pessoas nas sociedades modernas, - “a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares. Esta coexistência ocorre não somente nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social” (Berger, 2017, p.9).

Coexistência é um termo-chave nesta perspectiva teórica, mas também compreender que a secularidade ocidental não é a única forma de Modernidade, há outras versões da Modernidade que concede à religião um lugar mais central. É deste modo que a noção de paradigma pluralista vai se consolidando, ou, nos próprios termos de Berger (2017, p.15):

Compreendo agora mais plenamente a realidade global do discurso secular, não só na Europa e nas associações do corpo docente em todo o mundo, mas também na vida de muitos crentes comuns que conseguem ser tanto seculares quanto religiosos. Eu diria que são estas pessoas que realizam o ato de equilíbrio cognitivo protótipico da modernidade, e com este ato modificam a forte dicotomia entre os teóricos da secularização e aqueles que anunciam “o retorno dos deuses”.

Na consciência das pessoas comuns em sociedades modernas, coexistem cotidianamente, em grande proporção do tempo, sem conflitos tanto explicações seculares quanto religiosas acerca dos fenômenos percebidos. As pessoas administram estas questões de forma pragmática, não investem todo o seu tempo teorizando acerca de tudo o que acontece. Refletem quando sentem a necessidade, geralmente quando acontece algo que afeta a sua vida ordinária. Deste modo, para elas não há contradições evidentes entre *mythos* e *logos* ou entre *doxa* e *episteme*, estas coisas não são excludentes, podem coexistir na maior parte do tempo sob a exigência pragmática das rotinas cotidianas da vida.

O mito enquanto linguagem é expressão da experiência religiosa, um esforço de traduzir para o mundo exterior o que foi vivenciado na intimidade do próprio ser. Porém é

uma linguagem segunda da experiência religiosa, a primeira linguagem é a simbólica. O mito, utilizando-se dos símbolos da experiência religiosa, outorga significado para certos acontecimentos da realidade que marcaram a vida comunitária. A construção mítica faz uso do símbolo, mas assim como na literatura também se utiliza do imaginário, da ficcionalidade, para interpretar o mundo ou se estabelecer como um marco de vivência religiosa (Iser, 2013; Nogueira, 2015).

A construção dos mitos é iniciada na experiência do mundo, na vida concreta: o que nele é relevante vai gerar um relato de sua origem, com a intervenção de um Deus *que tem que ver com* essa realidade, e que de alguma maneira se hierofaniza. O que acontece no mito, porém, não é uma cópia do que acontece na realidade. O mito utiliza símbolos na medida do possível, e é um símbolo em si mesmo, como globalidade (Croatto, 2010, p.221).

Os mitos se relacionam com a história e com a sociedade. No interior desta, onde jaz, o mito designa uma “história verdadeira” e preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Devido a esse estreito relacionamento, não é sem razão que para Eliade (2011, p.8) “compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos.” “Para a sociedade na qual o mito é presente, ele narra o que realmente aconteceu. A questão é que essa realidade transcende o plano histórico ou material, mas nem por isso deixa de ser *realidade*” (Júnior, 2014, p.19).

Em sua relação com a sociedade e com a história, os mitos são influenciados por mudanças ocorridas em função da própria dinâmica da sociedade. “O mito não é estático, ele tem a mesma dinâmica de todos os fenômenos da cultura, como a linguagem, a culinária, o modo de construir habitações, o trabalho e outras instituições” (Júnior, 2014, p.20). O mito está sujeito a releituras principalmente quando ocorrem mudanças na realidade. O mito atua atribuindo sentido e servindo de modelo para determinada realidade, devido a sua qualidade de acontecimento instaurador.

Uma vez que ocorram mudanças que alterem a harmonia entre o mito e a realidade social presente, os mitos podem perder vigência, deixando de ser atuais. Croatto (2010, p.226-227) explica que quando isto acontece, os mitos podem seguir alguns caminhos: 1) podem morrer, desintegrar-se e perder-se; 2) às vezes, passam à categoria de contos ou fábulas, perdendo a capacidade instauradora; 3) perdendo a capacidade instauradora, podem expressar-se com retoques ou adendos, que transbordam a estrutura do gênero mítico; 4) os mitos podem ser recriados.

Os mitos são expressões da experiência religiosa como linguagem. Neste sentido, a religião pode ser compreendida como texto cultural (Nogueira, 2012), interpretação do mundo e, neste sentido, como um tipo de consciência histórica ou consciência teórica.

Os símbolos, os mitos, os ritos, que por sua vez podem se desdobrar em sistemas de doutrina e dogmas são formas como a linguagem religiosa se expressa. Em outros termos, é como a criatividade cultural traduz a experiência religiosa. Neste horizonte reflexivo, o conceito existencialista de religião proposto por Tillich (2009) concebe religião, em sentido amplo, como preocupação última ou suprema, entendendo assim religião como substância e a cultura como sua forma. Isto torna a compreensão de religião, em sentido restrito, com

suas narrativas míticas, seus rituais, credos, doutrinas e organizações eclesiásticas, uma forma cultural ou o modo como determinada cultura traduz criativamente sua preocupação última. Este elemento, a preocupação última, que mesmo quando as pessoas em sociedade não estão conscientes disto, direciona o surgimento e manifestação das formas culturais até mesmo nas sociedades contemporâneas.

O humano é um ser consciente de si e consciente do mundo. Este último embora seja um mundo de múltiplos objetos, plural, é unificado pelos seres humanos por meio de uma visão teórica da realidade. E é esta visão teórica da realidade que constitui o humano em um ser histórico. “A consciência teórica, no sentido em que aqui definimos, manifesta -se, em toda força do termo, como consciência histórica” (Vaz, 2012, p.252).

Esta concepção de história como consciência teórica é unificadora da multiplicidade existente no mundo. E mantém proximidade com a religião por ser compreendida como cultura. Dentre os elementos do mundo que são unificados por uma consciência histórica está a consciência dos sujeitos. Vaz (2012, p. 219) traduz isto como interseção de horizontes de mundo ou intersubjetividade:

Então a relação intersubjetiva, como comunicação das consciências, se faz num plano que denominamos “consciência teórica” (no sentido original grego de “*theoría*”, que traduz primeiro uma visão sinótica, e depois uma intenção totalizante do real). Aqui a totalidade da existência fica assumida reflexivamente (consciência teórica) no modo de existir histórico (comunicação das consciências): a *consciência teórica* é a forma mais radical de *consciência histórica*.

A história enquanto cultura é um sistema simbólico que estabelece certo modo de olhar para o mundo e unificar os elementos diversos, plurais, e desconexos para que formem um todo com significado. Nesta perspectiva, é plausível a percepção por parte de membros da sociedade acerca das transformações culturais em sentido escatológico, percepção externalizada em expressões do tipo: “o mundo está se acabando.”

Estudos antropológicos explicam este tipo de reação diante de transformações (principalmente quando são significativas e traumáticas) como geradora de apatia (Laraia, 2003). Em sentido antropológico, a apatia é o oposto do etnocentrismo, que consiste em enxergar o mundo através da própria cultura e concluir que o seu modo de existir é o mais correto ou natural. Enquanto por meio do etnocentrismo ocorre uma superestimação dos elementos da própria cultura, a apatia é o resultado de uma situação de crise que mergulha os membros de uma cultura em um estado de desamparo existencial, resultando na perda de crenças, valores, motivação e significado para existir. O antropólogo Roque Laraia (2003, p.75-76) oferece um bom exemplo disto:

[...] a apatia que dizimou parte da população Kaingang de São Paulo, quando teve o seu território invadido pelos construtores da Estrada de Ferro Noroeste. Ao perceberem que seus recursos tecnológicos, e mesmo os seus seres sobrenaturais, eram impotentes diante do poder da sociedade branca, estes índios perderam a crença em sua sociedade. Muitos abandonaram a tribo, outros simplesmente esperaram pela morte que não tardou.

É claro que a apatia é resultado de eventos com imenso potencial de desintegrar todo um modo de existir, produzindo uma situação extrema de crise aguda e entendida como irremediável, literalmente o fim do mundo em termos culturais. Ou seja, trata-se de um cenário social definido como anônimo em termos durkheimianos.

Todavia, transformações culturais menores, mesmo não instaurando a apatia generalizada, podem ser compreendidas como ameaças por membros conservadores da sociedade ou como início do fim para os que naturalizaram/divinizaram os elementos da cultura/história que estão sendo alterados. Neste sentido, independente de juízo de valores sobre o que está sob efeito de transformações culturais (se práticas culturais que podem ser entendidas como nocivas para alguns grupos sociais ou não), um modo de existir e compreender o mundo está chegando ao fim.

Posta em outros termos, história como consciência teórica, principalmente em sua relação intersubjetiva de comunicação entre consciências, é análoga a cultura, mas também ao conceito de representação (Foucault, 2019). A história é o compartilhamento entre sujeitos de uma forma de ver (*teoría*) o mundo, uma consciência coletiva, um modo comum de unir a multiplicidade das coisas do mundo, uma cultura. E a religião como substância da cultura, neste sentido, é histórica, elemento indispensável para se compreender a forma como a sociedade representa o seu cosmo.

A Modernidade, em constante mudança, fez surgir um processo de experiência da pluralidade cultural ou de coexistência de várias “estruturas de plausibilidade”, forçando a coexistência de modos de pensar seculares com formas diversas de pensamentos religiosos, coexistência que ocorre não somente nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social (Berger, 2017, 2018).

Além da secularização há outro fenômeno moderno relevante para entender as rápidas mudanças no cenário cultural do mundo contemporâneo, para Koselleck (2006) a “temporalização” é um fenômeno mais radical que a “secularização”. Esta última é um desdobramento da aceleração do tempo. O distanciamento entre passado e futuro resultante da aceleração do tempo, trazendo no bojo a compreensão da mutabilidade deste, fez com que o humano moderno deixasse de aguardar um futuro que se originasse em uma ordem transcendente. O abandono desta expectativa deu lugar a outro, a de que o futuro deveria ser construído pelos próprios humanos. E isto oportunizou as condições para que as utopias acerca de ordens sociais humanamente idealizadas ganhassem lugar. Os humanos, semelhantemente aos deuses, criam mundos segundo os seus ideais, as suas noções e os seus valores, os seus juízos acerca do que é bom ou mau. O otimismo acerca da capacidade humana de projetar o seu futuro se fortaleceu na Modernidade também em associação com o seu crescente domínio da natureza por meio da ciência e da técnica. A nova experiência com um tempo cujas mudanças foram aceleradas se conjugava com a experiência do poder humano em transformar os espaços e não somente em sentido geográfico. A aceleração das transformações na ordem social que se tornaram comuns na Modernidade promovem crises de representação (Foucault, 2019) ou crises de perspectivas (Koselleck, 2006).

Tais crises são experimentadas em termos religiosos em sentido escatológico, como o fim de um cosmo. As transformações ou mudanças nas esferas da cultura, da política ou da ordem social em geral, são interpretadas como o fim do mundo. Neste cenário, ganha relevância se lidar com a problemática da relação entre o mito, a história e a sociedade. O papel desempenhado pelos mitos como explicações religiosas para a gênese das sociedades

humanas, bem como de suas culturas, modos de existência e dos acontecimentos marcantes que permeiam a existência social. Isto considerando que os mitos não morrem, mudam de forma e podem ser descobertos sob a camuflagem da secularização moderna (Eliade).

Voegelin (2009, p.129-130), através do conceito de “historiogênese”, explica que “a história pragmática” tem uma origem na extração que ocorre por meio do mito, extraí o seu significado de acontecimentos cósmicos. Em vários exemplos, extraídos de documentos de sociedades da Antiguidade, ele demonstrou a crença de que o direito de governar ou a existência dos próprios reinos ou impérios eram atribuídos aos deuses. O poder emana dos deuses, de uma dimensão cósmica, mítica.

Por este método de extração mitopoética, os simbolista, assim parece, queriam expressar o que fez os materiais históricos merecedores de transmissão à posteridade ao ligá-lo com a ordem que se desdobra no cosmo” (Voegelin, 2009, p.129-130).

Em outros termos, “a história começa quando a ordem ordenada pelos deuses se torna encarnada no curso temporal do mundo” (Voegelin, 2009, p.139). Para Voegelin (2009, p.136), a “historiogênese” é uma constante simbólica na história humana, desde as sociedades cosmológicas antigas até as sociedades modernas secularizadas. Isto considerando tanto as teogonias, as cosmogonias e as antropogonias presentes nas origens das sociedades quanto as escatologias enquanto cosmogonias projetadas para o futuro, o fim como abertura para um novo início.

Retomando o conceito de “historiogênese”, as catástrofes sociais são fatores que antecedem a ordem divino-humana vista sob a especulação acerca dos acontecimentos que irão extrapolar até uma origem cósmica (Voegelin, 2009, p.152).

Este horizonte de pesquisa abre caminho também, dentre outros, para investigações sobre a forma como os fundamentalistas interpretam os mitos de forma literal. Nesta forma de abordagem, os mitos são compreendidos como parte da história e não como referência a um primórdio atemporal que a antecede. E ao interpretar os mitos assim, não é possível captar o papel da linguagem mítica que cumpre a função de explicar ou construir sentido para certos aspectos do presente histórico. A abordagem literalista é míope para o simbolismo presente nos mitos.

Além disto, há implicações decorrentes do modo como os fundamentalistas encaram as transformações culturais, a dificuldade que possuem em perceber a relatividade de certas noções, valores, moralidade, até mesmo crenças. As transformações culturais (se tomarmos como referência a história do Brasil) têm sido encaradas no campo religioso (com conexões com o campo político) como uma batalha mítica entre “o bem” e “o mal”. Para tomar um exemplo ilustrativo do atual contexto político brasileiro, basta observar como o pânico moral (acerca de kit gay, ideologia de gênero, direitos civis da comunidade LGBTQUIA+, e etc) é explorado por atores políticos com fins eleitorais. O simbolismo escatológico de luta do bem contra o mal é evocado, apontando figuras políticas e religiosas como representantes a serem identificadas com o bem ou com o mal, com um cosmo a ser conservado ou a ser combatido/destruído, com forças vistas como preservadoras da ordem social idealizada ou como ameaçadoras desta.

Com este cenário em mente e utilizando o conceito de representação de Eric Voegelin (1982), realizei uma análise das manifestações antidemocráticas pró-Bolsonaro de 2020 no Brasil. A análise considerou o conteúdo das manifestações em si, em suas exigências e implicações para o Estado de direito. Acerca desse, foi considerada a hipótese de que, se o governo consegue atender às necessidades existenciais da sociedade e for transcendentalmente legitimado, não será relevante para a sociedade o modo como este chegou ao poder. O reconhecimento disso auxilia na compreensão de que a democracia, enquanto valor, é um construto social com todas as fragilidades inerentes a isso, constituindo em um valor ameaçado e a ser defendido sempre (Prazeres, 2022).

Ainda sobre a forma como os fundamentalistas interpretam os mitos. O biblicismo presente na exegese bíblica fundamentalista e suas consequentes incompreensões do caráter simbólico da linguagem presente nos mitos não é um problema novo para os estudos bíblicos. Rudolf Bultmann (1999) propôs a “demitologização” dos conteúdos bíblicos com o objetivo de alcançar o *querigma* (a mensagem) proclamado pelas primeiras comunidades cristãs. Bultmann situou seu campo de estudo em cristianismo primitivo à luz da história comparada das religiões. E se concentrou na relação entre mito e mensagem na Bíblia, particularmente, no Novo Testamento.

Como os mitos assumem uma forma narrativa, inserem-se na condição de gênero literário. E como tal surgem desempenhando funções comunicativas típicas nas sociedades onde se originaram, porém enquanto textos transmitidos e recepcionados em ocasiões históricas diferentes e em sociedades diferentes da original podem adquirir novos significados, sofrer releituras. Deste modo, entra no horizonte questões associadas à transmissão e à recepção na atualidade de mitos que são utilizados na construção de significados para diversas situações da vida contemporânea. Muitas dessas situações, com implicações que vão além dos aspectos individuais das vidas das pessoas, afetam noções de moralidade, e decisões políticas e jurídicas. Tais pesquisas podem colocar em evidência, principalmente devido ao vínculo com uma tradição majoritária no Ocidente, as leituras/interpretações de narrativas míticas bíblicas e a forma como são aplicadas as situações da vida em sociedade. Mas não somente estas narrativas míticas devem ser consideradas, não devem ser ignorados os textos escritos ou orais de outras tradições religiosas presentes no espaço público brasileiro atualmente. Como essas interpretações influenciam a cultura, ganham a esfera pública, impulsionam a militância político-religiosa, são utilizadas para demonizar as divindades de outras religiões ou para caracterizar opositores, ou ainda como estratégia para alcançar novos seguidores, legitimar práticas, seguindo a mesma dinâmica de civilizações que se impuseram historicamente pela conquista sobre outras.

Considerações finais: alguns horizontes de pesquisa

O exposto até aqui não possui o propósito de esgotar o tema, mas sinalizar para relevância de um horizonte de pesquisas que se relacionem com o tema. E, como um texto introdutório, servir de apresentação para uma proposta de pesquisa com amplitude suficiente para inspirar ou acolher outras pesquisas que se dediquem a noções mais pontuais e com recortes mais específicos. As pesquisas mais pontuais não necessariamente devem se dedicar apenas a abordagens teóricas, há nesta proposta, ao tocar na relação com a sociedade, um enfoque sociológico que, não somente permite, incentiva a busca por dados empíricos de

como o mito ou interpretações literais deste continuam influenciando a vida nas sociedades contemporâneas e a formação de consciência histórica.

Neste horizonte de pesquisas empíricas, poderia, por exemplo, investigar, a partir de dados coletados por meio de questionários, entrevistas ou técnicas oriundas das Ciências Sociais, o modo como pessoas no Brasil na atualidade compreendem determinados mitos bíblicos. Ou seja, narrativas oriundas da tradição judaico-cristã, vertente religiosa predominante no Brasil, e de influência significativa na constituição cultural do povo brasileiro, bem como pelo fato de algumas dessas narrativas serem evocadas durante os debates na esfera pública sobre questões jurídicas ou de direitos civis, tendo forte apelo normativo, influindo sobre a moralidade e servindo para impedir o debate sobre questões contemporâneas (direitos reprodutivos, eutanásia, suicídio assistido e etc). Este horizonte de pesquisas possui o potencial de contribuir com as pesquisas sobre religião e esfera pública, assumindo esfera pública como um princípio organizador da ordem política contemporânea, entendido conforme exposto por Habermas (2014) em sua investigação das condições históricas, sociais e institucionais e as funções críticas (cultural e política) assumidas pela esfera de comunicação e debate público entre cidadãos livres e iguais.

Pesquisas desta natureza podem explorar também o modo como os fundamentalismos religiosos, reagindo à Modernidade como filhos rebeldes desta, interpretam suas próprias tradições e as narrativas contidas em seus textos sagrados numa postura de rejeição da hermenêutica. Além disto, buscar compreender também como este tipo postura incentiva a sua militância política. Pois um grupo religioso fundamentalista uma vez que

[...] estiver convencido da existência de uma verdade absoluta que deva ser válida em todas as circunstâncias e esferas da vida, incluindo as esferas social e política, esforçar-se-á por inventar ações de protesto e formas de luta política que deixem explícitas as referências simbólicas a que se refere (Vasconcellos, 2008, p.49-50).

Visto que os fundamentalistas não consideram a leitura que fazem de suas tradições e textos sagrados como uma interpretação com os condicionamentos históricos e culturais típicos de quaisquer interpretações, mas como expressão pura e inevitável de uma verdade atemporal e definitiva, ou seja, tal leitura, para eles, não consiste em uma interpretação, mas na descoberta da verdade absoluta.

Sobre isto, Pedro Vasconcellos (2008, p.44), baseando-se em Pace e Stefani, apresenta um esquema que demonstra o tipo de referência indispensável ao livro sagrado que caracteriza um grupo como fundamentalista quando: a) o conteúdo do texto é visto numa totalidade de sentido supostamente objetiva; b) ele considera o texto como anistórico, isto é, como independente da conjuntura de onde surgiu, e como portador de uma mensagem que não pode ser adaptada aos novos tempos; c) ele julga possível deduzir do texto um modelo de sociedade perfeita que precisa ser concretizado.

Há, ainda, outros horizontes possíveis que podem ser examinados, por exemplo, o do elemento mítico-simbólico utilizado para legitimar nações e nacionalismos enquanto identidades socialmente construídas. O Estado-nação moderno, que pode ser assumido pelo senso comum atual como realidade que sempre existiu, é na verdade uma invenção oriunda da Modernidade, uma noção que começa a se constituir no fim do século XVIII, desenvolve-

se ao longo do século XIX e consolida-se no século XX (Hobsbawm, 2008). Um exemplo deste uso mítico-simbólico como elemento legitimador do Estado-nação moderno é o uso da continuidade histórica entre o Israel bíblico (com toda sua narrativa mítica de saga etiológica de um povo) e o Estado de Israel moderno, elemento utilizado pelos sionistas (inventores do Estado de Israel) para legitimar a colonização de territórios há séculos ocupados pelos palestinos (Said, 2012; Sand, 2011).

Além do exposto, é possível, ainda, empreender pesquisas que problematizem a transmissão, recepção e interpretações (releituras) do mito com implicações para as diversas esferas da sociedade atual; bem como, acolher pesquisas que analisem mitos de diversas tradições religiosas (judaico-cristã, iorubá, indígenas, e etc) em contexto histórico-genética ou histórico crítico e social; ou ainda, examinar teorias que investigam a relação entre religião e linguagem, considerando-a como texto cultural, mantendo proximidade com teorias literárias sobre imaginário e ficcionalidade; bem como, investir em pesquisas que investiguem a relação entre mito e diferentes linguagens artísticas (literatura, cinema, HQ's e etc); também, pesquisas que considerem a relação entre mito e literatura, considerando, dentre diversas coisas, o mito enquanto gênero literário e como a estrutura mítica se faz presente em importantes obras literárias modernas; há ainda as pesquisas que exploram a profundidade psicológica ou psicanalítica de determinados mitos, considerando ou problematizando conceitos como arquétipos (tanto em perspectiva junguiana quanto eliadeana) e outros relevantes. Este é um horizonte aberto que ainda pode render bons resultados; e ainda horizontes de pesquisas que considerem possibilidades dos mitos (como textos sagrados orais ou escritos) serem utilizados nas aulas de Ensino Religioso como propõe a Base Nacional Comum Curricular para o Ensino Religioso.

Referências

- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BERGER, Peter L. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Palas Athena, 2023.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas**. Lisboa: Edições 70, 2019.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: UNESP, 2014.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

ISER, Wolfgang. **O fictício e o imaginário: perspectiva de uma antropologia literária**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2013.

JÚNIOR, José Benedito de Almeida. **Introdução à mitologia**. São Paulo: Paulinas, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2006.

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015. p.115-142.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

PRAZERES, Alexandre de Jesus dos. Manifestações antidemocráticas pró-governo Bolsonaro em 2020: uma análise a partir do conceito de representação em Eric Voegelin. REGINATO, Andréa Depieri de Albuquerque; SOUZA, Marco Aurélio Dias de; VITÓRIA, Paulo Renato (Orgs). **Observatório da democracia UFS: 25 registros de ataques e ameaças à democracia brasileira (2019-2021)**. São Cristóvão: Editora UFS, 2022.

SAID, Edward W. **A questão da Palestina**. São Paulo: UNESP, 2012.

SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu**. São Paulo: Benvirá, 2011.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. **Fundamentalismos: matrizes, presenças e inquietações**. São Paulo: Paulinas, 2008.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ontologia e história:** escritos de filosofia VI. São Paulo: Loyola, 2012.

VOEGELIN, Eric. **Anamnese:** da teoria da história e da política. São Paulo: É Realizações, 2009.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política.** Brasília: Editora UNB, 1982.

Recebido em 25/04/2025

Aceito em 01/07/2025

Foliões do quilombo Carrazedo: catolicismo popular, hierofania e seus instrumentos sagrados

Carrazedo quilombo revelers: popular Catholicism, hierophany and their sacred instruments

Fábio José Brito dos Santos¹

RESUMO

Os foliões de São José são ritmistas que compõem a maior manifestação quilombola do município de Gurupá - Pará. Este artigo é fruto da dissertação de mestrado vinculado à Universidade do Estado do Pará – UEPA, tendo como objetivo compreender os foliões de São José do quilombo Carrazedo e seus instrumentos sagrados numa perspectiva hierofânica e de devoção popular. Usou-se como método a observação participante, entrevistas semiestruturadas e apporte teórico no sustento das análises. Os resultados conceberam um perfil ribeirinho e promesseiro dos ritmistas num sistema de compadrio, a influência afro-indígena e europeia nos elementos que compõem a folia, tais como: a presença de elementos que se assemelham com outras manifestações populares amazônicas, a frequência de conceitos que aludem às ancestralidades indígenas, a diáspora africana na região e a forte repressão da Igreja Católica na defesa dos preceitos canônicos.

Palavras-chave: Folia; Hierofania; Catolicismo popular; Quilombo

ABSTRACT

The revelers of São José are percussionists who make up the largest quilombola manifestation in the municipality of Gurupá - Pará. This article is the result of a master's dissertation linked to the State University of Pará - UEPA, and aims to understand the revelers of São José of the Carrazedo quilombo and their sacred instruments from a hierophant and popular devotion perspective. The methods used were participant observation, semi-structured interviews and theoretical support to support the analyses. The results conceived a riverside and promesseiro profile of the percussionists in a system of compadrio, the Afro-indigenous and European influence in the elements that make up the folia, such as: the presence of elements that resemble other popular Amazonian manifestations, the frequency of concepts that allude to indigenous ancestry, the African diaspora in the region and the strong repression of the Catholic Church in the defense of canonical precepts.

Keywords: Folia; Hierophany; Popular Catholicism; Quilombo.

Introdução

Os foliões de São José são um grupo rítmico substancial na concretização da festividade na comunidade quilombola do Carrazedo no interior da Amazônia paraense. Tais simbologias e signos manifestados nesse, cujo sistema harmônico-melódico afro-brasileiro,

¹ Doutorando em Educação (PPEdu/UEL).

carregam a sincretização cultural e a hierofanía com os instrumentos sagrados que integram essa expressão, bem como, a erupção do catolicismo popular na composição festiva.

Diante disso, para chegar a uma finalidade, buscou-se compreender os foliões de São José do quilombo Carrazedo e seus instrumentos sagrados numa perspectiva hierofânica e de devoção popular, discorrendo sobre os tais elementos desses sujeitos, espaços e lugares.

A pesquisa se consolida como qualitativa a partir da observação participante, a qual presenciou-se a festividade em sua edição no ano de 2022, possibilitando alguns registros fotográficos e convivência com o lócus escolhido. Quanto às entrevistas realizadas, aplicaram-se a três foliões que atuam/atuaram assiduamente na folia, sendo eles:

José Lima (67 anos) é conhecido popularmente como “abacatão”, sendo um dos foliões com maior experiência, destaca-se principalmente como tamboreiro, nos últimos anos também atuou como coordenador dos ritmistas.

Waldeci Nascimento dos Santos (60 anos), conhecido popularmente como Waldeci Alho, foi um dos principais idealizadores de reiniciar os festejos, ex-folião, desempenhou por vários anos a presidência da festividade, atualmente ocupa o cargo de locutor, em seu histórico de vida fez uma passagem significativa presidindo por dois mandatos a função de presidente da Associação dos Remanescentes de Quilombos do Município de Gurupá - ARQMG.

Sebastião Nascimento dos Santos (56 anos), popularmente Sabá Alho, foi folião por muitos anos, passando a ocupar o cargo de coordenador dos foliões após a morte do pai em 2010.

Além dos mais, os aportes teóricos eleitos foram fundamentais para a exposição de alguns conceitos, relações e tensões históricas, a qual conceberam diretas relações com o objeto estudado, sendo tais autores: Abreu e Magno (2017), Canevacci (1996), Chaves (2008), Eliade (1979), Eliade (1992), Galvão (1955), Geertz (1989), Lôbo (2017), Maués (1995), Nogueira (2008), Rocha (2016) e Torres (2019).

1. Quem são eles?

Os foliões são encarados como expoentes vedetes da festividade, são eles que enobrecem todo e qualquer instante da cerimônia religiosa, tanto aquelas com a presença da imagem física do santo quanto aquelas que são feitas externamente do local de culto. Esses ritmistas são quilombolas e filhos de outros ex-foliões que já faleceram ou paralisaram as atuações por algum outro motivo pessoal – como a ausência da comunidade, saúde debilitada ou até mesmo a idade.

Esse grupo de foliões da comunidade eram designados no passado como “escravos do santo”, que serviam a vida toda, tanto por voto pessoal ou porque foram oferecidos pelos pais como “escravos” ao seu santo de devoção, há também aqueles que são promesseiros, indivíduos que pagam promessas por graças alcançadas e tocam em determinado ano (Galvão, 1955).

São musicistas autodidatas e se doam exclusivamente na agenda das solenidades como uma espécie de guarda de honra, nas peregrinações, cortejos, procissão fluvial, orações na igreja e principalmente nas esmolações para a coleta de donativos, se tornam essenciais em decorrência do montante financeiro que arrecadam, muito se deve a atuação dos foliões, recursos esses que são empregados no decorrer do ano para a manutenção da capela, ramada ou qualquer outra demanda comunitária.

Os encargos e atribuições dos foliões não dispõem de nenhuma remuneração financeira, entretanto, todas as alimentações e bebidas consumidas são gratuitas, custeadas diretamente do cofre da comunidade ou por promessas de devotos durante as viagens e esmolações; é uma forma de honrar o santo quando se oferta a melhor refeição para os foliões, inclusive há uma concorrência interna entre as famílias para presenteá-los com o melhor almoço (Galvão, 1955).

A visita dos foliões também é acompanhada pela imagem do santo, que sucede num momento ímpar para o fiel, é nesse momento que ele agradece, faz sua oração pessoal e amarra sua cédula de dinheiro nas fitas do santo. Outro fator atrativo é a animação da folia na casa do devoto, pois os foliões animam as casas com seus cânticos e por fim tem a tradicional mão-de-samba que todo apreciador quer assistir.

O compromisso do folião com seu encargo ainda é muito sério, contudo, no passado era considerado até pecado eximir-se do compromisso, essa responsabilidade com o santo era mais importante que qualquer ocupação pessoal, o convite era feito por escrito através de carta, caso fosse negado pelo convidado, era encarado como um “quebrador de promessa” e acreditavam que atrairia um “castigo divino”, a única justificativa aceita era por razões de doença (Galvão, 1955).

Sobre a categorização desses foliões, são quilombolas comunitários ou de quilombos adjacentes que se apresentam como pagadores de promessas e participam apenas dos dois últimos dias da festividade, por vezes, trazem consigo instrumentos musicais de seus quilombos e muita cooperação com os demais, fazendo também revezamento e assistência nos momentos exaustivos.

No geral, o perfil desses indivíduos é de pessoas de origem humildes, residentes na zona rural ou localidades próximas, ocupam diversas profissões como: agricultores, pescadores, farinheiros, lavradores, extrativistas, roceiros, aposentados, estudantes ou outra ocupação comum ao seu pertencimento (Rocha, 2016).

Na edição que foi realizada esta pesquisa, o corpo de ritmistas era composto pelos seguintes foliões:

Tabela 1 - Foliões de São José

| ENCARGO | FOLIÃO |
|-----------------|---|
| Mantenador | Sandro Santos |
| Sargento (a) | Richele Vieira e Auindicin Aragão |
| Alferes | Val Alho, Pedro Vieira, Bruno Camarão e Jaison Costa. |
| Mestres – salas | Francisco Pereira (França), Maelson Lima e Aguinaldo Benaion. |

| | |
|----------------------------|---|
| Tamboreiros | Lauro, José Clei Lima, Andrei Santos, José Lima e Afonso Costa. |
| Cacetete | Nazareno Lobato. |
| Sacudidores do xeque-xeque | Diemerson Santos, José Augusto Costa, Cauê dos Santos, Leomar Corrêa, Léo Corrêa, Givanildo Lima, e Gustavo Lobato, |

Fonte: Autoria própria (2023).

Na vivência em suas atividades, esses foliões são pessoas muito próximas com laços afetivos firmes, diante disso, o sistema de compadrio é assíduo na cooperação e construção dos objetos pertencentes na folia, mantendo uma relação mútua entre os complementares. Desse modo, transporta-se um fortalecimento no compromisso em estar presente, além do que, revigora a obrigação de servir ao santo todo ano.

O folião deve ser disciplinado e gostar de beber cachaça, mas não pode se embriagar, noutro tempo, eles eram punidos quando se embriagavam, faltavam ou descumpriam as regras do grupo, a forma mais comum de penalidades era o constrangimento em público, exatamente quando o mestre-sala versava os cânticos em forma de sátiras, que ridicularizaram o “irresponsável”, nesse momento, o sujeito era obrigado a se ajoelhar sob a bandeira da folia como forma de arrependimento, em casos mais graves o “desonroso” ficava de joelho em pedras pontiagudas (Galvão, 1955).

Na festividade de São José, os foliões nunca tiveram alguma preparação ou capacitação formal para o uso dos instrumentos, bem como esse ensinamento sistematizado é inexistente, também não há uma seleção para que seja filtrado ou convocado especificamente um folião, porém, alguns veteranos têm seus cargos respeitados pela experiência acumulada.

Conforme Abreu (2017), as habilidades expandidas nessa manifestação, como canto, recitação, composição e expressão da música, são produtos de um talento artesanal, comum em grupos comunitários que por muito tempo vivenciam e acompanham todos os trâmites artísticos e provocam uma facilitação na confecção e instrumentalização dos objetos musicais que circulam na ritualização.

Essa sabedoria popular é um artifício cultural das expressões populares, fundamentalmente nas comunidades tradicionais, a convivência com meio é coeficiente na consagração e percussão da folia. Nesse sentido, tudo é muito estacionário, as letras, os instrumentos, os gestos, assim como os próprios foliões exercem por um período muito extenso, normalmente a vida toda.

Figura 1 - Foliões



Fonte: Lucas Pimentel (2022)

Observamos a disparidade de idades na composição do grupo, os veteranos sempre manuseiam os instrumentos de maior ênfase, enquanto os menores ocupam cargos menos complexos, entretanto, isso não é subordinado por via de regra, é apenas um dinamismo que considera as técnicas aperfeiçoadas, sobretudo com os mais velhos que certamente são mais tarimbados.

Convém lembrar que o grupo não obtinha nenhuma indumentária padronizada, muito menos um modelo estabelecido pela coordenação dos foliões ou diretoria da festividade, então, nos princípios da festa, os foliões sempre se dispuseram de uma roupagem mais modesta e recatada, com características usuais. Esses vestuários se resumiam a calças sociais e camisas habituais com tamanhos avantajados, isto significa uma roupagem genérica dos ribeirinhos amazônicas, bem como, o próprio ambiente de atuação da folia requer uma compostura em espaços tidos como sagrados.

Entretanto, no início dos anos 2000 já se especulava em padronizar um fardamento de identificação dos ritmistas que logo após foi concretizado, como relatado a seguir:

As fardas foram usadas pela primeira vez em 2008, doadas por uma senhora da alta sociedade, essas eram de cetim azul marinho, que foram usadas por quase uma década. Atualmente o uniforme é feito de tecido Oxford com um tom de azul mais claro, é importante lembrar que essas foram criadas através do modelo das fardas dos foliões do São Benedito de Gurupá que com certeza leva a mesma noção, só mudando a cor (Santos, 2022).

O uniforme dos foliões equivale apenas na parte superior, isto é, uma camisa branca no interior que pode ser de manga comprida comum de algodão e um colete azul por cima, amarrada por um fio na gola. As semelhanças com o fardamento dos foliões de São Benedito são inconfundíveis, visto que, só se distingue a cor e a imagem estampada nas costas.

Os estudos de Chaves (2008) reiteram que as indumentárias dos foliões e guardas de cunho religioso no Brasil são costumeiramente um tipo de “blusão”, podendo ser assemelhado com as vestes dos personagens bíblicos, presumivelmente esse estilo tenha preponderância nessa combinação atualmente.

A teoria do autor tem rationalidade quando observamos os modelos utilizados, entretanto, como o indumento foi reproduzido de outra manifestação, os próprios usuários

não conceptualizam esse arquétipo. Outrossim, essas fardas só são vestidas no momento da meia-lua, justificadas pelo momento mais sublime do ofício da festividade.

Figura 2 - Farda dos foliões



Fonte: Lucas Pimentel (2022)

O objetivo da criação e introdução das fardas foi precisamente a necessidade de manter uma padronização entre os integrantes e principalmente acondicionar um decoro mais polido e respeitável às cerimônias religiosas, uma vez que os foliões lidam na circunjacente da imagem do santo, derivando uma honradez com os preceitos éticos nos protocolos.

2. Nas cores da fé

A folia é composta por sete instrumentos, dos quais, três são elementos não sonoros, isto é, excepcionalmente simbólicos, sendo enfeitados, pintados, bem conservados e destacados comparados aos demais que o compõem. Todas essas ferramentas são fabricadas por um tempo quase que indeterminado, eles têm uma durabilidade de uso extremamente extensa.

Os três apresentados a seguir são categorizados formalmente como sagrados, tanto no momento dos ceremoniais, quanto depois delas. A simbologia desse sagrado eleva o *ethos* de um povo, expressada em seus estilos, tom, caráter e principalmente na visão do mundo que interpretam as suas crenças religiosas, sintetizadas por grupos intelectualmente auto convencidos (Geertz, 1989).

Essa sintetização do sagrado não é notada apenas nas orações cantadas, em versos e prosas ou na ação voluntária da festa religiosa, em agradecer os momentos concedidos e conduzir a solenidade nos percursos desenvolvidos. Esse sacratíssimo é crescido na introdução de elementos que denotam um simbolismo direcionado a imagem venerada, manifestada numa constituinte cristianizada, tais como: as fitas de cetim multicoloridas, a imagem do santo estampada no estofo, os ramalhetes coloridos, a cruz personalizada e o tecido alabastrino no mantenedor.

Algumas dessas características são expressadas na estola, concebida a partir de um tecido branco com aproximadamente um 1,5 metro de comprimento, dobrado e redobrado até se manter com 0,15 centímetros de largura, desse modo, são fixadas fitas de cetim com cores vívidas e matizada, que ultrapassam a margem de borda do tecido, assim, é colocada

sobre o ombro do mantenedor ultrapassando a cintura do folião. A estola é guardada de um ano para o outro, só são renovadas as fitas.

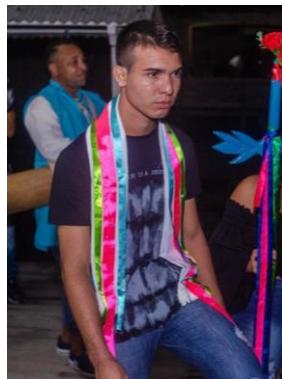
Essas fitas não estão na estola por acaso, elas fazem uma certa conjugação com as mesmas que estão firmemente colocadas na imagem do santo, fazendo esse elo entre as duas partes (venerador e venerável), logo, então, não são apenas um tecido decorativo, visto que, “sacralizar os objetos, espaços e outros é uma ação inerente ao ser humano e precede de uma linguagem racional discursiva” (Lôbo, 2017, p. 108).

Essa sacralização só acontece num contexto característico do grupo social pertencente, podendo ser histórico, popular e hereditário. No caso do tecido que é feita a estola, a mesma mergulha nesse universo de superioridade e soberania, também é um assentimento de designador na relação imagem-promesseiro, transformando o mantenedor numa atribuição que perpassa a conjuntura folia, como mencionado pelo entrevistado:

É a estola que identifica a autoridade maior da folia, quando essa é colocada sobre o mantenedor ela quer dizer que somente ele tem a permissão de conduzir a imagem em certos instantes, por isso que no momento da ladinha é apenas ele que pega o santo sem o tecido branco tradicional, por causa disto tem que saber os horários das rezas e orações, para assim pôr no momento certo (Santos, 2023).

O tecido branco citado é um segundo tecido utilizado para os promesseiros segurarem a imagem do santo, tanto na ladinha quanto nas visitas em domicílios dos fiéis, nesse não há fitas nem estampas. Em função disso, é correto o mantenedor ser o único que pode conduzir a imagem sem o tecido, visto que já possui a estola do pescoço e, por isso, já convém para a proteção da imagem. Reitera-se que o tecido se configura como uma camada protetiva da imagem do santo (puro) para com o homem (impuro), ou melhor, do que é sagrado para aquele que não é, formando uma divisão entre duas matérias de conceitos diferentes.

Figura 3 - estola do mantenedor



Fonte: Lucas Pimentel (2022)

Há também outro objeto fundamental na composição da folia, que é a alabarda, essa ferramenta é excessivamente sagrada com tal simbólico totêmico, é conduzida pelo sargento. Consiste em uma cruz fabulosa com seus braços em formato de ramos, tem aproximadamente 1,5 metro de altura, geralmente é pintada de azul-capri, combinando com a cor dos indumentos dos foliões, também é decorada com fitas coloridas e um galho de flor ou folhas na haste.

A alabarda tem uma semelhança com o crucifixo episcopal, desperta o pressentimento de proteção a imagem do santo, invocando a presença do filho de Deus como componente das celebrações litúrgicas, seu simbólico traduz o sentido de guardião e vigilante da imagem do santo, tornando-se admirável e fascinante na formalidade da folia. Qualquer crença e todo rito religioso são direcionados a um simbólico mágico, então é comum que as manifestações sejam entrelaçadas com o sagrado, mesmo que esse simbolismo não seja exclusivo da mentalidade do próprio integrante (Eliade, 1979).

Tanto a estola quanto a alabarda são exclusividades da mentalidade canônica do catolicismo, estas foram incorporadas na folia tendo como referência a presença usual em componentes importantes da igreja, como: sacerdotes, beatos e santos, fazendo alusão ao poder emanado destas figuras.

No geral, a cruz não é um símbolo isolado nem insuficiente, contém significados em quaisquer etapas das comemorações católicas cristãs. A confecção e introdução dessa ferramenta foge à lembrança dos próprios foliões e comunitários, a acepção da cruz sinaliza para a habitação de Deus e os santos no altar sagrado, essa interpretação se deduz na seguinte exposição:

A alabarda que é usada na folia do São José sempre foi essa mesma que temos até hoje, não sei informar quem fez ou onde foi feita, mas ela é obrigatória em todas as cerimônias da folia, é um instrumento sagrado, que passa autoridade e ligação com a cruz de Jesus, tanto é que toda vez que a letra da folia cita o nome do ‘São José’ o sargento balança levemente a alabarda e no final do canto da folia sempre se benze (Santos, 2023).

A primordialidade da alabarda não é restringida só no objeto em si, mas respiga inherentemente ao folião que a conduz, ou seja, o sargento, com seu posicionamento privilegiado ao lado da imagem do santo e a benzeção que geralmente é nos finais das letras dos cânticos.

Figura 4 - Alabarda



Fonte: Lucas Pimentel (2022)

Por fim, a folia também reúne em sua composição as bandeiras que antigamente eram conhecidas também por estandartes; sua arte depende muito do prestígio do santo, quanto mais milagroso o santo for, certamente sua pintura será mais trabalhada, no passado era comum ter bandeiras bordadas e apenas com as iniciais do nome do santo (Galvão, 1955).

As bandeiras são elementos comuns em folias por todo país, elas exprimem-se numa espécie de estandarte protetivo, assim define-se como uma fundamentação visual do

grupo, como se fosse a porta de entrada dos integrantes, geralmente são embandeiradas logo na frente, garantido não só a proteção dos foliões, mas também dos devotos, manifestando-se nos percursos do rito, nas ruas, procissões, andanças e no interior das casas e igreja (Rocha, 2016).

Essa semiótica presente na inserção das bandeiras é consolidada numa representação voltada para a imagética de cores, pintura do santo no tecido, o ato de tremular a flâmula ao vento e as fitas com o adorno de ramalhete naturais, assim são vigentes em sua concepção e performance:

A preferência na criação da bandeira é que seja feita de envireira preta ou tucujá por que essa madeira é durativa e leve para erguer e balouçar pelo folião, as copas devem estar enfeitadas com flores e ramos do mato como folhas de mangueira e taperebaí, de acordo com os antigos da época só desse jeito ela dá noção de vida e beleza, as fitas coloridas também fazem parte dessa tradição, a bandeira é na verdade o símbolo maior da folia (Lima, 2022).

O destaque dessa ferramenta é revelado justamente como condição cenográfica para a paisagem festiva, sua ação simbólica traz uma perspectiva de cultura visual para quem vive aquele momento, o trêmulo da auriflama se configura em vida para o folião, como também a formosura do conjunto de cor denota em deslumbrê.

Figura 5 - Alferes com a bandeira na meia-lua



Fonte: Lucas Pimentel (2022)

Reitera-se que as ferramentas incorporadas na folia englobam signos que variam de um para o outro, em outros termos, os instrumentos musicais diferem em signos dos instrumentos simbólicos que apresentam uma grandeza sagrada. À vista disso, a variedade dessa significância concebe-se como uma expressão simbolicamente diversa, dentro do seu próprio espaço organizacional e instrumental, não apenas como produção sonorosa, mas fidedignamente como socialização do sagrado entre as cerimônias exercidas com a comunidade.

3. A manifestação hierofânica da folia

De antemão, a maioria absoluta dos instrumentos e apetrechos só é considerado sagrado no exato momento que está sendo tocada, ou melhor, apenas o produto melódico é classificado como divinizado, enquanto a mesma ferramenta em seu estado individual passa

a ser apenas um material modesto, essas ferramentas sonoras ou simbólicas são extraídas diretamente da natureza, manufaturadas pelos próprios foliões, que são estes: bandeiras, raspador, tambores, milheiros e cacetes.

Nesse sentido, os instrumentos oscilam no sentido irreligioso (antes e depois das cerimônias), de repente os tornam sagrados (na operação da folia presente). Entende-se que a acepção desse hierático se dá de maneira intervalada, seguramente essa definição do divino não é invariável, tal como o antes, o agora e o depois que determinam os signos das ferramentas.

Nas palavras de Eliade (1992, p. 13) “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo “hierofanía”. Embasados neste posicionamento, os objetos da folia retratam essa transição dos signos, possivelmente a batida do tambor, a raspagem do reco-reco, o agito do milheiro e toque dos cacetes provocam a sensação espiritual do hierofânico.

O despertar dessa significação divina também se deve as letras poética entoadas, de tal maneira, que recita o nome do santo, exalta a fidelidade dos devotos, associa as cerimônias como forma sublime de aproximação com Deus e mais precisamente os agradecimentos com as bençãos alcançadas.

Há dois elementos que fogem do conceito mencionado anteriormente, são eles: alabarda e estola, ambos sem utilidade sonora, apenas com exaltação e para supervisionar a imagem. Essas ferramentas são apontadas como sagradas de maneira atemporal e independem do estágio que se encontram, tanto antes quanto depois da folia propriamente dita.

Determinados signos do sagrado se exprimem de forma geral nos dois componentes reportados acima, como: o respeito pelo encargo desempenhado, o temor de reverência a imagem do santo, a posição privilegiada desses utensílios e o rito de benzimento exercido nos ceremoniais com os foliões. Mais corretamente, cada elemento tem percepções sacras intrínsecas, a alabarda é o símbolo maior do cristianismo, desse modo, a cruz cria essa assimilação de objeto purificado e honrado, essa personifica o elemento principal da fé cristã, fundamentada no episódio de crucificação, vitória, salvação e ressurreição do cristo vivo.

Já a estola do mantenedor, essa é um ornamento litúrgico da Igreja Católica, tendo suas origens que antecedem o próprio cristianismo, presente nas escrituras de Levítico. Para o catolicismo oficial, ela simboliza o poder sobre os demais, esbanjando autoridade e dignidade sacerdotal, a hierarquia do primeiro ou do escolhido e as obrigações de ordens a serem cumpridas a serviço de Deus.

Na folia, é feita de uma faixa do tecido branco que sintoniza também essa ideia de ordenação, limpidez, exatidão a religião e superioridade, tal como, as fitas coloridas que fazem uma conexão com as fitas fixadas na imagem do santo. Há de se considerar que o catolicismo popular é eminentemente laico, nesse sentido, ora concordam, ora divergem, sendo uma relação híbrida, de modo, que o “leigo” se ordena pela estola, se apropriando de conceitos já mencionados, alcançando a ordem de caráter distintivo dos demais foliões, estando a serviço do santo e da comunidade.

Um aspecto instigador é que as ferramentas categorizadas inteiramente como sacras não brotam incontinentemente sagradas, isto é, elas se convertem nessa condição, aliás causam imprecisão no conceito da própria comunidade. Nessa conjunção, tanto estola de tecido-fitas quanto a alabarda de madeira não são sagradas como se fossem apenas um pedaço de árvore e de algodão, mas justamente porque são hierofânicas, porque “revelam” algo que já não é nem pano nem árvore, mas sim remetido ao sagrado.

4. A presença do catolicismo popular no contexto afro-amazônico

O estabelecimento do catolicismo não é um episódio recente. À vista disso, muitas manifestações e materializações na Amazônia foram se desenvolvendo sincreticamente ou involuntariamente com proeminência e sobreposição da Igreja Católica, que tinha exclusividade na ação evangelizadora no primeiro século de colonização. Isso se deu com a expulsões e ausência contínua das companhias religiosas na região amazônica, ocorrendo o processo de ressignificação e reedição do catolicismo oficial e erudito, o que popularizou os ritos da igreja, contornando e reestruturando, por exemplo, com elementos afros, indígenas, danças e até bebedeiras.

Contextualizando o catolicismo popular amazônico, compreende-se como essa tendência estabeleceu-se historicamente. Maués (1995) testemunha a forma que as festas de santos eram cultuadas nos anos 1975-1986 no nordeste paraense, mais propriamente na região do Salgado, o mesmo afirma que os padres condenavam as bebedeiras em qualquer espaço ou vínculo com as procissões na cidade de Vigia, entretanto, havia uma condição, o devoto era perdoado se essa “profanação” fosse após o processo de veneração, isto é, os fiéis tinham uma enlaço entre o dito religioso e profano.

Dessa forma, o catolicismo popular se aguçou ainda mais na Amazônia, pela dimensão geográfica da região, que dificultava o controle sobre a população interiorana e com o perfil miscigenado que a massa amazônica formou historicamente. As características do catolicismo popular é o seu distanciamento do catolicismo eclesiástico, ou melhor, a rezadeira com sua ladinha não necessita de missa, a capela do santo não exige a presença do padre, os devotos que se ajoelham no altar não requerem confissão sacramental e o folião com seu tambor não depende de eucaristia para provar sua ação de graças.

Podemos afirmar que o católico popular considera o núcleo familiar (oratórios) como nas irmandades (capelas), segundo o autor, “o dono ou dona da casa, quando deseja prestar uma homenagem ao santo de sua devoção convida alguns amigos e vizinhos para uma ladinha e prepara café, beijus e bolinhos, para servir após a reza” (Galvão, 1955, p. 42).

Esse católico “leigo” se torna perceptível nas devoções das santidades cristãs, que são um marco eminente na fé dos ribeirinhos. Ao longo do calendário anual, cultuam as tradições do catolicismo popular, esses são elementos pertencentes de lugarejos, vilas, aldeias, quilombos, rios e comunidades eclesiás de base, alimentando essa identidade festiva da população amazônica.

Um fator característico da festividade de São José do Carrazedo que reforça o distanciamento do catolicismo oficial é a ladinha em latim – rezadas durante o festejo, entretanto, esse latim é uma variação que se modificou ao longo de anos, ou seja, crioulo,

não contendo uma semântica canônica, porém a fé e a tradição são consideradas muito mais importantes que a tradução ou significado das pronúncias.

Essas celebrações são populares e ainda hoje usuais na Amazônia. Em geral, elas atualizam um modelo festivo que valoriza, além dos ritos de natureza religiosa propriamente ditos, dimensões lúdicas do ato de celebrar em práticas de comensalidade, em cortejos animados por folias (músicas em louvor aos santos, cantadas ao som do toque de caixas e outros instrumentos de percussão), em jogos e disputas em festivas (Nogueira, 2008; Braga, 2007).

A folia gurupaense presente nos quilombos de Gurupá é classificada como manifestação desse catolicismo popular, que historicamente sofreu várias retaliações e proibições por parte da igreja oficial, principalmente por se tratar de uma expressão fruto de escravos e ex-escravos da época, assim, os vigários e lideranças rotulavam como uma afronta aos preceitos canônicos do catolicismo.

Os estudos de Galvão (1955) afirmam que a imposição e censura da Igreja Católica em Gurupá conseguiu codificar os cultos da Festividade de São Benedito, considerando a folia como uma exibição profana, não se encaixando na liturgia, fazendo com que os foliões ficassem mais de trinta anos inativos dos ritos da igreja matriz da cidade. Com isso, os foliões não podiam fazer esmola, não podiam acompanhar em meia-lua, muito menos entrar na igreja, ficando todo o período da festa em dezembro na parte externa da igreja, o que gerou a revolta dos negros, inclusive resultou até em agressão em um padre que impôs essas regras.

É recorrente haver proibições da Igreja Católica em muitos elementos ditos “profanos e indecentes”, aliás, o diálogo intercultural nunca foi visto ou aceito pelas doutrinas catolicista, esses sempre causaram esse impacto de negação e transgressão. Com uma quantidade significativa de quilombos em Gurupá, essa repulsa se instalou de maneira mais marcada por se tratar de uma cultura subalternizada e marginalizada.

Entretanto, a folia foi um objeto de resistência das comunidades quilombolas na época, visto que, na mesma época o sacerdócio tentou interferir nos festejos dos quilombos, com finalidade de condenar a prática dos foliões, do mesmo modo que a fez na cidade, isso propiciou uma recusa da Igreja Católica, na qual a população passou a evitar a presença de padres nas festividades, houve até episódios de boicote nas visitas do vigário, a população fazia de tudo para permanecer longe de qualquer líder católico, sempre dificultando o acesso dos missionários aos quilombos (Galvão, 1955).

Essa recusa era justamente por medo da consolidação de regras canônicas impostas na festividade da cidade, o povo preto se sentia excluído daquilo que o pertencia, fazendo qualquer sacrifício para a assegurar a permanência das suas tradições, contudo, não só a folia foi perseguida, ademais figuras como juízes e mordomos da festa foram extintas da diretoria na festividade urbana, justificadas por demonstrarem atos de “sacrilégios” no ponto de vista eclesiástico.

Entre todas as práticas de intolerância protagonizadas pela igreja, repleta de interrupções, exclusão e distanciamento, a folia cruzou o tempo e faz parte da identidade do povo gurupaense. Não se pode negar o quanto essa manifestação remete a ancestralidades dos quilombos, bem como, os processos sincréticos que resultaram no produto, determinado pela significação cultural das comunidades negras em Gurupá.

Essa sincretização não é reduzida apenas no enfoque religioso, ela percorre nos campos mitológico, ritualístico, divinizado, filosófico e comunitário. O sincretismo é expoente do contato intercultural e interlingüístico, que parte de um contágio cultural, que relativa o contexto do ambiente, ora é mais popular, ora também é crioulo, a cada instante em progresso constante, como uma espécie de vírus cultural. As tensões e diversidades étnico-raciais em Gurupá protagonizadas entre Igreja Católica e quilombolas favoreceram explicitamente esse fenômeno, também de forma acultural.

Dentro do espaço sincrético, temos a aculturação, manifestada em múltiplas formas, “coercitiva, voluntária, dirigida, espontânea, imitativa ou intimidativa” (Canevacci, 1996, p. 21). A intimidação e coerção disparadas pelos princípios canônicos-católicos possibilitaram involuntariamente ao longo do tempo uma justaposição e aglutinação da folia como prática crucial nas festividades de santos na Paróquia de Gurupá, em destaque nas comunidades quilombolas, mesmo após um histórico de discordâncias entre ambas as partes, em verdade, essa é a reinterpretação e recombinação que exprime o sincretismo.

Com isso, a festividade de São José do Carrazedo não é diferente, os foliões transportam consigo uma cultura que evoca o poder do simbolismo católico numa comunidade constituída por quilombolas, a poética entoada suplanta a importância da expressão fundamentada por processos díspares, apesar disso, afluem na reprodução do ritmo afro-amazônico.

Em síntese, o ritmo elevado da folia gurupense tem origem nas religiões afrodescendentes, assim era uma forma de cultuar as entidades de matrizes africanas, com intuito de proteção, fertilidades, rituais de casamentos e nascimento, a própria dança do Gambá, que é a ramificação profana da folia, é oriunda dos terreiros religiosos de Candomblé (Torres, 2019).

O fomento sincrético é ponderado no que experienciamos presentemente, nas raízes históricas, nos processos conceituais, no materialismo da folia, contidas nos instrumentos musicais, pela mesma razão todos os procedimentos fazem parte da construção e do pertencimento da devoção cabocla. Na verdade, em qualquer atividade religiosa amazônica, há uma porção afro-brasileira que contorna o multiculturalismo em linguagem religiosa.

Considerações finais

Por fim, consideramos que os inúmeros signos da folia são manifestados com excessivas representações da cultura afro-amazônica e do catolicismo popular. Perante o exposto, majoritariamente os elementos de uso da folia são característicos da matriz indígenas, tal como, da matriz africana, que em suas miscigenações sincréticas são expressas na formalidade do grupo rítmico, nos instrumentos musicais e na relação hierofânica com os mesmos.

Além disso, foram atestados também outros fatores que surgiram no decorrer da busca de contemplação do objetivo central. A título de explicação, verificou-se a contundente exteriorização do catolicismo popular na festa, de modo, que todas as etapas festivas se voltam para uma programação quase nada sacramental, mas sim devocional, que em sua totalidade são protagonizadas pelos foliões.

Dessarte, os foliões de São José externam simbologias e significados numa lógica multifacetada, alcançados muitas camadas, tanto no sentido religioso, quanto na dimensão cultural-social para o quilombo, jamais apartados dos elos afetivos, familiares e de pertencimento comunitário.

Referências

- ABREU, R.; MAGNO, M. Desafios na patrimonialização de bens imateriais de caráter religioso: o caso das Folias de Reis Fluminenses. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 18-45, 2017.
- CANEVACCI, M. **Sincretismos**: uma exploração de hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CHAVES, W. Máscara, performance e mimesis: práticas rituais e significados dos palhaços nas folias Santos Reis. **Textos Escolhidos de Cultura e Arte Popular**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 75-88, jun. 2008.
- ELIADE, M. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1979.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GALVÃO, E. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Ita – Baixo Amazonas. São Paulo: Nacional, 1955.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LIMA, José. **Aspectos Gerais da Folia de São José, contexto histórico, manuseio e significado dos objetos**: depoimento [mar. 2022]. Entrevistador: Fábio José Brito dos Santos. Carrazedo-Gurupá-PA: Residência do entrevistado, 2022. Arquivo digital. Entrevista concedida à Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - PPGCR/UEPA.00h20m07s.
- LÔBO, A. S. **Sons e movimentos [manuscrito]**: sentidos do sagrado na musicalidade da folia de santos Reis de Pirenópolis, Goiás. 2017. 144 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades Territórios e Expressões Culturais no Cerrado) - Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2017.
- MAUÉS, R. H. **Padres, Pajés, Santos e Festas**: catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: CEJUP, 1995.
- NOGUEIRA, Wilson. **Festas amazônicas**: boi-bumbá, ciranda e sairé. Manaus: Editora valer, 2008.
- PIMENTEL, Lucas. **Fotos da festividade de São José 2022**. Gurupá: Lucas Pimentel, 2022. Color.

ROCHA, G. O verbo e o gesto: corporeidade e performance nas folias de reis. **Etnográfica**, Lisboa, v. 20, n. 3, p. 539-564, out. 2016.

SANTOS, Sebastião Nascimento dos. **Significado e confecção de cada elemento da folia:** depoimento [jan. 2023]. Entrevistador: Fábio José Brito dos Santos. Gurupá-PA: Residência do entrevistador, 2023. Arquivo digital. Entrevista concedida à Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - PPGCR/UEPA.00h13m07s.

SANTOS, Waldeci Nascimento dos. **Historicidade da festividade de São José e pontos marcantes da folia:** depoimento [jan. 2022]. Entrevistador: Fábio José Brito dos Santos. Gurupá-PA: Residência do entrevistado, 2022. Arquivo digital. Entrevista concedida à Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - PPGCR/UEPA.00h22m11s.

TORRES, G. dos S. **Gurupá uma conquista pelo povo.** Belém: Paka-Tatu, 2019.

Recebido em 30/03/2025
Aceito em 01/07/2025

Entre bruxas e cruzes ou sobre como Lutero lidou com a “prostituta grega”¹

Between the Old Witch and the Cross: How Did Luther Deal with the “Greek Whore”

Jonathan Alves Ferreira de Sousa²

RESUMO

O frei agostiniano do século XVI será notadamente conhecido por sua teologia e pelas consequências que esta causou na Igreja Romana e na religião como um todo. A Reforma Protestante é a consequência imediata de sua vida e teologia. Mas e sua filosofia? É possível falar em uma filosofia luterana? Qual a verdadeira relação de Lutero com a filosofia? Ele realmente a menospreza ou suas palavras contra a filosofia são apenas retóricas? Neste artigo, viso estabelecer o quanto Lutero é um pensador que se destaca por sua característica paradoxal, negando a necessidade da filosofia enquanto elabora filosoficamente sua posição. Desta maneira, Lutero é revolucionário ao mesmo tempo que é conservador, é teólogo enquanto é filósofo e filósofo enquanto teólogo. Na história, Lutero pode ser caracterizado sem exatamente ser, pois rompe com sua tradição ao mesmo tempo que a reafirma.

Palavras-chave: Lutero; Filosofia Moderna; Realismo; Nominalismo; Reforma.

ABSTRACT

The sixteenth-century Augustinian friar will be notably known for his theology and the consequences it had on the Roman Church and religion as a whole. The Protestant Reformation is the immediate consequence of his life and theology. But what about his philosophy? Is it possible to speak of a Lutheran philosophy? What is Luther's true relationship with philosophy? Does he really belittle her or are his words against philosophy just rhetoric? I seek to establish, in this article, how Luther is a thinker who stands out for his paradoxical characteristic, denying the need for philosophy while philosophically elaborating his position. Thus, Luther is a revolutionary at the same time that he is a conservative, he is a theologian insofar as he is a philosopher and a philosopher insofar as he is a theologian. In the story, Luther can be characterized without exactly being, because he breaks with his tradition while reaffirming it.

Keywords: Luther; Modern Philosophy; Realism; Nominalism; Reformation.

Introdução

O estabelecimento de uma relação entre Lutero e a filosofia luterana se inicia na compreensão da crítica que Lutero estabelece à filosofia em sua juventude. Estabeleço este

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Doutorando em Filosofia pela UFRJ. Mestre e licenciado em Filosofia pela UFRJ. Bacharel em teologia pela FAECAD. Professor de Teologia e Filosofia no IBADERJ. Atuou como professor substituto de Filosofia do Colégio Pedro II em 2024/2025.

período a partir do ano de 1505, com sua entrada na ordem dos agostinianos, na cidade de Erfurt³, até o período da Guerra dos Camponeses, no ano de 1525. Esse período engloba, por exemplo, o ensino sobre a *Ética* de Aristóteles na universidade em Wittenberg, no ano de 1508, como aponta o historiador e biógrafo de Lutero Lucien Febvre⁴; a conclusão de seus estudos de teologia e suas obras fundamentais para o estabelecimento da Reforma, como *A Disputa Contra a Teologia Escolástica (97 Teses)*, de Setembro de 1517, e a famosa *Disputa Sobre o Poder e a Eficácia das Indulgências (95 Teses)*, de Outubro de 1517, bem como o importante *Debate de Heidelberg*, de Abril de 1518⁵. Em uma linha do tempo detalhada, Andreatta⁶ apresenta a formação filosófico-teológica de Lutero, ressaltando seu aprofundado estudo nas obras de Aristóteles e na tradição escolástica, composta por Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Dessa maneira, a compreensão da crítica luterana à filosofia é importante, pois auxilia na desmistificação de que Lutero desprezava toda a filosofia. Assim, o caminho para essa compreensão se viabiliza pelo entendimento de como a filosofia aristotélica está presente na *Escolástica*, principalmente em São Tomás de Aquino e qual a relação de Lutero com ele, bem como a compreensão do que Lutero chamou de teologia da glória, que basicamente pode ser descrita como uma teologia que privilegia a capacidade racional humana e, consequentemente, a capacidade do ser humano para conhecer e explicar Deus através da especulação filosófica⁷.

1. Lutero e a “velha bruxa”⁸

“De minha parte, eu certamente creio que devo ao Senhor esta obediência de ladrar contra a filosofia e de aconselhar os homens a olhar para a Sagrada Escritura.”(Lutero, 2003, p. 302.) Essa formulação de Lutero parece capital para o distanciamento dos comentadores na possibilidade da busca de uma filosofia em Lutero⁹. Esse também é, dadas as suas devidas diferenças, o diagnóstico estabelecido por Dieter¹⁰. Evidentemente que uma leitura apressada desta frase de Lutero apontaria para uma interpretação que representasse um possível abandono

³ É importante lembrar que, quando de sua entrada para o convento, Lutero já havia se formado na Faculdade de Artes Liberais, tendo conquistado o bacharelado em 1502 e o mestrado em 1505. Cf. Andreatta, 1996, p. 21.

⁴ Febvre, 2012, p. 32.

⁵ Alguns escritos de 1520, tais como: *À Nobreza Cristã da Nação Alemã acerca da Melhoria Estamento Cristão, Do Cativeiro Babilônico da Igreja, Da Autoridade Secular*, entre outros, serão fundamentais para a compreensão do pensamento político de Lutero.

⁶ Andreatta, 1996, pp. 21–39.

⁷ Nichols, 2018, pp. 63–66.

⁸ Lutero, 1993, p. 259.

⁹ Essa evidência se apresenta claramente ao analisarmos as referências bibliográficas de autores como Eugenio Andreatta e Theodor Dieter. Cf. ; Dieter, 2001, p. 650–679. Percebe-se que a produção de trabalhos acerca de uma filosofia luterana está circunscrita, de modo geral, a países ou pesquisadores de língua alemã, inclusive recentemente. Cf. Askani; Grandjean, 2021. Afin de não parecer tendencioso, ressalto os trabalhos de Philippe Büttgen na França, que escreveu recentemente: *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, no qual analisa, grosso modo, a história da Igreja/Reforma como a história do ódio de Lutero à filosofia, e de Christine Helmer nos Estados Unidos, que tem se dedicado a estabelecer uma relação mais próxima do pensamento de Lutero com os pensadores medievais, tema no qual se destaca seu livro *The Medieval Luther*.

¹⁰ Dieter, 2001, p. 1. Dieter se posiciona acerca do enorme hiato dos debates e pesquisas sobre a relação de Lutero com Aristóteles. Evidentemente, minha crítica se estende ao não interesse do debate e pesquisa da relação de Lutero com a filosofia de modo mais amplo e especificamente em países da América Latina, especialmente o Brasil.

total da filosofia que, em certa medida, foi materializado, conforme apontado. Apesar deste desinteresse por parte dos comentadores, em especial os brasileiros, acredito que a busca e compreensão de um discurso filosófico robusto em Lutero é condição *sine qua non* para um entendimento mais adequado de sua teologia e, principalmente, de seu posicionamento enquanto pensador precursor do modo de pensar filosófico moderno, ou seja, de seu status inaugrador – mas não, evidentemente exclusivo – do modo de pensar filosófico moderno. Assim, nesta empreitada de construir uma base sólida para a afirmação de uma relação mais significativa de Lutero com a filosofia, me distancio desse primeiro tipo de leitura apressada que ignora a formação filosófica de Lutero e a presença da filosofia em seus escritos¹¹.

Dada a exclusão da via que ignora a existência de uma filosofia em Lutero, qual ou quais outras vias existentes podem ser levadas em consideração para a composição de um quadro que explique que filosofia é essa que Lutero rechaça? Em primeiro lugar, faz-se lembrar que na Idade Média, a filosofia estudada nas universidades europeias é quase que exclusivamente a filosofia aristotélica¹². Parece evidente, portanto, que a compreensão do que Lutero chama de filosofia deve passar pelo seu entendimento do aristotelismo. Contudo, há um grande debate sobre que Aristóteles é esse a que Lutero se refere, visto que se pode dividir o aristotelismo medieval em: 1) aristotelismo de conteúdo e; 2) aristotelismo institucional¹³. Dieter aponta para essa divisão como uma tarefa fundamental para compreensão de quem é o Aristóteles a que Lutero se refere. Essa divisão é importante neste trabalho, pois possibilitará fazer um recorte mais preciso sobre a possibilidade de pensar de modo mais abrangente a questão proposta, que é a de responder qual a filosofia – e não somente Aristóteles – é essa a que Lutero se refere. Assim, o aristotelismo de conteúdo diz respeito ao conteúdo filosófico aristotélico presente nos escolásticos. Dieter aponta que a compreensão desse aristotelismo é limitada devido ao grande número de correntes de pensamento entre os próprios escolásticos. Denis Janz, por sua vez, apresenta esta questão ressaltando que nos tempos de Lutero, as universidades contavam com professores pertencentes à *via Thomae*, *via Scotistae* e/ou *via Gregorii*¹⁴, reforçando a tese de uma multiplicidade de correntes escolásticas no fim da era medieval. Por isso mesmo, se torna contraproducente analisar, de maneira estrita, os conteúdos aristotélicos presentes nos escolásticos. O aristotelismo institucional, por sua vez, refere-se a uma linguagem, problemas e argumentação aristotélicos que serviam de base da comunicação científica geral do escolasticismo¹⁵. Dessa maneira, a

¹¹ Andreatta, 1996, p. 7. Já nas primeiras linhas de introdução de sua obra, Andreatta aponta que Lutero passou anos se ocupando da filosofia. E que não só isso, mas que durante toda sua vida ele teve de lidar com a filosofia.

¹² Ibid., pp. 21-39. Andreatta, citando Kleineidam, mostra o programa da formação dos bacharéis na Idade Média, no qual “Aristóteles é o protagonista indiscutível da formação de bacharéis e mestres.” Tradução livre. Cf. Kleineidam, 1964. Cf. também Dieter, 2001, pp. 28-37, 2017, p. 3.

¹³ Cf. Dieter, 2001, pp. 14-18.

¹⁴ Janz, 1989, p. 83.

¹⁵ Dieter, 2001, pp. 14-18. Dieter atesta sobre a diferenciação do aristotelismo de conteúdo para o aristotelismo institucional: “Essa diferença formal tem a ver em grande parte, se não exclusivamente, com o fato de que na escolástica aristotélica é preciso distinguir entre um conteúdo e um lado institucional. Em termos de conteúdo, a filosofia medieval só pode ser chamada de aristotélica até certo ponto; havia tendências demais e inovações demais para isso. Em termos institucionais, porém, é diferente. Wolfgang Kluxen destacou que com a resolução de Paris de 1255, com a qual todos os escritos de Aristóteles anteriormente conhecidos foram incluídos no currículo da faculdade de artes de Paris, Aristóteles se tornou verdadeiramente o filósofo, “a base institucional da vida acadêmica”. “Quem quiser participar da comunicação científica geral deve se referir a este [...] fundamento em linguagem e terminologia, na definição de problemas e argumentação, mesmo que não pense em termos de

escolha pelo aristotelismo institucional é fundamentada pelo fato deste trabalho não ser uma investigação exaustiva acerca da relação entre Lutero e Aristóteles. Também é importante ressaltar que boa parte dos comentadores que pensaram a relação de Lutero com a filosofia, o fizeram tomando como base a relação de Lutero com os escolásticos, os quais seriam os grandes representantes, segundo Dieter¹⁶, do aristotelismo institucional. Andreatta, por sua vez, fortalece a tese de que os comentadores que trabalharam a relação de Lutero com a filosofia, o fizeram relacionando Lutero com os escolásticos¹⁷. Logo, circunscrever o embate entre Lutero e os escolásticos ao embate entre Lutero e Tomás de Aquino parece suficiente, uma vez que Tomás se apresenta com enorme relevância na história da filosofia e possui enorme dependência da filosofia de Aristóteles. Assim, afim de seguir um fio condutor claro o suficiente, parece razoável estabelecer uma comparação entre esses pensadores, pois possibilitará estabelecer qual filosofia Lutero quer rechaçar e mostrar que, na verdade, não é toda a filosofia que deve ser ignorada e rejeitada.

2. Lutero e o nominalismo

*A Disputa Contra a Teologia Escolástica*¹⁸ de 1517, é fundamental para o entendimento da relação de Lutero com os escolásticos e, consequentemente, com a filosofia. O texto desta *Disputa* contém 97 teses que se opõem diretamente à teologia escolástica. Os debates ou disputas eram costume nas universidades da Idade Média, como bem salientou Raymond Potgieter¹⁹. Ele destaca ainda que o movimento que Lutero faz com as 97 teses o leva a combater os escolásticos, de maneira profundamente escolástica²⁰. Assim, Lutero contrapõe as teses de diversos teólogos, dentre os quais: Gabriel Biel, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, entre outros²¹, todos compreendidos no que Lutero considerou como escolásticos. O escolasticismo pode ser definido como um movimento teológico que predominou na Igreja durante séculos²². Sua característica mais marcante é o forte uso das concepções aristotélicas na teologia. Essa *Disputa*, portanto, surgirá devido ao enorme incômodo de Lutero com o escolasticismo, que atribuía grande valor ao aristotelismo. Enquanto os escolásticos não consideravam fazer teologia sem

conteúdo de maneira aristotélica. Este, por assim dizer, aristotelismo institucional tornou-se uma característica básica da escolástica”. Tradução livre.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ O italiano fez uma pesquisa abrangendo um século de trabalhos que relacionavam Lutero e a filosofia, no qual constata que a interpretação que prevalece é a de que Lutero não critica Aristóteles tanto quanto a escolástica aristotélica e suas monstruosidades interpretativas. Cf. Andreatta, 1996, pp. 9–20.

¹⁸ Lutero, 1987. Cf. LW 31, 9-16; WA 1, 221-228. Vale notar que este texto foi publicado pouco menos de dois meses antes das famosas *95 Teses*. Potgieter questiona já no título de seu artigo se as *97 Teses* não seriam as Precursoras das *95 Teses*. Cf. Potgieter, 2018.

¹⁹ POTGIETER, 2018, pp. 1–3.

²⁰ Ibid. Essa característica paradoxal/subversiva será marcante em toda a trajetória de Lutero.

²¹ Não posso deixar de ressaltar que, apesar de a maior parte das teses ser diretamente contra Gabriel Biel e sua tese da capacidade natural do homem para amar a Deus, ao menos 16 teses são escritas diretamente contra Aristóteles e sua teoria da justificação (teses 37 a 42), sobre a necessidade da lógica aristotélica para a teologia (teses 43 e 44) e contra a necessidade do teólogo de estudar Aristóteles (teses 45 a 53). Cf. Lutero, 1987. Cf. LW 31, 9-16; WA 1, 221-228.

²² Willem Van 't Spijker, citando diversas fontes, data o domínio do escolasticismo na Igreja desde o século XIII. Cf. Van't Spijker, 2001, p. 291.

Aristóteles, Lutero afirmaria que só é possível ser teólogo sem Aristóteles (teses 43 e 44), afinal, “quase toda a Ética de Aristóteles é a pior inimiga da graça” (tese 41).²³ Nesse sentido, este texto assumirá uma importante posição no período inicial da Reforma, pois apresenta as bases do que Lutero considera como a maneira correta de se fazer teologia: afastando-se da racionalidade humana como fundamento para conhecer a Deus e alcançar a salvação. De certa maneira, o exercício intelectual para Lutero possui uma finalidade prática clara: aproximar o indivíduo de Deus afim de receber justificação. A graça e o conhecimento de Deus não podem ser alcançados através do conhecimento humano e da lógica, mas apenas através da fé (tese 49). Além disso, sigo Potgieter²⁴ no entendimento de que esta disputa apresentará de maneira embrionária teses teológicas fundamentais que estarão presentes em toda a teologia de Lutero.

Com exceção de Duns Scotus, todos os citados diretamente por Lutero nesta *Disputa* pertencem à *via moderna* ou o que é o mesmo, ao nominalismo. Heiko A. Oberman²⁵ faz um trabalho excepcional no levantamento histórico da origem das expressões *via moderna* e *via antiqua*. Com relação à *via moderna*, sua conclusão é de que ela deve ser identificada com o nominalismo e, consequentemente, a *via antiqua* será identificada com o realismo²⁶. Vale ressaltar que apesar desta identificação da *via moderna* com o nominalismo e da *via antiqua* com o realismo, não pretendo afirmar que tanto nominalismo quanto realismo devam ser considerados movimentos homogêneos sem antes haver uma análise mais apurada de tais movimentos. É importante destacar, no entanto, que a distinção entre essas duas vias não é peculiar ao tempo de Lutero, mas acontece primeiro no século XII e ressurge com uma nova roupagem no século XIV, de acordo com Dieter²⁷. A grosso modo, a distinção entre as duas vias refere-se ao fato de a *via moderna* ressaltar as diferenças entre a visão natural do mundo e a visão sobrenatural da fé, enquanto que a *via antiqua* procurava estabelecer uma relação próxima da teologia com a filosofia aristotélica. Lutero descreve essa diferença de maneira mais técnica:

A questão com eles [nominalistas] era, se a palavra *humanitas* significava uma humanidade geral, residente em cada criatura humana, como Thomas e outros sustentam. Os *Ocamistas* e *Terministas* dizem: Não é em geral, mas é falado em particular de cada criatura humana; como uma imagem de uma criatura humana significa toda criatura humana. Eles são chamados de *Terministas*, porque falam de uma coisa em suas próprias palavras, e não os aplicam depois de uma espécie estranha (Luther; Kepler, 2005).²⁸

²³ Lutero, 1987, p. 17. Cf. LW 31, 9-16; WA 1, 221-228.

²⁴ Potgieter, 2018, p. 4.

²⁵ Oberman, 1987.

²⁶ Uma ótima apresentação da característica multifacetada do nominalismo pode ser encontrada em: McGrath, 2007, pp. 75–108.

²⁷ Dieter, 2014, pp. 2-3. É interessante perceber que Dieter não está completamente satisfeito com a definição da *via moderna* como nominalista. Esta insatisfação encontra consonância com sua tese da multiplicidade de escolasticismos no final da Idade Média. Ele entende que o fato de Lutero criticar todo o escolasticismo não é suficiente para afirmar a existência de um escolasticismo uniforme, uma vez que as perspectivas escolásticas são diversas. Cf. Dieter, 2001, pp. 28-37.

²⁸ Citação retirada da seção *Of The Fathers of The Church*, 536. O uso dos termos *ockhamista* e *terminista* como designação para os nominalistas ou *via moderna* eram comuns no século XV e usados de maneira sinônima segundo Dieter. Cf. Dieter, 2014, p. 2.

Dieter, ao interpretar Lutero, apresenta a questão de modo claro e suscito:

a ‘humanidade’ (*humanitas*) se refere a todos os seres humanos, como sustenta Tomás de Aquino ou as palavras ‘homem’ e ‘humanidade’ se referem a todos os seres humanos individuais, como sustenta Ockham? (DIETER, 2014, p. 19.).

O fato é que o debate entre a *via moderna* e a *via antiqua* está aquecido na época de Lutero e ele sabe disso²⁹. Ele próprio, posteriormente, afirma pertencer ao grupo da *via moderna* ao se identificar como Ockhamista: “Do contrário, por que iria eu resistir também a minha seita, a saber, à occamista ou a dos modernos...” (Lutero, 1992, p. 189.)³⁰ Soma-se a isso, que suas críticas a Tomás de Aquino, reconhecido representante da *via antiqua* são duras: “Tomás escreveu muita coisa herética e ele é culpado de que Aristóteles reina [na universidade], o devastador da santa doutrina.”³¹ Com essas afirmações, parece claro que Lutero e a sua Reforma seguirão um programa nominalista, contudo, na análise da *Disputa Contra a Teologia Escolástica* percebe-se que a maior parte de suas críticas são exatamente contra os pensadores pertencentes à tradição do nominalismo, à *via moderna*. Portanto, para estabelecer qual a real posição de Lutero neste debate e as suas consequências, é preciso buscar quais pontos aproximam e/ou afastam o reformador tanto de uma via quanto de outra.

A relação de Lutero com a *via moderna* já é bem definida. No capítulo 6 de sua obra *The Age of Reform: 1250-1550 An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Steve Ozment relata de modo eficaz as aproximações e distanciamentos de Lutero com os representantes da *via moderna*, especialmente Ockham e Biel³². Ele lembra que entre 1509-10 e, em 1517,

Lutero era um estudioso extremamente ativo. Ele leu profundamente a *Física*, *Metafísica* e *Ética* de Aristóteles [...] A preparação para essas palestras exigiu uma leitura extensa nos comentários bíblicos medievais. Ele ainda fez anotações das obras de Santo Agostinho (1509-10), do *PSALTERIUM QUINCUPLEX* de Jacques Lefèvre d'Etaples (1513), dos sermões de Johannes Tauler (1515-16) e comentários da *Exposição do Cánon da Missa* e das *Sentenças* de Gabriel Biel (1517) [...] Por muitos anos Lutero esteve em contato diário com as tradições escritas e orais de sua própria Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. Na biblioteca da ordem estavam volumes que protestavam contra a influência desordenada de Aristóteles na teologia, que informaram Lutero sobre os

²⁹ Em uma outra perspectiva, Denis Janz afirma que o debate entre a *via antiqua* e a *via moderna*, na verdade, é um debate acerca do tema da autoridade. Falarei mais adiante sobre este ponto de vista. Cf. Janz, 1989, pp. 89–95.

³⁰ Cf. WA 6, 174-95. Uma parte dos comentadores utiliza esse dito de Lutero para afirmar, definitivamente, que Lutero era, em última análise, um pensador medieval. Sua pressa em classificar Lutero não os permitem levar em consideração o quanto Lutero se posicionou contrário à diversas teses nominalistas, como a clássica tese do *facere quod in se est*.

³¹ Lutero, 1992, p. 189. Cf. WA 8, 43-128. Em outros escritos, Lutero acusa Tomás de não ter entendido Aristóteles corretamente: “Além disso, esta opinião de Tomás flutua tão sem Escritura e sem razão, que me parece desconhecer sua filosofia e sua dialética [de Aristóteles]. Com efeito, Aristóteles fala de uma maneira muito diferente dos acidentes e do sujeito que o santo Tomás. Parece-me mui lamentável que um homem tão ilustre não apenas transmita opiniões de Aristóteles em questões de fé, mas que também procure fundamentá-las nele, a quem não entendeu.” Grifo meu. Cf. Lutero, 2015a, p. 356. WA 6,497-573.

³² Ozment, 2014, pp. 223–244.

escritos anti-pelagianos de Santo Agostinho, e o introduziram aos estudos críticos do humanismo. (Ozment, 2014, p. 232.).

Ozment conlui:

Como estes fatos e comentários indicam, o jovem Lutero conhecia de perto as tradições teológicas medievais em suas várias formas exegéticas, místicas e escolásticas. (Ozment, 2014, p. 233.).

Timothy George, por sua vez, afirma o seguinte:

Três das linhas de influência mais formativas [de Lutero] foram o nominalismo, o misticismo alemão e os escritos de Agostinho. Lutero deu os primeiros passos teológicos com os escritos do teólogo nominalista Gabriel Biel, de cujos discípulos havia aprendido em Erfurt. Biel encontrava-se numa tradição bem-estabelecida, que incluía Guilherme de Occam e Duns Scotus. (George, 1994, p. 67.)

Apesar da forte relação inicial com a *via moderna* (nominalismo) através de seus estudos desde Erfurt³³, evidentemente, a reação de Lutero ao pelagianismo ou semi-pelagianismo³⁴ dos nominalistas o afasta consideravelmente deles. Ademais, o pelagianismo é uma doutrina que foi elaborada por Pelágio de Bretanha em meados do séc. V. De modo *en passant*, para Pelágio, o homem é o único responsável por sua salvação, que a alcança através das obras, desprezando a necessidade da graça divina na operação da justificação. O semi-pelagianismo, por sua vez, não menospreza a graça divina no ato da justificação humana, entretanto, aponta que o homem precisa de uma ação de sua boa vontade para aceitar a graça de Deus, fazendo tudo o que lhe é capaz de fazer (*facere quod in se est*). Lutero claramente acusava os nominalistas de pelagianismo. Essa é a base para a *Disputa Contra a Teologia Escolástica*. Lutero está convencido de que os nominalistas não possuem a melhor resposta para as questões da salvação. Na verdade, não apenas agora, em 1517, mas talvez antes mesmo de assumir como professor na universidade, em 1509/1510, como aponta Oberman³⁵. Apesar disto, uma breve análise das características que fazem Lutero se afastar dos nominalistas é necessária para compreender como o reformador se posicionou para além da sua formação escolar.

As teses 26, 27 e 28 da *Disputa* marcam a centralidade do tema pelo qual Lutero está interessado. Elas afirmam:

- **Tese 26:** O ato de amizade [ou a vontade humana] não é a forma mais perfeita de fazer o que está em si, nem a mais perfeita disposição para a graça de Deus, nem uma forma de se converter e de se aproximar de Deus.
- **Tese 27:** Ele é, isto sim, um ato de uma conversão já realizada, temporalmente e por natureza posterior à graça.

³³ Dieter, 2014, pp. 2–5.

³⁴ Cf. Reale; Antiseri, 2003, p. 84. Cf. Lutero, 1987, pp. 15–20. Teses 26, 27, 28 e 56. Cf. também George, 1994, p. 64–74; Bender, 2011, p. 5.

³⁵ Oberman, 1962, pp. 341–342.

- **Tese 28:** “Tornai-vos para mim, e eu me tornarei para vós outros.” [Zc 1.3] “Chegai-vos a Deus, e ele se chegará a vós outros.” [Tg 4.8] “Buscai e achareis.” [Mt 7.7] “Quando me buscardes, serei achado de vós.” [Jr 29.13s]. Afirmar, a respeito destas e de outras passagens semelhantes, que uma parte cabe a natureza e a outra a graça, não é outra coisa que sustentar o que disseram os pelagianos. (LUTERO, 1987, p. 16.)³⁶

Fica evidente que o ponto central da *Disputa* está na rejeição por parte de Lutero da teoria nominalista do *facere quod in se est* (fazer tudo que se é capaz de fazer). Em uma espécie de genealogia da teologia de Lutero, Oberman define assim essa doutrina:

“O homem não pode apenas adquirir algum conhecimento de Deus da criação, mas também pode adquirir o dom da iluminação se **ele fizer o melhor uso possível de suas capacidades naturais.**”³⁷ Grifo meu.

Em linhas gerais, o *facere quod in se est* denota a ideia de que, para o ser humano, amar a Deus é *facere quod in se est* (fazer tudo que é capaz de fazer), e isso implica que o amor a Deus não é um processo que acontece por meio da graça divina apenas, mas é dependente, de alguma maneira da *vontade* humana. Assim, fica admitida a existência de uma capacidade humana natural de amar a Deus. Ora, amar a Deus é um mandamento divino e deve ser cumprido; é a vontade do ser humano que deve levá-lo a amar a Deus; mas a vontade humana pode fazer isso sem a graça divina? Pode o ser humano com sua própria vontade, amar a Deus com todas as suas forças? Esses questionamentos são fundamentais para Gabriel Biel, importante expoente da *moderna* (nominalismo) e oponente principal de Lutero na *Disputa*. Sua resposta é que Deus não rejeita o indivíduo que se dispõe com sua vontade a amá-lo devido ao relacionamento pactual que estabeleceu com o ser humano. Para Lutero, entretanto, toda ação da vontade humana, mesmo que seja uma aparente boa ação, está fundamentada no orgulho e, por isso, não há ação da vontade humana sem pecado. Isso significa dizer que, para o reformador, a graça é necessária para qualquer ação da vontade humana, o que implica que o ser humano não pode realizar nenhum ato volitivo por natureza, sem a graça. Por isso, ele afirma, nas teses 29 e 30 da *Disputa*, respectivamente:

- **Tese 29:** A melhor e infalível preparação e a única disposição para a graça é a eleição e predestinação eterna de Deus.
- **Tese 30:** Da parte do ser humano, entretanto, nada precede a graça senão indisposição e até mesmo rebelião contra a graça. (Lutero, 1987, p. 16.)

Ou seja, em uma maneira positiva de exposição, na tese 29, a única disposição para a graça vem de Deus e, em uma maneira negativa, na tese 30, o ser humano não possui nada que o aproxime da graça divina, pelo contrário, o que ele possui, o afasta de Deus. É possível acrescentar ainda, sua interpretação da Epístola aos Romanos, na qual Lutero afirma:

Por essa razão, não passa de puro delírio dizer que o homem pode amar a Deus acima de todas as coisas a partir de suas próprias forças e realizar as

³⁶ Cf. WA 1, 221-8; LW 31, 9-16.

³⁷ Oberman, 1962, p. 325.

obras da lei segundo a substância do feito, mas não de acordo com as intenções daquele que deu o mandamento, pelo fato de não estar em estado de graça. Ó estultos, ó teólogos suínos! Segundo seu modo de pensar, a graça só seria necessária por causa de uma nova exigência, acima e além da lei. Pois se a lei pode ser cumprida a partir de nossas forças, como eles dizem, então a graça não é necessária para o cumprimento da lei, mas somente com vistas ao cumprimento de uma nova exigência acima da lei, imposta por Deus. Quem pode suportar estas opiniões sacrílegas? (Lutero, 2003, p. 277-278).³⁸

Lutero critica duramente esta defesa da capacidade natural do homem para amar a Deus acusando-a de pelagianismo na tese 28, apresentada acima³⁹. Ele entende que o ato de amar a Deus é segundo em relação à graça de Deus sobre o ser humano. Qualquer ação humana deve ser precedida pela graça. Assim, Lutero se coloca peremptoriamente contra a tese da capacidade humana de amar a Deus acima de todas as coisas. Nem mesmo o poder absoluto de Deus⁴⁰ pode fazer com que exista a possibilidade de amor a Deus sem a graça. Na tese 55 da *Disputa*, Lutero afirma:

A graça de Deus nunca coexiste de forma ociosa, mas é espírito vivo, ativo e operante; **nem mesmo pelo poder absoluto de Deus pode suceder que haja um ato de amizade (ou amor) sem que a graça de Deus esteja presente.** Contra Gabriel Biel. (Lutero, 1987, p. 18).⁴¹

Este fato lhe parece evidente, pois se o ato de amor é precedido pela graça, logo, qualquer disposição divina para aceitação desse amor também deve ser anterior ao próprio ato. Deste modo, a tese de que Deus se dispõe a aceitar o amor do indivíduo devido a um pacto de Deus com o ser humano, também não pode se sustentar, pois “Deus não pode aceitar o ser humano sem a graça justificante de Deus. Contra Occam.” (Tese 56 - Lutero, 1987, p. 18.) Esse tema central da *Disputa* deixa claro o quanto Lutero se distanciou do nominalismo.

3. Lutero e o realismo

Para além disto, essa *Disputa* deve ser vista em perspectiva, uma vez que meu interesse aqui não é apenas apresentar em detalhes as discussões teológicas entre Lutero e os nominalistas, mas, sim, mostrar como essas discussões são apontamentos importantes para perceber que

³⁸ Cf. LW 25, 4-524; WA 56, 3-528.

³⁹ Evidentemente, discussões muito mais aprofundadas acerca dos embates de Lutero com os teólogos da *via moderna* (nominalismo) podem ser encontradas na literatura sobre os antecedentes e desdobramentos do pensamento da Reforma. Cf. Dieter, 2014, 2017; George, 1994; McGrath, 2007; Oberman, 1962, 1966, 1987, 2004; Oberman; Weinstein, 2003. Meu propósito aqui foi apenas apresentar *en passant* um dos debates que marcaram claramente o afastamento de Lutero do nominalismo.

⁴⁰ Na teologia medieval havia uma diferenciação entre o “poder absoluto de Deus” e o “poder ordenado de Deus”. O primeiro refere-se àquilo que Deus não decretou, mas poderia tê-lo feito. Basicamente, o poder absoluto de Deus está relacionado ao atributo da onipotência divina. Deus tem poder para fazer tudo o que quiser, o que não implica necessariamente que ele fará tudo o que pode fazer. O segundo refere-se àquilo que Deus decretou e fez. Para um debate acerca da noção de poder absoluto de Deus e poder ordenado de Deus, cf. Oberman, 1987.

⁴¹ Grifo meu. Cf. WA 1, 221-8; LW 31, 9-16.

Lutero possui interesse em um certo tipo de filosofia. Cole Bender parece tocar no ponto fundamental desta questão⁴². Uma vez que a análise do embate entre Lutero e os pelagianos e semi-pelagianos, como Guilherme de Ockham e Gabriel Biel, já é bem estabelecida e documentada, nos importa analisar a relação de Lutero e Tomás de Aquino de maneira mais específica, uma vez que suas relações de concordância e discordâncias podem não ser tão claras.

A *Disputa Contra a Teologia Escolástica* pouco ajuda na compreensão da relação de Lutero com a *via antiqua* (realistas), uma vez que só há citação direta de um pensador dessa corrente filosófico-teológica. Dieter⁴³ ressalta que, apesar dessa ausência de citações diretas a pensadores da *via antiqua* nesta *Disputa*, é possível supor que quando Lutero elabora teses contra os escolásticos⁴⁴, ele esteja sobretudo se referindo a Tomás de Aquino, bem como ao “problema da compatibilidade da teologia e filosofia, especialmente Aristóteles, e a necessidade da filosofia, principalmente a lógica, para a teologia.” (Dieter, 2014, p. 9.) Essas teses parecem mostrar o esforço de Lutero em lutar contra um tipo específico de aristotelismo, o aristotelismo institucional⁴⁵. Certo mesmo é que a querela de Lutero com a *via antiqua* (realistas) acontece no *Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências*⁴⁶, que ficará conhecido posteriormente como as *95 Teses Contra as Indulgências*. Este texto possuía um propósito específico: apontar a característica ineficaz das indulgências. Surgidas no séc. XI⁴⁷, as indulgências ganharam grande destaque no séc. XVI⁴⁸. Lutero, ao contrário do que possa parecer, não é totalmente contra as indulgências, a ponto de querer aboli-las. Ele diz em seu *Sermão Sobre a Indulgência e a Graça*, uma espécie de resumo das *95 Teses*, que “embora não se deva impedir ninguém de comprá-la [uma indulgência], dever-se-iam afastar dela todos os cristãos [...]” (Lutero, 1987, p. 34.)⁴⁹” Essa afirmação demonstra que ele é contra o abuso que se faz das indulgências, mas não contra a indulgência em si. Ora, na doutrina da Igreja Católica Romana existem sete sacramentos⁵⁰. As indulgências estavam relacionadas ao sacramento da Penitência. Martin N. Dreher, na introdução às *95 Teses das Obras Selecionadas*, resume bem este sacramento:

Na Penitência, esperavam-se o arrependimento do pecador, a confissão na presença de um sacerdote, a absolvição e a satisfação imposta. Na satisfação, o pecador deveria fazer reparação ou expiação por causa do castigo que o pecado acarretava... As indulgências, surgidas no século XI, diziam respeito, inicialmente, apenas aos castigos temporais impostos pela Igreja, mais tarde,

⁴² Bender, 2011, pp. 4–6. Como o interesse aqui é apontar, de maneira geral, que filosofia é essa a que Lutero se refere em suas declarações de ataque à filosofia, não é de meu interesse retomar uma análise minuciosa da relação de Lutero com Aristóteles. Um entendimento consistente da relação entre Lutero e Aristóteles pode ser encontrado em Andreatta e Dieter. Cf. Andreatta, 1996; Dieter, 2001.

⁴³ Dieter, 2017, p. 10. “Tomás de Aquino não é de todo mencionado na chamada *Disputa Contra a Teologia Escolástica*, embora se possa supor que ele está incluído nas declarações muito gerais de Lutero sobre os escolásticos...”.

⁴⁴ As teses “contra os escolásticos” são: 31, 35, 41, 50, 76.

⁴⁵ Ver nota 47.

⁴⁶ Lutero, 1987, pp. 21–29. Cf. WA 1, 233-238; LW 31, 25-33.

⁴⁷ Lutero, 1992, p. 21.

⁴⁸ Lucien Febvre detalha de modo interessante o pano de fundo histórico que envolve as indulgências e antecede as 95 teses. Cf. FEBVRE, 2012, p. 96–106. Para conferir o pano de fundo de modo mais detalhado, Cf. Brecht, 1985, pp. 175–190.

⁴⁹ Cf. WA 1, 243-246.

⁵⁰ Os sete sacramentos são: batismo, eucaristia, confirmação, ordenação, extrema-unção, casamento e penitência. Cf. Nichols, 2018, p. 199.

aos castigos temporais que deveriam ser purgados no purgatório e, finalmente, também aos pecados de parentes já falecidos que estavam no purgatório. As opiniões dos teólogos divergiam bastante uma da outra, e, no início do séc. XVI, não havia a necessária clareza a respeito do assunto. (Lutero, 1987, p. 21.).

Lutero é um desses teólogos que não comprehende o uso que se faz da indulgência. Como é possível uma pessoa ter seu pecado perdoado pelo simples fato da compra de uma indulgência? O reformador não poderia aceitar isso, afinal, o sacramento da *Penitência* envolve arrependimento, confissão e satisfação. O próprio Lutero apresenta estas três partes, atribuindo essa divisão a Pedro Lombardo e a Tomás de Aquino em seu *Sermão sobre a Indulgência e a Graça*, de 1518. Apesar de não aceitar essa divisão, pois acredita que “de forma alguma se acha fundamentada na Sagrada Escritura e nos antigos santos mestres cristãos” (Lutero, 1987, p. 31.), ele as admite de alguma maneira. Assim, a indulgência, praticada nos tempos de Lutero, atrapalha mais do que ajuda. Na verdade, ela distancia o indivíduo de Deus, ao invés de aproximar-lo, pois negligencia o arrependimento e a confissão, fundamentais para a vida cristã. Lutero é enfático:

Se agora dizes: "Então nunca mais comprarei indulgências", replico: isso eu já disse acima, que minha vontade, desejo, pedido e conselho é que ninguém compre indulgência. Deixa os cristãos preguiçosos e sonolentos comprarem indulgência. (Lutero, 1987, p. 34.).

E ainda,

A indulgência é permitida por causa dos cristãos imperfeitos e preguiçosos, que não querem exercitar-se resolutamente em boas obras ou não desejam sofrer. Pois a indulgência não promove o melhoramento de ninguém, e sim tolera e permite sua imperfeição. (Lutero, 1987, p. 33.).

Outrossim, o forte apelo financeiro das indulgências se tornou moeda de troca do alto clero, que buscava recursos para financiar seus projetos. Lutero deixa isso bastante claro na tese 86⁵¹:

Do mesmo modo: por que o papa, cuja fortuna hoje é maior que a dos mais ricos Crassos, não constrói com seu próprio dinheiro ao menos esta uma Basílica de São Pedro, ao invés de fazê-lo com o dinheiro dos pobres fiéis? (Lutero, 1987, p. 29.).

Assim, o reformador não se opõe a todo tipo de indulgência, mas unicamente àquela que confunde o fiel ao prometer absolução plena. Isso é o que está por detrás de suas declarações.

⁵¹ Cf. WA 1, 233-238; LW 31, 25-33. Vale ressaltar ainda um conhecido *jingle* da época de Lutero que evidencia o apelo financeiro das indulgências. Cf. Febvre, 2012, p. 103. Em alemão, a rima é fácil de decorar:

Sobald das Geld in Kasten klingt,
Die Seele aus dem Fegfeuer springt.
Assim que o dinheiro na caixa tilintar,
a alma do purgatório irá escapar!

Lutero fala especificamente contra este *jingle* na tese 27: “Pregam doutrinas feitas pelos homens aqueles que dizem que, quando a moeda cai no cofre, a alma voa para fora do purgatório.” Cf. Lutero, 1987, p. 24.

As *95 Teses* possuem uma acusação essencial, como destaca Febvre, “a de oferecer aos pecadores uma falsa segurança” (Febvre, 2012, p. 108.)⁵². Virtualmente as indulgências, essencialmente a penitência. Assim surge o texto do *Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências*, em outubro de 1517. Lutero, portanto, se volta contra o fundamento da Igreja de que Deus requer punição do pecador e que seu perdão é dado unicamente por satisfação, através das indulgências. Para ele, Deus perdoa completamente e a punição para o pecado é algo atribuído segundo a vontade de Deus e não imposta por qualquer pessoa ou instituição:

[...] Afirmo, entretanto, que não se pode provar, a partir da Escritura, que a justiça divina deseja ou exige do pecador qualquer pena ou satisfação, mas sim unicamente sua contrição ou conversão sincera e verdadeira, com o propósito de, doravante, carregar a cruz de Cristo e praticar as obras acima mencionadas [oração, jejum e esmolas] (mesmo que não estejam prescritas por ninguém). (Lutero, 1987, p. 32.).

Por isso,

Incorre em grave erro quem pretende fazer satisfação por seus pecados, pois Deus os perdoa a toda hora grátil, por graça inestimável, e nada deseja em troca senão que doravante se leve uma vida boa. (Lutero, 1987, p. 33.).

Deste modo, Lutero apresenta as *95 Teses* não somente por uma discordância com a prática exagerada das indulgências em sua época, mas também, e principalmente, como uma repulsa à negação do sacramento da penitência. Negar a penitência através da compra de indulgências era o mesmo que ser contrário à graça divina. Comprar uma indulgência era como comprar a justificação e isso o monge agostiniano não poderia aceitar, pois não há nada que o ser humano possa fazer por si para alcançar a justificação. Comprar uma indulgência era como tomar um atalho para conseguir a justificação, logo, um erro que deveria ser evitado, pois “serão condenados em eternidade, juntamente com seus mestres, aqueles que se julgam seguros de sua salvação através de carta de indulgência. (Tese 32)” (Lutero, 1987, p. 25.). Mas como foi possível chegar a tal compreensão da justificação? Como alguém seria tornado justo nos céus através de uma indulgência comprada na Terra? O cerne do problema, para Lutero, está na compreensão errada de como se dá a justificação. E essa compreensão errada só foi possível, de acordo com Lutero, devido à influência de Tomás de Aquino, consequentemente de Aristóteles e da filosofia, dentro da Igreja.

Podemos claramente perceber um fio condutor nesses debates. Nas *97 Teses*, Lutero se opõe ao método tomista (filosófico aristotélico) de interpretação das Escrituras que, em seu tempo, está fortemente presente na Igreja, atribuindo muito valor à capacidade humana (contra Gabriel Biel e os nominalistas) e deturpando a compreensão da justificação. Nas *95 Teses*, o tema aparente são as indulgências, mas seu alvo real é a justificação através do tema da penitência. Ao contrário do que afirma Tomás de Aquino, os escolásticos e a Igreja, para Lutero, a justificação não se dá através da capacidade humana, nem através da compra de indulgências ou da negação

⁵² Cf. BRECHT, 1985, p. 186.

da penitência. O único meio para a justificação é a cruz de Cristo. Assim, o ápice do debate em torno deste assunto, acontece na apresentação da teologia da cruz, em 1518.

4. A solução da cruz

Em abril de 1518, acontece um debate fundamental para a vida e teologia de Lutero, o *Debate de Heildeberg*. Em minha análise da relação do monge agostiniano com os nominalistas e realistas, esse debate apresenta a consolidação do pensamento do reformador acerca da justificação e nos ajuda a compreender sua relação com a *via antiqua* (realistas) e, consequentemente com a filosofia. Momento crucial para a vida do jovem reformador, Dreher destaca que é logo após esse debate, que Lutero assume definitivamente a grafia que conhecemos de seu nome. Antes, assinava como “Martin Luder”, seu nome de batismo. Agora, após o debate e em carta escrita a seu amigo Spalatin, ele assina: “Martinus Eleutherius”, o liberto. Dreher conclui que “desta versão ortográfica é que vai surgir a nova grafia: Lutherus, Luther, Lutero.” (Lutero, 1987, p. 36.) É nesse debate também, que Lutero estabelecerá os conceitos de teologia da cruz e teologia da glória. Conceitos fundamentais em toda a sua trajetória. Willem Van't Spijker afirma que neste debate Lutero formula uma forte crítica à teologia escolástica, “rejeitando a teologia da glória enquanto defende a sua paradoxal teologia da cruz” (Van't Spijker, 2001, p. 295).⁵³ Nichols, por sua vez, apresenta a correlação entre o *Debate de Heildeberg* e as 95 Teses, tendo o tema da cruz como o centro:

As crises espirituais de Lutero tiveram fim quando ele chegou ao cerne da questão, a teologia da cruz. O primeiro escrito de Lutero sobre o assunto veio ao final de suas 95 teses. Ali, ele expressa: “Ide embora todos os profetas que dizem ao povo de Cristo: ‘Paz, paz’, quando não há paz! Benditos sejam todos os profetas que dizem ao povo de Cristo: ‘Cruz, cruz’, e não há cruz!”. O contraste poético de Lutero entre paz e cruz, Pax e Crux em latim, faz uma crítica aos pregadores e vendedores de indulgências, por oferecerem glória sem sofrimento, ou paz sem tratar os horrores do pecado. Tal “paz” de fato é falsa e, consequentemente, deixa-nos sem paz. Quem, contudo, prega a cruz reconhece o horror do pecado. Lutero desenvolveu essa ideia incipiente ainda mais em outro conjunto de teses, ou argumentos, preparado para um debate em Heidelberg, em 1518. (Nichols, 2018, p. 63.).

O *Debate de Heildeberg* aconteceu no dia 26 de abril de 1518⁵⁴. De acordo com Dreher, a cada três anos a ordem dos agostinianos se reunia para uma assembleia geral⁵⁵. Nesta ocasião, Lutero foi convocado por Johann von Staupitz, Vigário Geral dos agostinianos, a prestar contas

⁵³ O paradoxo da teologia da cruz, a grosso modo, aparece na afirmação de que um Deus onipotente e soberano se tornou ser humano, sofreu e morreu em uma cruz para que houvesse reconciliação com a humanidade. O paradoxo da justiça através da morte de um inocente.

⁵⁴ No subtítulo da *Disputa*, Lutero afirma que o evento ocorreu em maio de 1518. Estranhamente, os comentadores não se detêm nesta falta de exatidão, uma vez que é conhecida exatamente a data da *Disputa*, que aconteceu um dia após a convocação do capítulo geral dos agostinianos, por Johann von Staupitz, vicário geral da ordem. Essa convocação acontecia de três em três anos no terceiro domingo depois da páscoa, sendo em 1518, o dia 25 de abril. Cf. Grimm; Luther, 1957, p. 37; Lutero, 1987, p. 35.

⁵⁵ Lutero, 1987, p. 35.

de suas atividades. Dreher acrescenta que “Staupitz deu-lhe ainda uma outra incumbência para a reunião: solicitou-lhe que dirigesse o debate previsto.” (Lutero, 1987, p. 35.) Dessa maneira, o debate aconteceu de maneira cordial, afinal não havia opositores entre os ouvintes⁵⁶. As teses elaboradas para o debate servirão de base para o que se tornará o centro de sua teologia, e por que não também, de sua filosofia: a cruz de Cristo. Serão apresentadas 28 teses teológicas e 12 teses filosóficas. Nas teses teológicas, a estrutura da teologia da cruz ganha forma, enquanto que nas teses filosóficas, Lutero desfere um ataque veemente a Aristóteles e Tomás de Aquino travestidos no escolasticismo, a quem ele designa como defensores da teologia da glória. Spijker afirma que “a crítica de Lutero ao escolasticismo é especialmente à maneira pela qual Tomás usa a lógica aristotélica na teologia.” (Van’t Spijker, 2001, p. 296.). Lutero parece convencido de que a fonte de todo erro acerca da justificação, neste caso específico, é Tomás de Aquino. Assim, ele rejeita substancialmente a sua teologia, e consequentemente, a teologia da *via antiqua*. Seu desapreço por Tomás é tão grande que ele o considera como “a fonte de toda a heresia, erro e destruição do Evangelho, bem como o responsável por fazer Aristóteles reinar na Igreja.” (Lutero, 1992, p. 189).⁵⁷ Assim, a teologia que é feita por Tomás e pelos escolásticos é chamada por Lutero de a teologia da glória, porque ela é uma teologia da especulação. A especulação, através da razão, não tem capacidade para conhecer a Deus, pois o conhecimento de Deus só é possível através da cruz e o ser humano só consegue compreender o Deus escondido na cruz⁵⁸ através do próprio Deus, que se revela no Cristo crucificado. A teologia da cruz de Lutero é uma teologia do paradoxo: fala de Deus soberano, que só pode ser conhecido através do sofrimento. Atestando ser uma interpretação diretamente feita a partir do apóstolo Paulo⁵⁹, Walter von Loewenich afirma que,

Deus se revela em ocultação, a sabedoria de Deus aparece aos homens como uma loucura, o poder é aperfeiçado na fraqueza, a glória de Deus é manifesta na humildade, a vida de Deus se torna efetiva na morte de seu Filho. (Loewenich, 1976, p. 11.).

Essa característica paradoxal é marcante. Na tese 24, Lutero afirma que: “Não obstante, aquela sabedoria não é má, nem se deve fugir da lei; sem a teologia da cruz, porém, o ser humano faz péssimo uso daquilo que há de melhor.” (Lutero, 1987, p. 39.) O problema, portanto, não é a existência em si da teologia da glória. O problema está em abrir mão da cruz como pressuposto fundamental de qualquer outro meio de se conhecer a Deus. Sem a cruz, para Lutero, não é possível conhecer a Deus. Dessa maneira, ele não é estritamente contrário ao uso da razão humana, mas sim ao que ele considera seu péssimo uso. Mas, o culpado do erro generalizado

⁵⁶ O próprio Lutero afirma posteriormente, em uma carta a Spalatin, que seus opositores do *Debate* eram seus professores ockhamistas, Usigen e Trutvetter. Cf. Lutero, 1987, p. 35.; LW 48, pp.60-63.

⁵⁷ Cf. LW 32, p. 258. Cf. Janz, 1989, p. 20. Van’t Spijker, 2001, p. 296.

⁵⁸ A teoria do Deus oculto (*Deus absconditus*) é derivada por Lutero diretamente das Escrituras. Na explicação da tese 20 do *Debate de Heidelberg*, Lutero cita o texto de Is 45.15, no qual o profeta afirma: “Verdadeiramente tu u és o Deus que se esconde, ó Deus de Israel [...].” Nessa mesma explicação, Lutero está convencido que o conhecimento de Deus a partir apenas das obras não pode ser completo, pois o conhecimento de Deus está oculto no sofrimento da cruz de Cristo. Lutero parece radicalizar uma teoria apresentada por Tomás de Aquino que falava de Cristo como o *Deus absconditus*. Cf. Przanowski, 2018. Para Lutero, o próprio Deus pai está oculto ao ser humano. A única maneira de realmente conhecê-lo é através do Cristo crucificado. Cf. Lutero, 1987, pp. 49–50.

⁵⁹ 1 Co 1.18: Certamente a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, ela é poder de Deus.

tem nome: Tomás de Aquino. Ao menos é o que uma leitura não tão atenta irá apontar. Denis Janz⁶⁰, entretanto, reconstruindo o pensamento de Lutero a partir de comparações com o pensamento de Tomás, faz descobertas importantes que não podem ser desprezadas quando tentamos estabelecer as relações entre o reformador e as vias *antiqua* e *moderna*.

Como já vimos, Lutero faz ataques diretos e agressivos a Tomás de Aquino. Mas será que isso possui algum significado substancial? A bem da verdade é que a maneira agressiva de tratamento aos adversários não é exatamente *incomum* no período medieval. Logo, apenas afirmações que denigram a imagem de um pensador, não implicam necessariamente, que todo seu pensamento esteja errado. Isto é tão verdadeiro que é possível encontrar trechos em que Lutero faz elogios a Tomás e mostra o ter em grande medida⁶¹. Desse modo, é preciso analisar alguns aspectos mais relevantes que apresentem um distanciamento entre Lutero e Tomás de Aquino, a fim de demonstrar o quanto Lutero se distanciou da *via antiqua*. De acordo com Janz, existem ao menos 13 pontos específicos em que Lutero discorda de Tomás⁶². Entretanto, abordarei aqui, apenas os pontos em que se justifique diretamente a relação que tento estabelecer. Assim, apresentarei brevemente, as discordâncias existentes entre Lutero e Tomás, nos seguintes temas ou assuntos: Aristóteles, a penitência, a justificação e a autoridade.

Já abordei a relação de Lutero com Aristóteles anteriormente. Contudo, é importante acrescentar neste ponto, qual era o entendimento que o monge agostiniano possuía acerca do uso de Aristóteles e de sua filosofia por Tomás de Aquino, e de que maneira isso reverberou na teologia. Esse último ponto é fundamental, pois uma das características mais marcantes da crítica luterana é justamente sobre o uso que Tomás faz de Aristóteles nas suas formulações teológicas. Lutero possui convicção que Tomás não entendeu Aristóteles e que atribui maior valor a este do que às Escrituras. Em uma *Conversa à Mesa*⁶³, datada de 8 de junho de 1532, ele afirma:

Esse é o procedimento de Tomás: Ele primeiro toma as declarações de Paulo, Pedro, João, Isaías, etc. Depois ele conclui que Aristóteles diz isso e aquilo, então ele interpreta as Escrituras de acordo com Aristóteles. (Luther, 1955, p. 39.)⁶⁴.

Neste assunto, essa é a acusação mais importante de Lutero. Para ele, Tomás distorce o Evangelho ao conferir a última palavra sempre a Aristóteles e não à própria Escritura. A teologia deve ser escrava da Palavra de Deus. Qualquer método teológico que se fundamente fora das Escrituras, para o reformador, está errado e deve ser evitado. Um ponto contraditório que deve ser apresentado, entretanto, é que mesmo com toda a crítica ao uso de Aristóteles na teologia por Tomás e, consequentemente, pelos escolásticos, não se deve atribuir culpa pela distorção do Evangelho, apenas e unicamente, por esse motivo. É o que Janz afirma ao apresentar os casos

⁶⁰ Janz, 1989..

⁶¹ Ibid, p. 5. Janz apresenta uma série de referências em que Lutero faz elogios a Tomás, o chamando de “santo homem” ou “o grande Tomás de Aquino” ou “o homem com grande gênio”. O mesmo também pode ser afirmado acerca de Aristóteles. Cf. Andreatta, 1996, pp. 62–64.

⁶² Ibid, p. 12. Janz analisa e aponta, de modo bastante detalhado, os embates entre Lutero e Tomás/tomistas.

⁶³ Conversas à Mesa é o título dado ao conjunto de textos atribuídos a Lutero quando de suas conversas informais.

⁶⁴ Cf. Janz, 1989, p. 21.

de Pedro Lombardo e São Boaventura, que são criticados por Lutero em assuntos semelhantes às críticas feitas a Tomás, mas que não possuem Aristóteles como fundamento:

Ao menos Boaventura nunca é mencionado quando Tomás e outros escolásticos são criticados [por Lutero] por usar Aristóteles [...] a crítica de Lutero a Tomás em muitas outras doutrinas específicas, explicitamente incluem Boaventura. O que isso significa é que para Lutero, Boaventura errou juntamente com Tomás em muitas questões. Já que, entretanto, Boaventura não dependia de Aristóteles, seria difícil dizer que os erros comuns de Boaventura e Tomás foram um resultado direto e inevitável da dependência de Aristóteles. O mesmo pode ser dito sobre Pedro Lombardo. (Janz, 1989, p. 23.).

Qual é o verdadeiro problema então? O real problema não é o ensino de Tomás ou seu uso de Aristóteles, mas sim a transformação deste ensino em um dogma da Igreja. Essa é uma característica que será importantíssima na crítica de Lutero e que estará presente ao longo do seu embate com Tomás e, principalmente, com os escolásticos tomistas, nos mais variados assuntos.

O tema da penitência está intimamente relacionado ao tema da indulgência, como apresentei anteriormente, ao abordar as *95 Teses*. Lutero não concorda que a satisfação, última parte da penitência, seja substituída pelas indulgências, de modo a remover a punição pelo pecado. Ora, a punição pelo pecado é uma demanda da justiça divina. A Igreja, através das indulgências, não tem poder para redimir algo que ela não impôs. Na verdade, a Igreja não tem poder nem para punir eternamente, nem para redimir eternamente. Uma vez que ela é terrena, não pode querer agir naquilo que não lhe compete. Ela não possui jurisdição sobre a punição divina. No embate com Tomás, mas principalmente com os tomistas, apesar de um ou dois pontos de concordância neste assunto, as discordâncias são latentes, de acordo com Janz. Os dois concordam, por exemplo, que a punição divina sempre é para o benefício humano⁶⁵ e que, as indulgências são menos importantes do que as boas obras. Por outro lado, Lutero critica as três partes da divisão do sacramento da penitência: contrição, confissão e satisfação. Para ele, “a verdadeira contrição procura e ama as penas, ao passo que a abundância das indulgências as afrouxa e faz odiá-las, pelo menos dando ocasião para tanto.” (Tese 40 das *95 Teses*). Logo, com as indulgências, a contrição deixa de fazer sentido prático. Sobre a segunda parte, a confissão, há uma mudança no pensamento de Lutero ao longo dos anos. O jovem Lutero concorda com a necessidade da confissão dos pecados a um padre, entretanto, o Lutero maduro discorda completamente. Acredito que essa mudança seja natural, pois o jovem Lutero não pretendia que uma nova igreja fosse criada, o que, se fosse o caso, não implicaria em uma mudança na prática da confissão. Contudo, o experiente Lutero percebeu que as estruturas da Igreja não poderiam permanecer como eram, e que mudanças radicais seriam necessárias, dentre as quais, a necessidade de confissão dos pecados a um padre. Já sobre a terceira parte, a satisfação, central no debate das indulgências, o reformador não concorda que Deus requer punição e não redime sem satisfação. Deus redime totalmente, de acordo com sua vontade.

Terceiro, eu considero falsa a fundamentação de Tomás, a saber, que Deus requer punição do pecador e que não redime nada sem o requisito da

⁶⁵ Ibid, pp. 32-46.

satisfação. Isso é contrário à verdade que Deus não despreza um coração quebrantado e contrito (Sl 31.19). O que Deus redime, ele redime totalmente, aplicando, talvez, apenas algum castigo de acordo com sua vontade e isso não pode ser redimido nem pela Igreja, nem pelos céus. (Janz, 1989, p. 23–46.).

Deus, em sua soberania, justifica o pecador de maneira completa, e isso de acordo com a sua vontade. A satisfação é uma exigência da Igreja que não se fundamenta nas Escrituras. Torná-la um dogma é aceitar a doutrina estabelecida por Tomás.

Outra crítica que é importante, não pela crítica em si, mas por revelar o que Lutero considera um dos maiores problemas da Igreja, é a justificação. A crítica que Lutero faz a Tomás acerca do tema da justificação estará sempre ligada à crítica a outros temas. O caso das indulgências, talvez seja o mais evidente. Qual é o problema que Lutero percebe na teologia tomista acerca da justificação? O reformador entende que a teologia tomista é pelagiana, pois de acordo com sua interpretação, ela afirma que a justificação acontece através de bons atos. Isso, evidentemente, traz à tona a influência da filosofia aristotélica na teologia. Lutero está tão convicto que é implacável:

Pois já dissemos que anjo significa o doutor na Igreja. Mas é certo que o Aristóteles morto e condenado é hoje o mestre de todas universidades mais do que Cristo. Posto no pedestal pela autoridade e esforço de Tomás, ele reina, ressuscitando o livre-arbítrio, ensinando as virtudes morais e a filosofia natural, sendo um Cérbero de três cabeças, sim, um Gerião de três corpos. (Lutero, 1992, p. 53.).

Ele aponta Tomás de Aquino como responsável pelo enfraquecimento da noção paulina de *sola gratia*, da substituição da fé no processo de justificação e da substituição da revelação na teologia. Apesar de suas críticas serem contundentes, comentadores encontram dificuldades em aceitar tão facilmente a acusação de Tomás como pelagiano⁶⁶. Desse modo, a crítica de Lutero a Tomás, no tema da justificação, possuirá duas características importantes a destacar: (1) as críticas do reformador devem ser interpretadas como críticas voltadas às concepções dos tomistas posteriores, como Ambrosio, Prierias, e outros⁶⁷, e não ao próprio Tomás; e (2) um tema principal por detrás de todas essas críticas à *via antiqua*, aos escolásticos, a Tomás e a Aristóteles, é o tema da autoridade.

O tema da autoridade é um tema muito importante no fim da Idade Média. Um exemplo da importância dada à autoridade é a divisão feita nas universidades, já apresentada anteriormente, através de professores que representavam uma via específica (*via Tomae*, *via Scotitiae*, etc.). O debate entre *via moderna* e *via antiqua*, em última análise pode ser apresentado como um debate, acima de tudo, sobre autoridade. Diante disto e a partir da interpretação de 1

⁶⁶ Denis Janz acredita que a teologia da natureza e da graça de Tomás, na verdade, é agostiniana. Cf. Janz, 1989, pp. 56–61. Em uma reconstrução da antropologia de Tomás de Aquino, Cole Bender destaca, tal qual Janz, a clara influência de Agostinho na teologia de Tomás. Cf. Bender, 2011, pp. 12–27.

⁶⁷ Na verdade, de maneira geral, as críticas de Lutero são muito mais devidas aos seus interlocutores, que se apresentam como tomistas, do que ao próprio Tomás. Essa é uma conclusão que resulta dos trabalhos de Janz.

Ts 5.21⁶⁸, Lutero acredita que tudo deve ser posto à prova e devemos reter o que é bom. Janz conclui da seguinte maneira:

Isso [o fato de Prierias só se valer dos argumentos de Tomás], portanto, é o coração do tratado de Lutero: suas autoridades (Escritura, os Pais, a lei canônica e a razão) estão reunidas contra a autoridade de Prierias (Tomás de Aquino). E, portanto, esse trabalho, que é ostensivamente sobre o poder do papa, é em grande medida sobre a autoridade de Tomás. (Janz, 1989, p. 84.).

Com o passar dos anos, para Lutero, vai ficando cada vez mais difícil discernir entre o tomismo e a Igreja. Por isso, ele irá declarar que a Igreja, que deveria ser de Cristo, se tornou uma Igreja de Tomás, uma Igreja tomista. Ele diz: “Mais tarde, quando vi qual era a Igreja que havia determinado isso, a saber, a tomista, isto é, a aristotélica, fiquei mais audaz.” (Lutero, 2015, p. 355.) Por fim, é possível compreender que Lutero se distancia da *via antiqua*, pois seus representantes (os escolásticos ┌ Tomás ┌ Aristóteles) esqueceram-se da cruz de Cristo, das Escrituras, da fé e fazem teologia ou falam sobre Deus a partir da razão humana. Seus métodos são aqueles da teologia da glória. A única maneira, entretanto, de conhecer a Deus é através da teologia da cruz.

Considerações finais: entre nominalistas e realistas

Procurei apresentar em termos genéricos os embates de Lutero tanto com a *via antiqua* quanto com a *via moderna*. Nesse debate, não se pode deixar de mencionar a enorme dificuldade quanto aos termos empregados para designar os escolásticos e, consequentemente a filosofia, conforme Dieter e Oberman já bem observaram. É certo que a *via moderna* proveu a Lutero um arcabouço filosófico importante para a jornada da Reforma⁶⁹. Entretanto, vimos que o rompimento com a *via moderna* foi claro e evidente. Esse rompimento com a *via moderna* não significa, contudo, que Lutero assumiu alguma posição da *via antiqua*, mas mostra como que o reformador se posicionou em um lugar de transformação do que estava dado em termos teológico-filosóficos de sua época, afinal, sua discordância com diversas formulações e teses atribuídas aos escolásticos da *via antiqua* é, também, evidente. Isso é exatamente o que propõe Oberman:

No melhor dos estudos de Lutero, o ataque precoce de Lutero a Aristóteles (c. 1509) como 'fabulador' é entendido como a pedra angular de uma campanha vitalícia contra todo o escolasticismo, tanto a *via antiqua* quanto a *via moderna*. (Oberman, 2003, p. 666.).

Ele propõe, assim, quatro pontos fundamentais a partir dos quais o entendimento da relação de Lutero com a filosofia e a teologia proporcionam um modo diferente de enxergar o

⁶⁸ 1 Ts 5.21: Examinem todas as coisas, retenham o que é bom.

⁶⁹ Descobri em minhas pesquisas recentes, que um grupo internacional de acadêmicos têm procurado estabelecer melhores estudos sobre as possíveis heranças e relações entre a filosofia medieval e o pensamento de Lutero, nas mais variadas áreas de estudo. Este grupo é coordenado pela prof. Christine Helmer e se chama Logic&Luther.

trabalho do reformador. A partir da mudança metafísica proposta por Lutero, de Deus como um Ser para Deus como uma Pessoa, da autoridade das Escrituras e do poder da aliança, o fim dos tempos e a *via moderna* sofrem enorme ressignificação. Com relação às Escrituras, uma virada hermenêutica leva Lutero a compreender que a Bíblia possui a comunicação pessoal de Deus, no lugar de um objeto de análise ontológica do Ser de Deus. É o conceito da aliança de Deus com seu povo que permite a Lutero desenvolver a teoria da justificação somente pela fé, pois é através desta aliança que Deus age na vida humana. O fim dos tempos, para Lutero, já acontecia à sua época, e a descoberta de um Deus que age na história é fundamental para uma busca de todos os meios possíveis para vencer a batalha final. Isto implica, inclusive, que a filosofia deve ser tomada como instrumento para o reconhecimento da impiedade, do mal e da injustiça.

Recorro também ao excelente texto de Gerard Ebeling: *Luther und der Anbruch der Neuzeit*⁷⁰ (*Lutero e a Aurora da Era Moderna*). Em suas considerações acerca das interpretações históricas que debatem se Lutero é um pensador moderno ou medieval, Ebeling sustenta que é insuficiente designar Lutero seja para um período ou para outro. Isto porque o próprio momento histórico caracterizado pela transição de uma Idade para a outra possibilita que Lutero não se coloque nem em uma nem em outra. Antes,

Lutero estava preocupado com uma situação que transcende a Idade Média e a era moderna. Isto permitiu que ele criticasse ambos os lados. Ele deu nova expressão ao que era essencialmente cristão e descobriu que ele havia sido distorcido precisamente nos tempos cristianizados. Desta forma, ele desempenhou um papel importante no final da era cristianizada. E ao mesmo tempo impediu que o amanhecer da era moderna, que tinha começado como uma emergência direta da Idade Média, continuasse e se completasse desta forma. (Ebeling, 1972, p. 211.).

A preocupação de Lutero está relacionada à busca por um bem comum que abrange Igreja e sociedade e encontra significado, propósito e realização na causa de Deus. Por isso Lutero está entre *via moderna* e *via antiqua*, entre nominalistas e realistas gerando transformação. Fica claro que o movimento operado por Lutero o conduziu à construção de um pensamento revolucionário, ao passo que esse mesmo pensamento que se construía, apresentava-se como uma reafirmação do pensamento medieval em voga já a muito tempo. É nesse sentido que Ebeling irá apontar para uma característica importante deste pensador do séc. XVI. Na passagem de uma era para a outra, Lutero não parece se encaixar adequadamente em nenhuma delas. Enquanto pensador ensinado nos fundamentos filosóficos que se desenvolviam em direção à aurora da era moderna, Lutero foi duramente contrário a diversos dos ensinamentos que lhe foram passados. Em contrapartida, isso não significou um apreço sem medidas ao modo de pensar oriundo da era medieval, o qual também criticou duramente. Assim, Lutero é um pensador paradoxal, que se apresenta nas contrações, operando transformações profundas no *status quo* vigente, ao mesmo tempo em que critica os fundamentos da nova maneira de pensar que procura se estabelecer. Lutero é subversivo ao mesmo tempo que é conservador. O paradoxo do seu modo de pensar será fundamental para as enormes transformações que acontecerão na passagem da Idade Média para a Idade Moderna.

⁷⁰ Ebeling, 1972., p. 211.

Referências

- ANDREATTA, E. **Lutero e Aristotele**. Padova: Cusl Nuova Vita, 1996.
- ASKANI, H.-C.; GRANDJEAN, M. EDS. **Luther und die Philosophie: Streit ohne Ende?** 1. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021. v. 82p. VII, 293.
- BENDER, C. A. **Luther's Theological Anthropology: A Decisive Break from Scholasticism**. Virginia: Liberty University, 2011.
- BRECHT, M. **Martin Luther: His Road to Reformation: 1483-1521**. Tradução: James Lewis Schaaf. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- DIETER, T. **Der junge Luther und Aristoteles: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie**. Berlim: De Gruyter, 2001.
- DIETER, T. **Luther as Late Medieval Theologian**. Disponível em: <<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199604708.001.0001/oxfordhb-9780199604708-e-002>>. Acesso em: 16 out. 2021.
- DIETER, T. Scholasticisms in Martin Luther's Thought. Em: DIETER, T. Ed. . **Oxford Research Encyclopedia of Religion**. [s.l.] Oxford University Press, 2017.
- EBELING, G. Luther und der Anbruch der Neuzeit: Heinrich Bornkamm zum 70. Geburtstag am 26. Juni 1971. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, v. 69, n. 2, p. 185–213, 1972.
- FEBVRE, L. **Martinho Lutero, Um Destino**. Tradução: Tradução: Dorothée De Bruchard et al. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- GEORGE, T. **Teologia Dos Reformadores**. 1^a edição ed. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- GRIMM, H. J.; LUTHER, M. **Luther's Works, Volume 31: Career of the Reformer I**. Tradução: Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, 1957.
- JANZ, D. **Luther on Thomas Aquinas : the angelic doctor in the thought of the reformer**. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden, 1989.
- KLEINEIDAM, E. **Universitas Studii Erfordensis; Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt**. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1964.
- LOEWENICH, W. VON. **Luther's Theology of the Cross**. 1st edition ed. Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1976.
- LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 1 - Os Primórdios: Escritos de 1517 a 1519**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987. v. 1.
- LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 3 - Debates e Controvérsias**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1992.

LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 4 - Debates e Controvérsias**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1993.

LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 8 - Interpretação Bíblica e Princípios**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003. v. 8.

LUTERO, M. **Obras Selecionadas Vol. 2 - O Programa da Reforma - Escritos de 1520**. 1^a edição ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2015. v. 2.

LUTHER, M. **Luther's Works**. [s.l.] Saint Louis : Concordia Publishing House, 1955. v. 55.

LUTHER, M.; KEPLER, T. S. **The table talk of Martin Luther**. New York: Dover Publications, 2005.

MCGRATH, A. **Origens Intelectuais da Reforma**. Tradução: Susana Klassen. 1^a edição ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

NICHOLS, S. J. **Além das 95 Teses: a vida, o pensamento e o legado de Martinho Lutero**. Tradução: Elizabeth Gomes. 1^a edição ed. [s.l.] Fiel, 2018.

OBERMAN, H. A. *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*. Robert Holcot, O.P. and the Beginnings of Luther's Theology. **Harvard Theological Review**, v. 55, n. 4, p. 317–342, out. 1962.

OBERMAN, H. A. “Iustitia Christi” and “Iustitia Dei”: Luther and the Scholastic Doctrines of Justification. **Harvard Theological Review**, v. 59, n. 1, p. 1–26, jan. 1966.

OBERMAN, H. A. *Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought*. **Journal of the History of Ideas**, v. 48, n. 1, p. 23, jan. 1987.

OBERMAN, H. A. *Luther and the Via Moderna: The Philosophical Backdrop of the Reformation Breakthrough*. **The Journal of Ecclesiastical History**, v. 54, n. 4, p. 641–670, out. 2003.

OBERMAN, H. A. **The Reformation: roots and ramifications**. London ; New York: T & T Clark International, 2004.

OBERMAN, H. A.; WEINSTEIN, D. **The two Reformations: the journey from the last days to the new world**. New Haven: Yale University Press, 2003.

OZMENT, S. E. **Age of Reform, 1250-1550: an Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe**. Cumberland: Yale University Press, 2014.

POTGIETER, R. The 97 theses (04–05 September 1517): A precursor to the 95 theses (31 October 1517)? **In die Skriflig / In Luce Verbi**, v. 52, n. 1, 29 nov. 2018.

Jonathan Alves Ferreira de Sousa

Entre bruxas e cruzes ou sobre como Lutero lidou com a “prostituta grega”

PRZANOWSKI, M. Christ as Deus Absconditus in Thomas Aquinas's Theology. **Nova et vetera**, v. 16, n. 3, p. 881–898, 2018.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

VAN'T SPIJKER, W. Early Reformation and Scholasticism. **Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History**, v. 81, n. 3, p. 290–305, 2001.

Recebido em 04/09/2024

Aceito em 08/07/2025

Yogas no Brasil: biografia, influências, repercussão e legado de cinco experiências

Yoga in Brazil: biography, influences, repercussions and legacy of five experiences

Roberto Serafim Simões

RESUMO

Novas escolas yoguicas surgiram desde a transnacionalização do yoga indiano a partir do século XX, sendo denominadas por Yoga Modernos. São movimentos espirituais que, embora contenham crenças "tradicionais" e práticas inovadoras, são *desvios* de suas matrizes religiosas anteriores. Talvez por isso, os yogas modernos alcançaram cartografias religiosas distantes do dossel sul-asiático, como a Europa, os EUA e América Latina; se imbrincando assim, por novas crenças, filosofias e práticas criando terreno fértil a denominações yoguicas nascerem. Foram sendo abertas frestas por onde novos yogas conseguiram passar - muitos deles com crenças e práticas diferentes das tradições sul-asiáticas. Em geral, estes yogas ainda são desprezados ou percebidos como sem valor heurístico por pesquisadores e yogues mais ortodoxos. Este artigo pretende investigar cinco yogas brasileiros como exemplos de perspectivas espirituais declaradamente sem pertencimento às tradições indianas. Estas surgem de sincretismos e hibridismos singulares entre os yogas indianos modernos transplantados à cultura e religiosidade brasileira. Investigamos suas biografias, influências e legados e concluímos que eles podem vir a pertencer a um possível novo movimento espiritual yoguico denominado de Pós ou Sem-Linhagem que se diferenciam dos yogas modernos, pois organizados por crenças e práticas muito mais próximas da realidade social brasileira gestando metafísicas próprias.

Palavras-chave: Yoga; Hibridismo; Contemporâneo; Religião; Sociologia.

ABSTRACT

Since the transnationalization of Indian yoga in the 20th century, new yogic schools have emerged—commonly referred to as Modern Yogas. These spiritual movements, though they often integrate “traditional” beliefs and innovative practices, represent significant departures from their earlier religious lineages. Perhaps for this reason, modern yogas have extended far beyond the South Asian canopy, establishing themselves in regions such as Europe, the United States, and Latin America. In doing so, they have become entangled with new belief systems, philosophies, and practices, creating fertile ground for the emergence of novel yogic formations. Through the openings created by these hybridizations, new yogas have found their way—many of them characterized by beliefs and practices that diverge significantly from South Asian traditions. Typically, these forms are still dismissed or seen as lacking analytical value by more orthodox scholars and practitioners. This article investigates five Brazilian yogic currents as examples of spiritual perspectives that explicitly disaffiliate from Indian traditional lineages. These expressions arise from unique processes of syncretism and hybridization between transplanted modern Indian yogas and Brazilian cultural and religious imaginaries. By examining their biographies, influences, and legacies, we argue that these movements may constitute a new yogic spiritual orientation—what we propose to call *Post-Lineage* or *Non-Lineage Yoga*. These differ from Modern Yogas insofar as they are structured around beliefs and practices deeply rooted in Brazilian social realities, thus engendering distinct metaphysical frameworks.

Keywords: Yoga; Hybridization; Contemporary Spirituality; Religion; Sociology.

Introdução

O conceito de Yoga Moderno é uma denominação estabelecida entre estudiosos estadunidenses e europeus que inclui, em sua maioria, yogas de concepção sul-asiática e orientação religiosa hinduista concebidos durante o período histórico nacionalista indiano entre o fim do século XIX e parte do século XX. Pesquisas revelam, no entanto, que as escolas de yoga modernas não podem ser consideradas uma continuação discipular direta das linhagens yoguicas que antecederam pois, mesmo possuindo crenças similares, inventaram práticas e ritos diferentes (Singleton & Byrne 2008; Singleton 2010; Simões 2020; Muñoz 2020; Godrej 2017; Newcombe 2009; De Michelis 1995, pp. 77-92).

Durante o processo de transplantação dos yogas modernos para países não-asiáticos, outras escolas e métodos surgiram, sobretudo em cartografias que não sofreram um fluxo imigratório indiano relevante. São abordagens yoguicas, deste modo, que escapam das definições que os justificariam um pertencimento discipular aos yogas tradicionais.. Estudos apontam que escolas "pós-modernas" ou *contemporâneas*, seriam uma adaptação e, consequentemente, carregada de inovações às contradições surgidas (e acontecendo ainda, pois em andamento) da exportação yoguica moderna. As investigações dos *yogas contemporâneos*, mesmo que ainda incipientes, vem revelando à comunidade científica outros *yogares* que parecem não pertencer nem aos yogas tradicionais ou aos modernos (Singleton 2008, pp. 83-85).

Entretanto, mesmo sem uma denominação muito bem delimitada pela academia ainda, estes *yogas contemporâneos* existem e já competem pela hegemonia com os yogas modernos. Se são deturpações, apropriações culturais, estratégias de *marketing* espiritual neoliberal ou pertencentes ao "nebuloso e místico" movimento religioso Nova Era, não sabemos; mas estão aí, alguns inclusive, retornando à Índia e já misturando elementos do xamanismo norte-brasileiro¹ com as tradições yoguicas da Índia. São yogas, portanto, em transição mas, criando as suas próprias crenças, representando doutrinas, formando comunidades, produzindo experiências e tecendo práticas que vem dialogando com os seus próprios problemas sociais, às vezes com maior sentido de vida do que yogas *tradicionalmente* sul-asiáticos (Shoji e Usarski 2014).

Os *yogas contemporâneos*, estas invenções gestadas fora do dossel religioso indiano, por outro lado, parecem ainda sem tanto valor heurístico aos acadêmicos e, por consequência, ao seu próprio campo espiritual. Estes yogas sem filiação, vem sendo, invariavelmente, desacreditados por associações "impróprias", "heréticas" e "contaminadas pelo capitalismo", acusadas de estimular - ou serem versões baratas - do perfil consumista e empreendedor do capitalismo neoliberal das sociedades ocidentais (Askegaard e Eckhardt 2012; Bartholomew 2020; Schwind 2015).

(...) existe uma identidade yogue única e polissêmica na América, e que essa identidade se desenvolveu a partir de um processo confuso de transação entre modos de ser e saber indianos e ocidentais. Além disso, a atual cultura americanizada do yoga traz consigo narrativas de valor específico. O yoga americano exibe uma qualidade particularmente consumista de estilo de vida yogue que reflete uma atmosfera cultural de reinvenção e uma fusão de lucro e propósito pessoal. A identidade do yoga

¹ Cf. <https://djago.com.br/#sripembaba>, acessado 16/04/2024.

americano hoje é empreendedora, de marca, orientada para os negócios e comercializada para consumo.

É como se todos os yogas de origem (ou inventados por sul-asiáticos) fossem "tradicionalis" e os demais "inválidos". Mas quando expandimos essa "identidade yoguica única e polissêmica" para outros vértices de pesquisa "americanos" ou mesmo europeus, podemos nos deparar com uma resposta contrária ao consumo obsessivo (ver Wildcroft 2018). Para explorar essa capacidade em descobrir novos yogas que surgem fora do escopo indiano em sua potência e importância, descreveremos cinco yogas brasileiros. Eles não possuem pertencimento original nem ao Yoga "moderno" ou "tradicional", mas parecem ter conseguido desenvolver escolas e métodos singulares e entrelaçados - como não poderia ser de outra forma - as suas próprias construções sociais da realidade. Alinhavados por espiritualidades dos povos ameríndios, do cristianismo popular latino-americano, do espiritismo kardecista, religiões afro-brasileiras e *ayahuasqueiras*, são "yogas mestiços", mas ainda assim com evidente capacidade de inventar e descobrir yogas ainda "incertos" para a academia.

1. Estado da arte

As primeiras pesquisas sobre Yoga em humanidades investigaram a autenticidade dos yogas indianos e suas inter-relações com as novas escolas de yoga que surgiram durante a colonização britânica na Índia. Pesquisadores como Mircea Eliade, H. Zimmer e G. Feuerstein criticaram como "percepções erradas" e "treinamento *fitness*" todas as escolas modernas, como Vivekananda e seus colegas indianos pré e pós-independência, que hoje são indiscutíveis suas importâncias no desenvolvimento (e popularização) do Yoga em todo o mundo (Singleton 2010 pp.208–209). Todo Yoga Moderno, esses *desvios* das abordagens "yoguicas tradicionais", surgiram do nacionalismo indiano, transplantados para os EUA e Europa foram percebidas pelos principais especialistas do yoga, como *inauténticas*, e *deturpações*. Surendranath Dasgupta, por exemplo, a quase hegemonia discursiva yoguica daquele momento, instruindo Mircea Eliade e colegas sobre o que era ou não "Yoga" e construíram a subjetividade "correta" do Yoga de toda uma geração (Guggenbühl 2008).

Esse panorama começa a ruir no fim do século passado, e novas declarações categóricas de legitimidade do Yoga surgem e se expandem a partir de pesquisas que passam a incluir como "legítimos e tradicionais" os yogues modernos indianos, e todas as novas influências que os atravessavam, como a biomedicina, o cristianismo e a educação física (Alter 2004; Singleton 2010). Após o primeiro momento no processo de transplante deste Yoga Moderno para outras culturas (1900-1990), um *outro* Yoga vai sendo gestado numa espécie de subcultura do Yoga que não aparecia na mídia. Eram yogues sem pertencimento à cultura yoguica "oriental" moderna (ou mesmo anterior a ela), como por exemplo: Kemetic Yoga, Yoga Flow, Hot Yoga, AcroYoga, Yoga Restaurativo, Vinyasa Flow, Yogaterapia, entre muitas outras que começaram a ser experimentadas e vividas por novos corpos em todo o mundo.

A solução adotada por muitos pesquisadores foi aceitar as novas formas de Yoga, contanto, que possuíssem "raízes" sul-asiáticas, ignorando ou desconsiderando *outros* formatos yoguicos: era o Yoga e as *outras* yogas. As grandes pesquisas se concentram ainda hoje em traduzir, interpretar e analisar yogas provenientes da cartografia espiritual sul-asiática (Newcombe 2010; De Michelis 1995). Poucos pesquisadores parecem estar comprometidos em pensar yogas que não estejam inseridos no dossel espiritual indiano, e são raras as

tentativas que escapam a este sentido. Um exemplo raro acontece com Farah Godrej (2017), que não considera os yogas *pós-modernos* ou *contemporâneos* como distorções de algum "Yoga Original", mesmo porque nunca se descobriu tal yoga. Ela afirma, corroborando conosco, que há uma "ansiedade sobre a autenticidade yoguica" entre praticantes, mas sobretudo, pesquisadores que, em suas *obsessões*, têm perdido perspectivas interessantes. Entre suas conclusões, por exemplo, percebe todo yoga como uma invenção; e, em específico aos yogas pós-modernos, eles vêm buscando responder aos desafios de sociedades neoliberais ocidentais (Id.).

Algo, absolutamente, fora do escopo de interesse dos yogas modernos ou "ancestrais", em geral preocupados em preservar sua "pureza" institucional.

(...) nunca houve uma forma "pura" ou "auténtica" de Yoga, e que as ansiedades sobre a sua preservação podem estar implicadas com os mesmos essencialismos com os quais a trajetória do Yoga Moderno no Ocidente foi construída: uma tradição monolítica "pura" e idealizada caracterizada pela continuidade perfeita da teoria e da prática ao longo dos séculos, servindo como uma alternativa contracultural às lógicas ocidentais dominantes. (Godrej 2017)

Godrej (2017) considera que as abordagens *contemporâneas* de Yoga projetam uma autenticidade e correspondência com as antigas tradições, enquanto dialoga e lamenta a mercantilização, secularização em que as versões yoguicas *modernas* se imbricavam. Ela afirma ainda que, enquanto disponibilizamos praticantes e acadêmicos para debaterem sobre a legitimidade do Yoga, perdemos o foco em investigar outros modelos de Yoga nascidos de meios sociais, políticos, religiosos e culturais distantes do modelo "puro" dos indianos modernos ou medievais.

1.1. Yoga contemporâneo

Uma pesquisa realizada recentemente (2020) entre praticantes europeus (búlgaros, irlandeses e alemães) de yogas indianos modernos (Satyananda Yoga entre irlandeses e búlgaros, e pequenos grupos yogicos alemães) revelou diferenças cognitivas, espirituais e comportamentais.

Os yogues europeus de escolas modernas responderam um questionário que os indagava sobre se as experiências pessoais de como o Yoga *abalou ou mudou algo em suas ideias anteriores* sobre si mesmos e o mundo. A grande maioria deles responderam que a prática alterava suas concepções sobre si mesmos e entre outros humanos e o mundo.

Os yogues búlgaros, no entanto, foram os que tiveram as respostas mais baixas na categoria de "alterações cognitivas". Os autores revelaram que esse baixo impacto entre os yogues búlgaros (36%), quando comparados com irlandeses (94%) e alemães (75%), pode estar ligado aos anos de 1970-80 quando o Yoga foi oficialmente apoiado pelo governo socialista e difundido (sua filosofia, espiritualidade e implicações psicoterapêuticas) para a população daquele país. Assim, diferentemente dos irlandeses e alemães, os yogues búlgaros já conheciam o Yoga (e suas repercussões e práticas filosóficas incentivadas), o que, afirmam os pesquisadores, tenha os impactado menos, pois foram expostos as experiências yogicas por mais tempo. Desta forma, nos parece lícito supor que o Yoga (como modelo ou *tradição espiritual*) varia: (1) de acordo a construção social da realidade e, consequentemente, (2) será percebido (alterações cognitivas) diferente quanto mais tempo "exposto" às suas experimentações. Como os próprios yogues búlgaros afirmaram: "o Yoga veio apenas revelar

os sentimentos que eu já tinha sobre mim mesmo, o mundo e a realidade superior" (Nikolova 2020). Ao contrário das práticas yogicas no sul da Ásia, na Europa, esclarece a pesquisadora, a organização dos yogas modernos estudados revelam uma relação mais "íntima, familiar, e dá a sensação de encontrar o lar perdido e sentimento de pertença" que estes não experimentaram dentro da tradição cristã (hegemônica na Europa).

E a autora conclui:

Os europeus que seguem as práticas orientais têm um sentimento de universalidade dos ensinamentos subjacentes que vai além de qualquer pertencimento particular. Talvez por esta razão, existem tantas novas formas de ensinamentos que estão muito distantes de sua origem. Existem práticas que tentam manter a essência dos ensinamentos orientais sem apresentar ou seguir qualquer expressão das culturas orientais. Portanto, poderíamos perguntar o quanto a essência está ligada à sua expressão. Perderemos a essência se a retirarmos do seu contexto habitual ou criaremos algo novo, talvez num *nível melhor*? Esta é uma questão para uma pesquisa futura.²

Uma tese de doutorado publicada em 2018, em Londres, parece nos revelar esse "outro nível" de Yoga que a autora ressalta. Wildcroft (2018) nos apresenta de forma de Yoga que, ao contrário das organizações yogicas modernas, rejeita qualquer aproximação com as hierarquias e institucionalizações yogicas orientais: os *Yogas Sem ou Pós-Linhagem*.

Nesta pesquisa, a autora identifica yogues ingleses que não desejam afiliação a qualquer tradição yogica sul-asiática. Eles não se comportam contra as tradições ou anti-linhagens, mas, de alguma forma, se percebem as superarem de alguma forma. É como aquele "sentimento de pertença", revelados por Nikolova (2020), fosse estabelecido entre os próprios yogues ingleses sem-linhagem, sem necessidade de um líder (*guru*), livro sagrado e/ou instituição yogica ("Tradição"). Segundo a autora, os yogues sem-linhagem britânicos pesquisados, afirmam que havia contradições e ambivalências nos yogas modernos indianos que precisavam ser superadas, sobretudo, no tocante ao crescente número de casos de abusos registrados por líderes espirituais yogicos (*gurus*) - abusadores psicológicos, financeiros e sexuais - e a preocupação excessiva, revela os yogues pesquisados, com a imbricação do yoga moderno com os valores capitalistas neoliberais (Wildcroft 2018).

Por isso, os *yogas sem-linhagem*, conclui T.Wildcroft, são adaptações muito bem sucedidas que se organizaram comunitariamente e se reunindo de forma periódica numa agenda de festivais de Yoga em Londres e região. São, portanto, inovações do Yoga Moderno indiano, resolvendo e criando as suas próprias práticas, crenças e novas comunidades yogicas. São inspirados pelas escolas de yoga sul-asiáticas, mas que não se acanham em sincretizar e hibridizar com a religiosidade e terapêuticas espirituais "orientais", de suas próprias culturas e outras cartografias religiosas.

As subculturas transnacionais de Yoga estão cada vez mais abandonando o mito de uma única prática ou filosofia autêntica de Yoga. O Yoga desta tese é sub- pesquisa, mas está na vanguarda de uma evolução cada vez mais visível, em reação à linhas de Yoga Ortopráticas transmitidas por *guru* e marcas de Yoga hiper-individuais e neoliberais mais recentes (Wildcroft 2018).

² Itálicos do autor para enfatizar a possível criação de um novo nível das formas e jeitos de yogar.

Portanto, as tentativas de encontrar uma “raiz” ou “autenticidade yogue” vem tornando-se totalmente arbitrárias e até obsoletas, no sentido de não fazer mais nenhuma diferença para alguns coletivos yogicos contemporâneos, como podemos assistir com as pesquisas aqui relatadas. Essa busca (*ansiosa*, como afirma Godrej) pela identificação e “compreensão autorizada” de um Yoga “original”, de linhagem ou *tradição*, parece vir perdendo tração em sociedades cada vez mais plurais, que encontram na multivalência da tradição Yoga seu ponto de convergência mais forte.

1.2. Yogas contemporâneos do Sul

O Brasil é um país notavelmente interessante para o estudo das escolas yogicas ditas contemporâneas, pois, no processo de transplante dos yogas modernos, os brasileiros passaram por mais de 40 anos sem a influência direta de yogues indianos (com linhagem e tradição indianas, por assim dizer). De certa forma, os yogues brasileiros anteciparam a “contemporaneidade yoguica” antes dos europeus, e aprenderam a criar sozinhos suas próprias “versões” de Yoga (Simões 2019) - panorama este, bem peculiar quando comparados com a da Europa e dos EUA, por exemplo, onde os yogas foram estabelecidos pelos próprios yogues indianos modernos.

Juntamente com pesquisas mais robustas sobre Yoga (O'Brien-Kop e Newcombe 2020), postulamos que os estudos interdisciplinares são críticos para expandir a compreensão das abordagens aos yogas além das fronteiras indianas, pois, como explica Shameem Black (2000) e a própria Farah Godrej (2017) que já expomos, o Yoga é uma prática filosófica de transformação muito além do vértice neoliberal de ganhos individualistas. Mais especificamente, os Yogas também podem aumentar nossa sensibilidade em afetar e ser afetados pelos problemas reais que tocam nossa comunidade, criando um espírito crítico nos seus praticantes (Nikolova 2020) que lhes permite avaliar soluções criativas para o comportamento ético no mundo em que vivem.

Apesar de todas as evidências, duas situações continuam a se repetir nos estudos com Yoga, a discussão dominante continua focada, quase que exclusivamente, nas transformações dos yogas de matrizes sul-asiáticas (sobretudo, hinduístas), e “inconscientes” ao valor heurístico do encontro do Yoga com as *epistemologias do sul*³ (Newcombe e Deslippe 2020). Pensando nisso, buscamos contribuir com o alargamento desse horizonte. O Brasil, como adiantamos, produziu seus próprios yogues e yogas em tons bem *plurais*, escapando das designações yogicas convencionais, das quais sempre foram *vanguarda*, desde o nascimento.

Apresentaremos cinco perspectivas de yogas brasileiros, com suas histórias, influências, repercussões e legado buscando explorar a motivação de yogues latino-americanos decidirem pela via da inovação de formas de Yoga que não existiam.

2. Pergunta de pesquisa

Por que alguns yogues brasileiros, mesmo contra-intuitiva, espiritual, comercial e tradicionalmente, optaram por inovar os seus próprios modelos de Yoga? Como funcionam e operam os yogas *sem-linhagem* brasileiros? Qual o valor de pesquisa ao estudar yogas desviantes das crenças e práticas sul-asiáticas, como o caso dos *yogas brasileiros*?

³ Santos, Boaventura de Sousa; Meneses. Maria Paula [orgs.]. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

3. Definições de termos-chave

3.1. Yoga tradicional

É entendido aqui como os yogas criados antes da colonização imperial britânica da Índia. Acima de tudo, nos referimos ao Yoga de Patanjali, sistematizado na doutrina do *Yoga-Sutras*, e ao Yoga Medieval desenvolvido pela tradição de Natas ou Hatha-Yoga a partir das escrituras *Hatha-Yoga Pradipika* e *Gheranda Samhita*, entre outras.

3.2. Yoga moderno

Os yogas que surgiram do histórico período nacionalista indiano, conhecido como o Renascimento indiano, durante a sua luta de independência do império britânico, mas também pelo processo de privatização religiosa, mercantilização, medicalização, a ética protestante anglicana dos colonizadores ingleses e discursos orientais, entre outros (De Michelis 2008, pp. 17–27). Nomes como Vivekananda, Kuvalayananda, Sivananda, Yogananda, Krishnamacharya e seus discípulos mais conhecidos, Iyengar e Jois estabeleceram as escolas de ioga mais populares entre os ocidentais. Estas são, portanto, abordagens de ioga desviantes com crenças e práticas tradicionais.

3.2.1. Yoga contemporâneo

Todos os yogas de matrizes não-indianas são classificados aqui, ou seja, escolas e métodos inovadores de yoga estabelecidos após o processo de transplante dos yogas modernos. São compostos por yogues influenciados garantidamente pelo yoga moderno e pelo yoga tradicional, mas sem afiliação diretamente deste - alguns, como vimos, negando afiliações ou yogas *pós-linhagem*. São yogas, portanto, desviantes das escolas tradicionais e modernas. Exemplos incluem as abordagens yoguicas investigadas neste trabalho: Método de Yoga Restaurativo, Yogaterapia, *Swásthya-Yôga*, *Awaken Love Yoga* e Yoga Marginal (ou *Sarra Yoga*).

3.2.2. Apropriação cultural, apropriação consensual e apropriação cultural não consensual

A apropriação cultural consensual é entendida, de acordo com Karl Baier (2016), quando os representantes da cultura de referência “criam uma vontade de compartilhar o item de transferência” (p.316); e, é entendida como uma apropriação cultural não consensual (um mecanismo de opressão ou “roubo”); isto é, no momento em que um grupo dominante assume uma cultura, esvaziando suas produções, costumes, tradições e outros elementos (Id.).

4. Significado do estudo

Este é um dos primeiros estudos que investigam abordagens yoguicas não-indianas ou escolas yoguicas sem-linhagem como autênticas, considerando-as como o fruto da cultura que os yogas modernos e os yogas tradicionais sofreram em seus processos de transplantação, especialmente em sociedades dominadas por políticas neoliberais (Godrej 2017). Yogas, assim, *desalinhados* com a pertença sul-asiática. São, invariavelmente,

considerados *ilegítimos* porque não têm “linhagens” ou percebidos “desrespeitando” a ordem estabelecida por “tradições” religiosas indianas e confirmadas pela Ciência.

Buscamos aqui contribuir e dar espaço para mais estudos e diálogos sobre o assunto. Os primeiros pesquisadores de Yoga, ainda no início do século XIX, não concebiam com precisão os hatha-yogues medievais em termos de suas influências plurais, classificando-os como heterodoxos (*primitivos*, e até “proto-yogas”), quando comparados às escrituras hinduístas tradicionais. Com mais estudos se descobre que o Yoga não pertence ao escopo religioso hinduista exclusivamente, também sendo encontrado entre budistas, sufistas, tânticos, alquimistas, jainistas e com outras pertencentes não-védicas (Eliade 2001, pp. 244–254).

Durante o período da colonização britânica, as escolas yoguicas modernas (“tradicionalis” hoje) foram ignoradas pelas mesmas razões conservadoras, ou seja, pois se acreditava que estas haviam perdido a “essência” espiritual de algum “Yoga Original” ou “antigo” (Singleton e Byrne 2008, pp. 4-6). Mais precisamente, o foco de entender o que é ou não é Yoga vem perdendo sua objetividade, mas continua sendo discutido por aqueles que contestam a autoridade de sua legitimidade (Godrej 2017). Essa luta pelo poder da epistemologia Yoga “correta” pode estar nos impedindo de adquirir uma compreensão dos yogas em sua totalidade e complexidade, bem como suas possíveis práticas e outras vésperas de sua difusão contemporânea.

Atualmente, podemos estar cometendo o mesmo engano acadêmico do passado ao não considerar as escolas yoguicas contemporâneas (ou aquelas que florescem dentro do escopo das sociedades capitalistas neoliberais) - tanto na Índia quanto em outras geografias políticas e religiosas - e nas mãos dos yogues “sem tradição” (sem casta?), que podem carregar consigo significados da vida espiritual para uma parte do campo social em que eles afetam e pelo qual são afetados, mas ainda continuam sendo ignorados pela obsessão de pesquisadores em busca de uma espécie de “Santo Graal” do Yoga que talvez não exista.

5. Estudo total do Yoga e não de suas partes

Um rizoma não começa ou se conclui, está sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é afiliação, mas o rizoma é aliança, apenas aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... E... e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e arrancar o verbo ser. (Deleuze e Guattari 2000, capa do livro)

Yogas são híbridos, e nunca houve uma raiz yoguica que deu origem às várias abordagens espirituais presentes em qualquer outro momento histórico. Yoga é rizomático e não ramificado (Muñoz e Martino 2019). Todas as abordagens de Yoga que conhecemos hoje são, de certa forma, invenções — ou desvios — que se interconectam horizontalmente; assim, é impossível determinar seu início ou fim. O *Raja-Yoga* de Patanjali, por exemplo, apresentado em seus *Yoga-Sutras*, é uma questão contestada por Jason Birch (2014) porque é uma apropriação de elementos consensuais da religião Samkhya e do Hinduísmo da mesma forma que os textos relacionados ao “Hatha-Yoga” são multifacetados e suas influências muito difíceis de se determinar - o que torna o caráter multifacetado que os compõe mais evidente.

Adrian Muñoz (2016) identificou influências dos *siddhas* Shivaístas e budistas no *Hatha-Yoga Pradipika* e no *Gheranda-Sambhita* entre os Vaisnavas, Shivas Tântricos e possíveis influências encontradas em elementos xamânicos e alquímicos. Não parece que os yogas modernos tenham expressado qualquer medo na hibridização de seus yogas (cf. De Michelis 2004), seja com educação física, fisiologia biomédica, cristianismo ou outras apropriações culturais das geografias em que foi transplantado.

É bem pouco provável imaginar um Yoga que não tenha sido “cruzado” por grupos sociais diferentes. Todas as abordagens yoguicas, portanto, são híbridas. Não é que os novos yogas sejam deturpados, mas sim que possam ser percebidos como deturpando algum Yoga “tradicional”. Eles são, de fato, soluções criativas para problemas reais que afigem a própria cultura que recebe transplante religioso (Usarski 2017).

É, portanto, possível identificar três grandes áreas de estudo sobre Yoga atualmente: (1) Filologia do Yoga, (2) Sociologia do Yoga e (3) Fisiologia do Yoga.

Os primeiros, os filólogos, se concentram na busca e verificação de autenticidade das “raízes” do Yoga em seus textos, comentaristas e intérpretes. Há um foco em resgatar a ancestralidade das tradições yoguicas e, consequentemente, comparar como os yogas atuais se distanciaram de suas formas iniciais. Geralmente, eles visam demonstrar como os yogas contemporâneos diferem dos yogas antigos (cf. Mallinson e Singleton 2017).

A segunda “classe” de pesquisadores, são os “sociólogos”. Eles teorizam o Yoga contemporâneo como um tipo de projeto social, econômico, político, cultural e religioso, como fruto do capitalismo neoliberal. Há uma preocupação em remover as “apropriações indevidas” que o sistema *opressivo* neoliberal promove no aspecto espiritual do Yoga, como *ecos* ou extensões do imperialismo colonial, mesmo que essa influência não tenha acabado ainda totalmente (cf. Jain 2014, 2020).

Finalmente, os “fisiologistas” do Yoga se concentram principalmente nas “técnicas” yoguicas e suas consequências orgânicas, em geral para fins psicoterapêuticos. Seu grande lema é o *poder de cura secular* que o Yoga atual parece prometer (Schmalzl et al. 2021, pp.821–857). Eles estão, quase sempre, totalmente alienados de aspectos místicos e religiosos do Yoga ou mantêm a ideia de que é uma questão de tempo até que a ciência fisiológica biomédica “prove” as escrituras do Yoga, como foi pensado por swami Kuvalayananda, que ainda é considerado o “pai do Yoga científico” por muitos hoje (Alter 2004).

No entanto, nenhuma dessas escolas de estudo de Yoga sozinha pode perceber o *sujeito* Yoga em sua totalidade, como um novo fenômeno religioso em andamento e já desconectado do Hinduísmo em muitos casos (De Michelis 2004, pp.51–90). Estes ligam uma relação religiosa à totalidade do estudo em que são especialistas: filologia, sociologia ou fisiologia. É possível, entretanto, não perder de vista a totalidade dessas abordagens aos yogas como escolas espirituais sendo investigadas (Greschat 2005, p. 24).

Um segundo ponto é entender os yogas como abordagens espirituais e investi-las a partir de quatro perspectivas: (1) Comunidades, (2) Sistema de Atos ou “Prática Ritual”, (3) Conjunto de Doutrinas e (4) Sedimentação de Experiências. Para os especialistas, primeiro, os “filólogos” do Yoga, parece que apenas as doutrinas têm importância; para os “sociólogos”, o foco são as suas comunidades e, às vezes, as experiências ou comportamentos; e para os “fisiólogos” do Yoga, as experiências e seus sistemas de atos ou “práticas” representam o enfoque de seus estudos (Grechat 2005, p. 25).

O terceiro, último e mais importante ponto, é que todas as abordagens brasileiras de Yoga apresentadas a seguir são fenômenos sociais e espirituais vivos, portanto “nômades”:

As religiões vivas mudam sem cessar. Às vezes, uma mudança é escondida até se tornar perceptível. As religiões vivas consistem em tradições herdadas lá e fiéis aqui, as intelectualizações dos teólogos contemporâneos, em respostas antigas às perguntas modernas. Entre esses polos, pede equilíbrio, uma demanda que às vezes é acompanhada de descargas e franjas. O equilíbrio entre o passado e o presente, dado pela mudança, é importante e mantém as religiões vivas (Greschat 2005, p. 27).

Continuaremos dessa maneira, investigando cinco características que compõem um campo social brasileiro yoguico ainda inexplorado pela ciência da religião e refletindo sobre hibridismos singulares com religiões nativas e aculturações complexas da cultura brasileira. Talvez, as abordagens brasileiras de Yoga, possam atuar como um tipo de *laboratório*, testando os denominados yogas modernos em novas complexidades. Propomos pensar o Yoga no Brasil como uma totalidade que aborda e dialoga com novas *linhas de fuga* criativas; não de novos tipos de Yoga, mas possíveis novas *categorias* de pensamento de um yoga vivo e não circunscrito em escrituras tradicionais (ainda).

6. Yogas brasileiros: Biografia, influências e legado

Yoga foi introduzido à cultura brasileira pelo francês Léo Costet de Mascheville, que ficou conhecido como swami Sevananda. Filho de um conhecido ocultista da ordem martinista esotérica francesa foi, entre os anos 1925 e 1960, percebido pela sua comunidade espiritual como missionário do Novo Mundo (ou seja, América Latina) para anunciar a chegada de uma “nova” corrida ao mundo e a síntese dos ensinamentos de Jesus Cristo e Gandhi (Simões 2019).

Anos depois, Léo Costet fundou a escola de Yoga *Sarva Yoga* para cumprir sua missão espiritual, que se consolidou, de alguma forma, nos últimos anos da década de 1940, com a fundação da sede na cidade de Resende/RJ, entre os estados do Rio de Janeiro e São Paulo, da Igreja Expectante com um mosteiro essênio e um *ashram* ou yoguico *indiano*.

No aspecto doutrinário, já está claro que todos os evangelhos são aceitos pela Igreja Expectante. No entanto, na América Latina, por exemplo, seus rituais são sempre cristãos (os essênios), por um lado, com uma complementação básica para o Oriente. Desde a vinda de Maitreya, a próxima manifestação da era vindoura, ele tem sido conhecido e disseminado no Oriente por muitas décadas, e no Ocidente, em si já foi muito comentada. As várias raças tiveram Apocalipses sucessivas, cada uma das quais gerou múltiplas religiões, como o Budismo, dividida em tantas seitas ou escolas, e com o Cristianismo, dividida em Catolicismo, Protestantismo, ortodoxo e inúmeros heterodoxos, perfeitamente cristãos também! A ampla posição expectante, portanto, faz desta Igreja a Igreja de todas as religiões, ou melhor, dito, de todos os cultos que compõem a Religião Universal (ibid.).

Durante este período de sua idealização, construção e fundação das atividades da Igreja Expectante com sua estrutura sacerdotal e serviço público, Léo Costet realizou várias palestras em ordens esotéricas sobre Yoga no Brasil. Em uma dessas apresentações, um

general brasileiro, o teosofista Gal. Caio Miranda (1909-1969), ficou impressionado com as ideias do Yoga apresentadas por Léo Costet. Algum tempo depois e de uma maneira totalmente autodidata, Caio Miranda escreveu o primeiro livro brasileiro sobre Yoga, fazendo história como o precursor da espiritualidade yoguica no país e influenciando toda uma geração posterior (cf. Simões 2020).

Assim, o Yoga entrou no Brasil não por mestres indianos, mas por um ocultista esotérico e europeu. Sua visão do Yoga, no entanto, guiará, pelo menos no início, os dois primeiros personagens do recente campo social do Yoga brasileiro a se estabelecerem e formalizarem as ideias sobre Yoga disseminadas no país entre 1960 e 2000:

A tendência terapêutica e curativa da yoga para todos. Sua abordagem ao cristianismo. Sua influência esotérica e oculta. O estabelecimento do primeiro curso de treinamento para outros professores de yoga, de uma forma replicante de suas ideias missionárias.

Esses itens, associados ao fato de que os yogas no Brasil foi transplantado não por mestres indianos, mas por um europeu controverso, reforçam ainda mais essa percepção e o “descrédito” do ioga brasileiro que, embora não tradicional, consegue inventar “abordagens tradicionalistas ao yoga” (ibid.), como veremos abaixo.

6.1. Biografia de José Hermógenes de Andrade

O Prof. Hermógenes era um capitão da reserva do exército brasileiro que foi diagnosticado com tuberculose aos 35 anos em 1955. José Hermógenes se dedicou, durante todo o restante obrigatório de seu tratamento, à leitura, relaxamento, meditação e obtenção de várias experiências espirituais das práticas de um yoga próprio, o *Yogaterapia do Prof. Hermógenes*. Sempre houve, no “yogar hermogeano”, uma forte sinergia entre o hatha-yoga, o catolicismo, o espiritismo kardecista, o esoterismo e a medicina holística (cf. Simões 2020).

Em 1960, José Hermógenes lançou seu primeiro livro — *Auto-Perfeição com Hatha Yoga* — e, em 1962, abriu a Academia Hermógenes, um espaço no qual ministrava (junto com a sua equipe) aulas práticas de Yoga, bem como oficinas sobre seu método *Yogoterapêutico*. Como durante esse período não havia literatura sobre ioga no Brasil e nenhuma influência de instituições yoguicas indianas no Brasil que pudesse autorizar ou desautorizar alguém como sendo *yogue* ou não, suas primeiras leituras foram as obras *Sport et Yoga* de Selvarajan Yesudian e Elisabeth Haich e *The Yoga System of Health and Relief from Tension* de Yogi Vithaldas (Sanchez 2014, p. 35). Estes são trabalhos que carecem de discussões filosóficas aprofundadas sobre as escrituras sagradas do Yoga; mesmo assim, a abordagem de Hermógenes foi baseada na aplicação prática do seu *yogoterapêutico* nos efeitos sobre a saúde e, ainda hoje, o método que ele desenvolveu é bastante popular no Brasil, e divulgado como referência na difusão de uma forma yoguica holística de prevenção e cura de psicopatologias.

O Prof. José Hermógenes morreu no início de 2015, aos 94 anos, devido a múltiplas falhas de órgãos após anos lutando contra a doença de Parkinson, deixando seu legado metodológico terapêutico de Yoga nas mãos de seu neto, bem como da Academia Hermógenes de Yoga.

6.1.1. Influências

Além das ligações com o cristianismo, José Hermógenes estabeleceu um vínculo de discípulado tardio com o *guru* indiano Sai Baba, tornando-se o principal difusor do mestre no Brasil e em Portugal durante a sua vida. Na biografia de Hermógenes, além de reforçar uma certa hagiografia de si mesmo, relata-se a aparição da silhueta de Sai Baba por trás do Prof. Hermógenes (Caruso 2012, p. 95). Relatos *supernaturais* como esse são bastante comuns na cultura brasileira como forma de legitimar a santidade de alguém, mas esses dados extraordinários não são os únicos em sua biografia. Há também o registro de uma carta psicografada através do maior médium espírita brasileiro, Chico Xavier, do espírito Bezerra de Menezes, dirigida ao Prof. Hermógenes.

Estes fatos, hagiografia, silhueta de Sai Baba nas costas do Prof. Hermógenes e a carta psicografada endereçada a ele, passam a *confirmar* ainda mais seu caminho yoguico de espiritualidade profunda, como afirma o espírito de Bezerra de Menezes ao Prof. Hermógenes: “seu trabalho tem a ajuda de uma alta equipe de apoio espiritual”. diz o espírito desencarnado dando autoridade moral à terapia do Yoga do Prof. José Hermógenes no Brasil (cf. Simões 2020).

6.1.2. Repercussões e Legado

O principal legado do Prof. José Hermógenes ao yoga brasileiro foi sua *Yogaterapia*. Sem dúvida, este yogue se destaca por seu trabalho em associar o yoga com aspectos holísticos da cura e prevenção de doenças no Brasil. No entanto, vai mais longe quando, influenciado pelo caráter igualmente terapêutico-religioso do espiritismo kardécista brasileiro, inventa um método simples de Yoga com fácil aprendizado e utilizando posturas com respiratórios que qualquer pessoa poderia realizar, além de disseminar ideias que associam a saúde corporal à elevação espiritual e ao autoconhecimento.

Devido à fusão do seu *Yogaterapia*, como foi dito, mesclar a espiritualidade hinduista do Yoga com o Cristianismo e o Espiritismo Kardécista, foi muito bem aceita entre a classe média do Rio de Janeiro e, ao longo de sua vida, entre toda a população do Brasil. Seus mais de 30 livros publicados em vários idiomas trouxeram repercussões positivas do seu trabalho em promover o Yoga para promoção da saúde.

Suas aproximações posteriores com as ideias de Sai Baba (embora não tão divulgadas) e a religiosidade espiritual brasileira, ajudaram o Prof. Hermógenes a popularizar o Yoga e a meditação com a fé em Deus (Hermógenes 2005). Há poucos yogues no Brasil que falaram (e muito menos hoje em dia) e se pronunciaram tão abertamente de Deus e a fé yoguica quanto o Prof. Hermógenes. Ao mesmo tempo, algumas outras religiões olhavam para o Yoga como uma nova religião em desenvolvimento no país, o que produziu respostas contrárias ao Yoga como filosofia espiritual válida e promotora de uma aproximação com o Divino (Apolloni 2004).

6.2. Biografia de Luiz Sérgio Derose

Luiz Derose é contemporâneo do nosso personagem anterior e, como veremos, se posicionou como a antítese do *Yogaterapia hermogeano*. Luiz Derose era um jovem carioca da Tijuca que apareceu no início da década de 1960 e, de certa forma, subverteu toda a moralidade cristã representada pela *Yogaterapia* do Prof. José Hermógenes. No meio da ditadura militar brasileira, Luiz Derose foi para o oposto da medicalização do *yoga hermogeano* e investiu nos aspectos *tânticos* do Yoga. Com um forte apelo *tradicionalista* e, pelo menos no

início (entre os anos 1960 e 1990), se esforçou muito em construir sua imagem de autodidata e especialistas em técnicas "avançadas" ligadas a um certo aspecto mais "sensualista", como a promessa de conseguir obter *hiperorgasmos* com seu "novo" método de Yoga (ver Derose 1996)⁴.

De acordo com Luiz Derose, sua doutrina yoguica, o *Swásthya-Yôga*, foi sistematizada a ele por meio de um espírito indiano desencarnado chamado Sri Bhavajananda, um Yoga originado antes da chegada da cultura védica na Índia - fato este sem qualquer embasamento histórico ou material, mas que foi se consolidando muito por seu carisma e poder persuasivo que conseguiu reunir centenas de alunos em suas escolas espalhadas por todo o Brasil, América Latina e alguns países europeus (Derose 2006, pp. 47–49; pp. 58–63).

Há duas fases muito distintas da vida de Luiz Derose: a primeira sendo a revelação do *swásthya-yôga* quando jovem e todo o seu período (1960-2008) de consolidação das várias escolas credenciadas com sua marca; e a segunda, de 2008, quando se expandiu para o *Método Derose*, onde o *swásthya* foi relegado apenas para "técnicas" e o "conceito" behaviorista foi se incorporando ao seu método de yoga⁵.

Recentemente, com mais de 75 anos, Derose tem procurado mudar essa imagem de corpo, sensualidade, ocultismo, misticismo e espiritualidade que ele construiu durante a maior parte de sua vida, transformando a sua marca de Yoga - *Swásthya-Yôga* - para *Método Derose*, que ele pretende direcionar, predominantemente hoje, para o público masculino de empreendedores e jovens que anseiam por "alto desempenho" e que desejam "reeducar seus comportamentos"⁶.

6.2.1. Influências

O Yoga que Luiz Derose inventou, ao contrário de José Hermógenes, é composto de posturas coreografadas, mas que mudaram, como dissemos, a partir de 2008, para incluir "conceitos de reeducação comportamental", tornando-se *Método Derose*. Portanto, suas influências também mudaram após sua idade septuagenária. Entre os yogues indianos, suas influências são Swami Vivekananda e Sivananda, principalmente. Luiz Derose visitou o templo (*ashram*) deste último com mais frequência. A Maçonaria, como outras ordens esotéricas e seus processos iniciadores marcados por níveis de "evolução", inspira Luiz DeRose o mais profundamente possível na configuração do seu Yoga. É perceptível a atenção que dispensa em sua organização hierárquica, onde os valores e moral do Yoga são difundidos.

Além disso, à medida que o mercado brasileiro do Yoga começou a receber outras escolas de Yoga estrangeiras, sobretudo as norte-americanas e as indianas - perceba que curioso isso no cenário yoguico brasileiro, as escolas e métodos de yoga modernos, chegaram depois do yoga ser conhecido e difundido no país. Luiz Derose chega a reclamar em uma entrevista, que o Yoga estaria correndo o perigo de se "espiritualizar demais".

Assim, parece lícito afirmar que, por uma mudança na estratégia de *marketing*, Luiz Derose se reinventou mais uma vez, estabelecendo uma certa simbiose entre o seu "*swásthya*-

⁴ Cf. Derose 1996. *Hiperorgasmo, uma via tântrica*. Ed. Martin Claret.

⁵ <https://derosemethod.org/blogdoderose/profissao/voce-prefere-trabalhar-com-o-swasthya-ou-com-o-metodo-derose/>, acessado 12/01/2020.

⁶ <https://derosemethod.org/blogdoderose/profissao/derose-method-e-outra-coisa/>, acessado 12/01/2020.

"yoga revelado", e elementos da psicologia de comportamento por A. Maslow, J.B. Watson e Skinner, além do *Life Coaching*, dando origem ao seu atual *Método Derose de Yoga*.

6.2.2. Repercussões e legado

O Brasil herdou de Luiz Derose o seguinte:

1. Mercantilização do Yoga em várias escolas do tipo credenciamento, mas também o início da comercialização de produtos de Yoga.
2. Pluralização de cursos de treinamento para novos professores de Yoga como profissionais para trabalhar no mercado brasileiro de Yoga.

Luiz Derose e seu Yoga foram inspirados pelos indianos do início do século passado, como Vivekananda, Yogananda, Sivananda e Kuvalayananda. A influência dessas personagens sul-asiáticas, por sua vez, reside no fato de terem criado as primeiras escolas e cursos de Yoga para treinar e formar professores (yogues) de suas *perspectivas de yogar* e disseminarem em todo o mundo. Derose seguiu esse mesmo caminho e estabeleceu suas inúmeras escolas de Yoga não só no Brasil, mas nas principais capitais da América Latina e Europa. No entanto, ele o fez especialmente na retórica mística de encontros com mestres de Yoga desencarnados e epifanias causadas pelo ascetismo e outras construções mágicas.

6.3. Biografia de Janderson Oliveira ou Sri Prem Baba

Desde as décadas do ano 2000, mudanças ocorreram no campo social dos yogas brasileiros. Outras escolas e métodos yogicos chegaram ao Brasil o que antes só se vivia mais intensamente pela América do Norte, Europa e Índia: *Power Yoga*, *Iyengar Yoga* e *Astanga Vinyasa Yoga*, desembarcam só agora por aqui. Essa abertura a "modernas" perspectivas yogicas culminou em novas proposições criativas que adaptaram e reajustaram, mais uma vez, o processo dos yogas transplantados em terras brasileiras. Uma dessas proposições yogicas mais conhecidas frente ao avanço dos yogas, verdadeiramente, indianos é o de um ex-discípulo de Luiz Derose, nascido Janderson Oliveira, mais conhecido por seu nome iniciático, Sri Prem Baba.

Sri Prem Baba ou Janderson de Oliveira Fernandes, é um paulistano que aos 13 anos é introduzido ao *swásthya-yoga* e, que mais tarde, se formaria em psicologia. Posteriormente, ele fundou um Centro de Terapias Holísticas em 1994, iniciando um novo método de Yoga brasileiro combinando ingestão de ayahuasca, psicoterapia e meditação, o *Awaken Love Yoga*, que será exportado, alguns anos depois, de volta para a Índia (Labate 2004, p. 125; Maia 2018, pp. 58-87)⁷.

A grande reviravolta em sua vida aconteceu, como o próprio Janderson Oliveira relata, de um sonho que ele teve aos 14 anos: a visão de um homem com barba e cabelos compridos, afirmando que aos 33 anos, ele o conheceria. Então, exatamente aos 33 anos, em sua viagem de lua de mel à cidade de Rishikesh, na Índia, ao entrar em um templo hinduista, o homem de seu sonho apareceu, o reconheceu e se apresentou como seu mestre, Sri Hansraj Maharajji, da tradição Sachcha. Após esse episódio, Janderson Oliveira se tornou um

⁷ <http://portaldonic.com.br/jornalismo/2017/12/18/sri-prem-baba-propaga-o-seu-propósito-durante-encontro/>, acessado 12/01/2020.

discípulo do mestre de seu sonho premonitório para, finalmente, se tornar Sri Prem Baba, como ele mesmo narra em sua autobiografia⁸.

Com a morte do Mestre Maharajji em 2011, Janderson assumiu a representação do mais alto grau da linhagem yoguica Sachcha. Prem Baba, esse yogue formado por um brasileiro (Luiz DeRose) e iniciado por *guru* indiano, passa a ocupar o papel de líder religioso yoguico no país do Yoga.

Seguindo Hermógenes e DeRose, tem uma biografia que ganhou os holofotes da grande mídia, especialmente devido à notoriedade que assumiu entre muitos artistas de novela e políticos do Brasil e dos EUA, como Reynaldo Gianechini e Will Smith, tornando-o uma espécie de *guru pop* em jornais e revistas⁹.

Mestre espiritual, o brasileiro Sri Prem Baba, nascido em São Paulo, em 1965, e batizado Janderson Fernandes de Oliveira, tem conquistado milhares de seguidores pelo mundo. No Brasil, ele ganhou muitos discípulos famosos, entre eles, Reynaldo Gianechini, Márcio Garcia, Guilhermina Guinle e Bárbara Borges com seu trabalho, que busca despertar a consciência amorosa e atingir a paz interior com mensagens de autoajuda, palestras, cursos e retiros do movimento Awaken Love, que acontecem anualmente na Índia e no Brasil, em Alto Paraíso de Goiás.¹⁰

No entanto, a sua história foi profundamente abalada em meados de 2018, após acusações e confissões de abuso sexual por discípulos em seus *ashrams* no Brasil. Ele então se retirou em "silêncio espiritual", retornando depois de um ano com a barba e o cabelo cortados, e se distanciando da liderança da linhagem indiana *Yoguica Sachcha*. Atualmente, ele procura recuperar o seu espaço de prestígio no campo espiritual do Yoga brasileiro, mas não alcançou (ainda) muito sucesso¹¹.

6.3.1. Influências

Janderson Oliveira (Prem Baba) é neto de uma benzedeira, parentes evangélicos e, pessoalmente, sob fortes influências afro-indígenas. Oliveira relata que tem experiências de mediunidade ou *extrassensoriais* (o equivalente aos denominados *siddhis* do Yoga), como visões, sonhos e “sensações que ninguém pode explicar” (Maia 2018, pp. 59). Janderson Oliveira já era um membro religioso da Igreja de Santo Daime e também um praticante do *Swásthya-Yôga* de Luiz DeRose (Labate 2004); mas tudo isso, curiosamente, se alinha também, com a perspectiva *yogaterapêutica* promulgada por José Hermógenes, no trabalho psicoespiritual que desenvolve com o seu *Awaken Love Yoga*.

6.3.2. Repercussões e legado

Onde quer que esteja, esse lugar é onde você deve realizar a sua prática espiritual. Se o karma determina que você esteja em determinado lugar no mundo é porque ali tem um aprendizado para você. Esse é o lugar onde você deve realizar a sua oração e a sua meditação. E ao cumprir o que o

⁸ <https://www.sriprembaba.org/biografia>, acessado 12/01/2020.

⁹ <https://amauryjr.blog.bol.uol.com.br/2017/12/12/will-smith-arrisca-frase-em-portugues-ao-conhecer-sri-prem-baba-em-sp/> acessado 12/01/2020.

¹⁰ <https://tvefamosos.uol.com.br/listas/sete-famosos-que-tiveram-vidas-transformadas-pelo-guru-espiritual-prem-baba.htm>, acessado 23/04/2024

¹¹ <https://veja.abril.com.br/blog/veja-gente/o-retorno-sem-alarde-do-guru-prem-baba/> acessado 20/12/2020

karma determina, fazendo o que precisa ser feito, você se torna um canal do amor e da luz que ilumina aquele lugar. Isso é o que tenho chamado de espiritualidade prática.

Janderson Prem Baba inova não apenas associando o uso ritual de *ayahuasca* dentro das práticas do seu Yoga, mas também conseguindo exportá-la de volta para a Índia (LABATE 2004; MAIA 2018)¹². Este transplante yoguico é, sem dúvida, a repercussão mais original que um *yogar* não-indiano ou sem-linhagem realiza até onde pude pesquisar.

6.4. Biografia de Miila Derzett

Miila Derzett é uma yogue brasileira experiente e psicóloga focada em antropologia social com forte influência esquizoanalítica. Além disso, tem formação em jornalismo, cinema e artes cênicas fundamentada por diferentes métodos de Yoga, além de um contato mais íntimo com o budismo socialmente engajado do monge zen vietnamita Thich Nhat Hanh. É desta mistura que Miila Derzett se aproxima e se envolve com maior ênfase, incluindo (ou resgatando?) o diálogo e a “afeição” para o seu *yogar* que, segundo ela, o Yoga havia se afastado da sua essência dialógica e afetiva ancestral (Derzett 2019, pp. 53–54).

Foi a partir de 2005, durante todo o seu tratamento do câncer, que a “cura” e o seu *Método de Yoga Restaurativo* começaram a tomar forma, como ela mesma afirma¹³. Uma vez já professora de Yoga formada, enquanto se recuperava do câncer, leu todos os livros do Prof. José Hermógenes e sua Yogaterapia, despertando um interesse mais profundo para outras formas de *yogar*. No mesmo ano (2005), foi estudar práticas e filosofias yoguicas de "menor intensidade física" e, além do *yogaterapia hermogeano*, encontrou no trabalho da norte-americana Judith Lasater a inspiração que estava buscando.

Lasater é uma conhecida professora californiana de Yoga, uma das fundadoras e idealizadora da revista *Yoga Journal* que desenvolveu seu próprio método yoguico, muito inspirado pelo mestre de Yoga moderno B.K.S. Iyengar, mas também pelos estudos da psicologia da religião e da fisioterapia. O Yoga de Lasater, difundido com o nome de *Relax and Renew*, se destaca por se constituir por variações de uma mesma postura do hatha-yoga, a "postura do morto" ou *Savasana* (Derzett 2015, p.15). Assim, Miila Derzett, logo após passar por um tratamento bem-sucedido contra o câncer, entre 2005 e 2010, se formou como a primeira professora brasileira autorizada por Lasater no país, participando de vários cursos e seminários com a mesma professora, se tornando sua assistente em inúmeras oportunidades em cursos de formação nos EUA e Europa (Derzett 2016, p.101). Atualmente, Miila Derzett é uma das representantes do *Protocolo de Redução do Estresse do Instituto Mente e Corpo* no Brasil, aplicando a técnica e os ensinamentos aos usuários do *Centro de Atenção Psicosocial (CAPS)* em Florianópolis/Brasil.

Foi a partir dessas experiências que desenvolveu seu próprio sistema de Yoga, o *Método de Yoga Restaurativo* (Ibid., pp.180–188). Ela publicou ainda quatro livros sobre o assunto: *Relaxe!* (2015), *Super Rest* (2016), *Método Restaurativo em Aplicação Clínica* (2018), *Abrace!* (2019), e *Revolução Restaurativa (no prelo)*.

¹² Ver <https://gururating.org/sri-prem-baba/> acessado 20/12/2020.

¹³ Cf. <https://soundcloud.com/miila-derzett/como-o-cancer-me-curou-cap-ii-o-que-voce-quer-fazer-de-sua-vida>, acessado 12/02/2020.

6.4.1. Influências

Uma das primeiras e mais fortes inspirações de Miila Derzett foi, como dissemos, o Yogaterapia do Prof. José Hermógenes, que se reflete no compromisso em promover o Yoga como psicoterapia e conectado com a Ciência, especialmente durante o período de câncer em sua vida. Aqui, novamente, a relação de cura e espiritualidade é fortemente inspirada pelo movimento da Nova Era. Outra referência forte, como já dissemos, são as técnicas de Yoga da professora estadunidense Judith Lasater, autora do livro *Relax and Renew*. Na primeira fase do desenvolvimento do *Yoga Restaurativo* de Derzett, a proposta de Lasater é mais marcante, especialmente quando apresenta uma prática de Yoga fora do escopo do senso comum de alongamento e força. Mas, aos poucos, enquanto mais se percebia envolvida com as diferenças sociais dos Estados Unidos e do Brasil, é nítido um movimento que a afasta do Yoga de Lasater e a reproxima de uma configuração yoguica bem singular.

Um dos grandes pontos de virada, além da sua fase pessoal de tratamento para o câncer, é a experiência de aplicar seu *Método de Yoga Restaurativo* em grupos vulneráveis brasileiros. A partir dessa experiência, o *descanso* e o *não-movimento* do Yoga, vão abrindo espaços necessários em Derzett para uma nova compreensão da força psicoterapêutica e a importância da espiritualidade nas respostas dos usuários em que trabalha como psicóloga aplicando seu Yoga como projeto psicossocial.

Esse processo lento e gradual de maturação a conduziu, naturalmente, numa busca por estudos acadêmicos que tratavam dos estados psicofísicos promovidos pelo relaxamento profundo e suas implicações com o descanso, o sono e os sonhos. Neste ponto, a pesquisa da equipe de Herbert Benson e Gregory Fricchione foram fundamentais para que Miila Derzett compreendesse os efeitos no corpo e na mente de seus alunos vulneráveis e periféricos que, de outros modos yogicos modernos (sempre muito mais "elásticos e performáticos"), não os permitiam acessar os estados alternativos de consciência, fundamentais ao *Yoga Restaurativo* em desenvolvimento por Miila Derzett.

A professora de Yoga Derzett estudou várias disciplinas de antropologia e psicologia social na universidade federal de sua cidade, o que a apresentou a autores distantes do campo de investigação mais usual que os especialistas em Yoga em geral conhecem em suas formações-padrão, como Gilles Deleuze, Félix Guatarri e Pichon-Riviere, além de outros que a aproximaram da configuração definitiva do seu *Método Restaurativo de Yoga* (Derzett 2019, pp. 53–54).

Atualmente, ela não ministra mais aulas regulares, se dedicando, exclusivamente, na clínica psicológica e formação de novos professores do seu método de Yoga, viajando pelo Brasil e Europa na promoção do seu trabalho.

6.4.2. Repercussões e legado

A contribuição mais importante aqui é o aspecto de abrangência e preocupação social para grupos vulneráveis aplicados ao Yoga. O *Yoga Restaurativo* de Miila Derzett inclui tempo, toque, afetividade e diálogo como base fundamental de seu método, porque, de acordo com ela mesma em entrevista, essas *colunas* são formadas para que a distância social yoguica diminua e aumente o seu potencial psicoterapêutico, ainda muito negligenciado no cenário atual do Yoga (Derzett 2016, pp. 176–179).

Assim, podemos pensar em duas repercussões, embora devam ser corroboradas por outros estudos:

1. A inversão do papel do professor de Yoga - quase sempre visto como um mero *instrutor* de técnicas e conceitos do Yoga e sem respaldo suficientemente necessário para pensar por si mesmo em coletivo - para o do *educador*, no sentido mais amplo do termo.

2. A inclusão da dimensão afetiva e, acima de tudo, dialógica, ao final das práticas de Yoga.

Pode parecer pouco notável, especialmente para aqueles menos acostumados com o campo social do Yoga brasileiro, mas esses dois itens representam uma revolução contínua em andamento, como discutiremos mais na conclusão.

6.5. Biografia de Tainá Antonio

A professora de yoga Tainá Antonio é uma jovem nascida e criada na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro — uma área metropolitana longe da zona sul carioca, a região “nobre” da cidade. Desde cedo, ela percebeu, como diz em algumas entrevistas, que não havia negros nos estúdios de Yoga onde frequentava. Esse fato parece ter aberto um vértice novo de construção de seu próprio método, o *Yoga Marginal*, caracterizado, assim como o *Restaurativo* em Derzett, por uma forte preocupação com a inclusão social ao campo yoguico brasileiro. Aqui, como já se percebe, ambas mulheres do Yoga mais recente no país, se distanciam de certa elitização que marcou nossos três personagens iniciais.

Essas circunstâncias de diferenças sociais, muito comum aos yogas brasileiros, conduziram a praticante de yoga negra e excluída Tainá Antonio a refletir sobre a representatividade de toda uma sociedade marginalizada sem acesso real ao Yoga em que ouvia e sentia praticando. Tainá, repetidas vezes, nos recorda que o sentido original do Yoga - *União* - tem sido esquecido e seguindo um caminho oposto no Brasil. O discurso mais enfático às causas sociais é marcante na biografia de Tainá, ela afirma que o Yoga no Brasil vem separando e invisibilizando indivíduos. O Yoga, contesta, ao invés de promover a liberdade (*kaivalya*) que tanto se apregoa nas escrituras e propagandas de revistas e mídias sociais sobre o tema, é um reflexo da nossa própria formação social desigual.

Anos depois, Tainá se formou em Yoga e iniciou o seu trabalho como professora de Yoga na própria comunidade em que nasceu e cresceu no Rio de Janeiro; e foi ali que ela também conheceu o *Kemetic Yoga*, um método americano de Yoga que afirma ter encontrado as origens ancestrais do Yoga no Egito — antes que a Índia se definisse como a geografia “raiz” do Yoga.

Atualmente, ela continua a trabalhar com jovens residentes negros das comunidades periféricas do Rio de Janeiro, mas acima de tudo, durante e após a pandemia de COVID-19, em aulas ao vivo *on-line* através das mídias sociais, ganhou extrema popularidade se alcando como uma das lideranças de um yogar com características muito particulares e entrelaçadas com a cultura e espiritualidade afro-brasileira.

6.5.1. Influências

Podemos determinar três grandes influências no *Yoga Marginal* (em desenvolvimento) de Tainá Antonio:

1. O poder do Yoga como um veículo promotor de consciência social e pedagógica.

2. *Kemetic Yoga*, concebido pelo americano Elvrid C. Lawrence (*Yiser Ra Hotep*), inaugura uma inversão histórica da originalidade yogue para a África, e não mais apenas à Índia; uma teoria ainda controversa nos círculos acadêmicos, mas que ganhou adeptos ao incorporar a identidade negra e todo um discurso decolonial ao campo social espiritual yogue, bastante ausente, sobretudo, aos núcleos mais conservadores, de uma preocupação sócio-ambiental.

3. A cultura do gueto brasileiro, especialmente o *funk carioca* e a música axé da Bahia.

O poder sociopedagógico que o *Yoga Marginal* tem revelado, bem como o *Yoga Restaurativo* do personagem anterior, é um papel do Yoga no Brasil que ainda não tínhamos testemunhado. O Yoga com Tainá ganha um papel fundamental no ingresso da sua filosofia e prática como Práxis, pois, é a primeira vez (ou pelo menos a primeira vez com maior vigor) que um yogue nascido e criado nas periferias leva Yoga aos periféricos. O que assistimos muito no campo do yoga brasileiro, ou a ausência do Yoga nas favelas ou um professor de Yoga de fora delas, voluntariamente, trazer sua perspectiva sobre Yoga as comunidades. A professora Tainá, é uma yogue que realmente se apropria do Yoga para inventar um outro jeito de *yogar*, mas desta vez, para (e com) os marginalizados.

A chegada do Yoga construído por raízes afrodescendentes, o *Kemetic Yoga*, reforça esse contexto de legitimação do campo social aos brasileiro periféricos, especialmente quando Tainá não apenas "apresenta" um "Yoga da África", mas o reinventa, construindo o seu *Yoga Marginal*. No desenrolar de suas influências mais interessantes, no entanto, adentram as apropriações que Tainá tece com o *funk carioca* e o axé baiano, que ajudam a moldar esse Yoga que visa identificação, especificamente (mas que extrapola os limites da periferia carioca) com a cultura periférica da baixada fluminense.

As questões de identidade dos *funkeiros* na baixada Fluminense, em particular, "refletem o mundo pós-moderno" devido a sua identidade submetida à *docilização* de corpos yogicos com seus valores e padrões hinduístas, que foram (e são), tradicionalmente, uma herança elitista (pois pertencente as castas indianas mais elevadas) que todos os yogues do Brasil e do moderno herdaram do processo de transplantação yogue moderna. No entanto, no *Yoga Marginal*, se revela uma luta de resistência em não se deixar submeter às representações dos yogas dominantes, pois "é possível que eles [o *funkeiro*, representante do *hip-hop* brasileiro] tenham diversificações em momentos diferentes, que atendam às suas [próprias] expectativas" (Nogueira 2013).

Semelhante ao que Janderson Oliveira *Prem Baba* realizou com o *Awaken Love Yoga*, mesclando *Swásthya-Yôga deroseano*, a psicoterapia da Nova Era e o Santo Daime, o *Yoga Marginal* mistura *Kemetic Yoga*, religiosidade afro-brasileira, psicopedagogia e o uso ritual do *gingado* nas danças populares das favelas cariocas e do carnaval de rua baiano, para desenvolver o *SarraYoga*: uma técnica para *liberar* a energia sutil yogue ancestral "aprisionada" no quadril de todo ser humano e que apenas um *yogue-realizado* possui o poder (*siddhi*) de elevar: a "serpente" *kundalini* enrolada na base da coluna vertebral.

6.5.2. Repercussões e legado

Mais uma vez na história dos yogas brasileiros, há um processo (sempre necessário) de desterritorialização dos yogas dominantes, não apenas invertendo o Yoga das "altas castas" indianas (representativos pelos yogas da *zona sul* do Rio de Janeiro?) para incorporá-lo em corpos negros e periféricos. Assistimos, concomitantemente a esse processo que visa romper as contradições que surgem do transplante yogue, a inclusão do "gingado" do *funk*

brasileiro (*sarração*) entre práticas "clássicas" do hatha-yoga "tradicional". Em paralelo (ou *entre isso tudo*), yogues tradicionalistas - ou *com linhagem* - observam horrorizados "corpos sagrados" em posturas yogicas se *requebrando* em *asanas* costurados por (im)posturas do *funk* carioca e *passos* de *sambas-de-rosa* baiano transplantados para os *tapetes* de Yoga.

Esse claro deslocamento que o *Yoga Marginal* promove no Yoga entre os brasileiros, Tainá denomina, provocativamente, técnicas do *SarraYoga* - em uma clara alusão à "sarração" que é um estilo do *funk* no Rio de Janeiro e também utilizado no *Axé* da Bahia¹⁴.

A técnica do *SarraYoga* se constitui por movimentos rápidos do quadril, unidos em posturas tradicionais do hatha-yoga, visando liberar, como toda e qualquer prática de Yoga, a energia *kundalini*. Os yogues indianos medievalistas sempre indicaram a importância dessa energia "sutil" (ou *transfisiológica*) por outras técnicas (cf. Simões 2011, p. 43–44); mas, hoje, derivando das cartografias periféricas brasileiras (antes, invisibilizadas), corpos jovens, negros e marginalizados no Brasil buscam o mesmo, mas por indicações pertencentes à sua própria cultura.

Considerações finais

Yoga como um Processo de Cura Ritual

No Brasil, o Yoga entendido como uma prática e filosofia espiritual de cura e salvação, depende muito dos esforços do Prof. Hermógenes nos primeiros anos da década de 1960. Em sua autobiografia, a busca por legitimar o aspecto terapêutico yogico é extensa, começando com o pioneiro do Yoga no país, o francês Léo Costet. Mas continua, atualmente, com os yogues brasileiros Janderson Oliveira (*sri Prem Baba*) e Miila Derzett quando combinam, aos seus modos, o *yogaterapia hermogeano* com a pajelança afro-ameríndia brasileira, os estudos científicos da psicologia e o xamanismo amazônico, como explicamos.

O *Método de Yoga Restaurativo* de Miila Derzett, por exemplo, vai além quando investe seus esforços trabalhando no C.A.P.S/Florianópolis (Centro Brasileiro de Atenção Psicossocial) como psicóloga social, pois ali, seguindo os protocolos científicos do Instituto Mente e Corpo do norte-americano Herbert Benson associados aos compromissos sociais budistas, parece ter encontrado no seu Yoga, um sentido que extrapola a necessidade de qualquer vínculo institucional com as linhagens tradicionais yogicas indianas. Além disso, a Profa. Tainá Antonio e suas técnicas de *Yoga Marginal*, mesmo com propósitos mais focados na educação juvenil, vem conseguindo estabelecer sessões igualmente "terapêuticas" à sua comunidade periférica, antes totalmente desassistida pelo Yoga "tradicional", como ela mesmo afirma em suas falas.

O eixo central dos yogas contemporâneos brasileiros parece estar concentrado nos seus aspectos psicoterapêuticos comportamentais (Yogaterapia, *Awaken Love Yoga*, Método de Yoga Restaurativo, Yoga Marginal e o *Swásthya-Yôga*) e podem estar entrelaçados a elementos de cura e salvação da Nova Era. A "salvação" usada aqui se afasta da redenção como busca (ou espera) por uma geografia metafísica para fins de cura biomédica. Estes yogas brasileiros propõem, cada um a seu modo e suas próprias contradições, o diálogo com a imanência dos problemas sociais que enxergam e possuem intenções reais de resolvê-los

¹⁴ Para o público distante da cultura brasileira, é importante enfatizar que ambos os estilos de música são considerados menores da perspectiva erudita da música brasileira e pela academia em geral.

(cf. Simões 2015, pp. 130–160). Mesmo díspares em seu alcance para populações e construções narrativas sobre Yoga, eles parecem acreditar, em última análise, na resolução de questões que dialogam com a realidade em que convivem.

As religiosidades brasileiras (nativas ou hibridizadas como o Yoga, descritos aqui) fortalecem os laços psicoterapêuticos comportamentalistas e de “reencantamento do mundo”; desde o xamanismo ameríndio, o esoterismo ocultista, as religiões como o espiritismo kardécista, as religiões *ayahuasqueiras*, o próprio catolicismo popular e, atualmente, os neopentecostais, cada um à sua maneira, têm uma certa “psicologização” em suas narrativas também (Duarte e Carvalho 2005). Deste modo, o Yoga no Brasil, como mais um elemento formativo da religiosidade brasileira, não se comporta diferentemente.

Um último ponto percebido é que o transplante de abordagens espirituais yoguicas modernas para outros modelos sociais diferentes do que foram elaborados por milênios na Índia (ver Dumont 1997)¹⁵, continuam inseridos na resolução de problemas reais. Hoje, com os yogas inseridos em sociedades capitalistas de políticas neoliberais, muito mais cosmopolitas e seculares do que nos tempos do Yoga-Sutras ou Bhagavad-Gita, novos bens simbólicos de salvação espiritual yoguicos foram (e continuam sendo) estabelecidos na Índia, Irlanda, Bulgária, Brasil e demais outras cartografias sociais, políticas e religiosas como, por exemplo, o estresse e o relaxamento, ressignificados por yuges modernos e contemporâneos (Simões 2017; Singleton 2005).

Yoga e sua Mercantilização

Se há algo novo nos yogas que nasceram e sobreviveram à modernidade, seja no Brasil, na Índia ou em qualquer outra parte do mundo, e que nenhum outro Yoga conheceu, foi o encontro com sociedades regidas sob o signo do capitalismo na construção social da realidade (cf. Jain 2014). Desde 1897, com a visita de Vivekananda ao primeiro Parlamento Mundial das religiões nos EUA, todas os yogas modernos e tantos outros yogas que surgiram (e muito por causa disso) precisaram aprender a conviver em sociedades capitalistas e, consequentemente, se tornaram muito mais cosmopolitas e seculares (cf. Jain 2020; Simões 2020).

Essa mudança na estrutura social da comunidade yoguica, assim, influenciou e mudou aqueles yogas que viveram milênios sob o dossel religioso hinduista sobretudo, para uma pluralidade infinita de novas espiritualidades transplantadas. Entre os yuges que investigamos no Brasil, aquele que soube, ao seu jeito, “ler” o panorama *capitalístico* e suas demandas de consumo e produção desejante, com mais precisão, foi Luiz Deroze. Muito antes dos modelos californianos e indianos mais *comerciais* chegarem entre os brasileiros por volta dos anos 2000, o *Swásthya-Yôga* já *encantava* brasileiros e latino-americanos para o *fetiche* de pertença a um Yoga “antigo e pré-védico”, buscando os signos do “ancestral” tão em voga atualmente (2024).

Em 1964, como apresentamos, Luiz Deroze inaugurou a sua primeira *filial* de escolas que se espalharam nas décadas seguintes por todo o Brasil e, atualmente, também na Europa e América do Sul. Esses fatos podem estar por trás das disputas de legitimidade narrativa que ferveram - e continuam a acontecer, mas com outras personagens do yoga brasileiro - entre José Hermógenes e Luiz Deroze, nos anos de 1970-2000 (cf. Sanchez 2004). Mesmo criticado por sua distinta aproximação ao aspecto mais mercantil com o Yoga, Luiz DeRose parece

¹⁵ Dumont, L. 1997. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.

ter influenciado quase todos os yogues das gerações posteriores no Brasil que herdaram (ou absorveram) esse cariz capitalista neoliberal no gerenciamento de suas marcas de escolas, métodos e abordagens de Yoga em maior ou menor dimensão¹⁶.

Assim, a estrutura social que sustenta o Yoga no Brasil é governada por quatro aspectos econômicos que mantêm as escolas yoguicas brasileiras funcionando sem subsídio de escolas yoguicas com suas matrizes sul-asiáticas:

- a. Espaços de Yoga ou estúdios que vendem suas aulas regulares (ao vivo ou em sessões ao vivo pós-pandemia);
- b. Escolas de treinamento de novos professores de Yoga no método, escolas ou instituições referidas;
- c. Viagens e peregrinações a locais sagrados ao Yoga, que hoje se expandiram além da Índia para lugares como Machu Pichu, templos budistas no Japão e na Europa, e até mesmo Jerusalém, para citar alguns;
- d. Marketing de produtos de Yoga, como tapetes de prática, utensílios de prática (blocos, banners, toalhas e outros), livros e outros materiais;

Luiz Derose e seu *Swásthya-Yôga* (agora, *Método Derose*) se espalharam, tornando-se o *empreendedor* de Yoga mais bem-sucedido do Brasil, com a semeadura de ideias neoliberais, e também pela organização de suas escolas como um "tipo de franquia" ou de "credenciados", como eles mesmos definem este modelo de negócios yoguicos. As aulas práticas são todas coreografadas e divididas em níveis evolutivos ascendentes de aluno a mestre; e os professores de Yoga credenciados pelo "método deroseano" vêm se estabelecendo, mesmo que alienados disso, como profissionais liberais (ou *empreendedores de si-mesmos*) dentro do mercado do "Bem-Estar", o que se transformou a tônica da maioria das escolas de Yoga (cf. Conrad e Vanes 2014).

A Maneira Brasileira de Permanecer Síncrética e “Ancestral”

Os yogas brasileiros alcançaram uma forma bem peculiar em sincretizar e hibridizar os yogas que receberam na transplantação do início do século passado e, ao mesmo tempo (por mais contraditório que possa parecer aos que não conhecem a dinâmica do campo espiritual yoguico brasileiro), se compreenderem como "ancestrais" e "tradicionalis", mesmo sem estar filiado a qualquer linhagem de yoga sul-asiática em sua origem.

Hermógenes, por exemplo, conseguiu alinhar sua *Yogaterapia* com a biomedicina, a cristandade e o espiritismo kardecista com a tradição do mestre indiano Sai Baba, guardando posição de um *quase-santo* no campo yoguico brasileiro (cf. Sanches 2014). Luiz Derose e seu *Swásthya-Yôga*, por sua vez, mesmo sem qualquer lastro que corrobora sua história de Yoga ancestral "pré-védica e tântrica", soube construir em torno de si, apesar de todas as contradições que carrega, um séquito de alunos fiéis à sua doutrina yoguica. Janderson *Prem Baba*, talvez o mais inventivo de todos os seus precedentes, conseguiu legitimar seu *Awaken Love Yoga* por meio de visões, sonhos e todos os tipos de hibridismos com o xamanismo norte-brasileiro, re-transplantando seu *yoga ayahuasqueiro* como "retorno" ao ritual do *Soma*

¹⁶ Com isso não queremos afirmar em hipótese alguma ter sido Luiz DeRose, o yogue que introduziu o modelo capitalista de orientação neoliberal, mas ter sido o pioneiro a seguir essa proposta de forma clara e consciente com metas específicas de expansão de sua perspectiva yoguica brasileira e seguida por muitos, inclusive, ex-alunos deste e que se tornaram hegemônicos na difusão do Yoga entre latino-americanos.

védico à Índia moderna, se fundindo como parte da *linhagem ancestral* de uma ordem yoguica mística em Rishikesh.

O *Método de Yoga Restaurativo* de Miila Derzett percorre um longo caminho através de seus estudos como budista da tradição de Thich Nhat Hanh, pesquisadora ouvinte da equipe do Prof. Herbert Benson em Medicina Mente/Corpo em Harvard, estudando o Yogaterapia do Prof. Hermógenes dentre outros sincretismos, para elaborar um método particular de Yoga, modulando os estados psicofisiológicos do relaxamento para mais *afeto* e *diálogo*. Para experimentar a *eficácia* de seu *Método de Yoga Restaurativo*, o aplicou de forma prática aos usuários do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), um espaço público de atendimento psicológico. Já a professora de Yoga Tainá Antonio e seu *Yoga Marginal*, procurou se alinhar com o *Yoga Africano (Kemetic Yoga)*, numa espécie de resgate ancestral de conexão, quase mítica, com o antigo Egito, os elementos da cultura do *funk* e *hip-hop* do Rio de Janeiro/RJ e do carnaval de rua baiano (o Axé), os integrando às técnicas e propósitos do *hatha-yoga* em despertar a energia *kundalínica*.

Muito antes dos portugueses desembarcaram aqui, a perspectiva xamânica dos ameríndios do Brasil pré-colonial já permitia a interpenetração entre o mundo dos vivos, dos mortos e seus processos de cura (Viveiros De Castro 2015, pp. 171–182). Como parte desse amplo contexto sincrético, talvez, haja uma maior permissividade integrativa presente na subjetividade brasileira de conectar diferentes perspectivas culturais e de religiosidades sem grandes contradições. Mesmo que inconscientemente, os yogues brasileiros nunca temeram se apresentarem sincréticos, pluridiversos, ambivalentes e contraditórios, como pudemos constatar com estes cinco personagens da história yoguica nacional.

Para não cair numa representação *espontânea* deslocando os yogas brasileiros aqui elencados na categoria de "exóticos", "comerciais" ou "selvagens" do Yoga, saibamos que desde 1840, brasileiros já haviam sido introduzidos ao Mesmerismo e à Homeopatia, sobretudo entre as camadas sociais mais abastadas do país (Luz 2019, pp. 143–171), justamente onde o Yoga ganharia maior popularidade nas décadas seguintes - e que perdura até hoje (2024). É neste cadinho espiritual, pseudocientífico, religioso, que yogues, pajés, benzedeiras, babalorixás, saúde, salvação e cura ganham *familiaridade* e, alguns, como os kardecistas e os yogues depois, certa "credibilidade científica" como práticas espirituais e, ao mesmo tempo, "científicas" (ou *racionais*) sem causar muita resistência na sociedade. Quando o Yoga chegou ao Brasil, com Leo Costet, por volta de 1950-60, já havia, portanto, um terreno fértil pronto para o seu crescimento, pois nunca foi estranho a um brasileiro classe média ou periférico, a relação "natural" com a mensagem que o Yoga carregava consigo, mesmo antes de sua transplantação.

Assim, os conceitos espirituais yoguicos como *chakras*, *karma*, *dharma*, *corpos sutis*, "meditação" e seus estados alternativos de consciência ("transes"), já estavam incorporados à subjetividade nacional. Mesmo antes do místico martinista e ocultista francês Léo Costet dirigir do Uruguai até Penedo/RJ, encravado na Serra da Mantiqueira, entre os anos de 1940-1950, ideias como reencarnação, espíritos e o seu projeto em receber e desenvolver uma nova raça de seres humanos "especiais" ou *médiums* (algo próximos aos mestres indianos "iluminados"); este cenário de uma espécie de *realismo fantástico*¹⁷ sempre fez parte da cultura

¹⁷ "A narrativa fantástica caracteriza-se ao mesmo tempo pela aliança e pela oposição que estabelece entre as ordens do real e do sobrenatural, promovendo a ambiguidade, a incerteza no que se refere à manifestação dos fenômenos estranhos, insólitos, mágicos, sobrenaturais.". (CAMARANI, Ana Luiza Silva. 2014, *A Literatura Fantástica: Caminhos Teóricos*. 1 Ed. São Paulo: Cultura Acadêmica). p.7.

latino-americana e, deste modo, do povo brasileiro. A entrada de indivíduos, no campo espiritual brasileiro, que poderiam alcançar outros "cartografias da alma", como os yogues sul-asiáticos descritos na literatura de Yogananda por exemplo¹⁸, não foi recebida com estranheza, mas quase como parte da própria formação social da realidade brasileira. Nunca foi um problema (ao menos, no início) de "apropriação cultural" ou "deturpação" de alguma "linhagem yoguica ancestral", mesclar hatha-yoga com as mirações daimistas e os relatos dos "grandes yogues orientais".

Talvez por isso, as epifanias de Luiz Derose, com seu mestre desencarnado (um *siddha*) lhe revelando um *Yoga pré-védico*, a silhueta de *Sai Baba* à sombra de Hermógenes (conectando um yogue carioca que aprendeu seu Yoga por revistas encontradas perdidas num ônibus), ou os sonhos premonitórios de Janderson (*Prem Baba*) com seu mestre que irá reencontrá-lo na sua lua-de-mel em Rishikesh/Índia, soaram pouco ou nada estranho ou exótico ao brasileiro médio que cresceu entre *país-de-santos* recebendo Zé Pilintras na Praia, sendo benzidos de "espinhela-caída" e "olho-gordo" em casebres ou recebendo correspondências do "além-vida" em psicografias televisionadas por jornais e apresentadas em telenovelas.

Yoga periférico integrado e projetos não sociais ("Missionários")

Projetos sociais que oferecem aulas regulares de Yoga para classes sociais desfavorecidas e/ou marginalizados não são novos no Brasil, como o trabalho voluntário com Yoga em sistemas prisionais, hospitais e regiões urbanas periféricas. Por exemplo, há o projeto social *Yoga da Maré*, na Favela da Maré, no Rio de Janeiro/RJ, coordenado por uma portuguesa que reside no Brasil¹⁹; como também o Projeto "Respirando Liberdade" que leva Yoga como prática aos custodiados do sistema prisional do Pará²⁰.

No entanto, o *Yoga Marginal* do Prof. Tainá e o Método de Yoga Restaurativo de Miila Derzett, parecem ultrapassar o oferecimento de aulas regulares de Yoga, pois ambos yogas se fundem em suas comunidades, ou seja, são forjados *não para*, mas *com* a comunidade, por isso simbiótica, estabelecendo dialéticas com os indivíduos daquele determinado coletivo social. Simplificando, ao contrário do que muitos yogas sistematizados propõem, o *Yoga Marginal* de Tainá e do Método de Yoga Restaurativo de Miila, inovam pois carregam consigo grande parte da *Pedagogia do Oprimido*, com práticas de ensino yoguicas *dialógicas e desrepressoras*.

Mesmo que o método de ensino dialógico freireano não esteja explícito em ambos os yogas (*Restaurativo* e *Marginal*), estas carregam dentro de si o gene da pedagogia brasileira, quando assistimos a proposta de autonomia incluída em aulas de Tainá Antonio e Miila Derzett. Paulo Freire e sua pedagogia do oprimido ganharam destaque no país logo após a redemocratização do Brasil no final da década de 1980, especialmente com a nova constituição de 1988. Ele é considerado o patrono da educação brasileira; portanto, mesmo estando ausente da biografia dos yogas de Miila e Tainá, é legítimo supor que elas foram inspiradas por suas filosofias de educação libertária e aos menos privilegiados.

A postura revolucionária que exibem na consciência de seus alunos sobre o processo de aprendizagem do Yoga e, acima de tudo, o incentivo à auto-reflexão no ensino de usuários

¹⁸ ver Yogananda, P. (2015) *Autobiografia de um Yogue*. SP: Ed. Self-Realization Fellowship.

¹⁹<https://www.uol.com.br/urbantaste/noticias/redacao/2019/07/18/yoga-na-mare-leva-acolhimento-par-moradores-de-complexo-de-favelas-no-rj.htm>. 20/12/2020

²⁰ Ver "Prática da Yoga melhora a qualidade de vida de custodiados", acessado em 21/04/2024: <https://agenciapara.com.br/noticia/38971/pratica-da-yoga-melhora-a-qualidade-de-vida-de-custodiados>

do CAPS em Florianópolis e aos jovens carentes da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro, deixam evidentes a influência da pedagogia freireana nos trabalhos delas, algo ausente na maioria dos "projetos sociais" em que o Yoga atua, e também das práticas regulares em estúdios e escolas comumente abertas ao público que buscam a prática yoguica, estas, muito mais com o objetivo de arrefecimento dos sintomas do estresse, ansiedade e transtorno de atenção, por exemplo, do que uma abertura real para o diálogo das causas produtoras destes.

A filosofia pedagógica de Paulo Freire é baseada na força na qual o estudante assimilou o conhecimento do objeto do diálogo com a realidade, em oposição à educação técnica, "bancária" e alienante. A proposta é que o aluno crie/invente sua própria educação, construindo clareiras na floresta da vida e não obedecendo docemente a um caminho supostamente ideal já construído anteriormente. A educação popular, como seu método pedagógico era chamado, seria focada na formação de consciência política crítica (Freire 2011, pp. 11–30).

O que Miila e Tainá propõem com seus yogas são *linhas de fuga* que criam outros vértices de viver o Yoga ainda não (ou pouco) experimentado no Brasil. Ambos os yogas - *Yoga Marginal* e o *Método de Yoga Restaurativo* - não apenas apresentam e ministram doutrinas e práticas para grupos sociais que ainda não conheciam o Yoga, mas dialogam com esses mesmos indivíduos marginalizados, muitos *escondidos* do convívio social (como o caso dos esquizofrênicos, maniacos e vários outros problemas psíquicos que existem no CAPS ou entre os jovens periféricos da Baixada Fluminense). A pedagogia dos oprimidos que esses yogas comportam não apresenta modelos técnicos de organização de corpos (tão comum entre as aulas regulares de yoga), que alienam corpos e mentes mais do que os instigam a pensar por si mesmos, replicando modelos de abordagens europeias, norte-americanas, indianas do Yoga Moderno.

O que faz algo Yoga ou não? Já vimos que nascer no sul da Ásia ou das Américas não exclui a possibilidade de se desviar de suas linhagens originais. Esta é uma questão que ainda está em aberto, mas que, a nosso ver, não depende dos cientistas da religião responderem, mas dos próprios agentes de Yoga que trabalham e atuam no campo em que operam. Se há uma "essência" no Yoga, talvez seja sua perseverança em continuar a existir como uma espiritualidade viva e procurando novos *jeitos* de se tornar mais diversa e praticada.

O Novo Paradigma dos Yogas Sem a Matriz Indiana

As cinco abordagens brasileiras de Yoga não descendem de qualquer matriz indiana definida, são, assim, *sem-linhagem* (Wildcrof 2018), pois frutos de perspectivas (ou geração de yogues) secundárias das escolas modernas transplantadas entre os latino-americanos. As abordagens de Yoga latino-americanas foram trazidas, ao contrário de nossos colegas norte-americanos e europeus, de "segunda-mão" por Léo Costet, Cesar Della Rosa, Serge Raynaud e Benjamin Guzman, já discutidos em outro trabalho (cf. Simões 2018). O que nos leva a concluir que os yogas brasileiros parecem não sofrer de *problemas edípianos* que perturbam tanto os yogues mais ortodoxos que se imaginam "filhos da Mãe Índia". Com isso quero alertar os pesquisadores do "sujeito" plural Yoga, isto é, ao invés de insistirem na monótona pergunta: "este Yoga funciona?"; poderiam também se indagar: o que "estes yogas significam?".

Os yogas no Brasil, por exemplo, mesmo desprovidos da *força identitária* dos yogas sul-asiáticos ou do *marketing* dos yogas californianos, soube se adaptar e inovar na resolução de suas próprias contradições e ambivalências - como todos os yogas sempre fizeram e

continuam acontecendo. Os yogas brasileiros poderiam muito bem terem sido diluídos entre tantas outras formas de novas terapias espirituais, como o Reiki, o Tai-Chi Chuan e outras, mas isso não aconteceu. Estes souberam se auto-organizar em suas complexidades e desenvolver uma estética espiritual própria, que denominamos de *yogas brasileiros sem-linhagem*. Isso não os priva de problemas ou os torna "melhores", mas diferentes.

Nosso objetivo foi demonstrar que os yogas brasileiros descritos não se estabeleceram apropriando-se da Índia culturalmente, mas organizando-se espiritualmente de uma maneira que está se desviando não apenas do Patanjali-Yoga e do Hatha-Yoga (perspectiva hegemônica e de forte cariz hinduista), mas também das modernas escolas yogicas da matrizes indianas (jainistas, budistas, tântricas e etc). A diferença, no entanto, talvez resida no fato de que os yogas brasileiros apresentados nunca seguiram as crenças e práticas tradicionais sul-asiáticas, elas inovaram, pois nunca foram apresentadas "formalmente" pelos representantes indianos.

A teoria da religião de Stark e Bainbridge torna legítimo pensar em yogas contemporâneos e modernos como *Novos Movimentos Espirituais*. Enquanto nos exemplos de yogas brasileiros (contemporâneas ou *sem-linhagem*), esses desvios rompem com a tradição moderna, mantendo crenças similares, mas práticas diferentes (Stark e Bainbridge 2018, p. 159). Percebemos que a originalidade yogica, em culturas distantes do dossel hinduista e seus sacerdotes, pode ter desenvolvido seus próprios - e auto-organizados - processos de legitimação, a partir de consensos com especialistas yogicos da cartografia que recebeu o transplante, sobretudo, na ausência de especialistas nativos.

Os *yogas sem-linhagem*, portanto, devem ser entendidos como *desviantes*, mas não *inautênticos* (Wildcroft 2018). Eles têm suas próprias lógicas internas que interagem com as realidades sociais, políticas, econômicas e religiosas que os cercam, exatamente como os yogas sul-asiáticos ou, talvez, todos os yogas que conhecemos - mesmo os criados "comercialmente para suprir demandas de um mercado espiritual" (Jain 2018). Todo Yoga, assim, não consegue descartar a construção social da realidade que o gestou, conservando e trocando, continuamente, seus próprios *bens de salvação* ou de "bem-estar"²¹.

Mesmo que de forma embrionária, o presente estudo buscou compreender como operam yogas contemporâneos que vem se desviando - propositalmente - de suas origens sul-asiáticas. Talvez estejamos presenciando uma rotação de eixo paradigmático dos yogas. A categoria postural, devocional, científica, mística, india, brasileira ou búlgara, talvez não seja tão importante assim à nova geração de yogues, mas a sua relação e interesse pelo social e comunitário *Glocal* - globalizar o Yoga sem deixar de lado as características que o tornam único a cada cultura que encontra. Ou seja, talvez a característica mais importante do Yoga seja, justamente, sua capacidade de expandir os horizontes de seus praticantes para uma perspectiva global de mundo, mas, ainda assim, ter ciência da importância dos costumes e tradições culturais de um local específico.

²¹ Cf. "Yoga pode aumentar produtividade no home office", acessado 21/04/2024. https://www.terra.com.br/noticias/dino/yoga-pode-aumentar-produtividade-no-homeoffice,0334865d099c31f2e7eae68bc当地4f1b37pltxjk.html?utm_source=clipboard

Referências

- ALTER, J. **Yoga in modern India: the body between science and philosophy**. Princeton University Press, New Jersey, 2004.
- APOLLONI, R. Entre a cruz e o asana: respostas cristãs à popularização do Yoga no Ocidente. **Revista De Estudos Da Religião** 3:50–73, 2004.
- ASKEGAARD, S; ECKHARDT G. M. **Glocal yoga: re-appropriation in the Indian consumptionscape**. *Mark Theory* 12(1):45–60, 2012.
- BAIER, K. Theosophical orientalism and the structures of intercultural transfer: annotations on the appropriation of the cakras in early theosophy. In: Chajes J, Huss B (eds) **Theosophical appropriations: esotericism, kabbalah, and the transformation of traditions**. Ben-Gurion University of the Negev Press, Beer Sheva, pp 309–354, 2016.
- BARTHOLOMEW, O. Investigation of the “cultural appropriation” of Yoga. **International Research Scape Journal**, 7(2), 2020.
- BIRCH, J. **Rajayoga: The reincarnations of the king of all yogas**. *Int J Hindu Studies* 17(3):401–444, 2014.
- CARUSO, V. **Hermógenes: Vida, Yoga, Fé e Amor**. Bodigaya, São Paulo, 2012.
- CONRAD, C; VANES, H. **The business of yoga: a step-by-step guide for marketing and maximizing profits for yoga studios and instructors**. Editora Let's Do Yoga.com, 2014.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platos: Capitalismo e Esquizofrenia (Vol.1)**, Editora 34. Rio de Janeiro, 2000.
- DE MICHELIS, E. Contemporary Hatha Yoga in the UK. **Journal of Contemporary Religion**, 10(2):193–5, 1995.
- DE MICHELIS, E. **A history of modern yoga: Patañjali and western esotericism**. Continuum Books, London, 2004.
- DE MICHELIS, E. **Modern yoga**. In: Singleton M, Byrne J. (ed) *Yoga in the modern world*. Routledge, New York, 2008.
- DEROSE, L. S. A. **Hiperorgasmo, uma via tantrica**. Martin Claret, Rio de Janeiro, 1996.
- DEROSE, L. S. A. **Quando é preciso der forte: Um aprendizado sobre superação, determinação e sucesso**. Ed. Nobel, São Paulo, 2006.
- DERZETT, M. **Relax! A practical guide to profound relaxation for the body and mind using the restorative method**. São Paulo: Ed. Matrix, São Paulo, 2015.
- DERZETT, M. **The power of rest: the effects of relaxation, single pointed techniques and affection, capable of healing body, mind and heart diseases**. Ed. Matrix, São Paulo, 2016.

DERZETT, M. **Embrace! The miracle of the timeless hug: meditative and rest practices through the restorative method and by the interbeing order.** Ed. Matrix. São Paulo, 2019.

DUARTE, L. F; CARVALHO, E. D. Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas. **Revista de Antropologia** 48(2):473–500, 2005.

DUMONT, L. **Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações.** São Paulo: Edusp, 1997.

ELIADE, M. **Yoga: imortalidade e Liberdade.** Palas Athena, São Paulo, 2001.

FARAH, G. **The neoliberal yogi and the politics of yoga.** Political Theory 45(6):772–800, 2017.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**, 50a ed. Paz e Terra Ltda, Rio de Janeiro, 2011.

GODREJ, F. **The Neoliberal Yogi and the Politics of Yoga.** Political Theory 45(6):772–800. <https://doi.org/10.1177/0090591716643604>, 2017.

GRESCHAT, H. J. **O que é ciencia da religião.** Ed. Paulinas, São Paulo, 2005.

GUGGENBUHL, C. **Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta:** the history of their encounter; Dasgupta's life, his philosophy and his works on yoga; a comparative analysis of Eliade's chapter on Patanjali's Yogasutra and Dasgupta's Yoga as Philosophy and Religion, 2008.

http://crossasiarepository.ub.uniheidelberg.de/149/1/Guggenbuehl_Eliade_DasGupta_Gesamt2.pdf. Accessed 17 Jan 2022

HERMÓGENES, J. **Yoga: um caminho para Deus.** Nova Era, Rio de Janeiro, 2005.

JAIN, A. **Selling yoga: from counterculture to pop culture.** Oxford University Press, New York, 2014.

JAIN, A. **Peace Love Yoga: the politics of global spirituality.** Oxford University, New York, 2020.

LABATE, B. C. **A reinvención do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Mercado de Letras/ Fapesp, Campinas/São Paulo, 2004.

LUZ, M. **Natural, racional, social: razão médica e racionalidade moderna** [recurso eletrônico]. Fiocruz: Edições Livres, Rio de Janeiro, 2019.

MAIA, G. **Hinduísmo Transnacional:** Tradição e brasiliade no método do caminho do coração de Sri Prem Baba. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2018.

MALLINSON, J, SINGLETON, M. **Roots of yoga.** Penguin Classics, London, 2017.

MUÑOZ, A. **Radiografía del hathayoga.** El Colegio de México, Ciudad de México, 2016.

MUÑOZ, A. **Yoga in Latin America**: a critical overview. In: O'Brien-Kope K (ed) Newcombe S. Routledge handbook of yoga and meditation studies, London, pp 634–660, 2020.

MUÑOZ, A; MARTINO, G. **Historia Minima de el Yoga**. El Colegio de México, Ciudad de México, 2019.

NOGUEIRA, P. L. R. O funk do Rio de Janeiro: identidade étnica, cultural e social na Baixada Fluminense. **Periferia** 5(2):113–130, 2013.

NEWCOMBE, S. The Development of Modern Yoga: A Survey of the Field. **Religion Compass** 3:986–1002, 2009.

NEWCOMBE, S; DESLIPPE, P. Anglophone yoga and meditation outside of India. In: O'Brien-Kope K (ed) Newcombe S. **Routledge handbook of yoga and meditation Studies**, London, pp.662–691, 2020.

NIKOLOVA, A. **East-West Religiosity**: Some Peculiarities of Religiosity of European Followers of Eastern Teachings and Practices. In: Demmrich, S., Riegel, U. (eds) Religiosity in East and West, 2020.

O'BRIEN-KOP, K; NEWCOMBE, S. In: O'Brien-Kope K (ed) Newcombe S. **Routledge handbook of yoga and meditation studies**, London, pp 30–47, 2020.

SANCHES, R. L. **Curar o corpo, salvar a alma**: as representações do Yoga no Brasil, Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Dourados (UFGD), 2014.

SCHMALZL, L; JETER P, KHALSA, B. S. **The psychophysiology of yoga**: characteristics of the main components and review of research studies. In: O'Brien-Kope K (ed) Newcombe S. Routledge handbook of yoga and meditation studies, London, pp 821–857, 2021.

SHOJI, R, USARSKI, F. Japanese new religions in Brazil and the dynamics of globalization versus glocalization. **Journal of Religion in Japan**, 3(2–3):247–269, 2014.

SIMÕES, R. **Fisiologia da Religião**: uma análise sobre vários estudos da prática religiosa do Yoga. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

SIMÕES, R. **O papel dos klesas no contexto moderno do ioga no Brasil**: uma investigação sobre os possíveis deslocamentos da causa do mal e da produção de novos bens de salvacão por meio da fisiologia biomédica ocidental. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

SIMÕES, R. O ioga e os seus novos bens de salvacão: relaxamento espiritual e Homeostase Divina. **NUMEM: Revista de estudos e pesquisa da religião**. 20(1):109–136, 2017.

SIMÕES, R. Early Latin American esoteric yoga as a new spirituality in the first half of the twentieth century. **International Journal of Latin American Religions** 2:290–314, 2018.

SIMÕES, R. **Yoga Malandro: sofrimento, liberdade e outras ficções**. Ed. Dialética, São Paulo, 2020.

SINGLETON, M. Salvation through Relaxation: Proprioceptive Therapy and its Relationship to Yoga. **Journal of Contemporary Religion**, 20(3), 289–304, 2005.

SINGLETON, M. **Yoga body**. Oxford University Press, New York, 2010.

SINGLETON, M; BYRNE, J. **Yoga in the modern world**. Routledge, New York, 2008.

STARK, R, BAINBRIDGE, S. **Uma teoria da religião**. Paulinas, São Paulo, 2018.

SCHWIND, C. Tracing an American yoga: identity and cross-cultural transaction. Electronic Theses and Dissertations. 2-15. Available via: <https://digitalcommons.du.edu/etd/1048>. Accessed 02/07/22

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. Ed. N-1 Edições, São Paulo, 2015.

WILDCROFT, T. **Patterns of authority and practice relationships in ‘postlineage yoga’**. PhD, Open University, 2018.

Recebido em 22/08/2024
Aceito em 14/12/2024

Resenha: **CERNUZIO, Salvatore.** *O véu do silêncio. Abusos, violências, frustrações na vida religiosa feminina.* Editora Vozes, 2023, 229 p. Petrópolis. Título em italiano: *Il velo del silenzio- abusi, violenze, frustrazioni nella vita religiosa femminile.*

A Vida Religiosa Consagrada remonta aos primórdios da igreja, quando mulheres e homens abandonavam os prazeres mundanos para se refugiar na solidão das clausuras, com o intuito de dedicar suas vidas e dons à causa do reino, inspirados por Jesus Cristo. Por consequência, inúmeras congregações e ordens surgiram dentro da igreja, tornando sua contabilização um desafio. Destacamos algumas: salesianos, franciscanos, beneditinos, jesuítas, carmelitas, teresianas, canisianas, salvatorianos etc.

Desse modo, a vida religiosa é uma construção que perpassa o limiar da igreja católica, uma criação humana considerada inspirada pelo divino. Idealizada por mulheres e homens que viram as necessidades que afigiam as pessoas em determinados períodos históricos, imbuídos da compaixão, do amor a Deus e ao povo, iniciam o projeto de vida religiosa – por isso, cada congregação possui um trabalho e missão específicos. Muitas das mulheres e homens fundadores de institutos consagrados no interior da igreja católica alcançaram as glórias dos altares, sendo declarados santos por sua vida exemplar e irreparável, digna de modelo para os cristãos católicos.

Nesse sentido, mulheres e homens que optavam por essa forma de vida buscavam viver uma vida de santidade e perfeição, afastando-se da sociedade e do convívio com outras pessoas. Por isso, eram consideradas sagradas, isentas de qualquer suspeita de má conduta. Além disso, seus comportamentos protegidos de qualquer análise científica (Ribeiro, 2002) dificultavam investigações aprofundadas sobre esse modo de vida. Assim, o campo de pesquisa que enuncia os saberes e os fazeres da vida religiosa ainda permanece escasso.

Em dissertação de mestrado publicada em 1985 sobre a vida religiosa inserida nos meios populares, a socióloga e feminista Rosado Nunes destacou a ausência de estudos que sistematizem essa modalidade de vida nas academias brasileiras (Nunes, 1985). Passados exatos quarenta anos da publicação do referido texto, afirmo que o campo de estudos sobre vida religiosa no Brasil segue incipiente, principalmente desde uma perspectiva interseccional que evidencie os marcadores da diferença que façam a leitura adequada da realidade que envolve sujeitos que optam por esse estilo de vida.

A vida religiosa passa por transformações substanciais forjadas pelo Concílio Vaticano II (1962–1965). Este concílio imputou mudança a toda a igreja em sua ação pastoral, missão e teologia. E a vida consagrada não ficou isenta de uma forte revisão interna. A abertura realizada a partir desse evento eclesiástico possibilitou às religiosas/os assumirem uma forma de vida e missão conforme o que a sociedade exigia naquele momento. Saíram dos conventos e se inseriram nas comunidades populares, junto ao povo, promoveram a extinção do hábito que caracterizava a consagração, incentivaram a realização de estudos acadêmicos, dentre outras mudanças. As religiosas e os religiosos tiveram que defrontar-se com o que o mundo moderno oferecia. A partir das leituras e pesquisas sobre a vida religiosa feminina, é possível afirmar, audaciosamente, que, embora houvesse um movimento de saída dos conventos para enfrentar as realidades da época, internamente, as mudanças foram tímidas. Isso se nota, principalmente, nas estruturas hierárquicas, que, como o livro resenhado profusamente destaca, geram relações abusivas e assimétricas.

Após esse breve preâmbulo, volto-me para a obra *O véu do silêncio. Abusos, violências, frustrações na vida religiosa feminina*, publicada originalmente em italiano em 2021 e que, em 2023, chegou ao Brasil, pela tradicional editora católica Vozes. O livro foi escrito pelo jornalista e vaticanista italiano Salvatore Cernuzio (1987-), que trabalha na Agência Católica Zenit, na Vatican Insider, na redação do *Vatican News* e é colaborador de outros jornais italianos. Ele acompanhou o papa Francisco em diversas viagens pela Itália e a outras partes do mundo. O contexto e a origem desta publicação partem do encontro do autor com uma amiga ex-religiosa, e os relatos sobre sua saída desastrosa do mosteiro após mais de 10 anos. Este reencontro suscitou, em Cernuzio, o desejo e a inspiração de encetar uma pesquisa sobre casos de abusos e violências na vida religiosa feminina, e tal investigação culmina com esta obra aqui comentada.

A pesquisa envidada pelo autor abrange religiosas e ex-religiosas, de vida contemplativa e ativa, e teve duração de doze meses de intenso diálogos e encontros com mulheres que optaram por esse gênero de vida. Para além da pesquisa empírica, Cernuzio se apoia na investigação do padre Giovanni Cucci, jesuíta, que publicou uma longa e audaciosa pesquisa sobre os abusos de consciência e de poder na vida consagrada feminina em 2020. A obra de Cernuzio objetiva evidenciar os casos de abusos e violência cometidos contra mulheres inseridas na vida religiosa e colocar luz sobre eles, no sentido de buscar formas de eliminá-los. Se faz importante destacar que o livro aborda diversas formas de abusos, não se restringindo apenas ao sexual, como comumente se pensa. Incluem-se aqui abusos de poder, consciência (Francisco, 2018), morais, espirituais, econômicos, laborais – uma lista que, considerando os relatos do livro, poderia ser ainda mais extensa.

O véu do silêncio. Abusos, violências, frustrações na vida religiosa feminina é uma leitura obrigatória para religiosas e religiosos, pessoas envolvidas nas pastorais e organismos da igreja católica, pesquisadores do catolicismo e outros. Conforme o autor enfatiza, “longe de querer elencar uma árida casuística de problemas, o livro quer ser um instrumento para dar voz a pessoas, a rostos” (Cernuzio, 2023, p. 89). A obra, além disso, provoca uma reflexão inescapável sobre situações adversas que afetam a vida, a psique e o corpo de mulheres que escolhem a vida religiosa. É, contudo, também uma denúncia de mulheres que, ao vivenciarem sofrimentos e frustrações nessa escolha, clamam por serem ouvidas, por justiça e pelo respeito às suas vidas, com o desejo de que suas experiências negativas não se repitam.

A obra consta de doze relatos de religiosas de diferentes nacionalidades, idades, raças, classes, escolaridades e congregações – ao ressaltar esses marcadores da diferença, o texto carrega o princípio da interseccionalidade tão necessária para visibilizar as vicissitudes das mulheres envolvidas. Com o intuito de preservar a identidade das pessoas que se dispuseram a compor os relatos, o autor recorre a nomes fictícios e não constam nomes de quaisquer institutos de vida consagrada em que ocorreram as experiências contadas pelas religiosas e ex-religiosas. O livro segue a seguinte organização: uma apresentação à edição brasileira oferecida por William Castilho Pereira, o prefácio realizado por uma religiosa, Bárbara P. Bucker, o prefácio à edição italiana, pela subsecretaria da Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos e religiosa Nathalie Becquart, uma introdução assinada pelo jesuíta italiano padre Giovanni Cucci; posteriormente, seguem as notas do autor, os doze testemunhos, elementos para pensar a avaliação dos casos de abuso e, por fim, os agradecimentos.

Passo a analisar com mais atenção a apresentação e o prefácio da edição em português. O prefácio à edição em italiano e a introdução apresentam elementos importantes acerca dos abusos, da violência, dos sofrimentos, do racismo, clericalismo, autoritarismo,

submissão e outros, que convidam à leitura e à ação e se aplicam adequadamente à realidade brasileira.

William Castilho Pereira, quem apresenta a obra, é psicólogo clínico e possui uma ampla e qualificada produção reconhecida no Brasil no que diz respeito ao adoecimento psíquico, depressão e a síndrome de *burnout* de padres diocesanos, religiosos e religiosas. Este experiente autor aterrissa a discussão proposta por Cernuzio no chão da vida religiosa brasileira, evoca questões de gênero, feminismo, os embates pós-Concílio Vaticano II e as mudanças provocadas por este, a redução do número de religiosas/os, as hierarquias rígidas com demasiada imposição de poder sobre os membros da comunidade religiosa, dentre outras. Oferece um contexto acerca da vida religiosa que permite entender a ocorrência dos abusos, apresentando relatos de religiosas em suas pesquisas, e dialoga com a teoria freudiana para trazer elementos à discussão. Encerra seu texto apontando algumas orientações para se pensar as mudanças nas estruturas da vida religiosa, com o título sugestivo de “Educar para transformar”.

O prefácio, assinado pela teóloga e religiosa Bárbara P. Bucker, busca respaldo em documentos pontifícios, como *Caritas in Veritate*, do papa Bento XVI, e no pensamento de Karol Wojtyla, além de transitar por autores da filosofia para embasar suas reflexões. Inicialmente, Bucker destaca o interesse da Editora Vozes em traduzir e publicar a obra. Em seguida, aborda o desafio atual da vida religiosa em considerar a importância da vida humana e sugere que o livro seja uma oportunidade de crescimento e provocação para o amadurecimento humano. No entanto, o desenvolvimento do texto não aprofunda essas questões, tornando-se longo e cansativo. Ademais, o prefácio não toca o cerne dos abusos, violências e frustrações na vida religiosa, tão bem sumarizadas por Cernuzio. A meu ver, o texto de Bucker carece de uma perspectiva teológica feminista que lance luz sobre as situações degradantes a que inúmeras mulheres, no Brasil e no mundo, são submetidas ao optar pela vida religiosa.

Cernuzio mantém a estrutura da obra no desenvolvimento dos relatos das religiosas e ex-religiosas que, em sua grande maioria, começam evocando aspectos da vida em família, a relação com os pais, irmãos, participação na comunidade paroquial e vivências da emergência da descoberta vocacional – são fatos que ilustram a vida antes e após se consagrarem à vida religiosa. Em seguida, o autor apresenta a vida no instituto, que começa sem nenhuma peripécia, parece ser o local adequado à realização pessoal e da vontade de Deus para suas vidas. No entanto, a fluidez do tempo contribui para o conhecimento do espaço e das pessoas que o compõem e, decorrente, surgem as frustrações e as desilusões que culminam nas experiências impactantes apresentadas no livro.

Os depoimentos colhidos pelo autor revelam temas negligenciados pela igreja e pela vida religiosa. Dentre eles, destaco o racismo presente nesses ambientes – ora sutil, velado, ora escancarado –, frequentemente omitido pelo discurso do amor ou da conciliação. Embora Cernuzio utilize o termo “preconceito”, ele descreve situações de religiosas vindas do continente africano ou do Sul Global, que enfrentam trabalhos pesados em função da cor da pele, desconfiança e sarcasmo em relação à sua capacidade intelectual. Em um dos relatos, por exemplo, uma irmã expressa seu desejo não realizado de ter acesso à academia.

Além disso, a obra expõe situações de machismo exercido pelas próprias irmãs, reflexo de uma sociedade estruturalmente e culturalmente machista que adentra as instituições sociais e eclesiás. Para ilustrar, há um relato de abuso sexual sofrido por uma irmã, perpetrado por um sacerdote. Assustadoramente, as companheiras de comunidade a consideraram culpada, alegando que ela “provocava” o acusado. Nesse contexto, a

desconstrução dos machismos dentro das congregações religiosas é fundamental, pois contribuem, não raras vezes, para a opressão das mulheres.

A obra de Cernuzio nos faz perceber que a vida religiosa está carente de uma leitura feminista que dê conta da realidade dos machismos, do sexism, das violências que são cometidas contra os corpos e as vidas das religiosas. Não se quer aqui dizer que o feminismo seria a panaceia para a vida religiosa, mas possibilitaria ações mais concretas calcadas na realidade vivida por cada uma. Essa negação por parte da Igreja e da vida religiosa em dialogar com o feminismo, e deste com a religião, é um impedimento para o desenvolvimento de uma cooperação que garanta os direitos de todas as mulheres (Gebara, 2017), incluindo aquelas que se dedicam à vida religiosa consagrada.

Casos que dizem respeito a abusos de poder, econômico, espiritual, moral e laboral permeiam todos os relatos do livro como uma infeliz coincidência. Para além dessas situações de abusos recorrentes, algumas das religiosas colocam em xeque se esse gênero de vida eclesial conduz à felicidade, e a resposta que encontramos é negativa. Houve relatos que enfatizam o julgamento que sofrem por sua personalidade, gostos e ações. Algumas abandonam a vida religiosa e não encontram perspectiva de trabalho, moradia, estudos, espaços de acolhida, dentre outros. O que se percebe nos relatos é que, na maioria das vezes, as mulheres desejariam seguir a vida consagrada. Contudo, as situações degradantes a que foram submetidas dentro das congregações as impossibilitam, levando-as a renunciar aos seus sonhos.

Em suma, a obra apresenta ineditismo ao abordar temas inexplorados na vida religiosa, clamando a atenção da igreja. É um convite à autocrítica para os diversos institutos consagrados no Brasil, que precisam rever aspectos relacionados à membresia e desenvolver ações mais empáticas que coloquem a vida humana, em toda a sua complexidade, no centro. O livro também é um convite às pessoas inseridas nas pastorais e demais organismos da igreja a se sentirem afetadas por essas problemáticas que atingem o cerne da vida consagrada, mas que podem ser encontradas em outros espaços da vida eclesial. Portanto, façamos a leitura atenta e ouçamos a voz de um grupo de mulheres que clamam por uma vida religiosa mais humana e humanizadora.

Referências

- FRANCISCO. **Carta ao Povo de Deus.** Vaticano: 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html Acesso em: 8 jun 2025.
- CERNUZIO, Salvatore. **O véu do silêncio.** Abusos, violências, frustrações na vida religiosa feminina. Petrópolis: Vozes, 2023.
- GEBARA, Ivone. **Mulheres, Religião e Poder.** São Paulo: Terceira Via, 2017.
- NUNES, Maria José Rosado. **Vida Religiosa nos meios populares.** Petrópolis: Vozes, 1985.
- RIBEIRO, Elisabeth Sebastiana. **O fenômeno depressivo na Vida Religiosa Feminina.** Causas, meios preventivos e terapêuticos. São Paulo: Loyola, 2002.

Recebido em 25/04/2025
Aceito em 01/07/2025

Nominata de pareceristas
Numen: revista de estudos e pesquisa da religião,
Juiz de Fora, v. 28, n. 2, parte II, jan./jun. 2025

v. 28, n.2, parte II, jan./jun. 2025

ANSELMO ERNESTO GRAFF (Universidade Luterana do Brasil)
ARNALDO ÉRICO HUFF JR. (Universidade Federal de Juiz de Fora)
BRENO MARTINS CAMPOS (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
CELEIDE VALADARES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
CLARISSA DE FRANCO (Universidade Metodista de São Paulo)
CLAUDIA POLETTO (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
ÉMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
FELIPE VIDAL BENVENUTO ALBERTO (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro)
FRANCISCO BENEDITO LEITE (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
GIOVANNA SARTO (Universidade Federal de Juiz de Fora)
GISELE LARANJEIRA (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
JOILSON DE SOUZA TOLEDO (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
JOSÉ ADRIANO FILHO (Faculdade Unida de Vitória)
KARINA MORAES KURTZ (Universidade Federal de Santa Maria)
KYRLEYS PEREIRA VASCONCELOS (Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri)
MARCIO CAPPELLI (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
MARIA LÚCIA GNERRE (Universidade Federal da Paraíba)
MARIANA ILHEO (Universidade Estadual de Campinas)
MATÍAS SEBASTIÁN FERNANDEZ ROBBIO (Universidad Nacional de Cuyo)
PAULO NOGUEIRA (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
RODRIGO PORTELLA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
VALTAIR MIRANDA (Universidade Estadual do Norte Fluminense)
VICTOR HUGO SAMPAIO ALVES (Universidade Federal da Paraíba)