



SACRILEGENS

Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião



v. 20, n.1 (2023)

Modernidade e
Religião

ISSN 2237-6151

Sacrilegēns

**Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da
UFJF**

Volume 20, n. 1, jan./jun. 2023



**Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião - UFJF**



Sacrilegēns	Juiz de Fora	v. 20	n. 1	p. 01-369	Jan./jun. 2023
-------------	--------------	-------	------	-----------	----------------

SACRILEGENS

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF

Volume 20, nº. 1, jan/jun 2023

ISSN 2237-6151

Universidade Federal de Juiz de Fora Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Ciência da Religião

Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Sacrilegens. Vol. 20, nº. 1 (2023) – Juiz de Fora – Universidade Federal de Juiz de Fora,
2022 – Semestral – ISSN 2237-6151.

1. Universidade Federal de Juiz de Fora

Conselho Editorial

Giovanna Sarto – editora

Mara Bontempo Reis – editora

Maria Angélica de Farias Jurity Martins – editora

Jungley de Oliveira Torres Neto - revisor

Luidy Xavier Nogueira – revisor

Nilmar de Sousa Carvalho – revisor

Rúbia Campos Guimarães Cruz – revisora

Felipe de Queiroz Souto – diagramador

Larissa Dantas Camargo Mello – diagramadora

Luana de Almeida Telles – artista

Conselho Consultivo

André Sidnei Musskopf (UFJF)

Arnaldo Érico Huff Júnior (UFJF)

Carlos Steil (UFRGS)

Clodomir Barros de Andrade (UFJF)

Dilaine Soares Sampaio (UFPB)

Dilip Loundo (UFJF)

Eduardo Gross (UFJF)

Emerson Giumbelli (UFRJ)

Émerson José Sena da Silveira (UFJF)

Ênio Muller (EST)

Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF)

Frederico Pieper Pires (UFJF)

Jonas Roos (UFJF)

Luiz Felipe Pondé (PUC-SP)

Marco Lucchesi (UFRJ)

Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões (UFJF)

Maria Clara Bingemer (PUC-Rio)

Paulo Barrera Rivera (UFJF)

Robert Daibert Júnior (UFJF)

Rodrigo Portella (UFJF)

Sergio Azevedo Rogério Junqueira (PUC-Paraná)

Volney José Berkenbrock (UFJF)



Sumário

EDITORIAL 2023/1	6
------------------------	---

Dossiê: Modernidade e Religião

Errâncias de Eros: discussões sobre o erótico sagrado no <i>banquete</i> de Platão e no <i>erotismo</i> de Bataille. <i>Matheus Felipe Bezerra</i>	9
Modernidade e religião (e política) na proposta de filosofia transformativa de Sri Aurobindo. <i>Daniel Faria Ribeiro</i>	28
Os sagrados subalternos: possibilidade epistemológica. <i>Eduardo Ribeiro</i>	51
Das margens à margem: as colonialidades do poder, ser e saber e as trabalhadoras domésticas pretas. <i>Thais Fernandes do Amaral</i>	68
Religião e mecanismo vitimário: René Girard sob a crítica decolonial. <i>Rondinele Laurindo Felipe</i>	94
Axé do meu axé: uma perspectiva freiriana sobre o papel do candomblé em uma educação libertadora. <i>Alan Paulo M. Savedra e Priscilla Portella P. Danille</i>	112
O Comunismo, a Esquerda e a Família na Folha Universal no ano eleitoral de 2022. <i>Isadora Almendagna, Fabrício Oliveira e Deivit Leite</i>	138

Temática livre

A invocação das Musas e o encantamento do mundo. <i>Larissa Dantas C. Mello</i>	167
O simbolismo mágico-religioso da serpente nas tradições nórdica e finlandesa. <i>Leandro Oliveira e Victor Hugo Sampaio Alves</i>	182
Atalia, a rainha regente de Judá (841 a 836 a.C.) <i>Matheus Carmo e Bruno A. Coelho</i> 206	
Tudo é vaidade: uma crítica de Coélet ao javismo deuteronomista. <i>Filipe Costa Machado</i>	231
Trocas de vestes e transformações: descrições análogas ao perispírito na literatura não canônica do judaísmo antigo. <i>Daniel Salomão Silva</i>	250



O papel da linguagem na experiência religiosa a partir da obra *De Magistro* de Agostinho. *Grazielle de Oliveira Mary Torres e Jungley de Oliveira Torres Neto*..... 268

“Do que dorme com mulher casada por sua vontade:” Matrimônio cristão e o controle dos corpos nas Ordenações Afonsinas (1448). *Ismael da Silva Nunes* 283

Banquete totêmico e a eucaristia católica: um paralelo entre os rituais pós-morte do pai primevo e o sacrifício de Cristo. *Marcelo Roberto Monteiro e Ione Marques* 303

Diálogo inter-religioso sobre questões ambientais: explorando as doutrinas do Cristianismo e Budismo para um futuro sustentável. *Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França*..... 323

Ensino Religioso à luz de um novo paradigma: pensamento complexo e transdisciplinar. *Romário Evangelista e Gilbraz Aragão* 348



EDITORIAL 2023/1

É com muita satisfação que apresentamos o volume 20, n. 1, da Revista Sacrilegens. Essa, que é a primeira edição da Revista Sacrilegens sob a responsabilidade da nova gestão, tendo à frente três mulheres como editoras – um marco simbólico para um espaço de tamanha importância. Simbólica é também a elevação de nosso *qualis*, que desde o último ano passou a ser A3, segundo a nova classificação da CAPES. Esse marco eleva não só a nossa responsabilidade para com a revista, enquanto editoras, mas também nossa responsabilidade e compromisso para com todas e todos que participam do processo editorial: autoras e autores, avaliadoras e avaliadores, conselho consultivo e equipe editorial.

Nesse volume, contamos com 17 artigos totais. Destes, 7 artigos compõem especificamente o Dossiê **Modernidade e Religião**. São eles: *Errâncias de Eros: discussões sobre o erótico sagrado no banquete de Platão e no erotismo de Bataille*, de Matheus Felipe Bezerra; *Modernidade e religião (e política) na proposta de filosofia transformativa de Sri Aurobindo*, de Daniel Faria Ribeiro; *Os sagrados subalternos: possibilidade epistemológica*, de Eduardo Ribeiro; *Das margens à margem: as colonialidades do poder, ser e saber e as trabalhadoras domésticas pretas*, de Thais Fernandes do Amaral; *Religião e mecanismo vitimário: René Girard sob a crítica decolonial*, de Rondinele Laurindo Felipe; *Axé do meu axé: uma perspectiva freiriana sobre o papel do candomblé em uma educação libertadora*, de Alan Paulo M. Savedra e Priscilla Portella P. Danille; e *O Comunismo, a Esquerda e a Família na Folha Universal no ano eleitoral de 2022*, de Isadora Almendagna, Fabrício Oliveira e Deivit Leite. Com todas essas contribuições, nosso objetivo foi o de manter uma abordagem teórico-filosófica que valoriza e estimula produções científicas a partir de uma perspectiva decolonial, dessa vez explorando conteúdos e perspectivas da modernidade para além de narrativas eurocêntricas. Todos os artigos que compõem o Dossiê trazem abordagens e perspectivas relevantes para reflexão e aprofundamento do debate acadêmico sobre o tema.



Além disso, esse volume traz 10 artigos adicionais, na seção de temática livre. São eles: *A invocação das Musas e o encantamento do mundo*, de Larissa Dantas C. Mello; *O simbolismo mágico-religioso da serpente nas tradições nórdica e finlandesa*, de Leandro Oliveira e Victor Hugo Sampaio Alves; *Atalia, a rainha regente de Judá (841 a 836 a.C.)*, de Matheus Carmo e Bruno A. Coelho; *Tudo é vaidade: uma crítica de Coélet ao javismo deuteronomista*, de Filipe Costa Machado; *Trocas de vestes e transformações: descrições análogas ao perispírito na literatura não canônica do judaísmo antigo*, de Daniel Salomão Silva; *O papel da linguagem na experiência religiosa a partir da obra De Magistro de Agostinho*, de Graziele de Oliveira Mary Torres e Jungley de Oliveira Torres Neto; “*Do que dorme com mulher casada por sua vontade*”: *Matrimônio cristão e o controle dos corpos nas Ordenações Afonsinas (1448)*, de Ismael da Silva Nunes; *Banquete totêmico e a eucaristia católica: um paralelo entre os rituais pós-morte do pai primevo e o sacrifício de Cristo*, de Marcelo Roberto Monteiro e Ione Marques; *Diálogo inter-religioso sobre questões ambientais: explorando as doutrinas do Cristianismo e Budismo para um futuro sustentável*, de Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França; e, *Ensino Religioso à luz de um novo paradigma: pensamento complexo e transdisciplinar*, de Romário Evangelista e Gilbraz Aragão.

Um tema recorrente nessas publicações tem sido o debate sobre as questões de gênero, especialmente sobre a participação feminina dentro e fora dos ambientes religiosos na modernidade. Como mulheres, sabemos o quanto é importante e urgente ocupar esses espaços. Sabemos, também, que ocupá-los nunca é uma tarefa fácil. Em um mundo digital, em que tudo é instantâneo e urgente, a todo momento nos é exigido não só qualidade, mas perfeição: somos duas (às vezes três) vezes mais cobradas – se não pelos nossos colegas, por nós mesmas. Muitas de nós conciliam maternidade e a produção científica, desdobrando-se para dar conta de produzir artigos, participar de congressos, dar aulas, fazer pesquisa, manter os afazeres domésticos em dia, cumprindo, ainda, o papel de esposa, filha, trabalhadora, dona de casa...tudo isso somando-se as outras inúmeras exigências e desafios da vida acadêmica e pessoal.

Por vezes, a palavra insistir é pequena perto das dificuldades e contratemplos. Nesses casos, (R)existir parece mais adequado, especialmente porque o verbo se torna



ilustrador de nossas lutas. Mas não há de se romantizar a (r)existência: nos manter no espaço científico-acadêmico é um desafio diário. Produzimos muito e com qualidade, mas ainda publicamos pouco. Produzimos muito e com qualidade, mas ainda somos minoria nas cadeiras mais consagradas de nossa área. Por isso mesmo, as conquistas e as lutas por nossos direitos devem ser celebradas cotidianamente, mas sem deixar cair no esquecimento que, mesmo os direitos e os (ainda poucos) avanços alcançados, foram fruto de muita luta - e que não são definitivos. Como disse Simone de Beauvoir: “basta uma crise política, econômica e religiosa para que os direitos das mulheres sejam questionados”.

Apesar desses desafios, é fundamental que reconheçamos alguns esforços notáveis, como o empreendido por algumas instituições de ensino que estão implementando políticas e programas, que visam apoiar e incentivar a participação das mulheres na pesquisa. Devemos também mencionar as redes de apoio e de suporte às mulheres-pesquisadoras e mães, tais como a implementação de políticas de licença-maternidade, grupos de mentoria para as mulheres e a ampliação dos canais de denúncia de assédio e de políticas de proteção. Essas iniciativas são potentes para promover um ambiente de trabalho mais seguro e equitativo em relação a igualdade de gênero, mas ainda há muito que ser conquistado.

Por isso, nós, da atual gestão da *Sacrilegens*, acreditamos que, por meio de esforços contínuos e colaborativos, é possível suplantar os desafios e garantir que as mulheres tenham as mesmas oportunidades de sucesso na vida acadêmica. Por isso, incentivamos as mulheres-pesquisadoras na área da Ciência da Religião não apenas a submeterem artigos, como também que façam parte da equipe editorial e, além disso, atuem como pareceristas de nossa revista. É fundamental a nossa inserção em todas as pontas da produção científica.

Seguimos com muito esforço e resistência, mas sem esquecer de nosso compromisso e responsabilidade para com um campo científico verdadeiramente plural e democrático.

Desejamos a todas e todos uma ótima leitura!

*Giovanna Sarto
Mara Bontempo Reis
Maria Angélica Farias Jurity Martins*



Errâncias de Eros: discussões sobre o erótico sagrado no *banquete* de Platão e no *erotismo* de Bataille

Eros wandering's: arguments about erotic in the Plato's *symposium* and in Bataille's *eroticism*

Matheus Felipe Bezerra¹

Resumo: Resultado de uma iniciação científica entre os anos de 2019 a 2020 na Universidade Federal da Paraíba, o presente artigo busca analisar e levantar um debate acerca da manifestação do erótico a partir de *O banquete*, obra de Platão, filósofo grego do século V AEC sobre a essência do deus Eros, aliado aos comentários filosóficos acerca do erotismo na teoria do filósofo francês Georges Bataille, em seus aspectos ambíguos das pulsões favorecedoras do erótico: vida e morte; continuidade e descontinuidade. Tem-se como ponto de partida para as discussões uma interpretação do mito do deus Eros da tradição do poeta Hesíodo na *Teogonia*. Por fim, compreendendo a instauração do sagrado na consciência humana por meio de uma transcendência em relação ao mundo em sua volta, isto é, a dicotomia do humano opostamente à animalidade, aspecto o qual Bataille aborda.

Palavras-chaves: Mitologia Greco-Romana. Platão. Georges Bataille. Erotismo e Sagrado.

Abstract: Result of a scientific initiation between 2019 to 2020 at the Federal University of Paraíba , this article sought to analyze and raise a theoretical debate about the manifestation of the erotic from *Symposium*, work of Plato, 5th century greek philosopher, about nature of the god Eros, associate with philosophical comments about eroticism in the theory of the french philosopher Georges Bataille, in yours favorable ambiguous of the erotic: life and death; continuity and discontinuity. Has as starting point for the discussions an interpretation of the god Eros's myth the poet's tradition Hesiod in *Theogony*. Finally, understanding the establishment of the sacred in human conscience thought of a transcendence in relation to world around you, namely, the human dichotomy opposite to animality, aspect with Bataille tackles.

Keywords: Greco-Roma Mythology. Plato. Georges Bataille. Erotism and Sacred.

¹ Bacharel em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (2023), membro do corpo discente do Núcleo de Estudo e Pesquisa Eros da UFPB. Email: matheus.bezerra@academico.ufpb.br



Introdução

A discussão sobre as forças e laborações de Eros, enquanto energia cósmica sexual vem de uma longa tradição. Ainda em Hesíodo, poeta grego do século VII AEC, há uma reflexão mítica em busca de uma elaboração das atuações e manifestações de seres favorecedores da procriação no cosmo: com o mito de Eros nas primeiras instâncias da criação do universo na *Teogonia*. Portanto, é com base nas narrativas míticas de Hesíodo acerca da origem, atuação e estabelecimento de Eros no cosmo, que partiremos para um entendimento da complexidade do erotismo no humano, mas também em seres outros que se manifestam o erótico em seus corpos, ou seja, seres divinos e do mundo natural, em Platão e Bataille.

A partir desse remonte mitológico na *Teogonia*, tem-se a aparição de Eros no que chamamos de a Primeira Linhagem: a era dos primordiais, na criação e significação mitológica do universo manifestado, que são Caos (Abismo, Χάος), um ser primordial imemorial; e os que surgiram por si mesmos: Gaia (Terra, Γαῖα), Tártaro (Τάρταρος), e Eros (Ἔρως). Em vista disso, podemos perceber como há ainda nos primeiros momentos de origem do universo, seres que, por meio de movimentos de contraste, favorecem a sucessão da aparição do cosmo: sendo Caos e Eros as duas forças as quais proporcionam a manifestação da vida, por cissiparidade (Caos) e por união (Eros). Hesíodo, contudo, não dá a essas duas forças favorecedoras uma representação personificada, apenas o retrata Eros como sendo *o mais belo*, fazendo-o apresentar um estado de natureza o qual não recebe uma antropomorfização como acontece posteriormente com os olimpianos.

É com esse entendimento da instância erótica estando em um movimento de contraste que partiremos com a análise. Já em alguns discursos de *O banquete* de Platão, Eros aparece nessa relação de dessemelhança, que ora é uma relação de real oposição, ora é de complementação. Algo que Bataille (2017) também traz em sua tese: o erotismo estando em constante movimento; entre proibições e transgressões, pulsões de vida e morte, que nos faz ter uma tomada de consciência, separando-nos assim da animalidade. Na história, ao menos na historiografia das sociedades complexas, há esses instantes de contrastes: se por um lado temos o “interdito” presente no Puritanismo nos



séculos XVIII e XIX, por outro lado temos a “transgressão” vivenciada no Movimento de Contracultura da década de 1960.

Mas também, para além das formações antropológicas e sociológicas humanas, Bataille (2017) direciona suas análises para o aspecto do sagrado no humano, ou seja, a experiência sagrada, nas religiões a fim de uma elaboração teórico-filosófica do erotismo. Se por dado momento temos Platão voltando-se aos mitos gregos antigos para uma compreensão da manifestação erótica, Bataille volta-se para a experiência interior, uma experiência sagrada.

1. O erotismo sagrado em O banquete

É comum buscarmos na teoria contemporânea de Bataille (2017 [1957]) um alicerce para a compreensão da essência do erotismo. Contudo, a busca racional pela ação erótica é de uma longa tradição filosófica, Platão já tecia em seu *Banquete* uma sequência de elogios a Eros, a fim de encontrar uma compreensão da completude do erótico, do amor e do deus Eros, o qual exerce forte influência e poder sobre as relações amorosas na natureza, nos deuses e nos homens. N’*O banquete*, as interlocuções dos elogios ao deus do amor, feitas pelos debatedores presentes, partem de algumas tradições míticas helenísticas e variações dos mitos que trazem o nascimento de Eros, como, por exemplo, a fala de Aristófanes, Pausânias e Fedro, a fim de proporcionarem uma base mitológica e filosófica para as falas proferidas na festividade. Ao todo, tem-se sete interlocutores no banquete, sendo considerado mais importante – e o mais esperado – o de Sócrates. Como também se trata de uma festividade comum na antiguidade grega: a conversação filosófica em meio a uma bebedeira, preces e cânticos. Contudo, é com Platão que os banquetes ganham um novo caráter, unindo as tradições de escolas filosóficas a essas festividades, criando um novo tipo de socialização entre mestres e alunos, “o que não acontecia antes quando essa prática servia para pontificar a verdadeira *areté* (virtude) masculina e sua glorificação em palavras poéticas e cânticos” (DIAS et al, 2001, p. 02 – grifo dos autores).

Duas correntes mitológicas, trazidas nos discursos, são bem conhecidas; a de Homero e a de Hesíodo. Um desses interlocutores que traz as duas tradições mitológicas



em sua fala é Pausâncias, recordando que Eros não é um, e sim dois. Um mais antigo, Eros Urânia, e o mais jovem, Eros Pandemo, pois sua atuação não é desacompanhada da de Afrodite. E já que se tem duas deusas Afrodite na mitologia grega – a urânia, nascida de Urano (HESÍODO, *Teogonia* 195 – 206 v) sendo a mais antiga, e a pandêmia, nascida de Zeus e Dione (PLATÃO, *Banquete* 180 d 1 – 10) sendo a mais jovem – há também duas atuações de Eros na natureza, algo que Pausâncias aborda em sua fala; o mais jovem Eros relativo ao amor vulgar, um amor baseado na atração dos corpos unicamente, uma atração pelo corpóreo. Os amantes regidos por esse Eros não buscam compreender em seus atos as noções de bondade e beleza, suas ações são despidas do que Bataille chama de *interdito*. Um conceito que Bataille trabalha a partir de dados antropológicos e históricos; uma instituição humana constituída na passagem do período histórico paleolítico para o neolítico, sendo um dos mais importantes para a solidificação da sociedade humana, o trabalho, o qual distancia os seres humanos, sobretudo, da violência, o que Bataille trata como sendo o mundo da sexualidade e da morte (BATAILLE, 2017, p. 65). O mais antigo Eros não tem a participação do feminino em seu nascimento, apenas a atuação do masculino, por isso, diz Pausâncias, que os inspirados por esse Eros buscam o amor nos mais inteligentes e mais justos. Sendo assim, nem todo Eros é digno de louvor, sendo apenas aquele que nos leva a amar belamente (PLATÃO, *Banquete* 181 a 1 – 5).

Outro orador que também parte da idealização de que Eros é duo é Erixímaco, propondo-se a finalizar o discurso de Pausâncias, falando como o deus Eros não exerce atividade e se manifesta apenas nas almas humanas, mas em todos os seres que nascem da terra; algo que o poeta Hesíodo também traz em seus versos da *Teogonia* quando mostra-nos Eros através de seus epítetos². Buscando alicerça-se no discurso médico, Erixímaco fala em como a natureza dos corpos tem a dualidade de Eros: um agindo no corpo doente e outro no corpo saudável, sendo modalidades aparentemente antagônicas de Eros e que buscam complementar-se (PLATÃO, *Banquete* 186 b), uma busca pela harmonia – ou plenitude – dos corpos. Ele também busca referências além do campo da

² “[...] e Eros, que é o mais belo entre os deuses e imortais, o solta-membros, e de que todos os deuses e todos os homens subjeta, no peito, espirito e decisão refletida” (HESÍODO, *Teogonia* 120 – 122v).



medicina, como no campo das artes. Na música, por exemplo, os sons graves e agudos isolados são divergentes, mas quando combinados entre si entram em harmonia e tornam-se notas musicais (PLATÃO, *Banquete* 187 a 4 – 8). Quando olhamos para a tese de Bataille de como se fundamenta o dispositivo do erotismo nas nossas estruturas socioantropológicas, encontramos o que ele chama de aspectos *descontínuos* e *contínuos*. Nós nascemos e mantemos uma vida distinta em relação aos outros à nossa volta, por mais que haja algum interesse dos outros sobre algum aspecto da vida do ser, “mas ele é o único interessado diretamente” (BATAILLE, 2017, p. 36).

Portanto, podemos buscar um nexo entre a teoria contemporânea de Bataille e os discursos antigos de Platão sobre a atuação de Eros? O que se mostra é que há essa possibilidade, um exemplo é diante o pensamento de Bataille (2017) acerca da descontinuidade, estabelecemos uma proximidade ao que Erixímaco argumenta em sua fala no banquete, acerca da atuação de Eros no corpo doente, não necessariamente em relação à desarmonia, mas à ação de busca pela plenitude, que a harmonia traz no corpo são. Bataille nos fala como há, em início, pensando na reprodução sexuada, a *descontinuidade* nos organismos/corpos/células, e que após a demasia sexual (pletora) há uma “morte” desses dois seres para a formação do outro e com isso o estabelecimento da *continuidade* (BATAILLE, 2017, p. 120 – 121), uma espécie de plenitude e completude do ser, e após o nascimento restabelece a individualidade do ser, a *descontinuidade*; ocorrendo o rompimento com esse aspecto apenas na morte. Ou seja, pensando na reprodução da vida pelo ato sexual, temos o espermatozoide e o óvulo, seres descontínuos, que quando se tem a pletora sexual “morrem” e dão existência a outro ser, o zigoto, tem-se, então, nesse preciso momento de união uma unidade plena dos corpos/organismo/células e logo em seguida a instauração da cisão da *continuidade* tendo, por conseguinte, a instauração das individualidades, a *descontinuidade*, e a partir disso começamos nossa busca pela nossa continuidade, pela “harmonia” dos corpos – numa interpretação do Eros do corpo são de Erixímaco, pela teoria de Bataille –, que só será alcançada, fala Bataille, na morte. E sendo essa elaboração dos aspectos contínuos e descontínuos diferentes a depender do tipo da reprodução:

Mas a reprodução sexual, que em sua base coloca em jogo a divisão das células funcionais, do mesmo modo que na reprodução assexuada,



faz intervir um novo tipo de passagem da descontinuidade à continuidade (BATAILLE, 2017, p. 38).

Com isso, não há como desassociar erotismo e morte, e essa morte para além da fisiologia, ou seja, da morte física. É, nesse sentido, uma morte da individualidade, das estruturas que salvaguardam nossas identidades e consciência; nossa individualidade.

Diferentemente de Pausâncias e Erixímaco, Fedro, outro orador no banquete, não vê Eros como duo ou que tenha duas formas de atuações na natureza e no humano, mas sendo apenas um. Fala isso baseando-se na tradição mitológica de Hesíodo, o qual traz Eros como um dos primordiais que nasceram logo após o surgimento do universo, do cosmo. Com isso, Eros é, para Fedro, o mais antigo dos seres divinos e, portanto, sendo a razão pela sua admiração entre os homens, e por essa admiração dos homens, Eros desperta no humano as boas ações e a maior delas, o amor. Ele pensa, portanto, que essa atuação de Eros se dá na alma humana a partir da relação amante-amado (PLATÃO, *Banquete* 179 a 2 – 180 a 2). Afirmando, sobretudo, acerca dessa primordialidade de Eros, como seus pais não são citados nos versos de Hesíodo, constando apenas que seu surgimento vem após o nascimento de Caos, Abismo; um sendo pela cissiparidade outro pela atração³, como no nascimento de Éter e Dia após Noite e Escuridão unir-se em amor – pela mediação de Eros – e o nascimento de Urano após Gaia gerá-lo – pela mediação de Caos:

De Abismo nasceram Escuridão e a negra Noite;
de Noite, então, Éter e Dia nasceram,
que gerou, grávida, após com Escuridão unir-se em amor.
Terra primeiro gerou, igual a ela,
o estrelado Céu, a fim de encobri-la por inteiro
para ser, dos deuses venturosos, assento sempre estável (HESÍODO,
Teogonia 123 – 128v).

Puxando o pensamento de Fedro sobre a decorrência nas ações humanas do toque de Eros, é compreensível de ver uma importante face da teoria de Bataille sobre o

³ Uma das interpretações das instâncias de Caos e Eros na tradição mítica hesiódica: “A simetria entre Caos e Eros como nomes de ação permite-nos pensar que descrevem as duas formas de procriação pelas quais se desdobram as genealogias divinas da **Teogonia**, Caos nomeando a procriação por cissiparidade, e Eros nomeando a procriação por união amorosa” (TORRANO, Jaa., 2012, p. 32. Grifo do autor).



erotismo: o conceito de interdito, porque é através de relações ambíguas, a exemplo da de interdito e transgressão, que se tem a composição da estrutura do erotismo. Onde o amor despertado por Eros no ser humano o faz ter um estabelecimento de uma consciência acerca de seus atos e condutas na sociedade (PLATÃO, *Banquete* 178 d 1 – e 3). Mas por outro lado, esse toque de Eros nas almas humanas não necessariamente despertando apenas um conjunto de interditos em relação aos nossos comportamentos no meio social; promove uma mudança íntima também: o amor despertado por Eros também pode nos possibilitar uma transmutação mais íntima, algo mais *interior*.

A instituição do *interdito* instaura-se no homem a partir do momento em que o animal humano constituiu ferramentas e utensílios para um auxílio doméstico, há uma instauração do trabalho no mundo humano, pela objetividade, racionalidade e utilidade do objeto na sociabilidade. Isso sendo, portanto, uma primeira instância de separação entre o humano e a animalidade, “paralelamente, impuseram-se restrições conhecidas pelo nome de *interditos*” (BATAILLE, 2017, p. 54). O erotismo não se dá na *transgressão* em si dos interditos, mas na relação que há entre um e outro, a transgressão sendo a complementação e superação dos interditos (BATAILLE, 2017, p. 87). E essa relação pensada por Fedro entre amante-amado despertada pela inspiração de Eros, a fim de promover práticas e ações boas e belas, pode estar ligada com essa compreensão de interdito trazida por Bataille: uma transcendência em relação às condutas humanas, a partir da relação amante-amado, e com isso havendo uma composição de interditos que tece as estruturas antropológicas do humano.

Outro discurso muito conhecido é o de Aristófanes, que busca a compreensão de Eros fora dos mitos “tradicionais” dos poetas. Ele faz seu discurso a partir do mito do *andrógino*, segundo o qual, no início da raça humana, havia três sexos; o masculino, o feminino e o andrógino, o único que exercia uma participação em ambos os sexos – masculino e feminino – e que resta apenas um nome em censura:

Além do mais, no todo os homens eram redondos, com o dorso e os flancos como uma bola. Possuíam quatro mãos, igual número de pernas, dois rostos perfeitamente iguais num só pescoço bem torneado, e uma única cabeça com os rostos dispostos em sentido contrário, quatro orelhas, dois órgãos genitais e tudo o mais pelo



mesmo modo, como será fácil imaginar (PLATÃO, *Banquete* 189 e 1 – 190 a 4).

Temeroso com o poder dos andróginos, Zeus decidiu parti-los ao meio, para assim diminuir o poder deles e multiplicá-los a fim de não cessar os cultos aos deuses e torná-los mais úteis (PLATÃO, *Banquete* 190 b 5 – e 8). Porém, com essa partilha, a separação em metades, a nova raça humana ficou fadada a buscar a “parte” que lhe falta. Essa compreensão ainda permeia a discursividade acerca do “amor”; em que devemos, ao longo da vida, e experiências vividas, buscar pela nossa “cara-metade”. Essa procura é de tal intensidade, que quando se encontram, as metades, o desejo é de fundir-se o mais intimamente um ao outro, ao ponto de que se o próprio Hefesto perguntasse-lhes qual seu maior desejo, de certo seria a união ao modo “unir-se ao objeto amado e com ele fundir-se” quanto vivos e no pós-morte (PLATÃO, *Banquete* 192 d 8 – e 10). Portanto, outra vez vemos o erotismo como sendo uma busca em nós, seres descontínuos, no qual compreendendo nossa singularidade e individualidade em relação aos outros, percebemos como não temos uma ligação substancial e primordial em relação às outras pessoas. Com o passar desse estágio de entendimento da descontinuidade, nasce a busca em comum aos seres a fim da suspensão da descontinuidade. Mas isso sendo alcançado apenas na morte (BATAILLE, p. 122 – 123, 2017). Por isso, o sentido último do erotismo é a morte; “a reprodução tem como resultado a descontinuidade dos seres, mas o processo de geração de vida tem, como origem, instâncias decisivas de continuidade e de morte” (BRITO, 2017, p. 117).

Indo um pouco mais além, partindo agora da fala de Aristófanes em relação à busca dos humanos pela metade faltante e havendo uma plenitude, uma continuidade, na união dos corpos. Vemos esse elo de busca e supressão da descontinuidade, da individualidade, em um trecho da música de Rita Lee, *Amor e Sexo*⁴, quando ela canta; *Amor é um/ Sexo é dois*. Ou seja, enquanto não é alcançada a unidade na continuidade do amor, o que resta é a busca por essa unidade na dualidade do sexo.

⁴ RITA Lee. **Amor e sexo**. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2003. Disponível em: <<https://open.spotify.com/track/333v4s9EybUEFOY6ComIC2?si=fdc965a9cfdb48bf>>.



A fim de proferir um discurso elogioso a essência do deus Eros, e não suas dádivas como os interlocutores anteriores fizeram, Agatão – anfitrião da festividade – discorda de Fedro na questão da jovialidade do deus, para ele, Agatão, Eros é o mais jovem dos deuses, e sua juventude sendo perene, e por ser o mais jovem é também o mais feliz. Eros, portanto, aproxima-se do que é semelhante a ele, jovem e belo, e distancia-se da velhice, ele é ainda, também, um deus delicado e que paira sobre a cabeça dos homens assim como a Ate (Ἄτη), a personificação do Erro. E como Eros inspira a justiça e um amor sem sofrimento, o ser divino o qual regia o cosmo antes de Eros instalar-se na alma humana, e divina, era Ananké (PLATÃO, 195 *Banquete* e 5 - 10):

Portanto, para o grego arcaico, a Ἄτη personificava uma divindade má cuja função era confundir temporariamente a razão, uma espécie de loucura passageira atribuída não a causas fisiológicas nem psicológicas, mas a uma potência divina ou demoníaca (ROCHA, 1999, p. 102).

Sócrates chega com o discurso mais esperado da noite e após uma crítica a todos os oradores, questionando a Agatão se deveria proferir o discurso assim como fora previsto; restrigindo-se à verdade em relação ao deus e não apenas a belas palavras. Com isso, Sócrates tece indagações ao anfitrião da festa a fim de iniciar sua fala, que narra os ensinamentos de Diotima de Mantinea, filósofa e sacerdotisa grega. Para se chegar a essencialidade e a verdade acerca de Eros, Diotima recorre ao mito do nascimento do deus Eros que difere de qualquer outra versão, e é encontrado apenas nesse livro de Platão. O mito narra que, no dia do nascimento da deusa Afrodite, é dado um banquete no Olimpo. Dentre as divindades presentes na festividade, tem-se Penia, a representação da pobreza/miséria, que a todo banquete dos deuses ficava à margem, catando as migalhas. E mais adentro estava Poros, divindade da plenitude/recurso (PLATÃO, *Banquete* 203 b 1-10 – c 1-6), filho de Mètis. Após embriagar-se de néctar, Poros adormeceu no jardim. Penia viu, então, a oportunidade em gerar um filho com Poros, conta Diotima, interessada em minimizar sua carência de recursos. E dessa relação nasce Eros, no mesmo dia em que nasce Afrodite, passando logo a pertencer ao séquito da deusa. Portanto, Eros carrega traços das duas divindades das quais ele nasceu:



Assim, tornou-se Eros companheiro e servidor de Afrodite, por ter sido gerado no dia do seu nascimento e por ser Afrodite bela e ele naturalmente amante das coisas belas. E porque filho de Expediente e de Pobreza, tocaram-lhe os seguintes predicados: Para começar, é sempre pobre e está longe de ser delicado e belo, conforme crê o vulgo. Ao revés disso: é áspero, esquálido, e sem calçado e domicílio certo; só dorme sem agasalho e ao ar livre, no chão duro, pelas portas das casas e nas estradas. Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar artis para apanhar tudo o que é belo e bom; é bravo, audaz, expedito, excelente caçador de homens, fértil em ardís, amigo da sabedoria, sagassímo, filósofo o tempo todo, feitiço-temível, mágico e sofista. Por natureza, nem é mortal nem imortal, porém num só dia floresce e vive, ou morre para renascer logo depois, quando tudo lhe ocorre bem, de acordo, sempre, com a natureza paterna. O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que Eros nunca é rico nem pobre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância (PLATÃO, *Banquete* 203 c 1 – e 6).

Portanto, Eros nem é totalmente terreno nem totalmente divino; há traços e essências do pai e da mãe na natureza de Eros. Ou seja, como ele mantém-se na instância do divino e do terreno, dualmente, ele tem sua performance na natureza como um *Daimon*. Com sua ocupação na instância intermediária, Eros nem é belo nem feio, nem bom nem mau, é como uma opinião certa – como diz Diotima – algo que está entre o conhecimento e a ignorância, e mantém essa ligação entre os dois mundos (PLATÃO, *Banquete* 202 a 2-3). Não difere, destarte, do que já fora debatido quanto a Eros ser dar no movimento de busca por uma completude. Contudo, além do que fora proposto por Aristófanes, essa busca delineada a partir de Diotima se dá, não por falta daquilo que “pertencera ao amante” num tempo primordial, mas pela ânsia do transcendente e metafísico do humano por uma totalidade do ser. Quando voltamos à natureza de Eros herdada pela mãe e pelo pai, com o olhar de uma das faces da tese do erotismo de Bataille, contemplamos outro movimento ao qual mantém a estrutura do erotismo (BATAILLE, 2017, p. 44 – 45): a ambivalência entre *continuidade* e *descontinuidade*. Esse amor falado por Sócrates e Diotima, que mostra-se tão próximo ao místico – quase sendo divino –, tem em seu nascimento a dimensão da *descontinuidade* por parte de Penia, a mãe, e da *continuidade* por parte de Poros, o pai. E assim como fala Bataille que durante a vida mantemos movimentos de busca pela



supressão da descontinuidade alcançando-a na morte, para Sócrates e Diotima a plenitude alcançada por essa cinesia promovida por Eros é o conhecimento filosófico. Ademais, tanto no pensamento de Bataille sobre o movimento ambíguo entre descontinuidade e continuidade, tanto no amor viabilizado por Eros há um instante de “morte”; para haver uma transição entre descontinuidade, ignorância, e continuidade, conhecimento, ocorre um rompimento de paradigmas no ser; seja com a individualidade do ser seja com a ignorância. Não é distante ver como a experiência erótica se mantém entre cinesias ambíguas que não buscam sobrepor-se uma à outra, mas complementar-se: interdito e transgressão, descontinuidade e continuidade.

Na base, há passagens do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura initeligível, mas temos nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos prende à individualidade fortuita, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo temos o desejo angustiado da duração desse perecível, temos a obsseção de uma continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser (BATAILLE, 2017, p. 39).

Finalizando os debates na festividade, o último a discursar é Alcebíades, que não se firma, necessariamente, em um elogio a Eros, mas a Sócrates, pelo qual tem uma forte paixão. Alcebíades inicia sua fala remontando algumas de suas trajetórias com seu amado, no exército e em outros encontros, e todo seu discurso carregado de um pesado ciúme⁵. Portanto, em uma primeira análise, há nas falas de Alcebíades a intencionalidade platônica em mostrar como o amante é regido pela intensidade das paixões e a perda do sentido em delimitar o ciúme no espaço, já que ele exterioriza e transparece seu ciúme em público.

É pela aproximação e aglutinamento da filosofia à literatura, assim como a obra de Bataille (2017 [1957]), que o discurso socrático e a filosofia platônica tornam-se mais próximos ao humano, mas sem perder o toque do divino. Com isso, a fala de Alcebíades age como um contraponto de Sócrates, “não exatamente mais um discurso

⁵ “Ó Zeus! – exclamou Alcebíades –, quanta coisa eu tenho que aguentar deste homem! Está convencido de que precisa sobrepujar-me em tudo. Ao menos, varão admirável, deixa que ele fique entre me e ti” (PLATÃO, *Banquete* 222 e 5-7).



sobre o amor, mas um relato de suas experiências amorosas com Sócrates” (GUTMAN, 2009, p. 06). Ou seja, enquanto um traz a idealização da essencialidade da erótica e do amor, outro traz as experiências vividas na forma primitiva da força erótica, a qual estava sendo debatida. A passagem desses dois interlocutores n’*O banquete* externaliza, como afirma Gutman (2009, p. 06 – 08), o amor celeste e o terreno, isto é, Eros em degraus diferentes; essa definição de Eros como filho de duas forças opostas, mas que se complementam, a celeste e a terrena, está presente em Safo, poetisa grega da ilha de Lesbos, uma das primeiras a pensar uma definição a Eros, e traz Eros como uma inquietude e força misteriosa:

[Eros]
que veio dos altos céus,
num manto de púrpura envolto
] Eros
me transpassa e agita, como o vento
que, dos altos montes, desaba
sobre os carvalhos [
]... de novo, Eros
que quebranta os corpos me arrebata,
doce amargo, invencível serpente (FONTES, 1988, p. 483).

A presença de Alcebíades é, também, próxima da do deus Dionísio, ou Baco para os romanos, devido à inspiração dos “festejos, mas também medo e respeito devidos à sua força, poder e presença sanguínea” (GUTMAN, 2009, p. 09-10). Doutro modo, esse amor celeste estando entrelaçado no discurso idealizador socrático e o terreno intrincado no discurso subversivo de Alcebíades. Contudo, esse amor externado por Alcebíades não deve ser compreendido como um retroceder à idealização formulada no discurso de Sócrates, “mas estaria, numa imagem espacial, meio ao lado ou por trás da escalada proposta por Diotima em seu discurso” (GUTMAN, 2009, p. 11).

2. A experiência sagrada e erótica

A fim de abordar o erotismo mais profundamente, e intimamente, Bataille (2017, p. 55) trata-o como uma *experiência interior* buscando uma epistemologia que não prenda-se unicamente à intelectualidade científica e nem de uma teoria



“teologizante”, com isso, ele estipula três estágios da *experiência* erótica; a) o erotismo dos corpos, correlacionado ao que Pausânias traz em sua fala sobre Eros Pandemo, que orienta o humano pela atração apenas corpórea; b) o erotismo dos corações, direcionado à liberação do ser em relação à descontinuidade, um aspecto da erótica que favorece uma passagem da descontinuidade à continuidade, e se mantém na instância intermediária assim como o Eros dissertado por Diotima. Traz ainda ao humano esse contato mais íntimo e particular com a experiência erótica, é, assim, irracional, não estando no âmbito da racionalidade e da lógica uma definição do que poderia ser esse aspecto do erotismo; c) e o erotismo sacro e/ou divino, ou seja, uma comparação de Bataille (2017, p. 39) entre a experiência sagrada e o amor erótico, uma referência que ele faz em um dos casos é ao sacrifício. Para o homem antigo havendo uma aproximação do sacrifício com a conjunção erótica: é na imolação do corpo sacrificado que há um contato com o aspecto sagrado e com isso uma passagem do caráter limitado ao ilimitado do ser. E nesse ato de sacrificar algo que o ser tem, a fim d’alguma coisa – nesse caso do contato com o sagrado –, tem uma particularidade do desejo erótico:

Mas esse ser, na morte, é reconduzido à continuidade do ser, à ausência de particularidade. Essa ação violenta, que priva a vítima de seu caráter limitado e lhe dá o ilimitado, o infinito que pertence à esfera sagrada, é desejada em sua consequência profunda. Ela é desejada como ação daquele que despe sua vítima, que ele deseja e quer penetrar. O amante não desagrega menos a mulher amada do que o sacrificador que sangra o homem ou o animal imolado (BATAILLE, 2017, p. 114).

Dentro de algumas mitologias podemos ver esses atos de imolação a fim de algo, por exemplo, na mitologia das religiões de matriz africana tem o sacrifício de Obá, quando ela é induzida por Oxum a cortar sua orelha para agradar o marido, Xangô. Obá e Oxum eram esposas de Xangô, mas o ciúme em relação ao marido ocorria tanto de uma quanto na outra. E Oxum a fim de que Obá não imitasse mais seus pratos para Xangô, convidou Obá para mostrar-lhe o porquê que sua comida agradava tanto o marido:

Oxum mostrou a Obá o aljuidar onde preparava uma fumegante sopa, na qual boiavam dois apetitosos cogumelos.
Disse à curiosa Obá que eram suas próprias orelhas, orelhas que ela cortara, segredou cumplicemente.



Na semana seguinte, Obá preparou a mesma comida,
cortou uma de suas orelhas e pôs para cozinhar.
Xangô, ao ver a orelha no prato, sentiu engulhos.
Enjoado, jogou tudo no chão e quis bater na esposa, que chorava
(PRANDI, 2001, p. 315).

Dan Brown, em sua obra literária de não-ficção, *O código da Vinci*, insere em sua trama uma seita religiosa que experiencia o contato com a mística, com o sagrado, através da experiência sexual. Quando Jacques Saunière – personagem morto no início da narrativa, o qual Langdon busca elucidar o assassinato através de símbolos ao longo da trama – foi visto pela neta em uma desses encontros ritualísticos, ela ficou desconcertada por ainda não compreender o simbolismo místico e histórico por trás da cerimônia. Langdon então

– Explicou que, embora o que ela tivesse visto provavelmente se parecesse com um ato sexual, o Hieros Gamos nada tinha a ver com erotismo. Era um ato espiritual. Historicamente, as relações sexuais eram o ato através do qual o homem e a mulher experimentavam o divino. Os antigos acreditavam que o masculino era espiritualmente incompleto antes de ter conhecimento carnal do sagrado feminino. A união física com a mulher era o único meio segundo o qual o homem podia se tornar espiritualmente completo e chegar a atingir a gnose – o conhecimento do divino. Desde a época de Ísis, os ritos性uais vinham sendo considerados a única ponte entre a terra e o céu para o homem. – Em comunhão com uma mulher – disse Langdon – o homem podia atingir um instante no qual sua mente ficava totalmente vazia e ele era capaz de ver Deus⁶.

Esse momento do contato com o divino, a capacidade de “ver a Deus”, sendo o momento do gozo, da experiência erótica interior; que por um instante possibilita a passagem do erotismo dos corações ao erotismo sagrado, no humano. Mas olhando para além da literatura e da mitologia, percebemos esse encontro da experiência interior sacra e a erótica em uma das principais obras de Bernini, *O êxtase de Santa Tereza d'Ávila*:

Na obra de Bernini, a santa surge completamente envolvida pelas ondulações do seu vestido, como se suas vestes fossem a correnteza de

⁶ Por tratar-se de uma obra literária, de não-ficção, resolvemos trazer as referências como nota de rodapé. BROWN, Dan. **O código da Vinci**. Tradução: Celina Cavalcante Falck-Cook. São Paulo: Arqueiro, 2012.



um mar a envolvê-la no amor místico, representação extática do transe espiritual desencadeado pelo contato da flecha do anjo. É a perfeita transposição do prazer terreno para o universo anímico da purificação religiosa (AMPARO, 2013, p. 846).

Todavia, esse encontro da flecha do anjo – uma representação de uma figura masculina – com a santa presumivelmente pode assumir a forma do pressagiador do deus cristão, ou tomar a forma “pagã” de Eros, que causa a perda da logicidade naqueles em que ele toca (AMPARO, 2013, p. 848). E de que essa união/toque/contato também reflete a confluência do sagrado ao profano; já que Bernini busca “transgredir os limites e barreiras impostas pela sociedade vigente” (MARTINUCCI; CAVALCANTI, 2010, p. 04). Não apenas Bernini faz esse contato entre o amor erótico celeste e a experiência interior ímpar defronte ao secular, mas Clarice Lispector também; ela mantém ao longo das suas narrativas essa troca da sacralidade, da continuidade, com o mais terreno e *subversivo*, no toque do erotismo místico, como vemos em seu conto *Miss Algrave*⁷. Portanto, vê-se na representação de Bernini e mais fortemente nos contos de Clarice o modo com o qual a *transgressão* se conduz na experiência erótica. O ato de transgressão está para além da oposição ao *interdito*, mas sendo parte de um movimento de equilíbrio, já que para Bataille (2017) não há interdito que não tenha uma transgressão reguladora da sociabilidade humana, esse sendo, portanto, um grande contraste entre a humanidade e a animalidade, “a transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social” (BATAILLE, 2017, p. 89). Ela mantém, conjuntamente com o interdito, um movimento de sístole e diástole dentro da sociabilidade humana. Há, desta forma, uma universalidade dos interditos e essa universalidade estando ligada à sexualidade e à violência; “não há nenhuma novidade no reconhecimento da tendência humana aos movimentos de transgressão em relação às leis reguladoras dos seus impulsos de violência erótica e de morte” (BRITO, 2017, p. 129).

Contudo, como delimitar o que é sagrado dentro de uma vivência interior? Para isso buscamos uma elucidação acerca do sagrado em Mircea Eliade, nos seus estudos historiográficos das religiões. Ele delimita, em modos gerais, a manifestação do sagrado

⁷ Primeiro conto do livro **A via crucis do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.



ao homem religioso (*homo religiosus*) em oposição ao mundo natural, secular, o qual é definido como sendo o *profano*. Essa *manifestação* do sagrado que Eliade define como sendo *hierofania*. Portanto, em toda a historiografia das religiões há presenças dessas manifestações hierofânicas. Há uma ampliação da atuação do sagrado para além da experiência do fenômeno sacro-religioso: o sagrado encontra-se no espaço, tempo e objeto, sobre isso Eliade comenta:

[...] A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são **hierofanias**, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o *sagrado*, o **granz andere** (ELIADE, 2018, p. 18 – grifos do autor).

Portanto, há uma mudança na forma através da qual o ser religioso vê o objeto, espaço e tempo após a hierofania, o quais se tornam “diferentes” ao secular, ao profano. Mas esse contato com a experiência religiosa depende, fundamentalmente, do contexto histórico do indivíduo; a maneira como o *homo religiosus* conecta-se com os simbolismos e cultos à Mãe-Terra nas eras pós-agrícolas não serão a mesma tomada pelos homens nas sociedades pré-agrícolas, na realidade das caças (ELIADE, 2018, p. 22). Deste modo, a estrutura simbólica em relação à manifestação experiência sagrada entrelaça-se com a história. Desta forma, quando Eliade traça um pensamento em que o sagrado está relacionado com a percepção do homem religioso no rompimento da homogeneidade do cosmo, ele não se distancia tanto da compreensão de Bataille sobre o sagrado também. Essa instauração do sagrado presente na consciência humana por meio de uma transcendência em relação aos objetos em sua volta, estando aí a dicotomia do comportamento humano em oposição à animalidade:

Ao supor a imanência como condição da animalidade, Bataille considera que o homem se particulariza e se define graças à sua capacidade e transcendência em relação ao mundo e aos objetos, instaurando-se, então, o universo da consciência (BRITO, 2017, p. 105).

É a partir dessa manifestação do sagrado pela hierofania dentro de um espaço, que o homem religioso tem percepção do que Eliade chama de “Centro do Mundo”: o espaço sagrado. E com isso havendo uma quebra com a homogeneidade espacial do secular. Diferentemente do que ocorre no espaço profano, onde essa homogeneidade é



prevalente, “nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa” (ELIADE, 2018, p. 26). Com a consciência transcendente, oriunda da manifestação hierofânica, o homem religioso tem a experiência sagrada no espaço, e estendendo essa experiência ao tempo e objeto. Já olhando para a teoria de Bataille da estruturação do erotismo, podemos – ousando um pouco da interpretação de Eliade acerca da hierofania espacial e decorrendo na transcendência do homem religioso sobre o mundo a sua volta – enxergar essa transcendência hierofânica nas passagens dos aspectos contínuos aos descontínuos do ser: a instauração da descontinuidade, da individualidade, do ser a partir da instituição dos conjuntos de interditos na base das nossas estruturas antropológicas. Ou seja, se por um lado temos o rompimento com a homogeneidade espacial para o *homo religiosus* na manifestação do sagrado pela hierofania – em Eliade –, por lado temos a tomada de consciência transcendente do humano acerca do mundo, pela instauração dos interditos com a conjuntura do trabalho na sociedade humana. Fazendo assim a separação entre a humanidade e à animalidade (BATAILLE, 2017, p. 54-55).

Considerações finais

Ao tratar a experiência erótica como algo da instância do sagrado, indo a partir da tese de Bataille da divisão tríade do erotismo – o erotismo dos corpos, dos corações e o sagrado – acordamos como essa *experiência sagrada* ou a *experiência erótica interior* estabelece-se para além do desejo, mas na experiência mística também. O erotismo mantém-se entre movimentos duais e opostos, mas que se complementam, está presente na movimentação entre o mundo profano dos interditos e o sagrado das transgressões. Fazendo com que a experiência do sujeito esteja para além da racionalidade; restando, portanto, ao mito, a “tradução” da experiência interior.

Desta forma, o sagrado está relacionado com a percepção do homem religioso no rompimento da homogeneidade do cosmo. A instauração do sagrado na consciência humana por meio de uma transcendência em relação ao mundo em sua volta, estando aí a dicotomia do comportamento humano em oposição à animalidade que Bataille aborda. Vemos isso na passagem dos aspectos contínuos aos descontínuos do ser, por um lado



temos a tomada de consciência transcendente do humano acerca do mundo, pela instauração dos interditos na sociedade humana.

Portanto, ter do erotismo uma interpretação primária e superficial, exemplo no discurso de Fedro que pode expressar apenas um teor moralista, que não parece condizer com a natureza transgressiva de Eros. Contudo, a articulação de Bataille, entre interdito e transgressão, nos permite operar uma interpretação erótica para esta proposição.

Referências Bibliográficas

AMPARO, Flávia Vieira da Silva do. O êxtase de Teresas: o sacro e o profano na Literatura e nas Artes. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 843 – 866, jul/set. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2013v11n31p843>>. Acesso em: jun. de 2020.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BRITO, Leyla Thaís. **Corporeidade e erotismo na tragédia Fedra de Sêneca**. 2017. 227f. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

DIAS, Patrícia de Oliveira; ALVES, Ana Célia; CÉSAR, Paulo. **Platão, Eros e relações afetivas na Antiguidade**. [Recurso Eletrônico], 2011. Disponível em: <<https://cchla.ufrn.br/humanidades/ARTIGOS/GT11/PLATAO.pdf>>.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

FONTES JUNIOR, Joaquim Brasil. **Eros tecelão de mitos**: a poesia de Safo de Lesbos. 1988. 683f. Tese [livre-docência] – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <<https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/47854?guid=1657670405967&returnUrl=%2Fresultado%2Flistar%3Fguid%3D1657670405967%26quantidadePaginas%3D1%26codigoRegistro%3D47854%2347854&i=19>>. Acesso em: jun. de 2020.

GUTMAN, Guilherme. Amor celeste e amor terrestre: o encontro de Alcebíades e Sócrates em O Banquete, de Platão. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 539 – 552, set 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rlpf/v12n3/v12n3a09>>. Acesso em: jun. de 2020.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução: Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.



MARTINUCCI, Lucas; CAVALCANTI, Jardel Dias. Corpo e arte barroca: o sagrado e o profano nas obras de Bernini. In: Encontro Anual de Iniciação Científica, XIX, 2010, Londrina, PR. **Anais**. Guarapuava: UNICENTRO, 2010. Disponível em: <<https://anais.unicentro.br/xixeaic/pdf/1364.pdf>>. Acesso em: jun. de 2020.

PLATÃO. **O banquete**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RITA Lee. **Amor e sexo**. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2003. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ho-iGFctXe8>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia arcaica. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, n. 2, v. 4, p. 94 – 122, 1999. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1415-47141999004007>>. Acesso em: 27 jun. 2020.

TORRANO, Jaa. A noção mítica de Kháos na Teogonia de Hesíodo. **Ide (São Paulo)** [online]. 2012, vol.35, n.54, pp. 29-38. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062012000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 13 jul. 2020.



Modernidade e religião (e política) na proposta de filosofia transformativa de Sri Aurobindo

Modernity and religion (and politics) in Sri Aurobindo's proposal of transformative philosophy

Daniel Faria Ribeiro¹

Resumo: A proposta do artigo é abordar o pensamento do filósofo indiano Aurobindo Ghose (1872-1950), mais conhecido como Sri Aurobindo, como uma possível referência aos estudos de religião em uma perspectiva pós-colonial. O objetivo principal será analisar o modo como Sri Aurobindo pensava a religião – em termos de filosofia e de práxis – enquanto uma plataforma de resistência e diálogo no contexto de colonialidades do mundo moderno. Para tanto, recorre-se ao aporte teórico de alguns cientistas políticos e/ou sociais, entre eles Ashis Nandy (2015), Partha Chatterjee (1993) e Dipesh Chakrabarty (1995), buscando compreender a concepção de “espiritualidade”, projetada pelo filósofo, enquanto um domínio imaginado abarcando os binômios de razão/religião e tradição/modernidade.

Palavras-chave: Sri Aurobindo, estudos pós-coloniais, domínio do espiritual, modernidade.

Abstract: The paper aims at looking into the life and thought of the Indian philosopher Aurobindo Ghose (1872-1950), better known as Sri Aurobindo, as a suitable reference to the studies of religion in a postcolonial perspective. The main purpose is to analyse in which sense Sri Aurobindo realized religion – in terms of philosophy and praxis – as a platform of resistance and dialogue in the modern context of coloniality. To this end, we resort to the theoretical contribution of a few political and/or social scientists, such as Ashis Nandy (2015), Partha Chatterjee (1993) and Dipesh Chakrabarty (1995), in order to better understand the concept of “spirituality”, designed by the philosopher, as an imagined domain encompassing the pairing of reason/religion and tradition/modernity.

Keywords: Sri Aurobindo, postcolonial studies, spiritual domain, modernity.

¹ Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bacharel em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Email: danielribeiro1710@gmail.com



Introdução

O artigo se propõe a abordar o pensamento do filósofo indiano Aurobindo Ghose (1872-1950), mais conhecido como Sri Aurobindo, enquanto uma possível referência aos estudos de religião em uma perspectiva pós-colonial. A partir disso, o objetivo principal será analisar o modo como Sri Aurobindo contribuiu para pensar a religião – em termos de filosofia e de práxis – enquanto uma plataforma de resistência e diálogo em um contexto moderno de dominação colonial, processada em termos de diferentes colonialidades e suas imbricações, abrangendo das relações de poder às possibilidades do saber.

Tal linguagem de resistência foi gestada, vale frisar, no âmago de uma vida exemplarmente ativa, na tessitura concreta de intervenções sociais e culturais sensivelmente díspares, por alguém que, em termos aparentemente paradoxais, se definia como um “idealista até a medula” (AUROBINDO, 2006, p. 258). É o que também salienta A.B. Purani (2006), discípulo próximo e biógrafo de Sri Aurobindo, em uma evocativa passagem que sintetiza a composição multifacetada do caminho de reflexão e de embates do filósofo indiano: “a base de seu ideal de vida divina, como resultado de uma completa transformação da natureza humana, foi derivada da experiência sólida adquirida em meio a uma turbulenta atividade política” (PURANI, 2006, p. 102, tradução nossa).

Cabe aqui expor um roteiro extremamente conciso da vida de Sri Aurobindo²: nascido no estado de Bengala, no norte da Índia, em 1872, embarcaria para a Inglaterra quando ainda criança, como parte do projeto do pai para que o filho adquirisse um modelo de educação estritamente britânico. De fato, lá ganharia destaque quando, atravessando os anos de adolescência, teria um relativo reconhecimento pela proficiência nos estudos tanto dos clássicos da literatura europeia, quanto no domínio de línguas como o francês, o grego e o latim, entre outras. Tal mérito ficaria eclipsado, no

2 Apresento uma análise mais minuciosa da vida e da filosofia de Sri Aurobindo em minha dissertação de Mestrado intitulada ““O Uno que é Múltiplo”: a circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upaniṣads” (2022).



entanto, pelas condições salientes de penúria econômica e alienação social, bem como pelo recebimento das primeiras notícias de violência colonial perpetrada pelo império britânico no país de origem e, em contrapartida, das incipientes tentativas de organização de resistência política no estado de Bengala (RIBEIRO, 2022).

Quando retornou à Índia no ano de 1893, Aurobindo galgaria seu caminho para se tornar um dos principais líderes do movimento nacionalista, já em meados da primeira década do século 20, e cujo epicentro era justamente a cidade de Kolkata (Calcutá), capital do império britânico na Índia. A confluência de diferentes linhas de ação, que iam desde o fomento do ideário de independência (*svarāj*) da Índia, por meio de publicações em periódicos e de divulgação em reuniões públicas, à atuação direta no Congresso Indiano, e a organização, como mentor, da associação de jovens revolucionários, culminaria em sua prisão em 1908, sob a acusação de sedição contra o império.

Com a sua absolvição após um longo e sofrido processo, ainda retomaria a luta política, porém agora sensivelmente modificada não só pelas circunstâncias externas, com o fervor nacionalista, ao menos em Bengala, temporariamente solapado, mas também por motivações internas, calcadas pela necessidade de revisão de estratégias a encaminhar seu próprio ideal. É assim que partiria rumo a Puducherry (Pondicherry), no sul da Índia, na época principal enclave francês no território indiano, abandonando, de vez, qualquer atuação política mais convencional, e tornando-se, até o final de sua vida, uma das clássicas referências de filosofia “espiritual” – ao lado de nomes como Swami Vivekananda e Rabindranath Tagore – da história contemporânea da Índia (RIBEIRO, 2022).

Proponho que um modo de compreender e interpretar as diferentes *personae* de Sri Aurobindo, do adepto revolucionário ao filósofo transformacional, constituídas tanto em linhas diacrônicas quanto sincrônicas³, é enxergá-las como estratégias de enfrentamento aos desafios constituídos a partir de essencializações binárias cultivadas

3 O próprio Sri Aurobindo explanaria sobre o sentido ambivalente de (des)continuidade entre as duas *personae* mencionadas, na ocasião de mais um convite para reassumir a atuação política na Índia sob domínio inglês: “Não sou mais um político, mas iniciei, em termos definitivos, um outro tipo de trabalho, de base espiritual, um trabalho de reconstrução espiritual, social, cultural e econômica de um tipo quase revolucionário” (AUROBINDO, 2006, p. 258, tradução nossa).



no bojo da colonialidade, tais como as de tradição/modernidade, essência/aparência, razão/religião, ocidente/oriente. E, assim, suscitar a possibilidade de seu diálogo com outras perspectivas pós-coloniais, à luz, principalmente, da revitalização contínua de tradições.

Estratégias essas que podem se traduzir em experiencialidade emancipadora, que é, de acordo com o cientista político e psicanalista Ashis Nandy (2015), a própria possibilidade de deslocamento dessas divisões amparadas pela “poderosa ideologia da modernidade” (NANDY, 2015, p. 47). E que envolvem, tendo em Sri Aurobindo um possível exemplo, uma ludicidade própria que se consubstancia tanto pela incorporação do “outro” quanto pela pauta contra-hegemônica do desafio: “a rejeição absoluta do Ocidente [seria] também a rejeição da configuração básica das tradições da Índia; apesar de que, paradoxalmente, a aceitação dessa configuração pode envolver uma rejeição qualificada do Ocidente” (NANDY, 2015, p. 39).

1. A modernidade como desafio e o “domínio do espiritual”

Cerca de um mês após a absolvição e de sua saída da prisão de Alipore, no norte de Kolkata, Sri Aurobindo lançaria, como principal autor e editor, um periódico semanal chamado *Karmayogin*, escrito em língua inglesa. Colunas e artigos envolvendo questões políticas correntes dividiriam o espaço com textos sobre temáticas culturais e filosóficas, assim como traduções de textos fundacionais em sânscrito, de textos em *bengali*, etc.

Sua obstinada oposição à presença colonialista dos ingleses, no entanto, se manteve constante, a ponto de angariar, na mesma época, a distinta alcunha de “homem mais perigoso da Índia” por representantes do *raj* britânico (RIBEIRO, 2022). Nesse momento, uma parcela importante dos líderes do movimento nacionalista em torno de Kolkata se encontrava presa ou exilada, e as principais associações (*samiti*) de atividade sociopolítica, criadas, sobremodo, em resposta à política de Partição do estado de Bengala em 1905, tinham sido, em sua maior parte, desmanteladas pelo governo colonial (AUROBINDO, 1997b).

É digno de nota, entretanto, que Sri Aurobindo enxergasse no contexto da Partição – cuja principal motivação, pelos colonizadores, seria justamente contribuir



para o enfraquecimento da insurgência nacionalista – a oportunidade de se alinhar religião e política como as máximas expressões vitais da “existência nacional”. Em suas palavras, de modo sucinto, “a irrupção de sentimento antieuropeu que se seguiu à Partição deu a necessária oportunidade” (AUROBINDO, 1997b, p. 63, tradução nossa).

A segunda edição do *Karmayogin*, por exemplo, é significativamente ilustrativa da diversidade temática referente às duas expressões vitais supracitadas, bem como das relações entre a Índia e o “Ocidente”. Nela constam nada menos do que a tradução de um texto dos *Upaniṣads*, e uma defesa em respeito à necessária dissolução de um certo hermetismo quanto à filosofia e práxis do *Yoga*, podendo levar à sua potencial contribuição para outros centros culturais (décadas antes de sua expansão para fora da Índia acontecer, ou, ao menos, de um *reductio* de sua filosofia).

Ademais, há apontamentos e notas que parecem demonstrar um vislumbre da incipiente reconfiguração do mundo contemporâneo do início do século 20, marcada, como salienta Pankaj Mishra (2012), pela insurgência de nações asiáticas, letárgicas, até então, diante do domínio europeu (e a correlata preocupação, sustentada por alguns de seus mais expressivos intelectuais, de que seus países encontrassem seu próprio caminho para a modernidade). Entre comentários sobre a circulação da mensagem do *Vedānta*⁴ em círculos orientalistas de Londres, e o temor da Inglaterra em perder seu posto de maior potência imperial do mundo face ao surgimento de novos protagonismos, Aurobindo Ghose também sinalizaria para os prementes sinais de desgaste do liberalismo europeu que, se possuía parte de sua fundamentação nos princípios valorosos da Revolução de 1789, sua posterior condução ilusória e egotística só viria a engendrar, como efeito perverso, crises políticas cada vez mais graves, assim como novos tipos de classe aristocrática (AUROBINDO, 1997b).

Destarte, nosso pensador postulava na mesma edição que “nenhum despertar nacional é significativamente vital e persistente quando se confina somente em um campo”; acrescentaria, por outro lado, que “se é imitativo, importado, artificial, então,

4 *Vedānta* (lit. “parte final dos *Vedas*”) é umas das escolas clássicas de filosofia indiana, designativa tanto dos textos upaniṣádicos, em sua natureza fundante de conhecimento soteriológico, quanto de suas diversas correntes hermenêuticas posteriores. Em relação ao contexto que o presente artigo trata, o potencial hermenêutico do *Vedānta* seria sobremodo matizado por diversos pensadores indianos, com o intuito de abranger as questões sociais prementes de tal contexto (RIBEIRO, 2022).



qualquer sucesso temporário que se possa ter, a nação se orienta para a própria esterilização e morte" (AUROBINDO, 1997b, p. 61, tradução nossa). Identificava, entremes, nas mais diversas regionalidades, dentro e fora de Bengala, de impulsão criativa nos diferentes campos das artes, literatura e – principalmente – de expressões religiosas, podendo ser revitalizadas, direta ou indiretamente, por pautas políticas ou influências externas, a justa expressão desse "despertar nacional". Noção que, penso, remete à ideia de "realidades pós-coloniais", a qual sugere, nas palavras de Dilip Loundo (2016), "uma conexão peculiar entre imposição colonial e resistência local" (LOUNDO, 2016, p. 248, tradução nossa).

Ou seja, filosoficamente falando, estratégias que passariam ao largo da moral passional, estritamente política, daquela forma de agenciamento nacionalista calcada em estereotipias antinômicas – mormente, no contexto em questão, a que se refere à definição do que seria um autêntico "oriental" como a antípoda de um autêntico "ocidental" (NANDY, 2015) – e incapaz, por conseguinte, de enxergar nas categorias ideológicas o seu real sentido, isto é, como possíveis modos de ser, ou aspectos de fluidez identitária de uma mesma vida (CHATTERJEE, 1993; NANDY, 2015).

Sri Aurobindo, contudo – ao menos até a época da publicação de *Karmayogin* – como um indiano que sempre teve de lidar, desde a tenra idade, com o sofrimento patente às arbitrariedades do imperialismo, detinha, de modo inequívoco, o anseio de articular projetos emancipadores que, não somente invocariam a propositiva de uma "dialética revolucionária" (GANGULY, 2018), mas que se projetava, tomando mais uma vez as observações de Ashis Nandy (2015, p. 48), pela quebra dos "códigos tanto do materialismo quanto do espiritualismo da Índia... [quando] ambos mostram que compartilham das mesmas questões ou questões complementares".

Assim, buscando matizar uma simultânea contiguidade e diferença com o nacionalismo moderno, do tipo europeu, Sri Aurobindo discorria que

o espírito indiano ainda não conquistou o campo total de sua política na atualidade, mas já se encontra, aí, vitorioso em sentimento; o resto é questão de tempo, e tudo que, neste momento, está acontecendo em política, contribui para preparar sua expressão potente e verdadeira. O futuro está agora assegurado. Religião e política, as duas mais vitais e efetivas expressões do ser da nação, já foram nacionalizadas, e o restante seguirá em seu devido curso. As exigências de nossa vida religiosa e política são agora forças reais e vitais e são elas que



reconstruirão nossa sociedade, recriando e remodelando nossa vida industrial e comercial e fundando uma nova e vitoriosa arte, literatura, ciência e filosofia que serão não europeias, mas indianas. (AUROBINDO, 1997b, p. 63-64, tradução nossa)⁵.

Evidencia-se, a princípio, que o conceito de “religião” em jogo em tal passagem não remonta, como um primeiro nível de compreensão, a um ideal especulativo, ou de natureza sumariamente ontológica, mas teria uma dimensão essencialmente ativa e coparticipativa à realidade histórica, algo que condiria com a noção de *práxis*, mas, como bem aponta Keya Ganguly (2018), estaria ainda mais condizente com a ideia nativa de *sādhana*, ou seja, um conceito em sânscrito relativo à noção de meios adequados a contextos, conquanto a buscar um ideal basilar.

Sri Aurobindo, por sua vez, referia-se sobremodo ao conceito de *dharma* para operacionalizar uma perspectiva proativa e ética de religião, compondo o escopo de esclarecimento e aperfeiçoamento da experiência cotidiana em que “deve ser aplicado não somente à vida, mas à totalidade da vida; seu espírito há de entrar e moldar nossa sociedade, nossas políticas, nossa literatura, nossa ciência, nossa personalidade individual, afeições e aspirações” (AUROBINDO, 1997b, p. 24, tradução nossa).

O *karmayogin*, por conseguinte, seria o sujeito no coração desse *dharma*, e que já veio a superar o “erro de pensar que as dimensões da religião estariam acima dos embates deste mundo” (AUROBINDO, 1998, p. 12, tradução nossa). Aplicando contextualmente a textualidade do *Bhagavad Gītā*, Sri Aurobindo conceberia o *karmayogin* – sujeito de ação desinteressada, mas revolucionária – como aquele que “embora elimine o mundo inteiro, ainda assim não o elimina e permanece liberto” (AUROBINDO, 1998, p. 12, tradução nossa). O que lhe permitia pensar a soberania nacional (*svāraj*) e a liberdade do espírito como duas faces de um mesmo ideal.

Revela-se a necessidade, entremes, de uma observação mais detida sobre tal modo de confluir política e sensibilidade religiosa, saliente no discurso de Aurobindo Ghose ora em questão. Para tanto, remeto-me ao referencial artigo do historiador Dipesh

5 Sri Aurobindo defendia a necessidade precípua de desenvolvimento comercial e industrial da Índia como parte integrante da luta pela independência, ainda que fosse preciso recorrer a um certo grau de inspiração instrumental do modo de desenvolvimento realizado no país colonizador (AUROBINDO, 2006).



Chakrabarty (1995), intitulado “*Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of ‘Subaltern Studies’*”. Pois acredito que sua reflexão crítica contribua no desenvolvimento do principal objetivo do presente trabalho, ou seja, expor aspectos do pensamento de Sri Aurobindo que concebam a “religião” como uma plataforma revisitada de significado e diálogo, e, por conseguinte, servindo como uma possibilidade de contraponto às reificações dicotômicas que embasam o discurso da modernidade, ao menos em sua vertente hegemônica.

É interessante logo notar que o próprio Chakrabarty (1995) refere-se a um acontecimento da vida de Sri Aurobindo que se situa no contexto ora analisado, mais conhecido como “discurso de Uttarpura”, uma de suas falas públicas realizadas semanas após ter deixado a prisão, em que o então proeminente líder nacionalista teria supostamente canalizado a pauta política do momento com o objetivo de arregimentar uma moralidade religiosa, a partir de traços doutrinários e imagéticos especificamente associados ao que se convencionou denominar de Hinduísmo. Chakrabarty (1995) menciona certa corrente crítica dos estudos sociais no subcontinente indiano que faz alusão a tal discurso de Aurobindo como um exemplo perigoso da confluência desmedida entre religião e política, uma vez que poderia suscitar sensibilidades e perspectivas ideológicas semelhantes àquelas que gerariam os fascismos e extremismos de direita ao longo do século 20.

Ainda segundo Chakrabarty (1995), tomando como exemplo a abordagem de um destacado estudioso marxista da Índia sobre o assunto, seria perfeitamente salutar fazer jus ao elemento “religioso” em contexto indiano, quando tal elemento, não obstante, fosse tão somente empregado como um meio para se chegar a um fim político, haja vista que foi um traço onipresente dos diversos movimentos nacionalistas originados, principalmente, no estado de Bengala. O limite seria extrapolado, contudo, quando a “religião” é tida como um objetivo em si mesmo, tal como supostamente depreendido do discurso de Sri Aurobindo.

Ora, para Chakrabarty (1995), em suma, o que se subsume a tal preocupação seria a própria tentativa de reproduzir, de modo consciente ou não, aquelas mesmas essencializações binárias que viriam a ser consolidadas pelo racionalismo europeu, alçado à ideologia excelsa a partir do Iluminismo (a despeito do fato que tal



racionalismo e, por extensão, a modernidade europeia, seria aí uma espécie de “superestrutura” do movimento de acumulação de capital por seus estados-nações, e que só foi possível com o colonialismo). Ou seja, na visão de uma específica vertente historiográfica e dos estudos sociais, seria como se qualquer apontamento crítico aos limites de tal racionalidade incorresse automaticamente no risco de engendrar obscurantismos de pensamento.

No mínimo, em países como a Índia e outros do Sul Global, o tão aludido conflito entre razão e religião, tradição e modernidade, idealismo e realismo, etc., se reproduziriam apenas como... farsa. Enquanto reconhecendo a devida relevância da historiografia marxista na defesa pela assimilação adequada de direitos por sociedades pós-coloniais perante a sua irrevogável inserção na modernidade, Chakrabarty (1995) também defende o caráter imperioso do ato de construção de teorias mais pertinentes no trato daqueles elementos – como “poesia, religião, misticismo” – que possam devidamente enriquecer sensibilidades políticas (ainda que tivessem como único objetivo o ato de se contrapor às apropriações nefastas, desses mesmos elementos, por movimentos ultrarreacionários):

Nossas culturas são ricas nesses elementos. Gandhi, Tagore, e um conjunto de outros nacionalistas têm demonstrado, pela força de seus exemplos, que tremendas energias criativas esses elementos podem nos desencadear quando mobilizados para o propósito de constituir novas formas de vida. Seria triste se cedêssemos esta inteira tradição para extremistas hindus, devido ao medo que nosso ‘romantismo’ possa vir a ser igual ao que os europeus produziram sob esse mesmo nome em sua história (CHAKRABARTY, 1995, p. 758, tradução nossa).

Enfim, o agora histórico e controverso “discurso de Uttarpura” de Sri Aurobindo só é devidamente compreendido à luz da radicalização de luta contra o imperialismo britânico, ou seja, sua sensibilidade religiosa aplicada como um *sādhana*, i.e., uma linguagem indutiva de movimentos de resistência exigidos perante tal situação, muito embora já compusesse, de modo seminal, elementos de um projeto muito mais amplo que a pauta nacionalista (RIBEIRO, 2022). Escrevendo alguns anos após o evento em questão, o filósofo seria categórico quanto ao fato de que sua concepção de espiritualidade se desvinculava de qualquer tentativa de confinar o âmbito cultural e



político da existência nacional aos dogmas e traços doutrinários de uma religião em particular; algo que, segundo ele, seria ainda mais impensado “em um país pleno das mais diversas perspectivas religiosas e abrigando as três distintas formas gerais – Hinduísmo, Islamismo e Cristianismo – para não falar de suas inúmeras formas particulares” (AUROBINDO, 1997a, p. 33, tradução nossa).

Assim sendo, torna-se saliente, até aqui, que o modo como Sri Aurobindo compreendeu e aplicou a sua proposta de nacionalismo é possivelmente dialogável com a concepção de um *domínio do espiritual*, tal como articulada pelo cientista político Partha Chatterjee (1993), com o objetivo de assinalar o elemento de originalidade dos nacionalismos *imaginados* no contexto indiano – uma vez que não se restringiriam a práticas políticas convencionais – a exemplo de uma das principais referências de metafísica política no projeto de Sri Aurobindo, vinda do filósofo e líder religioso, também nascido em Kolkata, Swami Vivekananda (1863-1902) (LOUNDO, 2022).

Segundo Chatterjee (1993), o “espiritual”, nesse contexto, designaria uma espécie de plataforma de soberania criativa perante o jugo colonial, nos moldes do que se acometeu sobre a Ásia e a África. Permitindo, assim, que sujeitos e comunidades detivessem a agência de seus modos de cultura, incluindo aí a concepção mesma de nação.

Ademais, Chatterjee (1993) enfatiza que essa soberania é sobremodo dinamizada pela distinção entre o “espiritual” e o “material”, ou o domínio do “interior” e do “exterior”, o que elude o próprio modo padrão de dinamização do estado-nação moderno, baseado, essencialmente, na distinção jurídica e social entre o “público” e o “privado”. Desse modo, teria sido possível gestar nacionalismos capazes de “instaurar seu projeto mais criativo e historicamente significante: modelar uma cultura ‘moderna’ nacional que não é, entretanto, ocidental” (CHATTERJEE, 1993, p. 6, tradução nossa).

Vale destacar, todavia, que o *domínio do espiritual*, enquanto plataforma imaginada, não é algo imutável e alheio às vicissitudes de espaço-tempo (CHATTERJEE, 1993). Com efeito, Sri Aurobindo continuamente revisitaria a sua concepção desse domínio, reflexo das próprias mudanças e adequações de seu projeto. Aliás, é possível dizer que a necessidade de aperfeiçoamento do discurso sobre o “espiritual”, de maneira que se tornasse, por sua vez, o mais vital e conducente ao



enfrentamento das questões da existência – sem que, contudo, fosse uma solução simplificada ou meramente condicionada aos desafios impostos pela modernidade ocidental – foi a razão fundante de sua filosofia.

2. “Religião” como plataforma de soberania: resistência e assimilação

Sri Aurobindo argumentaria retrospectivamente, em diferentes ocasiões, que a retirada da vida política convencional para a experimentação mais focada em conhecimento e práxis espiritual no âmago da formação de um *saṅga*, ou seja, de uma comunidade de adeptos reunidos em torno de um ideal, tão logo se mudara para Puducherry, tinha se tornado um movimento imprescindível ao seu *sādhana*, de modo a melhor sistematizar uma base de conhecimento de dimensões tanto ontológicas quanto epistemológicas. Pois a própria atividade política no cerne do movimento nacionalista, mormente em sua vertente revolucionária, carecia de uma base gnosiológica de filosofia transformativa (AUROBINDO, 1998, 2006; RIBEIRO, 2022). Para Aurobindo, entretanto, seria uma questão de mais ou menos tempo que a Índia se libertasse da dominação colonial: o próprio fomento do ideário de libertação nacional, disseminado por ele e por toda uma geração de nacionalistas, se tornara um caminho irrevogável.

É possível dizer, não obstante, que o *saṅga* sob a liderança de Sri Aurobindo, em seu aspecto salutar de ambientação comunitária, teve parte de sua significação como um “componente essencial de identidade cultural” (CHATTERJEE, 1993, p. 6, tradução nossa), hábil em garantir, por sua vez, um território “interior” de experientialidade que se salvaguardasse da dominação colonial. Logo, é no mínimo sintomático o fato de que o governo em Bengala procurasse manter uma vigília regular da comunidade ao longo de quase duas décadas desde a sua fundação, haja vista o poder de inspiração que o ex-líder nacionalista, agora tido como um *yogin* realizado por muitos de seus compatriotas (PURANI, 2006), ainda poderia exercer: investigação sobre visitantes, interceptações de cartas, e até agentes infiltrados na comunidade em torno de Sri Aurobindo, seriam alguns dos recursos adotados pelos representantes do *raj* britânico.

É nesse ambiente que Sri Aurobindo realizaria um dos aspectos essenciais do seu projeto de cunho filosófico, o qual, se fazia recurso a semelhantes meios de expressão adotados na luta nacionalista nos anos em Kolkata, redirecionava-se significativamente



para outras dimensões da colonialidade no cerne do mundo moderno, a saber, aquela referente à noção de superioridade epistêmica do racionalismo europeu (PIZA & PANSARELLI, 2012). Colonialidade calcada, vale ressaltar, naquelas mesmas essencializações binárias envolvendo, à guisa de exemplo, os significados de razão e religião, ou de tradição e modernidade, e que, quando tomadas como uma única forma exequível de racionalidade, se reproduziriam em outros centros, invariavelmente, como “traduções inadequadas” (CHAKRABARTY, 1995).

Outrossim, o filósofo de Puducherry se esmeraria em denunciar, a partir de então, e de modo recorrente, a visão reificadora sobre “espiritualidade indiana” no bojo do discurso orientalista, a qual ele via subsumida, por sua vez, à lógica imperial de dominação, interessada em realçar “uma mentalidade abstrata, metafísica, religiosa, sobrepujada pelo senso do infinito, inapta para a vida... isto, eles dizem, é Índia” (AUROBINDO, 1997a, p. 5, tradução nossa).

Expondo suas ideias no periódico *Arya*⁶, escrito em língua inglesa e publicado mensalmente entre 1914 e 1921, Sri Aurobindo viria a sistematizar o seu projeto de filosofia transformativa, baseado, em linhas gerais, na análise interpretativa da tradição védica e de suas textualidades fundantes, à luz, no entanto, de sua aplicabilidade às questões centrais de sua contemporaneidade (RIBEIRO, 2022). Tal proposta, contudo, pressupunha desconstruções argumentativas de traços desta forma mais difusa de colonialidade, como a formulação de uma concepção revisitada de “espiritualidade”, conquanto tributária de uma compreensão imersiva das tradições indianas, e, até mesmo, um fazer sentido da modernidade europeia como condição para a formulação de uma modernidade própria:

Assim, às vezes somos questionados sobre o que, na realidade, queremos dizer por espiritualidade na arte e na poesia, ou na vida social e política – uma confissão de ignorância estranha o suficiente vinda de qualquer boca indiana a esta altura de nossa história nacional –, ou como a arte e a poesia seriam melhores se incorporassem o que recentemente escutei sendo descrito como um ‘sotaque de

6 A palavra *ārya*, originária do sânscrito ou do pársi, tem os sentidos de “excelência” e “maestria”. É desse modo que Sri Aurobindo a aplica, referente ao esforço ou à qualidade de realização espiritual. Tal sentido da palavra desvincula-se, portanto, tanto de teorias historicistas e/ou orientalistas sobre uma suposta imigração de povos “do norte” ao subcontinente indiano, quanto de seu uso por ideologias fascistas do século 20 (RIBEIRO, 2022).



espiritualidade', e como os problemas práticos da sociedade ou da política seriam beneficiados por esse elemento. Temos aqui, de fato, um eco da ideia europeia, agora já de longa data, que religião e espiritualidade de um lado, e atividade intelectual e vida prática de outro, são coisas inteiramente diferentes e devem ser buscadas por linhas totalmente separadas e de acordo com princípios inteiramente distintos. Novamente podemos nos deparar com a suspeita de que, preservando a Índia dessa regra de ouro, estaríamos direcionando-a para algum princípio obscurantista reacionário, de religiosidade mística e irracional, e desviando-a dos caminhos da razão e da modernidade que ela deve seguir, se quiser ser uma nação eficiente e organizada e capaz de sobreviver aos choques com o mundo moderno. Devemos, portanto, esclarecer o que queremos dizer com uma renascença governada pelo princípio de espiritualidade. (AUROBINDO, 1997a, p. 32, tradução nossa).

Antes de expor a explanação de Sri Aurobindo quanto ao significado de “uma renascença governada pelo princípio da espiritualidade”, cabe um breve comentário sobre a aplicação que o filósofo indiano faz da língua inglesa, na qualidade de um potencial “recurso pós-colonial”, ou a situação em que “a língua do colonizador pode se tornar, de fato, um instrumento efetivo de resistência cultural nas mãos do colonizado” (LOUNDO, 2016, p. 250, tradução nossa). Sri Aurobindo admitia a potencialidade de sua situação, como um indiano criado e educado na Inglaterra. Tal *locus* permitia-lhe, com efeito, apontar para um certo “provincialismo” da mentalidade “moderna” europeia, onde “tudo é estúpido quando não é explicável por [sua] sabedoria e ciência” (AUROBINDO, 2001, p. 165, tradução nossa). Citaria, como exemplo, os estudos e traduções realizados pelo orientalista Max Müller (1823-1900) aos textos indianos clássicos, quando este pretendia identificar seus elementos não-racionais (AUROBINDO, 2001).

Mas não apenas isso: também dava-lhe ensejo de propor traduções e textos autorais sobre espiritualidade que compusessem um discurso contra-hegemônico, não somente no sentido de conceber uma teoria mais sólida da perspectiva india, “universalizando-a” no sentido de sua perpétua adequação a contextos, e, como contraponto, rompendo com estereotipias (GOHN, 1994; NANDY, 2015; RIBEIRO, 2022); mas ao reivindicar o domínio do espiritual como uma plataforma de assimilação e diálogo, como a própria processualidade de um projeto filosófico-soteriológico mais amplo.



Todavia, vale ressaltar, Sri Aurobindo detinha plena consciência da complexidade de tal projeto, a começar pela dificuldade envolvida na apropriação da palavra “religião” (*religion*) como significante para se traduzir algo correspondente em contexto indiano: “a palavra é inglesa, sugere muitas coisas externas tais como crenças, ritos, devoção externa; não há um equivalente indiano” (AUROBINDO, 1997a, p. 39, tradução nossa).

Por vezes, em muitos de seus escritos publicados no periódico lançado em Puducherry, ele intercalava o uso dos termos “religião” e “espiritualidade” para descrever uma mesma dimensão reflexiva de realização soteriológica, abarcando aspectos tanto ontológicos quanto epistemológicos; por outras, parecia distingui-los a dois níveis diferentes do mesmo domínio, o primeiro remetendo à sua externalidade, composta de imagéticas, mitologias, cerimônias e códigos morais (podendo aí se converter ou em um instrumento pedagógico do próprio encaminhamento soteriológico, ou na mera reprodução de costumes sociais por força do hábito); e o segundo à sua realização última, de despertar para o Real, e a consequente reorientação perceptiva sobre os diferentes aspectos da vida (RIBEIRO, 2022).

O filósofo propõe então uma interpretação histórica da espiritualidade indiana, publicada serialmente sob o título “A Renascença na Índia” (*The Renaissance in India*). É digno de nota que, ao fazer recurso do termo “renascença”, concepção tão emblemática do historicismo moderno na Europa, Sri Aurobindo se colocava como tributário de um tópos nacionalista saliente de certa intelectualidade do estado de Bengala a partir da segunda metade do século 19. Segundo Chatterjee (1993), um dos aspectos evidentes do projeto nacionalista desse contexto é a composição de um discurso sobre o passado indiano em que fosse possível identificar um arcabouço cultural originário, particularmente ao que se refere a um período védico “clássico” da tradição, semelhante ao que tradições intelectuais da Europa consignaram da herança grega antiga.

Não obstante, talvez sabendo dos percalços argumentativos que tal historicização pudesse gerar⁷, Sri Aurobindo faria a devida ressalva quanto ao caráter sensivelmente

7 De acordo com Chatterjee (1993), um projeto de narrativa histórica buscando realçar a singularidade do passado clássico da nação, em contexto indiano, em contraponto a períodos posteriores de declínio



distinto de sua aplicação em contexto indiano: pautada numa concepção cíclica do tempo, “renascença” seria menos uma ruptura ou reversão de configurações socioculturais antecedentes do que um contínuo “redespertar” de formas culturais originárias (AUROBINDO, 1997a).

Em suma, sem se preocupar em estabelecer datas ou marcos temporais precisos, Sri Aurobindo identificava nas inúmeras vertentes de espiritualidade do subcontinente indiano, desde as chamadas eras clássicas de cultura sânscrita, aos seus desdobramentos em “sistemas purânicos, tântricos e *vaiṣṇavas*” – bem como as correntes do budismo e do jainismo – às multílicas expressões estéticas, da poesia à dança, a mesma prerrogativa de se exercer o “dharma do completo viver humano”, inerente a toda “atividade da razão, da ciência e da filosofia, à satisfação do ser estético e de todas as artes, grandes ou pequenas, da saúde e força do corpo, ao bem-estar econômico e material...” (AUROBINDO, 1997a, p. 34, tradução nossa).

A espiritualidade, no entanto, enquanto *plataforma*, ou seja, irredutível a toda forma de reificação de traços transitórios (o filósofo identificava tal reificação como “monismos”, tanto idealistas quanto materialistas) toma todos esses aspectos do mundo enquanto tal (*lokavat*) e os permeia com um “sentido mais amplo, mais divino e mais íntimo” (AUROBINDO, 1997a, p. 36, tradução nossa).

Basicamente, “a nota da espiritualidade é dominante, sempre recorrente; é o apoio de todo o resto [...] tão flexível em sua adaptabilidade quanto é intenso em suas mais altas inclinações” (AUROBINDO, 1997a, p. 13, tradução nossa). Em um nível elementar, o jogo entre diferença e inerência de formulações “duais”, mas mutuamente recíprocas, tal como a que envolve um *domínio do espiritual*, de um lado, e toda tessitura múltipla da vida, de outro, envolveria recursos discursivos de um tipo de racionalidade que tem como preocupação última realizar aquilo que seria condição metalinguística (*numen*, “divino”) de toda linguisticidade constitutiva (*nomen*, “palavra”). O que seria, entremes, a própria condição de realização de uma existencialidade consciente e liberta (AUROBINDO, 2005; RIBEIRO, 2022).

civilizacional, poderia ser facilmente estimulado e cooptado pelo próprio discurso orientalista sob a égide da lógica imperial, na qual se reproduzia a noção capciosa de que a colonização inglesa teria sido providencial para pôr fim aos séculos de dominação islâmica no subcontinente indiano.



O declínio circunstancial dessa simbiose entre espiritualidade e vida fática coincidiria, sem muita surpresa, ainda segundo nosso filósofo, com o período de colonialismo inglês, no rastro da modernidade. Muito embora seja em vista desse contexto que Sri Aurobindo avançaria seu argumento principal, a saber, que o poder de adaptabilidade e resistência assimilativa fossem justamente um traço basilar da “religião” indiana, do passado e da contemporaneidade: “mas em nenhuma época a cultura indiana rejeitou completamente as influências externas [...] até mesmo como um modo de se proteger de qualquer invasão consideravelmente devastadora, apropriando-se e moldando tudo que lhe tenha tocado” (AUROBINDO, 1997a, p. 50).

Se havia o risco paulatino de uma gradual europeização (processada, invariavelmente, de forma anacrônica) de modos de viver e pensar, o contraponto da rejeição de “novas luzes” a fim de proteger formas originais de religiosidade (ambas as tendências postas em prática, em diferentes graus, por alguns dos movimentos religiosos e/ou filosóficos ao longo século 19 no estado de Bengala, segundo Aurobindo), seria algo diametralmente oposto a este aspecto essencial da espiritualidade indiana, i.e., como espaço vitalístico de absorção da diferença – e, para nosso filósofo, de criação de sentidos sempre novos (AUROBINDO, 1997a).

No mais, o mundo moderno, caracterizado pela expansão da racionalidade ocidental, só fez do traço dialógico implicado na incorporação do “outro” um aspecto mais desafiador e exigente, mas, ao mesmo tempo, verdadeiramente promissor a possibilidades futuras:

Todos os grandes movimentos de vida na Índia se iniciaram com um novo pensamento espiritual e usualmente uma nova atividade religiosa. O que seria mais surpreendente e significativo que o fato de que a nova influência europeia, que foi uma influência intelectual, racionalista, geralmente tão antirreligiosa, e que teve seu idealismo inspirado no crescente pensamento cosmopolita e secular dos séculos dezoito e dezenove, estimularia na Índia, desde o primeiro momento, não só uma tentativa de reformulação religiosa, mas essencialmente a criação de novas religiões? (AUROBINDO, 1997a, p. 24, tradução nossa).

É do ato de reiterar a impulsão criativa de movimentos religiosos no subcontinente indiano, com diferentes níveis de apropriação de fontes modernas - realçando, entremes, a perspectiva de que a concepção de “Hinduísmo” deva ser



entendida menos como uma “religião” do que como um *ethos* marcado pela diversidade na unicidade de “pensamento, realização e aspiração espiritual” (AUROBINDO, 1997a, p. 25) - que Sri Aurobindo consigna o que poderia ser considerada uma proposição de epistemologia pós-colonial, caracterizada por uma forma de resistência “não-implicativa”, ou um modo de negação ensejando afirmações mais amplas: a concepção em língua sânscrita (mas, segundo o filósofo, aplicada na língua *bengali*) de *ātmasātkaraṇa*, traduzindo-a como “apropriação assimilativa” (*assimilative appropriation*) (AUROBINDO, 1997a; RIBEIRO, 2022).

Com efeito, trata-se da junção da palavra *ātman* (“si-mesmo”), o próprio fundamento e interioridade do Real, e do termo composto *sātkaraṇa*, designando a dimensão existencial de expressão criativa e produtiva da condição humana. De maneira sucinta, remeteria ao princípio de “transformar uma coisa, em seu aspecto originário, em uma forma característica de nosso ser” (AUROBINDO, 1997a, p. 48, tradução nossa).

Destarte, é nesse âmbito que Sri Aurobindo identificaria os próprios grandes “ídolos” da racionalidade europeia passíveis de serem *in-corporados*, “receptáculos do ‘grande sacrifício’ material que se constitui no espaço da modernidade” (RIBEIRO, 2022, p. 142), como os ideais e/ou princípios de razão, ciência, inconsciente, (r)evolução, liberdade e humanismo. Porém, tal assimilação, que seria também *des-construtiva*⁸, não mais que revalidaria o substrato de verdade experiencial que já se consubstancia nos diferentes modos de espiritualidade não só da Índia, mas de outras nações orientais: “a mensagem que o Ocidente traz ao Oriente é uma mensagem verdadeira. O Homem também é Deus e é por meio do desenvolvimento de sua humanidade que ele procede à divindade” (AUROBINDO, 1998, p. 145, tradução nossa).

8 O “inconsciente” das teorias psicanalíticas modernas, por exemplo, designaria tão somente o estado de ignorância (*avidyā*), ou de esquecimento, da plataforma incondicionada de consciência denominada de *turiya* (“o quarto”), dos *Upaniṣads*, porém enquanto uma pedagogia soteriológica de eliminação de reificação e do consequente apego sobre a realidade, ao mesmo tempo em que apontaria para uma condição desperta, atinente à unicidade perceptiva de sujeito e objeto, interior e exterior (AUROBINDO, 1998; LOUNDO, 2021). Sri Aurobindo ainda designaria esse estado de consciência desperta como *Supermind*, enquanto uma tradução que se adequasse à mentalidade ocidental (AUROBINDO, 2001).



É significativo aqui que Sri Aurobindo não só faça uso de significantes que, a princípio, sejam atinentes ao domínio do espiritual para fazer referência a todo um *ethos* da modernidade ocidental, mas que também faça alusão a significados que se remetem à proposta de “reorientações semânticas de projetos originais” (LOUNDO, 2016, p. 249, tradução nossa). O que nos direciona a estratégias contra-hegemônicas e de diálogo adotadas em outros contextos histórico-culturais, abrindo possibilidades de conversação entre potenciais recursos “pós-coloniais”, como já detectado por Dilip Loundo (2016), ao se referir à metáfora “antropofágica” de nutrir-se das qualidades do “Outro”, promovida por círculos modernistas brasileiros do início do século 20 (coincidindo, inclusive, com a época em que Sri Aurobindo desenvolvia sua reflexão). A mesma “imaginação antropofágica” que pode se dinamizar, acrescente-se, pela inerência de conceituações “duais” – tradição/modernidade, espiritual/material, oriente/ocidente – que são instrumentalizadas como estratégias de soberania no interior das diferentes realidades pós-coloniais (LOUNDO, 2016).

Ou como define o próprio Oswald de Andrade, enquanto rito genuinamente “religioso” que transforma o “valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura” (ANDRADE, 1970, p. 77).

3. A modernidade como domínio imaginado da tradição

Ashis Nandy (2015) também faz referência ao ato imaginado de “digerir” o ocidente (ou qualquer influência externa) como parte não só de estratégias fluidas que lidam com o sofrimento, tácito ou não, provocado pela experiência colonial, senão de um modo contumaz de cultivar o espaço vital de tradições:

Esse é o lado oculto do universalismo étnico da Índia não moderna. Ele é um universalismo que leva em consideração a experiência colonial, incluindo o imenso sofrimento que o colonialismo trouxe, e constrói a partir dela uma versão mais madura, mais contemporânea, mais crítica das tradições da Índia. É um universalismo que vê a Índia ocidentalizada como uma subtradição que, apesar de sua patologia e de seu núcleo tragicômico, é uma forma ‘digerida’ de outra civilização que uma vez penetrou a Índia sem ser convidada. A Índia tentou capturar a diferenciação do Ocidente dentro do seu próprio domínio cultural, não meramente na base de uma visão do Ocidente como politicamente intrusivo ou como culturalmente inferior, mas como



uma subcultura significativa em si própria e importante, mas não a mais importante, no contexto da Índia (NANDY, 2015, p. 39).

Para Sri Aurobindo, o contato com os “ídolos” ocidentais ao longo da experiência colonial, por gerações daqueles que assumiram, de modo mais contundente, a tarefa de constituir sentido da modernidade, foi um processo gradual de aprendizado, no sentido mesmo de aperfeiçoamento do imaginário assimilativo; de uma primeira geração de intelectuais com uma tendência mais “imitativa” quanto à absorção de elementos tidos como “modernos”, relativos, principalmente, à recepção da língua inglesa, e de experiências aplicadas à educação e ao conhecimento científico na Europa, uma geração posterior já se mostraria mais sensível à busca por nutrimento do passado indiano, mas à luz de novas interpretações, de modo que não fosse um mero retorno, mas uma “reexpressão” (*restatement*) (AUROBINDO, 1997a).

Ou seja, não a abordagem meramente reprodutiva do conhecimento do passado, mas que fosse atinente, sincronicamente, “a uma mente tradicional e a uma mentalidade crítica” (AUROBINDO, 1997a, p. 21, tradução nossa). Sri Aurobindo alertaria para o risco, no entanto, de se incorrer em uma situação de mera hibridização cultural que produzisse a figura do “metade-europeu, metade-indiano”; ao invés disso, há o imperativo de reconhecimento de um substrato inequívoco de conhecimento que é condição *sine qua non*, em contrapartida, da perpétua criação a partir do encontro com alteridades:

Ainda podemos pensar de acordo com o sentido essencial do grande espírito e ideais de nosso passado, mas [...] sustentando-os pela força adicional de novas perspectivas, [em que] mesmo velhas palavras que usamos adquirem um significado mais estendido e produtivo (AUROBINDO, 1997a, p. 51, tradução nossa).

Em consonância com o imaginário assimilativo da modernidade, portanto, evidencia-se a preocupação em suscitar metáforas vitalísticas que pudessem matizar o caráter sempre “contemporâneo” do devir das tradições religiosas, mormente na abordagem às suas textualidades fundantes. Ou seja, contemporaneidade no sentido de que sua linguagem e arcabouço de ensinamentos fossem condutivos ao “encaminhamento de questões fundamentais e sempre recorrentes da existência humana” (LOUNDO, 2021, p. 168). Debruçando-se principalmente sobre as principais fontes textuais da tradição do *Vedānta*, como os *Upaniṣads* e o *Bhagavad Gītā*, Sri



Aurobindo os interpreta não como “livros acabados”, senão como um horizonte sempre em aberto, ou, então, como “sementes” que se frutificam em aplicações contínuas de seu testemunho, isto é, da força transformativa de suas ideias enquanto plataforma para a experiência interna de comunidades interpretativas e/ou sujeitos históricos (AUROBINDO, 2006; RIBEIRO, 2022).

Há a preocupação de não somente se contrapor a um “conhecimento antiquário” de filosofias ou espiritualidades antigas, desprovido, frequentemente, de envolvimento pedagógico, muito do que se via em estudos orientalistas cooptados pela lógica imperial, peremptoriamente voltados à glorificação do passado como *modus operandi* da subordinação do presente de espaços coloniais (CHAKRABARTI, 2008; RIBEIRO, 2022); mas, também, de distinguir um significado de metafísica, ou espiritualidade (em um contexto de crise, ou até mesmo esgotamento, da metafísica discursiva do pensamento dominante europeu), que fosse um encaminhamento intelectivo (ou seja, pautada como sempre foi numa racionalidade transformativa) – e sempre renovado – de realização:

Considero, portanto, de pouca importância extrair do (Bhagavad-)Gita sua conotação metafísica exata como foi entendida pelos homens da época, - mesmo que isso fosse perfeitamente possível. Que não é possível, é demonstrado pela divergência entre os comentários que foram e ainda são escritos sobre tal texto [...] Mas o que podemos fazer de produtivo é buscar no Gita as suas verdades vivas e efetivas, à parte de sua moldura metafísica, para assim extrair de seus enunciados o que pode auxiliar a nós ou ao mundo em geral, e expressá-los no modo mais vital e natural possível e que seja adequado à mentalidade e às necessidades espirituais de nossa humanidade atual. Sem dúvida que, neste empreendimento, podemos cometer uma boa quantidade de equívocos nascidos de nossa própria individualidade e das ideias em que vivemos, assim como fizeram grandes homens antes de nós, mas se adentramos no espírito dessa grande Escritura e, acima de tudo, se buscarmos experienciar este mesmo espírito, podemos estar seguros de descobrir o tanto de verdade e influência espiritual que estivermos dispostos a receber do texto. E isto é, afinal de tudo, a razão pela qual todas as Escrituras foram escritas; o resto é discussão acadêmica ou dogma teológico. De fato, somente aquelas Escrituras, religiões e filosofias que podem ser constantemente renovadas, sua coisa (*stuff*) inata constantemente reformulada e desenvolvida na contemplação interna e na experiência espiritual de uma condição humana em contínua progressão, são as que continuarão a ter importância vital à humanidade. Caso contrário, serão somente um monumento do passado, sem força efetiva e impulso vital para o futuro (AUROBINDO, 1997c, p. 5, tradução nossa).



Considerações finais

Em termos da práxis filosófica de Sri Aurobindo, vista analiticamente, sua linguagem de resistência gestada com base nos recursos coetâneos que busquei salientar ao longo do artigo, isto é, a apropriação assimilativa de traços ideológicos provenientes da colonialidade, de um lado, e a revisitação da tradição e seu domínio do espiritual como um horizonte produtivo de sentidos existenciais, de outro, formariam, em conjunto, um tipo de estratagema “pós-colonial” orientado à constituição de um domínio imaginado da modernidade, à luz, porém, do conhecimento indiano, visto, com efeito, como aquilo que estaria inequivocamente imbuído do sentido de nacionalidade, mas que se expressa, *ipso facto*, em realidades plurais.

Muito embora, vale notar, o projeto filosófico de Sri Aurobindo, em seu estágio posterior em Puducherry, passasse ao largo de nuances mais estritamente políticas de construção de um estado-nação na Índia, ou das alternativas a tal conjuntura após a libertação do domínio colonial; sua falta de prospecto quanto ao caminho próprio que o subcontinente indiano deveria tomar nesse sentido, seria uma das principais razões, segundo ele mesmo, da sua recusa aos regulares convites de retomada da luta política em linhas mais convencionais.

Por outro lado, e de modo mais evidente, o mesmo projeto poderia implicar não só a desconstrução de estereotipias acerca da espiritualidade, no âmbito de formas mais difusas das estratégias de poder, tanto do discurso colonial quanto da sua contraparte pós-colonial, mas a postulação de um *domínio do espiritual* que fosse a radicalização simultânea de seus dois sentidos constitutivos de reflexão, ou seja, transcendência e imanência. O que remete à processualidade, ou jogo, de sua razão transformativa: o ato de radicalizar ambos os sentidos, conduz não só à sua reconciliação, mas à sua própria inerência perceptiva.

O que Sri Aurobindo sintetizaria como sendo nada menos do que um domínio (meta-)constitutivo da linguagem pedagógica de textualidades antigas e de suas comunidades interpretativas posteriores. E que, inclusive, seria mais bem anunciada por ele, segundo uma práxis dialógica de tradução, por terminologias atinentes à metafísica



discursiva do pensamento ocidental (conquanto subvertendo a lógica de não-contradição de suas vertentes hegemônicas): *o Uno que é Múltiplo*.

Não seria exagero, portanto, entrever tal racionalidade, ou o próprio domínio do espiritual enquanto plataforma de conhecimento, permeando as diferentes fases do *sādhana* do filósofo indiano, possibilitando aí ensejar a própria ressignificação do sentido político da luta revolucionária, em que a noção de soberania (*svarāj*) se confundia com a ideia de *dharma*, ou seja, do aperfeiçoamento do espaço da cotidianidade, em todos os seus âmbitos. E que, depois, seria tão mais iminente na concepção de *ātmasātkarana*, o que lhe permitia não apenas se conectar com o horizonte da tradição filosófica india, mas reiterando tal horizonte enquanto plataforma de assimilação (i.e., do ato de constituir sentido e criar corpo) da modernidade como mais um de seus possíveis espaços imaginados.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias.** Obras Completas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

AUROBINDO, Sri. **The Renaissance in India and Other Essays on Indian Culture.** Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997a.

AUROBINDO, Sri. **Karmayogin.** Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997b.

AUROBINDO. Sri. **Essays On The Gita.** Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997c.

AUROBINDO, Sri. **Essays in Philosophy and Yoga.** Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1998.

AUROBINDO, Sri. **Kena and Other Upanishads.** Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2001.

AUROBINDO, Sri. **The Life Divine.** Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2005.

AUROBINDO, Sri. **Autobiographical Notes and Other Writings of Historical Interest.** Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2006.

CHAKRABARTI, Sumit. **Third World Intellectuals and their theories in the First World Academia:** a study of the writings of Said, Bhabha and Spivak. 2008. Tese (doutorado em Filosofia) – Jadavpur University, 2008.



CHAKRABARTY, Dipesh. Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of ‘Subaltern Studies’. *Economic and Political Weekly*, vol. 30, no. 14, 1995, pp. 751–59. **JSTOR**. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4402598>>. Acesso em: 25 May 2023.

CHATTERJEE, Partha. **The Nation and its Fragments**. Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press, 1993.

GANGULY, Keya. Disaffection, Sedition, and Resistance: Aurobindo Ghose and Revolutionary Thought. In: DECKARD, Sharae; VARMA, Rashmi (Ed.). **Marxism, Postcolonial Theory and the Future of Critique**. London: Routledge, 2018. p. 141-164.

GOHN, Carlos Alberto. **Sabor e som: Sri Aurobindo, Tradutor indiano**. 1994. Tese (doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1994.

LOUNDO, Dilip. De-territorializing Experiences: Translating Between Indian and Brazilian Postcolonial Languages. **Sur / South: poetics and politics of thinking Latin America-India**, edited by Susanne Klengel and Alexandra Ortiz Wallner, Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, p. 241-256, 2016.

LOUNDO, Dilip. Os Upaniṣads e o projeto soteriológico da Escola Vedānta. **Paralellus**, Recife, v.12, n.29, p. 167-180, jan./abr. 2021.

LOUNDO, Dilip. O conceito de Ṛṇa (Dívida) no Hinduísmo: Swami Vivekananda e a ética da não-dualidade (advaita). **Interações**, Belo Horizonte, v. 17, n. 01, p. 74-88, jan./jul.2022.

MISHRA, Pankaj. **From The Ruins of Empire**. The Revolt Against the West and The Remaking of Asia. London: Allen Lane, 2012.

NANDY, Ashis. **A imaginação emancipatória**. Desafios do século 21. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

PIZA, Suze de Oliveira & PANSARELLI, Daniel. Sobre a descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 43, p. 25-35, 2012.

PURANI, A. B. **The Life of Sri Aurobindo**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2006.

RIBEIRO, Daniel Faria. “**O Uno que é Múltiplo**”: a circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upaniṣads. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.



Os sagrados subalternos: possibilidade epistemológica

The sacred subalterns: epistemological possibility

Eduardo Ribeiro¹

Resumo: No presente artigo, objetiva-se defender uma epistemologia do sagrado subalterno, dialogando com uma epistemologia pós-colonial, a partir da ótica da subalternidade, e não somente através da modernidade. Dessa forma, abre-se espaço para que outros sagrados, independentemente dos discursos, possam ser ouvidos e, de forma mais razoável, entendidos. Pretende-se, então, sob a ótica da alteridade, postular a valorização de três perspectivas: das produções literárias, das identidades e da religiosidade do outro.

Palavra-chave: Pós-colonialismo. Subalterno. Identidade. Estereótipo. Alteridade.

Abstract: In this article, the objective is to dialogue with the possibility of *another epistemology*, not only since modernity, but also with the postcolonial tendency, on the optics of subalternity, in order to open space so that they can be heard and, in a more reasonable way, understood, independent of the speeches. In order to defend an *epistemology of the sacred subalterns*, the aim is to postulate three perspectives: valuing literary productions, identities and the religiosity of the other on the otherness's point of view.

Keywords: Postcolonial. Subaltern. Identity. Stereotype. Otherness.

Introdução

Tomando emprestado o título do livro *Pode o subalterno falar?*, de Spivak (2010), pretendem-se lançar outras interpelações: Pode o religioso subalterno falar? As vozes minoritárias religiosas são ouvidas? Por meio dessas interpelações, pretende-se discutir como as minorias religiosas podem ser ouvidas. Trata-se de uma reflexão sobre

¹ Bacharel em Teologia pela UNICESUMAR e Especialista em Metodologia de Ensino Religioso pela UNINTER e em Ciência da Religião pela UFJF e Graduando em Ciência da Religião pela UFJF. Endereço eletrônico: eduardopamdora@gmail.com.



uma epistemologia voltada aos sagrados subalternos, a fim de evitar o silenciamento das minoritárias religiosas.

Em contexto pós-colonial, critica-se o saber-fazer imperiais que se cristalizaram em todos os segmentos sociais como nas produções culturais (artes e literaturas) e religiosas (teologias e doutrinas). Entendido como desconstrução da modernidade, o falar subalterno, neste particular o religioso, é um anteprojeto ao modelo de cristianismo que vem, por meio do imperialismo, impondo-se às minorias religiosas seu modelo epistêmico de ser, cujo projeto é desqualificar o outro, como afirma Spivak (2010):

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial com o outro. Esse projeto é também a obliteração [abolição] assimétrica [desequilibrada] do rastro do Outro (SPIVAK, 2010, p. 47).

No tocante a isto, cabe ressaltar que muitas dominações ocidentais sobre o resto religioso ocorrem em nível de linguagem estereotipada e discriminatória. Com efeito, a subalternidade consiste num discurso de resistência ao imperialismo e à pedagogização de religiões hegemônicas, durante décadas. A reflexão que se dá em torno de uma epistemologia dos sagrados subalternos é a valorização de crenças outras, que pertencem a todas as religiões. Dito isto, para que crenças outras sejam ouvidas e valorizadas é necessária a desconstrução de paradigmas imperialistas a fim de que haja uma reconstrução e releitura do/s sagrado/s, pautada na alteridade, e não em crenças absolutas, impostas por forças imperiais euro-americanas.

Mesmo que o sujeito subalterno feminino encontre-se “profundamente na obscuridade” (SPIVAK 2010, p. 70), sem voz ou meios para se fazer ouvir, é preciso falar. Aqui incluem os sagrados, de modo que é preciso dar voz às crenças outras. Desse modo, considera-se que este último se encontra às margens das religiões hegemônicas, submetendo-se a todo tipo de discriminações e estereótipos. Nesse sentido, propõe-se o direito de as crenças subalternas também poderem resistir às obliterações assimétricas de religiões hegemônicas na busca de espaço.

Quanto à ciência humana em geral, não cabe supervalorizar a epistemologia ocidental, que ignora a epistemologia de crenças outras. Olhares voltados somente ao eixo euro-americano cristão fatalmente criam-se estereótipos em relação aos sagrados



subalternos, considerando-o inferior, demoníaco, primata e sem escrita. A supervvalorização de um saber religioso em detrimento do outro provoca a perda do sentido religioso da vida, consubstanciando a visão imperialista preconceituosa quanto às histórias de religiões não europeias, como se expressa na frase de George Grey: “Na verdade, suas tradições são realmente infantis. O fato de que há raças que se baseiam sua fé absurda nelas é algo que nos deixa melancólico” (GRESCHAT, 2005, p. 54, *apud* GREY, 1965, p. 7).

Diante disso, cabe acrescentar outras interpelações às iniciais: É plausível que, em um mundo ocidentalmente construído, todas as crenças dos exóticos, dos fetiches e dos demonizados (dos assimétricos) tenham a liberdade de saber-falar? Que *lócus* ocupam na ciência humana as produções subalternas latinas, africanas, asiáticas e orientais, em especial, as produções religiosas das minorias?

Voltando à proposta deste trabalho – “os sagrados subalternos: possibilidades epistemológicas” – e às indagações já mencionadas – podem os sagrados subalternos falar? –, pretende-se objetivar uma epistemologia dos sagrados subalternos, dialogando com a pós-modernidade, a partir da ótica da subalternidade. Dessa forma, abre-se espaço para que outros sagrados possam ser ouvidos e, de modo mais razoável, entendidos. Pretende-se, neste ensaio, postular três perspectivas fundamentais para a defesa de uma epistemologia dos sagrados subalternos: das produções literárias, das identidades e da religiosidade do outro. O método adotado aqui é uma análise bibliográfica.

1. Das produções literárias subalternas

As produções literárias culminam em uma imbricada relação poder. Nenhuma produção literária é absoluta. Há sempre outras, como as literaturas menores, muitas vezes desconhecidas e ignoradas. Nesse sentido, aqui se poderia falar não de singularização de literatura, mas de uma “mundialização da literatura” (BHABHA, 2013, p. 36). Desse modo, não há somente espaço exclusivo de literatura confessional e hegemônica, mas inclusiva, que inclui diversas outras possibilidades.

Silenciosamente calados, epistemicamente violentados pelo ocidente branco, os subalternos com seu/s sagrado/s têm muito a dizer ao mundo a partir, por exemplo, de



suas literaturas, de suas artes, de suas músicas etc. No entanto, por força do imperialismo, foi-lhes imposta a crença ocidental branca e cristã. Essa unissonância, segundo Latour (1994), baseada na racionalidade cartesiana, hermeneuticamente produzida e sistematicamente elaborada em laboratórios literários, na realidade, “nada mais é do que um erro de categoria” (LATOUR, 1994, p. 116-117). Como um bom exemplo de literatura menor brasileira, Nogueira (2020) deixou claro que a ideia de uma imposição da cristandade branca, racionalista, sistemática e única, desde o período da escravidão brasileira, viabilizou todo um sistema de estigmatização racista, isto é, como erro de categoria. Esse silenciamento dos sagrados negros [e indígenas], por exemplo, não é necessariamente contextual, mas, antes de tudo, histórico, político e religioso.

Ignorar a existência de outras possibilidades de narrativas literárias engendra uma narrativa estereotipada de que uma crença é melhor do que a outra. Não se trata de acreditar na crença do outro, considerando-o demoníaco, fetichista, mas de respeitá-la, já que o respeito é o primeiro fundamento para se entender o outro. É preciso ir além, ir a caminho do diálogo inter-religioso e inter-fé.

Por mais que se ignorar a linguagem religiosa e o fetiche do outro, ou, de forma mais radical, se busque destruí-la, demonizando-a, ela se reconstrói, uma vez que as crenças têm sua autonomia, como afirma Latour (2002): “a força que se quer retirar ao fetiche, ele a recupera no mesmo instante” (LATOUR, 2002, p. 29). É como um broto de planta: a crença sempre renasce e recupera sua própria força para coexistir, não somente em um mundo monolítico, mas também em um mundo politeísta, cheio de outras possibilidades e de portas abertas para a diversidade religiosa.

As produções literárias das minorias certamente são inviabilizadas sob pena de qualquer tipo de preconceito e estereótipo, os quais desqualificam os sagrados do outro. Ao negar essas produções, inviabiliza-se uma releitura de nossa própria história. Afinal, como vem sendo demonstrado, pretende-se defender uma epistemologia dos sagrados subalternos.

Desse modo, quando se estuda qualquer temática de religião, quase sempre se indicam autores do eixo euro-americano, o que leva inevitavelmente a questionamentos: os livros (produções) dos sagrados das minorias (como dos africanos, asiáticos, orientais e tribais) não prestam? As produções orais dos candomblecistas, umbandistas e



ameríndios, que têm seu jeito próprio de expressar seu/s sagrado/s, não têm valor diante das produções escritas? Essas interpelações não pretendem desconstruir produções do cristianismo, o que seria uma hipocrisia. Vale retomar a concepção de Hall (2016), em *O Ocidente e o resto*: se, por um lado, ignorar o religioso subalterno implica o pensamento de Hall – *nós e eles* –, por outro lado, ignorar o cristianismo ocidental implica incorrer no mesmo erro, caindo, assim, no mesmo reducionismo. É preciso ser sensível quanto à diversidade de produções subalternas, uma vez que isso traz colorido ao estudo da religião.

1.1. Valorizar as diversidades de produções subalternas ou menores

Não se pode fazer das produções religiosas minoritárias um discurso de exclusão em favor das produções das religiões hegemônicas, sob pena, segundo Foucault (2014), de se evidenciarem três tipos de exclusão: a primeira é a validação do discurso da interdição, ou seja, proíbe-se o outro de não dizer, silenciando-o; a segunda é a validação do discurso da rejeição, isto é, trata-se do antagonismo entre puro e impuro, criando reapresentações estereotipadas; e a terceira é a validação do discurso da oposição, estabelecendo um maniqueísmo entre sagrado e profano, ambos imbricados no exercício de poder:

Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não se pode falar de qualquer coisa. Tabu de objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam e se compensam, formando um grande complexo que não cessa de se modificar (...). Dos três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a verdade de verdade (FOUCAULT, 2014, p. 9-18).

No que se refere ao maniqueísmo falso e verdadeiro, sagrado e profano, cabe lembrar que, para Foucault (2014), a produção de verdade está na ordem do discurso do poder. Não se trata da existência de um lado ou de outro lado de verdades absolutas. Trata-se da existência de estruturas narrativas e agenciamentos de poder que produzem suas verdades igualmente válidas.



Para Said (2011), por exemplo, essas relações de poder estão nos jogos das produções de verdade, como se pode perceber na obra *Cultura e Imperialismo* (2011):

O trabalho acadêmico em literatura comparada trazia consigo a ideia de que a Europa e os Estados Unidos juntos constituíam o centro do mundo, não meramente devido as suas produções políticas, mas também porque suas literaturas eram as mais dignas de estudos (SAID, 2011, p. 96).

Fundamentando-se na tese de Said (2011), muitas das literaturas privilegiam a divulgação da cultura europeia, de maneira que se criou a ideia de que as literaturas latinas, orientais e africanas são inferiores e dependentes da cultura europeia. Isso é um equívoco, pois é preciso, epistemologicamente, olhar para as fronteiras, para produções dos que foram subjugados pelas forças imperialistas.

Ao já exposto, mesmo que os discursos de interdição, separação e oposição ocorram nas relações de empoderamento, é preciso ter ciência de que as produções religiosas não devem valorizar somente as literaturas ocidentais, todavia, as das minorias a fim de dar mais colorido às diversidades religiosas da atualidade. Além disso, cabe lembrar que não se devem apenas valorizar as produções, mas valorizar a própria identidade dos sagrados diversos, que é o próximo item a ser analisado.

2. Das identidades dos sagrados subalternos

As velhas noções de identidade do sujeito de pertencimento único, em virtude das transformações culturais, estão em via de fragmentação. A identidade, “quem eu sou” envolve não somente questões antropológicas, sociológicas ou biológicas, mas também religiosas. Quanto a última, as pessoas hoje se perguntam: “a que crença pertenço”, “posso ter uma ou mais pertença”? Fala-se não só de um único pertencimento, mas de diversos.

Em *A identidade cultural na pós-modernidade*, Hall (2015) apresenta três aspectos diferentes de identidade que foram constituindo-se após o advento da modernidade: o sujeito iluminista, o sociológico e o pós-moderno. Com base nisso, pode-se propor um quarto sujeito: o religioso. Dizendo de outro modo, trata-se do sujeito religioso pós-moderno, que está mediante um processo constante de escolha e de



dúvida. Ainda que esse sujeito religioso *possa* ter suas convicções religiosas como uma verdade absoluta, Berger (2012) afirma que essa verdade, mediante o pluralismo, é “perpetuamente obscurecida pela dúvida ou pela insegurança” (BERGER 2012, p. 84).

Cabe lembrar que esse sujeito não é antirreligioso, que esfaqueou Deus pelas costas, declarando-o morto, como os sujeitos religiosos da modernidade secular e ocidental. Não suprimiu Deus em seus laboratórios literários, diria Latour (1994), antes, apresenta-o como ser real e existente. Esse sujeito religioso, que anda de mãos dadas com o pluralismo religioso, e do linear, da fronteira, que está submetido à dúvida e à escolha por causa da diversidade.

2.1. Valorizar elemento migratório e religioso

Em relação à proposta de uma epistemologia dos sagrados subalternos, não há espaço para uma pertença de identidade exclusiva, mas inclusiva, construída com a diferença.

A própria noção de uma identidade cultural idêntica a si mesmo (...) teve que ser discursivamente construída no Outro ou através dele, por um sistema de similaridade e diferenças, pelo jogo da *différance* e pela tendência que esses significados fixos possuem de oscilar e deslizar. O Outro deixou de ser um fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma ‘exterioridade constitutiva’ simbolicamente marcada, uma posição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva (HALL, 2003, p. 116).

Como já comentamos, a própria ideia de identidade exclusivista, de verdade absoluta e dogmática, está em crise. Na *pós-modernidade*, não cabe somente o monoteísmo, uma vez que, no pluralismo religioso, as diversidades podem coexistir e conviver no mesmo entre-lugar, com infinitas possibilidades de se entender o fetichismo, como predisse Latour (2002): “para fetiche, fetiche e meio” (LATOUR, 2002, p. 59). O que se analisa é que, nesse entrelugar, exista a plausibilidade de que as crenças, sobretudo subalternas, possam fazer-falar, fazer-valer e fazer-entender como um fenômeno diverso da *pós-modernidade*. Nesse sentido, os sagrados subalternos não consistem em uma proposta para viver o amanhã, mas para o agora. Trata-se de uma possibilidade epistemológica que deve acontecer no mundo temporal.



Ainda retomando Hall (2015, p. 12), esse sujeito da modernidade tardia “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias empurrando em diferentes direções”. O autor pressupõe que o sujeito da pós-modernidade é agora contraditório, migratório e diáspórico: como um pássaro que migra de um local para outro, já não consegue definir sua pertença a partir de uma nacionalidade.

Com base nisso, o sujeito religioso pós-moderno é aquele que agora é capaz de migrar de uma religião à outra, ou flutuar nas várias pertenças religiosas, ou simplesmente manter-se firme em uma identidade. Esse sujeito religioso não está submisso a uma imposição, a uma hegemonia: é um sujeito *insubmisso*. Insubmisso aqui não é um sujeito rebelde, beligerante, mas aquele que contesta as imposições que oprimem a liberdade de escolha. Esse sujeito não nega a existencialidade de Deus, como mencionado, mas questiona a imposição das religiões dominantes. Ele é o subalterno, que se encontra na fronteira e é submetido à dúvida. É aquele que abre interstício para outras possibilidades de crer, ser e agir.

2.2. Valorizar o sujeito religioso livre

As mudanças de identidades dos sujeitos têm a ver com a globalização (territorialidade) e a pluralização (diversidade), que vêm expondo as diferenças e possibilitando o contato com o outro em várias questões, entre as quais as religiosas. Em virtude disso, percebe-se mudança identitária no quadro religioso que vem provocando anomias nas “estruturas de plausibilidades” (BERGER, 2017, p. 72). Essas anomias aparecem em Geertz (2001), por exemplo, a partir das inúmeras identidades, sendo resultado do colapso do socialismo, do advento da descolonização e da divisão do mundo em vários pedaços, isto é, “mundo [está] em pedaços” (GEERTZ, 2001, p. 191). Se o mundo está sendo fatiado nas diversas possibilidades de identidades sociais e políticas, também o sujeito (religioso) vem dissolvendo-se em todos os campos sociais, culturais e religiosos.

Marx e Engels (2017) certa vez mencionaram que todas as relações fixadas, congeladas, solidificadas estão constantemente em mutações, por isso “tudo que é sólido se desmanche no ar” (MARX; ENGELS, 2017, p. 19). Com base nesta ideia, Hall



(2015, p. 12) considerou que as identidades crescem, espalham-se provocando reações locais e globais. De um lado, há uma reação *positiva*, que vem gerando tolerância, respeito e alteridade; e de outro, uma reação *negativa*, fruto da intolerância e da altercação. Pode-se, por exemplo, dizer que fundamentalismo e autoritarismo, seja civil e religioso, são exemplos de altercações que podem espalhar terror e morte por vários lugares do mundo. O mundo fixo, uniforme, estático, na atualidade, não deixou de existir, porém, cada vez mais, vem se tornando fluido e dinâmico.

Como a globalização vem possibilitando, nos últimos tempos e de forma intensa, o surgimento de inúmeras identidades do sujeito pós-moderno, como mencionado, este vem deslocando-se e migrando-se de um espaço a outro, saindo do centro (urbano) para o periférico ou do periférico para o centro. Há aqui um princípio de agenciamento que Deleuze e Guattari (1997) chamaram de *desterritorialização* – um fenômeno de abandono do território de origem, uma “operação da linha de fuga” – e *reterritorialização* – volta ao território – (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 224), ambos, portanto, agenciamentos indissociáveis.

Todo agenciamento é, em primeiro lugar, territorial. A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma: dentro de sua lata de lixo ou sobre o banco, os personagens de Beckett criam para si um território. Descobrir os agenciamentos territoriais de alguém, homem ou animal: ‘minha casa’. (...) O território cria o agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos; por isso, o agenciamento ultrapassa também o simples ‘comportamento’ (DELEUZE; GUATTARI 1997, p. 218)

Dessa forma, os agenciamentos de reterritorialização e desterritorialização serão aqui empregados no sentido religioso. O primeiro consiste no sujeito que busca resgatar as origens gloriosas do passado, no qual pretensamente se encontra o fervor espiritual. Já o segundo, por sua vez, consiste na saída inesperada do sujeito de suas origens, em virtude de diversos fatores, como as migrações, guerras. Essa desterritorialização, de alguma forma, permite ao sujeito ser livre para escolher outras religiões ou manter a sua de origem. Ambos os agenciamentos consistem em aspectos *positivo* e *negativo*: da alteridade (desterritorialização) e da altercação (reterritorialização), já mencionados. O



que importa aqui é *desterritorialização* uma vez que ela vem provocando deslocamento do sujeito pós-moderno a outras realidades, expondo-o as novas opções de escolha.

Em seu livro *Em favor da dúvida*: como ter convicções sem se tornar um fanático, Berger (2012) deixou claro que hoje as pessoas estão diante da escolha e da dúvida, ou seja, “quando nos vemos diante de escolhas [...] a dúvida se apresenta de forma proeminente” (BERGER, 2012, p. 95). Um dos efeitos dessa desterritorialização mencionada é expor-nos à dúvida e à escolha. Ressalta-se, no entanto, que, embora hoje as pessoas possam escolher ser de Jesus ou não, ser de Buda ou não, ser Islã ou não, ou mesmo ser ateu ou não, há ainda muitos países que impõem aos seus cidadãos sua crença, retirando-lhes o direito de escolher.

Pode-se dizer, em outras palavras, que as pessoas não são apenas cidadãos de um monoteísmo, mas um sujeito que pode transitar religiosamente: de árabe para cristão, de cristão para budista, de hindu para judeu, de umbandista para crente; professar todas as crenças concomitantemente; seguir um único sagrado; não professar crença alguma. Enfim, os sujeitos religiosos pós-modernos são livres para escolher esta ou aquela crença, ou nenhuma.

O que se critica aqui não é a crença, mas a imposição dos discursos de crenças ocidentais que tentam manter-se em evidência, criando, para isso, todo tipo de representações, infortúnios e racismos.

2.3. Valorizar a diversidade religiosa

A questão que inclui toda a gama dos *pós* (ou *trans*) põe em risco todo binarismo entre bem e mal, eles e nós, lá e aqui, sagrado e profano, o que tem sido o calcanhar de Aquiles no contexto da modernidade iluminista.

Nesse momento pós-colonial, os movimentos transversais, transculturais e transculturais [*e ainda transreligioso*], inscrito desde sempre na história da colonização, mas cuidadosamente obliterados por formas mais binárias de narrativização, tem surgido de distintas formas para perturbar as relações estabelecidas de dominação e resistência inscritas em outras narrativas e formas de vida (HALL, 2003, p. 114).



Nesse ponto, cabe retomar as cinco teses de Hall (2015) sobre as representações das identidades: a da narrativa (discurso da inglesada); a da ênfase das originalidades e tradicionalidades (discurso thatcherismos de que a Grã-Bretanha não mudou); a da ênfase na representação dos mitos fundantes (discurso da crença de um passado glorioso); e, por último, a da ideia de um povo puro (discurso do purismo biológico e religioso).

Grosso modo, pode-se dizer que o ressurgimento da nacionalidade e da religiosidade (reterritorialização), de se retornar ao passado glorioso, com a finalidade de defender valores absolutos herdados pela tradição, tem como pano de fundo uma clara reação à própria ideia de pluralização das crenças, que se impõe na atualidade, devido à globalização. Nesse sentido, o fundamentalismo, que busca impor-se como verdade, evidencia-se como reação à diversidade, à pluralidade.

Visivelmente, esses sentimentos nacionalistas (como o totalitarismo) e religiosos (fundamentalismo) acabam gerando indiferenças profundas, como ocorreu com o arianismo, na Alemanha, levando ao genocídio, ao xenofobismo e à antirreligiosidade, ou seja, à rejeição à religião do outro, em uma clara segregação racial e religiosa.

Em pleno século XXI, a antirreligiosidade aparece aqui e ali, sobretudo sob a capa do racismo. Com efeito, para Nogueira (2020), um ato contra as religiões de matriz afro-brasileira², o racismo religioso está para além da cor, da etnia, da crença, sendo, enfim, contra o ato de ser e de existir no mundo (NOGUEIRA, 2020, p. 48). Aproveitando as questões levantadas por Nogueira, pode-se afirmar que o racismo religioso é a segregação não só dos negros africanos e afro-brasileiros, mas de todas as religiões dos sujeitos religiosos pós-modernos.

(...) o objetivo do racismo já não é o homem particular, mas certa forma de existir. Trata-se da negação de uma forma simbólica e semântica de existir, de ser e de estar no mundo (...) o racismo atinge (...) sua própria humanidade. O processo de demonização dos cultos

² Cabe menciona que, na obra *Intolerância Religiosa* (2020), Nogueira evidencia que as discriminações, os racismos contra afrorreligiosos seriam um mecanismo de subalternizar e silenciar, não só os afro-brasileiros, mas indígenas, etc. O exemplo, do Pastor e deputado Marcos Feliciano é uma forma desse silenciamento.



de matrizes africanas, em última análise caracteriza a negação da humanidade desses fiéis (NOGUEIRA, 2020, p. 48).

Esse racismo existe há séculos: os primeiros cristãos sofreram perseguições, muitos foram queimados, torturados, enforcados, crucificados de cabeça para baixo e muitos jogados às feras; os judeus foram sacrificados em nome de um ideal de pureza ariana alemã (antisemitismo); no Brasil, em virtude do capricho político e religioso da coroa portuguesa e do padroado, africanos e indígenas foram submetidos à escravidão, a torturas avassaladoras, pelo ideal de uma religião universal (católica), impondo-lhes a conversão e a adoção de nomes cristãos.

Ainda, e a título de exemplo, quando acontece um atentado terrorista em uma cidade qualquer da França, da Alemanha ou da Inglaterra, cogita-se indubitavelmente a ação islâmica. Mesmo que seja um atentado por motivações políticas, ideológicas ou por um indivíduo mentalmente desequilibrado, predomina o discurso da “estereotomia ocidental” (BHABHA, 2014, p. 291), ou seja, o discurso pré-determinado que sempre dará um sentido religioso. Quando se afirma que todos os ataques terroristas partem da crença islâmica, está-se ideologicamente criando uma falsa imagem (islamofobia), sem considerar que qualquer outra crença pode levar as pessoas ao fanatismo e a atentados terroristas coletivos. Prevalece, portanto, o lado sombrio do poder imperialista ocidental contra o oriental, de negar o outro, criando-se, para isso, representações violentas. Não cabe aqui discutir com profundidade, porém trata-se de “violência símbolo” (BOURDIEU 2001, p. 206-207).

Questões de desumanização, estereotipação e estigmatização do outro geralmente são resultantes do nacionalismo, do fundamentalismo, de totalitarismo, em síntese, são discursos de poder sobre a sociedade e sobre a religiosidade do outro. Trata-se, por isso, de um problema crônico que precisa ser dissipado, não sendo, porém, uma tarefa tão fácil. Epistemologicamente, este trabalho de releitura e reescrita para incorporar as identidades religiosas deve começar pela alteridade e não pela altercação.



3. Da religiosidade do outro

A diversidade religiosa que se desenvolve na atualidade deve-se ao intenso trânsito de seres humanos. Esse trânsito tem possibilitado a releitura não da supremacia cristológica imposta por missão civilizatória, mas do direito de escolha das pessoas, mesmo que a escolha nos coloque em dúvida constante. Segundo Berger (2012) “o maior elogio à dúvida é quando ela própria é sujeita à dúvida enquanto as condições que a protegem são atacadas” (2012, p. 130). Ou seja, essa diversidade de religiões, fruto desse trânsito globalizado, permitiu ao sujeito pós-moderno reconfigurar seu próprio modo de viver a religiosidade.

Hoje as religiões (e os sagrados) se fazem presentes em todos em centros urbanos, nas grandes metrópoles mundiais e periferias mundiais. Elas abrem cada vez mais suas fronteiras para outras possibilidades religiosas, de modo que não há apenas uma religião hegemônica nas cidades ou nas periferias, mas várias, em um mesmo território. Desse modo, não mais limitadas a um território de origem, as religiões não têm mais espacialidade específica no mundo.

Ao exposto, pressupõe-se que, nos espaços antes monopolizados pela hegemonia religiosa, as crenças vêm articulando-se, negociando seu espaço, ainda que de forma desigual, em todos os grandes centros e periferias mundiais. Isso quer dizer que antes se falava, e ainda se fala, de uma Europa, África, América cristã, mas hoje se percebe forte presença de outras crenças nesses lugares, como as religiões orientais, xamânicas, esotéricas e neopentecostais. Essa realidade tem-se intensificado com os movimentos migratórios, com o rompimento das fronteiras geográficas (a partir da globalização e desterritorialização) e com o acesso às tecnologias e às literaturas dessas crenças.

No que refere ao Brasil, que iniciou sua descolonização de Portugal no século XIX, as crenças dos nativos e, posteriormente, dos negros, bem como o processo de imigração do protestantismo, desencadearam um processo de desconfessionalização da fé católica. Atualmente, pode-se falar que no Brasil, onde transita grande fluxo de diferentes religiões, não há um Brasil católico, ou um protestante, mas uma pluralidade religiosa. Essa pluralidade aumentou, sobretudo, nos pós-guerras e nas descolonizações da Ásia, África e América. Desse modo, inúmeras religiões adentraram os portões



brasileiros e aqui se estabeleceram, possibilitando nova identidade cultural religiosa. Diante disso, no Brasil, não se pode falar de uma crença única, ou de uma confessionalidade absoluta do Estado. O Estado não pode declarar cristão, pois sua prerrogativa constitucional, de acordo com o Artigo 5 da Constituição Federal de 1988, é garantir e manter a liberdade religiosa e não se autodeclarar uma religião específica, como o fez outrora, o que quebraria todo o princípio da laicidade.

3.1. Valorizar a religião do outro sem discurso de dominação

Considerando-se essa realidade, pelo viés da ciência humana, não se trata de estabelecer uma crença única, na medida em que as ideias dos *pós* propõem a desconstrução de elementos universalizantes e a reconstrução das identidades religiosas diversas, como já se discutiu sobre a ideia de *pós*.

Cabe ressaltar que um cientista da religião deve distanciar-se do discurso discriminador, com a pretensão de reproduzir um modelo de fé única, contrário a outras formas de crença, taxando-as como impuras e demoníacas. De fato, parafraseando Bhabha (1992) “os estereótipos impedem a circulação e articulação do significado do religioso, daqueles que busca conectar-se com seu sagrado, dos quais já sabemos que as outras crenças, outras religiões são devassas, impuras, enganosas e pecaminosas” (Bhabha 1992, p. 193).

Esse discurso de poder consiste em mecanismos de dominação, de inferiorização do outro, sendo, na prática, forma arrogante de afirmação: “eu detesto sua religião” ou “*extra ecclesiam nulla salus*”, ou seja, “fora da [minha] igreja não há salvação”. Esse discurso “é uma conclusão de condenação” (ROSCHIETTI, 2017, p. 2). Na realidade, trata-se de intolerância religiosa, como forma de negação plausível do outro. Um exemplo disso é o caso do pastor e deputado Marco Feliciano que, a partir da Bíblia, afirmou que os africanos descendem de um ancestral amaldiçoado de Noé.

Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé. Isso é fato. O motivo da maldição é a polêmica. Não sejam irresponsáveis twitters rsss [...] sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, Aids. Fome [...] Sendo possivelmente o 1o. Ato de homossexualismo da história. A



maldição de Noé sobre Canaã toca seus descendentes diretos, os africanos [...] (FELICIANO, 2011).

Com esse discurso, Feliciano pretendeu elaborar a supremacia cultural e religiosa dos brancos (e do cristianismo) sobre a cultura africana.

Ao tratar do ocorrido com Feliciano (2011), Nogueira (2020) evidencia que esse tipo de discurso representa clara amostra de racismo religioso, de apagamento da identidade cultural e religiosa do outro, em uma completa desvalorização da alteridade. Subjaz ao apagamento da mensagem do *site*, segundo Nogueira (2020, p. 49), e ao pedido de desculpa, a clara intenção do projeto de poder de um sobre o outro, do branco sobre o negro³.

Por fim, o *modus operandi* e o *modus vivendi* das religiões hegemônicas constituem – enquanto “fetiches mais visuais” (BHABHA 1992, p. 196) – uma máquina de fazer estereótipo. Deve-se considerar, portanto, que qualquer estereótipo de outrem é uma maneira de discriminá-lo, com a finalidade de negar outras possibilidades de crenças. Ou ainda, de negar outros modos de acreditar, de dar sentido à vida e de existir.

Considerações finais

Em síntese, foram propostas algumas postulações a partir das quais se buscou mostrar que, para caminhar em direção à alteridade e respeitando as diferenças, sem impor discriminações, devem-se valorizar as produções literárias, as identidades das religiões e os sagrados, sem impor qualquer estereotomia ocidental. Isso, portanto, constitui a base de uma epistemologia dos sagrados subalternos.

A ciência humana, em especial a Ciência da Religião, não deve relegar as produções, as identidades e o respeito às outras religiões, uma vez que elas também precisam fazer-falar. É preciso estudá-las, analisá-las, compreendê-las como fenômeno em todas as suas possibilidades, amplitudes e realidades, inclusive em todos os campos do saber humano. Afinal, o que se preconiza, na atualidade *pós-moderna*, não é o preto

³Nogueira (2020) menciona que a mensagem de Feliciano foi apagada evidenciando “o mesmo procedimento adotado pela branquitude acrítica (CARDOSO, 2011) em relação ao racismo.” Desse modo, todas as ações racistas e discriminatórias são “apagados pela simples negação [e] infelizmente isso tem funcionado. Basta um pedido de desculpas ou o apagamento para que, segundo eles, o racismo nunca tenha existido” (NOGUEIRA, 2020, p. 49).



no branco, esta ou aquela, o nosso e o dele, a minha ou a sua religião – isso é delírio maniqueísta –, mas o colorido que cada crença traz à humanidade.

Referências Bibliográficas

- BERGER, Peter L. **Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar fanático.** Tradução de Cristina Yamagami. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- _____. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura.** Tradução de Myriam Ávila, et al. 2^a. ed. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2014.
- _____. **A Questão do Outro:** diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Orgs.). Pós-Modernismo e Política. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 177-203.
- BIBLIA, NTLH, Bíblia de Estudo – **Nova tradução da linguagem de hoje (NTLH).** Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p. 1792.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalinas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 1997. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- FELICIANO, Marco. **Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé...** Twitter, 30 mar. 2011.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 02 de dezembro de 1970. 24º. Edição – São Paulo: Editora Loyola, 2014.
- GEERTZ, C. **Nova Luz Sobre a Antropologia.** Rio de Janeiro. Jorge Zahaz, Ed., 2001.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas, 2005.
- _____. **Da Diáspora:** Identidade e Mediações Culturais. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.
- _____. **O Ocidente e o Resto: Discurso e Poder.** Projeto História, São Paulo, n. 56, p. 314-361, 2016.
- LATUOR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches.** Ed. Edusc, 2002.



_____. **Jamais Fomos Modernos:** ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** 3. ed. São Paulo: Sundermann 2017, p. 70.

NOGUEIRA, Sidnei. **A verdade sobre a intolerância religiosa é branca:** mais um dos tentáculos do racismo. In: Carneiro, Sueli. Intolerância Religiosa, Feminismo Plurais. São Paulo: Jandaira [Pólen], 2020, p 160.

RASCHIETTI, Stefano. **Extra ecclesian nulla salus:** história e atualidade de um axioma. Caminhos de Diálogo (Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso). Curitiba v. 5, n. 7, 2017.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Cultura e política.** São Paulo: Bomtempo, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



Das margens à margem: as colonialidades do poder, ser e saber e as trabalhadoras domésticas pretas

From the margins to the margins: colonialities of Power, Being and
Knowing and Black Domestic Workers

Thais Fernandes do Amaral¹

Resumo: Com vistas a ampliar discussões relativas aos estudos da Colonialidade e Decolonialidade na disciplina Ciências da Religião no Brasil, este artigo objetiva responder a seguinte questão: como se articulam as questões da *Colonialidade do Poder, Ser e Saber* e o caso retratado no podcast *A Mulher da Casa Abandonada*? Para tal, por meio de uma pesquisa bibliográfica, o início se voltará para a compreensão da Colonialidade e suas faces. A seguir serão articulados os dados obtidos no início do texto com o caso do podcast e a condição de trabalho doméstico das mulheres pretas no país. Por fim, serão traçados breves intuições relativas às Teorias Descoloniais, necessárias para que haja uma inversão no mapa imaginário que coloca o Norte acima do Sul, em uma relação hierárquica de opostos.

Palavras-Chave: Colonialidade. Decolonialidade. Epistemologias do Sul. Trabalhadoras Domésticas. Trabalho Análogo à Escravidão.

Abstract: In order to expand the discussions regarding Coloniality and Decoloniality studies in the discipline of Science of Religion in Brazil, this article aims to answer the following question: how do the issues of Coloniality of Power, Being and Knowing articulate with the case portrayed in the podcast *A Mulher da Casa Abandonada*? To do so, by means of a bibliographical research, the beginning will turn to the understanding of Coloniality and its faces. Next, the data obtained at the beginning of the text will be articulated with the case of the podcast and the condition of domestic work of black women in the country. Finally, brief intuitions will be outlined regarding Decolonial Theories, necessary for there to be an inversion in the imaginary map that places the North above the South, in a hierarchical relationship of opposites.

Keywords: Coloniality. Decoloniality. Epistemologies of the South. Domestic Workers. Labor Analogous to Slavery

¹ Mestra em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, licenciada em Pedagogia com Aprofundamento em Ensino Religioso pela mesma instituição. Membra do grupo de pesquisa Religião e Cultura da PUC – Minas. <https://orcid.org/0000-0002-4541-1861>. thais77fa@hotmail.com.br



“[...] A carne mais barata do mercado é a carne negra
(Dizem por aí)

A carne mais barata do mercado é a carne negra

A carne mais barata do mercado é a carne negra

A carne mais barata do mercado é a carne negra

Que fez e faz história

Segurando esse país no braço, meu irmão

O cabra que não se sente revoltado

Porque o revólver já está engatilhado

E o vingador eleito

Mas muito bem intencionado

E esse país vai deixando todo mundo preto

E o cabelo esticado

Mas mesmo assim ainda guarda o direito

De algum antepassado da cor

Brigar sutilmente por respeito

Brigar bravamente por respeito

Brigar por justiça e por respeito (pode acreditar)[...]"

(ELZA SOARES, 2002)

Introdução

Em julho de 2022, o *podcast*² *A Mulher da Casa Abandonada* se tornou um dos assuntos mais comentados na *internet*. Presente nas mais diversas plataformas de difusão desse tipo de conteúdo, esse *podcast* da Folha³, como dito em todos os episódios disponibilizados, investigou a história de uma mulher que vivia em um casarão caindo aos pedaços, em um dos bairros mais nobres de São Paulo. Chico Felitti⁴, que narrou e apurou os fatos encontrados, interessou-se pela figura de Mari, uma mulher que escondia-se do mundo por trás de uma espessa camada de pomada branca no rosto e que lutava contra a poda de árvores na região. Esse é o ponto de partida da história narrada. Fazendo emergir alguns *spoilers*⁵, por trás de um nome falso estava uma foragida do *FBI*⁶, acusada de um crime grave: submeter uma empregada

² Podcast é um conteúdo em áudio, disponibilizado através de um arquivo ou streaming.

³ O Grupo Folha é um dos principais conglomerados de mídia do Brasil.

⁴ Francisco Dias Felitti, mais conhecido como Chico Felitti é um jornalista, sociólogo, escritor e roteirista brasileiro.

⁵ Expressão usada quando alguém revela o desfecho ou uma informação importante sobre filmes, séries, livros, podcasts, etc.

⁶ O Federal Bureau of Investigation é uma unidade de polícia do Departamento de Justiça dos Estados Unidos da América.



doméstica preta brasileira a condições de trabalho análogo a escravidão, nos Estados Unidos. Essa relação entre Mari e a mulher preta escravizada apresenta as marcas da *Colonialidade* e suas faces: *Poder, Ser e Saber*.

Neste artigo, tendo como pano de fundo o *podcast* supracitado, por meio de uma pesquisa bibliográfica, busca-se responder à seguinte questão: como se articulam as questões da *Colonialidade do Poder, Ser e Saber* e o caso retratado no *podcast A Mulher da Casa Abandonada?* Visa apresentar as concepções dos pesquisadores dos temas de Colonialidade, Decolonialidade, Epistemologias do Sul e Teorias Descoloniais. Dentre eles destacam-se Nelson Maldonado-Torres (2003, 2007, 2008), Aníbal Quijano (2020), Walter Mignolo (2003, 2007), Paulo Agostinho Nogueira Baptista (2018, 2020) e Cristina Borges (2018, 2020).

1. A Colonialidade e suas faces: Poder, Saber e Ser

Carolina Maria de Jesus⁷, em sua prestigiada obra intitulada *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada*, fez emergir a compreensão de que “o branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém.” (JESUS, 2016, p. 55). A autora teceu sua crítica a partir das reflexões de que a cor não age como diferencial nas mazelas, desejos e necessidades dos seres humanos. Será, então, por meio do discurso enviesado que um ser se coloca como superior a outro. Esse discurso nasce como um dos frutos da *Colonialidade*. Nesse contexto, essa seção tem como objetivo apresentar a *Colonialidade* e suas faces, que perpassam pela questão do Poder, do Saber e do Ser.

A compreensão de um mundo permeado por opostos engloba visões como racional/animal, céu/inferno, homem/mulher, corpo/espírito, branco/preto, vida/morte, bem/mal, dentre diversos outros. Essas oposições denotam, em suma, um ideal de hierarquia entre elementos contidos em uma equação. As raízes dessa compreensão são profundas, cavam sulcos e alimentam-se, ainda em 2023, de uma *Colonialidade*

⁷ Nascida em 1914, Carolina Maria de Jesus foi uma escritora, compositora e poetisa brasileira. Sua obra mais conhecida na literatura foi seu livro *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada*, publicado em 1960. Carolina de Jesus foi uma das primeiras escritoras negras do Brasil.



tipicamente europeia. Dessa forma, a fim de evitar desentendimentos ou dúvidas, é preciso salientar que existem diferenças entre *Colonialismo* e *Colonialidade*, pois esses termos costumam ser utilizados em sinonímia. De acordo com os pesquisadores Eliene Amorim de Almeida e Janssen Felipe da Silva,

[...] o Colonialismo teve um fim com as independências dos países colonizados, enquanto que a Colonialidade seria a lógica e o legado colonial, herdados do colonialismo, que penetrou nas estruturas e instituições e também nas mentalidades, imaginários, subjetividades e epistemologias, e até hoje dão forma e conteúdo às sociedades atuais. (ALMEIDA; SILVA, 2015, p. 47-48).

Nesse sentido, a *Colonialidade* é filha do *Colonialismo*. Nelson Maldonado-Torres, por sua vez, comprehende que

[...] a colonialidade refere-se a um padrão de poder que surgiu como resultado do colonialismo moderno, mas, em vez de se limitar a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se à maneira como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas são articulados entre si, por meio do mercado capitalista global e da ideia de raça. Assim, enquanto o colonialismo precede a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela continua viva nos livros didáticos, nos critérios para um bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. De certa forma, respiramos a colonialidade na modernidade diariamente. (MALDONADO-TORRES, 2003, p. 131, tradução nossa)⁸.

A *Colonialidade* e suas raízes são, portanto, o que permite a persistência dessa compreensão de mundo por opostos. Para María Lugones,

“Colonialidade” não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a

⁸ [...] la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.



produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas reações intersubjetivas. (LUGONES, 2020, p. 50).

O pesquisador Gerson Galo Ledezma Meneses afirma que, “para o caso dos povos originários de Abya-Yala, não existia até 1492 distinção alguma entre homens e mulheres, entre objetos e sujeitos, entre homens/mulheres e animais, ou entre deuses e deusas e homens, plantas e animais.” (MENESES, 2020, p. 50). De acordo com Carlos Walter Porto-Gonçalves,

ABYA YALA, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas). Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América. A expressão foi usada pela primeira vez em 1507, mas só se consagra a partir do final do século XVIII e início do século XIX, por meio das elites crioulas, para se afirmarem no processo de independência, em contraponto aos conquistadores europeus. Muito embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama – a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento. (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26).

A compreensão de mundo para esses povos não estava contida na equação de opostos. O mesmo pode ser observado nas sociedades do continente africano. No início do século XIX, a exemplo, na região de Kano, cidade localizada na Nigéria,

O trabalho não era nitidamente dividido por gênero. Todo mundo participava da semeadura: os homens cavavam buracos no solo para ali depositar as sementes, ao passo que mulheres e crianças as recobriam de terra. Os adultos dos dois sexos cuidavam da capina enquanto as crianças guardavam os carneiros, as cabras e outros animais domésticos. As mulheres juntavam no meio do campo os feixes colhidos pelos homens. Além da rede de relações sociais e culturais que, em alguns casos, implicavam o trabalho em comum e a troca dos produtos, havia o que era chamado de *gayya* (trabalho comunitário), realizado pelos habitantes de uma aldeia de forma voluntária [...] (AJAYI, 2010, p. 18).



Compreende-se, portanto, que a hierarquia disposta na equação homem/mulher foi, provavelmente, importada do seio dos europeus invasores. De acordo com María Lugones,

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. (LUGONES, 2014, p. 936).

Não obstante,

Desde que foram empregadas as noções de “brancos” e “negros”, para nomear genericamente os colonizadores, considerados superiores, e os colonizados, os africanos foram levados a lutar contra uma dupla servidão, econômica e psicológica. Marcado pela pigmentação de sua pele, transformado em uma mercadoria, entre outras, e condenado ao trabalho forçado, o africano passou a simbolizar, na consciência de seus dominadores, uma essência racial imaginária e ilusoriamente inferior àquela do negro. (AJAYI, 2010, p. 20).

Pode-se afirmar, que também não havia uma relação de opostos entre os povos de Abya Ayala e a natureza, haja visto que, “em matéria de recursos naturais, se os territórios indígenas são tão ricos em recursos é porque durante séculos eles têm interagido com a natureza de maneira harmoniosa, alcançando um conhecimento que lhes tem permitido levar adiante um uso sustentável de seus recursos.” (CAVALLO, 2018, p. 376). Nesse sentido, “[...] não podemos separar colonialidade do ser e da natureza, pois assim não conseguimos entender a relação do SER e da natureza, e do SER relacionado apenas com a razão, como no caso dos homens brancos invasores, conquistadores, estupradores.” (MENESES, 2020, p. 60).

Aborda-se essa temática de um mundo marcado pela equação de opostos a fim de exemplificar como um conhecimento pode ser difundido como universal. Todavia,



tal conhecimento único não representa a totalidade possível. Dessa forma, quando o foco de estudos volta-se para as Epistemologias do Sul⁹, evidencia-se que a compreensão de mundo por opostos não engloba a todos os povos, pelo contrário, limita intencionalmente o conhecimento que será difundido, exemplificando, assim, em como se alicerça os pilares da *Colonialidade do Saber*. Os povos originários de Abya Ayala e os povos escravizados do continente africano são, a saber, os grupos focais dessas Epistemologias do Sul.

O *podcast*, pano de fundo deste texto, fez emergir uma compreensão por opostos tipicamente retratada na época da invasão europeia por todo mundo: branco/preto. Dentro dessa relação entre Mari e a mulher a qual ela escravizou, está presente um conceito fundamental: a *Colonialidade do Ser*, mas também perpassa pela do *Poder* e a do *Saber*. Dado esse contexto, e tendo como fonte o pesquisador Walter Mignolo, pode-se partir do século XVI onde

[...] missionários espanhóis julgavam e hierarquizavam a inteligência e civilização dos povos tomando como critério o fato de dominarem ou não a escrita alfabetica. Esse foi um primeiro momento para a configuração da diferença colonial e para a construção do imaginário atlântico, que irá constituir o imaginário do mundo colonial/moderno. (MIGNOLO, 2003, p. 23).

Dessa forma, os povos do Sul, em grande parte dotados de uma cultura, tradição e sabedoria ágrafa, não foram considerados inteligentes nos moldes europeus. Logo, suas epistemologias não obtiveram qualquer *status*. Esses povos tampouco eram compreendidos como civilizados, sendo a eles destinada uma condição animalesca. Assim,

[...] foi com a invasão de Abya Yala e a invenção da América Latina e da categoria raça, e não classe, como princípio articulador e organizador da produção e distribuição das riquezas, somado à razão eurocêntrica produzindo e disseminando conceitos e categorias pretensamente universais, que surge esse novo padrão/matriz mundial de poder, que permitiu ao Projeto Moderno eurocêntrico se tornar hegemônico mundialmente. [...] O Projeto Moderno e eurocêntrico é um fenômeno eminentemente europeu e não planetário, mas que se tornou hegemônico pela **colonialidade do poder**, compondo-se a partir desse contexto como um novo paradigma de vida cotidiana, de

⁹ “uma epistemologia do sul assenta em três orientações: aprender que existe o sul; aprender a ir para o sul; aprender a partir do sul e com o sul.” (SANTOS, 1995, p. 508)



compreensão da história, da ciência e da religião. Nesse novo paradigma, a Europa se apresenta como a civilização moderna e se autodescreve como superior e desenvolvida, como o novo e o mais avançado da espécie humana, enquanto que os demais povos são atrasados, primitivos, bárbaros e precisam ser “salvos” dessa condição, mesmo que para isso seja necessária à utilização do genocídio, etnocídio, epistemicídeo etc. (ALMEIDA; SILVA, 2015, p. 60-61, grifo nosso).

Nessa perspectiva, para negritar o que de fato implica ser a *Colonialidade do Ser*, faz-se necessário tratar sobre a *Colonialidade do Poder*, pois essas duas entrelaçam-se. Partindo de Aníbal Quijano, essa questão do poder

[...] é caracterizado como um tipo de relação social constituída pela co-presença permanente de três elementos: **dominação, exploração e conflito**, que afeta as quatro áreas básicas da existência social e que é o resultado e a expressão da disputa pelo controle sobre elas: 1) trabalho, seus recursos e seus produtos; 2) sexo, seus recursos e seus produtos; 3) autoridade coletiva (ou pública), seus recursos e seus produtos; 4) subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos. As formas de existência social em cada uma dessas áreas não surgem umas das outras, mas também não existem, nem operam, separada ou independentemente umas das outras. Pela mesma razão, as relações de poder que se constituem na disputa pelo controle dessas áreas ou esferas da existência social não nascem nem derivam umas das outras, mas não podem existir, a não ser de forma intempestiva e precária, umas sem as outras. Ou seja, eles formam um complexo estrutural cujo caráter é sempre histórico e específico. (QUIJANO, 2020, p. 1, grifo nosso, tradução nossa)¹⁰.

Esses três elementos descritos por Aníbal Quijano - dominação, exploração e conflito - foram de fundamental importância para o surgimento de uma concepção de um planeta dividido por uma linha imaginária que demarca os territórios do Norte e do Sul. Ao Norte estão aqueles considerados civilizados, humanos, brancos e racionais. Norte por estar acima, perto do céu, lar do deus cristão. Ao Sul estão os considerados

¹⁰ [...] es caracterizado como un tipo de relación social constituido por la co-presencia permanente de tres elementos: dominación, explotación y conflicto, que afecta a las cuatro áreas básicas de la existencia social y que es resultado y expresión de la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, sus recursos y sus productos; 2) el sexo, sus recursos y sus productos; 3) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 4) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos. Las formas de existencia social en cada una de dichas áreas no nacen las unas de las otras, pero no existen, ni operan, separadas o independientes entre sí. Por eso mismo, las relaciones de poder que se constituyen en la disputa por el control de tales áreas o ámbitos de existencia social, tampoco nacen, ni se derivan, las unas de las otras, pero no pueden existir, salvo de manera intempestiva y precaria, las unas sin las otras. Esto es, forman un complejo estructural cuyo carácter es siempre histórico y específico.



primitivos, animalescos, pretos e irracionais. Sul por estar abaixo, perto do inferno cristão. Ainda para Quijano,

O atual padrão de poder global consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, ou seja, a ideia de "raça" como fundamento do padrão universal de classificação social básica e dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o Estado-nação moderno como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, especialmente no modo de produção do conhecimento. (QUIJANO, 2020, p. 1, tradução nossa)¹¹.

Assim foi forjada a *Modernidade*, através do “[...] choque colonial, na busca pelo estabelecimento de novas identidades, especialmente do homem branco pensante. Este se constituiu então baseado nos interesses do nascente sistema-mundo capitalista/colonial/ moderno e patriarcal, pois as bases desse sistema-mundo seriam judaico-cristãs.” (MENESES, 2020, p. 51). De acordo com Enrique Dussel,

A modernidade, então, é um fenômeno que vai se mundializando; começa pela constituição simultânea da Espanha com referência à sua “periferia” (a primeira de todas propriamente falando, a Ameríndia: o Caribe, o México e o Peru). Simultaneamente, a Europa (comum à diacronia que tem um antecedente pré-moderno: as cidades italianas renascentistas e Portugal) irá se transformando no “centro” (com um poder super-hegemônico que, da Espanha, passa para Holanda, Inglaterra e França...) sobre uma “periferia” crescente (Ameríndia, Brasil e as costas africanas de escravos, Polônia, no século XVI); afiançamento de América Latina, América do Norte, o Caribe, as costas da África e da Ásia e a Europa oriental, no século XVII; [...] Então a modernidade seria, para este paradigma mundial, um fenômeno próprio do “sistema” com “centro e periferia”. (DUSSEL, 2007, p. 52).

A modernidade “[...] organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis.” (LUGONES, 2014, p. 935). Não obstante, “é importante destacar que a Modernidade e a Colonialidade são faces de uma

¹¹ El actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento.



mesma moeda, ou seja, a Colonialidade é constitutiva da Modernidade, e não derivada. A Colonialidade é a face obscura da Modernidade.” (ALMEIDA; SILVA, 2015, p. 47-48). Nelson Maldonado-Torres afirma que

Foi com base nestas reflexões sobre a modernidade, a colonialidade e o mundo moderno/colonial que surgiu o conceito de colonialidade do Ser. A relação entre poder e conhecimento conduziu ao conceito de ser. E se, então, existia uma colonialidade do poder e uma colonialidade do conhecimento (colonialidade do saber), pôs-se a questão do que seria a colonialidade do ser. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 89).

No seio de todo esse movimento estavam presentes as comunidades dos povos originários de Abya Ayala e os pretos e pretas escravizados do continente africano, submetidos ao genocídio e uma violência colonial. Violência essa que os desnudou de seus nomes, crenças, tradições, culturas, inteligência e simbiose com a natureza para os transvestir com as imposições dos europeus invasores. Houve então uma “[...] hierarquia que classificou pessoas numa escala de poder, de saber, do ser, do gênero e da natureza. Criou-se, assim, uma relação entre objetos e sujeitos. Os sujeitos seriam os homens brancos conquistadores e colonizadores, racionais, pensantes [...]” (MENESES, 2020, p. 52-53). Esses sujeitos não brancos foram escravizados, inferiorizados, violentados e tiveram seus deuses depostos. As mulheres pretas e as dos povos originários foram estupradas e colocadas em caráter de servidão para os homens brancos civilizados. O genocídio sofrido por esses dois povos também implica ser um genocídio intelectual. E, nesse momento, retorna a questão da *Colonialidade do Saber*, citada anteriormente, que implica ser

[...] uma soberania em relação à forma como se pensava e se produzia conhecimento. Essa soberania era pautada em modelos epistemológicos hegemônicos dentro da ciência moderna, de forma a subalternizar as formas desviantes daquela institucionalizada, impedindo sua emergência ou cerceando seu desenvolvimento. Ao contemplarmos a relação intrínseca entre modernidade e colonialidade, é difícil não pensar nas relações entre nações na modernidade sem levar em consideração a dimensão colonial. É paripassu com a modernidade e o imperialismo colonial das nações europeias, associados intrinsecamente à expansão do capitalismo, que a colonialidade do poder e do saber se originam. (SILVA; BALTAR; LOURENÇO, 2018, p. 70).



Esse genocídio intelectual é uma forma de violência epistêmica, que apresenta em seu prisma os reflexos das relações de poder e dominação. Dessa forma,

[...] há também uma colonização cultural e epistemológica que se concretiza na colonialidade do saber, que implicou a hegemonização de um sistema de representação e conhecimento da Europa e da América. Portanto, esse dispositivo de poder, uma vez universalizado e naturalizado, subalternizou outras representações e conhecimentos, que foram relegados a meros objetos de conhecimento, silenciados e sem o poder de enunciação. [...] A colonialidade como ideologia, portanto, também serviu para justificar os abusos da imposição de uma ordem colonial. Além da legitimação da agressão, foi erigido o pretexto da modernização [...] (GÓMEZ-QUINTERO, 2010, p. 90, tradução nossa)¹².

Os europeus invasores, ao não perceberem o outro como um ser humano o colocou em condição quase animalesca. Essa falta de compreensão abriu precedentes para compreender os povos originários e os povos do continente africano em sinônimia a produtos que podem ser explorados e comercializados. Essa relação entre invasor e invadido pode ser um definidor do conceito de *Colonialidade*. Quando um povo, apoiando-se em justificativas de cunho científico enviesado ou teológicas, se autointitula como colonizador, o extermínio físico, cultural e tradicional lança suas teias. Colonizador, pensando pela Epistemologia do Sul, é sinônimo de invasor. De acordo com Nelson Maldonado-Torres,

A ideia era que se, além da colonialidade do poder, havia também a colonialidade do conhecimento, então poderia muito bem haver uma colonialidade específica do ser. E se a colonialidade do poder se refere à inter-relação entre as formas modernas de exploração e dominação, e a colonialidade do conhecimento tem a ver com o papel da epistemología e as tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução dos regimes coloniais de pensamento, então a colonialidade do ser se refere à experiência vivida da colonização e

¹² [...] se produce también una colonización cultural y epistemológica que se concretiza en la colonialidad del saber, que supuso la hegemonización de un sistema de representación y conocimiento de Europa y desde Europa. Por tanto, este dispositivo de poder, una vez universalizado y naturalizado, subalternizó otras representaciones y saberes que quedaron relegados a simples objetos de conocimiento, silenciados, y sin poder de enunciación. [...] Por tanto, la colonialidad como ideología ha servido igualmente para justificar los abusos de la imposición de un orden colonial. Además de la legitimación de la agresión, el pretexto de la modernización se erigió [...]



seu impacto sobre a linguagem. (MALDONADO-TORRES, 2003, p. 130, tradução nossa)¹³.

Na relação entre invasor e invadido, entrecortado pela *Colonialidade do Poder* e a *Colonialidade do Saber* há a *Colonialidade do Ser*. Conceito esse que “[...] surgiu em discussões por um grupo diversificado de intelectuais que trabalhavam em questões relacionadas à colonialidade e descolonialidade do poder. Em particular, devemos o conceito a Walter Mignolo, que refletiu sobre ele há mais de uma década.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 127, tradução nossa¹⁴). De acordo com Cristina Borges,

A colonialidade do ser, portanto, denuncia que relações raciais são relações permeadas pela ideia de existência de diferentes níveis de humanidade. Muito provavelmente, a certeza de graus de humanidade explica as mais variadas tentativas históricas de demonstrar sua existência tanto pela história quanto pela biologia, ou mesmo pela genética. (BORGES, 2018, p. 2265).

A *Colonialidade do Ser* tem raiz racial e eleva o branco europeu como padrão a ser seguido, bem como parâmetro para definir o que é moderno, o que é científico, dentre outras formas de imposição.

O SER europeu, baseado no egoísmo, no SER individual, sem sentimentos, sem compreensão do “outro”, que é apenas objeto, visto assim pelo sujeito branco e racional, possuidor de um SER para si, não permitiu algum tipo de alteridade que considerasse o “outro” como um SER sem o qual não é possível a alteridade, pois o ser europeu não visualizou o rosto do “outro”, apenas o entendeu a partir de si próprio. (MENESES, 2020, p. 59).

É uma maneira de retirar o sujeito que foge da branquitude determinante de seu horizonte e *coisificá-lo*, o tornando um objeto. E os objetos podem se tornar mercadorias, como exemplificado no *podcast A Casa da Mulher Abandonada*, que traz

¹³ La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser. Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de régimenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.

¹⁴ “[...] surgió en discusiones de un diverso grupo de intelectuales que trabajan en torno a asuntos relacionados con la colonialidad y decolonialidad del poder. Particularmente, le debemos el concepto a Walter Mignolo, quien reflexionó sobre él mismo hace ya más de una década.”



também o caso de Madalena Gordiano, mulher preta mantida por 38 anos em condições de trabalho análogo a escravidão em Patos de Minas. Madalena começou sendo explorada aos 8 anos de idade, na casa de Maria das Graças Milagres Rigueira, mulher branca e, posteriormente, foi dada por ela a Dalton e Valdirene Rigueira, um casal também de brancos.

A *Colonialidade*, portanto, apresenta várias faces, podendo se remeter ao *Poder*, ao *Saber* e ao *Ser*. Lança suas teias em cada âmbito da existência humana, seja no trabalho, no sexo ou na subjetividade dos sujeitos. Tudo permeado por uma imposição eurocêntrica que segregava, violentava e usurpava. A *Colonialidade* “[...] envolve um complexo sistema de hierarquias, por isso, a rede Modernidade/Colonialidade compreende que além da Colonialidade do poder, há também as dimensões do saber, do ser e da natureza [...]” (ALMEIDA; SILVA, 2015, p. 48). Essa hierarquia atinge também as relações de trabalho, principalmente entre os *patrões* e as trabalhadoras domésticas. Dessa forma, após toda essa contextualização, é o momento de trazer à tona o caso retratado no *podcast A Mulher da Casa Abandonada*.

2. As Faces da Colonialidade e as trabalhadoras domésticas pretas - O caso da Mulher da Casa Abandonada e a necessidade de uma postura Decolonial

O *podcast A Mulher da Casa Abandonada* não retrata um caso de ficção. Margarida Bonetti, nome verdadeiro de Mari, mulher branca e de família rica, junto a seu marido branco, Renê Bonetti, cometeram uma série de crimes, nos anos 90, contra uma mulher preta, trabalhadora doméstica, que levaram para outro país em caráter de servidão¹⁵. A ênfase na cor dos criminosos e da vítima é feita para demonstrar o retrato de uma herança encontrada no Brasil. País que, ao passo em que comemora a Abolição da Escravatura, datada de 13 de maio de 1888, como se, de fato, fosse um movimento concretizado, lê uma crescente de matérias jornalísticas revelando o resgate de pessoas em condição de trabalho análogo a escravidão¹⁶. Um dito popular muito comum diz que

¹⁵ “Nos Estados Unidos, testemunhas relataram que a empregada sofria uma rotina de humilhações e até agressões. Margarida chegou a ser indiciada lá, mas não foi a julgamento.” (FANTÁSTICO, 2022)

¹⁶ “Um total de 212 trabalhadores que prestavam serviços a usinas de álcool e produtores de cana de açúcar foram resgatados em condições análogas à escravidão nesta sexta-feira (17). Os trabalhadores



“brasileiro tem memória curta”, contudo, a mulher da casa abandonada faz emergir a lembrança de que a compreensão do branco/preto como opostos, em uma relação que exala hierarquia, não ficou relegada ao passado.

A *Modernidade* criou periferias ao redor - não geograficamente - dos países referência, os grandes invasores. A exemplo, o Brasil era a periferia de Portugal. As cidades, por sua vez, criam as periferias ao redor dos grandes centros, que exibem arranha-céus imponentes em contraste com as casas simples, geralmente sem reboco de seu entorno. Se, no século XIX, na época das grandes invasões, a mão de obra vinha dos países invadidos que eram as periferias, essa dinâmica mantém-se quase inalterada no século XXI.

Os viventes dessas periferias das grandes cidades sempre tiveram presente a figura da trabalhadora doméstica. São a mãe, a tia, a avó... sempre o feminino da família a quem, graças a oposição homem/mulher tipicamente dos europeus invasores e, se apoiando em alguns preceitos cristãos também da Europa, é assumido como um dom natural a tarefa de cuidar da casa e dos filhos. Nesse contexto

Há um efeito de segregação ocupacional de gênero muito forte em diversas ocupações. Em particular, há maior proporção de mulheres em ocupações que têm uma remuneração menor do que aquelas que são ocupadas majoritariamente por homens, como é o caso do emprego doméstico (mais de 92% dos trabalhadores dessa ocupação são mulheres). O emprego doméstico é também uma das principais ocupações entre as mulheres brasileiras e apresenta um alto grau de informalidade. Em torno de 16% das mulheres ocupadas no mercado de trabalho eram empregadas domésticas em 2014, e, dessas, somente 34% possuíam registro em carteira. (COSTA; BARBOSA; HIRATA, 2016, p. 7).

São mulheres que, com o advento da Lei da Doméstica (Lei Complementar 150/2015)¹⁷, possuem uma jornada de 44 horas, sendo 8 horas de trabalho por dia na

atuavam nos municípios Itumbiara, Edéia e Cachoeira Dourada, no sul de Goiás, e até na cidade de Araporã, em Minas Gerais. O resgate aconteceu nesta sexta-feira, durante uma operação do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), que durou três dias.” (MACEDO; BRITO, 2023).

¹⁷ “Apesar de constituir uma realidade para muitas mulheres desde a época colonial, o trabalho doméstico remunerado somente foi reconhecido como profissão em 1972, com a promulgação da Lei 5.859 [...] Isso significa, portanto, que até a década de 1970, as trabalhadoras domésticas eram desconsideradas como grupo produtor de um trabalho e objeto de direitos trabalhistas e sociais. A Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), instituída em 1943, ignorou a existência desta ocupação profissional que, já naquele



casa de outra família. Todavia, por mais que haja uma lei para assegurar os direitos das trabalhadoras domésticas, uma grande parcela desse trabalho é exercido de maneira informal, ou seja, sem a carteira assinada. Isso implica em uma relação de trabalho que, por vezes, não está sob a cobertura da legislação, abrindo precedentes para que os direitos conquistados sejam usurpados. Às vezes, pela dificuldade de locomoção, ou por exigência dos patrões, pernoitam por lá, para que o café da manhã seja posto à mesa quando a *casa grande* acordar.

De carteira assinada ou de maneira informal - às margens da legislação - geralmente são as principais provedoras do seu lar e precisam se contentar com as migalhas do tempo que sobra para dar carinho a sua própria prole e cuidar de sua própria casa. Essas mulheres, em sua maioria, habitam as periferias, que são as margens das cidades, fruto de um projeto urbano para higienizar o centro do sujeito pobre. Elas vêm da margem e estão à margem. Nesse ponto é preciso trazer Carolina Maria de Jesus, que escreveu que “a vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro.” (JESUS, 2014, p. 143).

O então ministro da economia Paulo Guedes, no desgoverno de Bolsonaro, em uma de suas muitas falas regurgitadas, ilustrou o lugar socialmente destinado a essas mulheres trabalhadoras domésticas. De acordo com o ministro, “não tem negócio de câmbio a R\$ 1,80. Vamos importar menos, fazer substituição de importações, turismo. Todo mundo indo para a Disneylândia, empregada doméstica indo para a Disneylândia, uma festa danada” (VENTURA, 2020). Logo, e voltando ao caso do *podcast* citado, é possível emergir um questionamento: a trabalhadora doméstica preta só pode ir ao exterior na condição de servir uma família branca e rica? Ora, isso não seria retornar aos marcos da escravização? O que se nota são as teias da *Colonialidade* e de suas faces, que se lançam sob os pilares do gênero, da raça e da renda, que estruturam a mulher trabalhadora doméstica: a preta e a pobre. Nesse sentido, a *Colonialidade do Ser*, sendo um conceito que “[...] refere-se ao processo pelo qual o senso comum e a tradição são

momento, empregava um grande contingente de brasileiras, responsáveis pelas tarefas de cuidados com casas e famílias de seus/suas patrões/patroas.” (IPEA, 2011, p. 3).



marcados por dinâmicas de poder de carácter preferencial: discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 96), demarca a relação entre Mari e a trabalhadora doméstica escravizada. Relação essa também perpassa pela *Colonialidade do Poder*.

Retornando à história da escravização dos pretos e pretas, uma vez que é impossível desvinculá-la ao se tratar do caso do *podcast*, nota-se que, a partir do século XIX, a invasão dos europeus na África ganhou novos contornos. O advento da

[...] descoberta do quinino - remédio usado no tratamento da malária - permitiu que as viagens e expedições científicas, anteriormente limitadas às rápidas incursões pelas redes fluviais envolvidas no tráfico, pudessem devassar o interior da África. A essas viagens somaram-se, já nas últimas décadas do Dezenove, as ações imperialistas/colonialistas que permitiriam aos europeus o controle de quase a totalidade da África. Nesse momento da montagem e afirmação do colonialismo europeu, houve migração da imagem do africano confundido anteriormente com o escravo para as representações associadas à selvageria, à barbárie e à inferioridade racial. Todos esses elementos seriam selos antagônicos às imagens divulgadas pelos europeus sobre eles mesmos, associadas ao progresso tecnológico, à crença de que suas civilizações seriam superiores, ou ainda à divulgada teoria de que as mentes e estruturas européias seriam as mais complexas do orbe. (OLIVA, 2005, p. 13).

Os europeus invasores, apropriando-se de uma *Colonialidade do Saber*, buscaram justificar a inferioridade racial se apropriando do Darwinismo Social e Determinismo Racial e

[...] os debates entre os cientistas e instituições de pesquisa, acerca das explicações das diferenças entre as sociedades humanas, giravam sempre em torno das justificativas ou explicações ligadas aos referenciais biológicos/raciais ou aos traços sociais/culturais. As sociedades antropológicas reuniam darwinistas sociais, que defendiam ferrenhamente a teoria de que a diversidade humana era resultado das diferenças raciais, responsáveis por tornar os povos superiores ou inferiores/intelectual e fisicamente. Em suas argumentações, a capacidade de constituir civilizações seria qualidade restrita a poucas raças, principalmente a branca, enquanto outras, como a negra africana, estariam impossibilitadas de alcançar o progresso e a civilização. (OLIVA, 2005, p. 15).



Todos esses argumentos foram utilizados para legitimar a ação europeia no continente africano diante das sociedades. Se os pretos e as pretas não fossem considerados civilizados, tampouco seriam considerados pessoas. Dessa forma, e por meio da *Colonialidade do Ser*, acabaram por ser compreendidos pela ótica de objetos. Nesse sentido, “a colonização diz respeito à coisificação dos corpos colonizados.” (STREVA, 2019, p. 23). Nelson Maldonado-Torres afirma que

A existência infernal no mundo colonial traz consigo os aspectos raciais e de gênero característicos da naturalização da não-ética da guerra na modernidade. De fato, ao articular a noção aqui, a colonialidade do ser se refere à normalização de eventos extraordinários que ocorrem na guerra. Enquanto na guerra há violação do corpo e morte, no submundo do mundo colonial a morte e o estupro ocorrem como realidades e ameaças cotidianas. A morte e a violação corporal estão inscritas nas imagens dos corpos coloniais. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 148, tradução nossa)¹⁸.

Como cantava Elza Soares em 2002, a “*carne mais barata do mercado é a carne negra*” e “a cor continua sendo empregada como um ferrete que marca a pele e a classifica, identificando o negro e a negra como procedentes da senzala.” (STREVA, 2019, p. 37). De acordo com dados de 2011 do IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada –, no país somam-se mais de 7,2 milhões de trabalhadores domésticos, onde 93% são mulheres e dessas mulheres, 62% são negras¹⁹. Nesse contexto,

Nessa estrutura global, o controle do trabalho se delineia, a partir do século XVI, e surgem as identidades modernas que são associadas às formas de trabalho que o sistema exigia: negro-escravidão; índio-servidão; branco-trabalho assalariado. Impôs-se, portanto, uma divisão racial do trabalho que se estendeu ao estabelecimento de hierarquias sociais e culturais e, porque não dizer, religiosas. A edificação da

¹⁸ La existencia infernal en el mundo colonial lleva consigo los aspectos raciales y de género que son característicos de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad. En efecto, de la forma que articulo la noción aquí, la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra. Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales.

¹⁹ De acordo com um levantamento realizado entre 1999 a 2009, “as mulheres correspondem a 93% do total de trabalhadores domésticos – proporção que não variou ao longo da década – e as mulheres negras a 61,6% do total de mulheres ocupadas nesta profissão. A importância quantitativa do grupo de mulheres negras entre as trabalhadoras domésticas tornou-se maior ao longo dos dez anos aqui analisados, uma vez que, em 1999, este mesmo grupo respondia por 55% do total de trabalhadoras, o que reflete as mudanças na forma de autodeclaração, verificadas para a população como um todo.” (IPEA, 2011, p. 4).



estrutura colonial de poder, portanto, produziu diferenças sociais modernas que serviram como elo intersubjetivo e interpessoal de forma tal, que passam a serem vislumbradas como fenômenos naturais e não como fenômenos da história do poder. (BORGES; BAPTISTA, 2020, p. 25)

Continuando por essa perspectiva do trabalho,

As pesquisas que enfocam a participação dos negros no mercado de trabalho destacam, sobretudo, a expansão e a redução da participação dos negros nos diversos setores. Assim, é conhecido o fato de que os negros estão majoritariamente representados na base da hierarquia ocupacional, nas profissões de baixo status e de prestígio social, em oposição aos brancos, os quais estão sobrerepresentados no topo da hierarquia ocupacional. (FIGUEIREDO, 2012, p. 25).

Em relato de cunho pessoal, que pode ser lido em citacao abaixo, Carolina Maria de Jesus, nas linhas de seu livro, retratou a forma como o negro podia ser compreendido sob o guarda-chuva da Colonialidade do Saber.

...Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia me: —É pena você ser preta. Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. E indisciplinado. Se é que existe reincarnações, eu quero voltar sempre preta. ...Um dia, um branco disse-me: —Se os pretos tivessem chegado ao mundo depois dos brancos, aí os brancos podiam protestar com razão. Mas, nem o branco nem o preto conhece a sua origem. (JESUS, 2014, p. 54)

Por mais que suas peças agradecem aos diretores do circo, sua cor agia como marcador determinante na linha entre o conhecimento aceito e o subalterno.

Das margens à margem, as trabalhadoras domésticas pretas, por mais que tenham direitos trabalhistas garantidos por lei, carregam as cicatrizes das chibatadas que atingiram seus ancestrais. As senzalas modernas são os *quartos de empregadas*, dentro de apartamentos bem avaliados dos grandes centros urbanos. Nesse contexto, a exemplo, ao realizar um ensaio fotográfico sobre os *quartos de empregada*, Taba Benedicto refletiu que,



Em outro apartamento nos Jardins, encontrei uma das funções mais comuns reservadas atualmente à dependência de empregada e ao banheirinho, com a pia, o vaso e o chuveiro disputando a área minúscula: os dois espaços viraram um depósito de tudo (ferramentas, tranqueiras, mantimentos, materiais de limpeza). O quarto e o banheiro se transfiguraram em “cantinhos da bagunça”, onde se junta tudo que não deve ser exposto ao olhar das visitas. (BENEDICTO, 2022).

O chamado *quarto de empregada* é um espaço secundário e, geralmente, fica em lugar da casa anexo à cozinha e longe de onde a vista das visitas alcançam. É um cômodo que demarca o poder. Mal ventilado ou sem janelas, é separado dos ambientes comuns da residência e lá são despejados objetos que não se quer deixar as vistas, como vassouras, baldes, bicicletas... Entre esses objetos as trabalhadoras domésticas também são despejadas. Seu oposto seria a sala de visitas, como ilustra em seu texto Carolina Maria de Jesus,

...Um dia apareceu aqui na favela uma preta que disse chamar Vitoria. Veio com um menino por nome Cezar. A preta disse-me que era empregada de Dona Mara, que dança na Boite Oásis na Rua 7 de Abril. Para eu emprestar-lhe um caderno de poesia e ir procurá-la na Avenida São João. A preta disse-me que estava estudando musica no Conservatorio Dramatico Musical. Quem indicou o meu barraco para a preta foi a Florenciana. Ela deu-me este endereço: Avenida São João 190, 82 andar apartamento 23. O que deixou-me preocupada foi o prédio ter 82 andar. Ainda não li que São Paulo tem prédio tão elevado assim. Depois pensei: eu não saio do quarto de despejo, o que posso saber o que se passa na sala de visita? Com a insistência da Florenciana, eu emprestei. (JESUS, 2014, p. 68).

A comparação entre esses quartos e as senzalas não é por acaso. De acordo com Leonardo Sakamoto,

Metade das pessoas resgatadas do trabalho escravo doméstico no Brasil está em capitais de estados. É o que apontam os dados de 2021 e 2022 do Ministério do Trabalho e Previdência. Nesse período, foram registrados 38 casos, dos quais 19 em capitais. As capitais com resgates de trabalhadores foram Salvador (7 trabalhadores), Rio de Janeiro (6), São Paulo (3), Belém (1), Cuiabá (1), Natal (1). [...] o UOL noticiou o resgate de uma mulher de 84 anos resgatada de condições análogas às de escravo após 72 anos trabalhando como empregada doméstica para três gerações de uma mesma família no Rio de Janeiro. (SAKAMOTO, 2022).



Por mais que, pontualmente, casos de resgate de mulheres, trabalhadoras domésticas pretas, que estão em condições de trabalho análogas a escravidão apareçam na grande mídia, nunca foram motor para tanta revolta. Revolta essa inflada, talvez, pelas redes sociais, que fez com que algumas pessoas fossem à porta de Margarida Bonetti armados de ofensas e celulares para atrair curtidas. É a espetacularização da barbárie.

De acordo com o artigo 149 do Código Penal “reduzir alguém à condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto.”. A pena, nesse tipo de caso, é de reclusão, de dois a oito anos, e multa, além da pena correspondente à violência. Os elementos que determinam a essa forma de escravidão contemporânea são: sujeitar alguém a trabalho forçado; servidão por dívida; condições degradantes; jornada de trabalho exaustiva.

Margarida Bonetti e as outras *patroas* citadas no podcast *A Mulher da Casa Abandonada* cometem todos os atos descritos acima. E, quando colocadas frente a frente com a lei, por meio de denúncias anônimas, se eximiram da culpa argumentando que as mulheres pretas resgatadas de suas casas “*eram como se fossem da família*”²⁰. Estariam essas mulheres, então, presentes no testamento e na divisão de bens da família branca?

É necessário, portanto, como uma forma combativa as raízes persistentes da *Colonialidade* e suas faces, que haja um exercício cujo objetivo seja a *Decolonialidade*.

²⁰ “A convergência entre domicílio de trabalho e de moradia é um fenômeno antigo na realidade brasileira e que apresenta características que o tornam pleno de contradições. Se, por um lado, as trabalhadoras que residem no domicílio em que trabalham apresentam maior escolaridade, permanecem mais tempo no emprego, possuem maiores taxas de formalização, por outro vivenciam uma relação de pouco profissionalismo e, em geral, de muita exploração entre trabalhadoras e empregadores. Este modelo de vínculo levou à construção de representações, tão comumente percebidas nas relações entre as trabalhadoras domésticas e seus empregadores, da doméstica “como se fosse da família” ou “quase da família”. Ao traduzir as relações de trabalho em termos afetivos relativos à esfera do parentesco, esses eufemismos escamoteiam relações de poder e de desigualdade que permeiam aquelas e enfraquecem a luta pela garantia dos direitos trabalhistas destas trabalhadoras. Somam-se a isso as potencialidades deste tipo de vínculo na configuração de um cenário de exploração e precariedade, uma vez que as trabalhadoras-moradoras estão, por exemplo, permanentemente à disposição do trabalho, tendo jornadas extensas e indissociáveis da sua própria existência no domicílio.” (IPEA, 2011, p.11).



Para isso, faz-se necessário partir da *Teoria Descolonial*²¹. De acordo com Cristina Borges e Paulo Agostinho Nogueira Baptista,

Tomamos a teoria descolonial como crítica, que nos permite entender situações de opressão enquanto aspectos estruturais da sociedade moderna, organizada em torno do padrão mundial de poder: o capitalismo. [...] A perspectiva descolonial descentra narrativas dominantes – eurocêntricas - a partir da desconstrução das perspectivas históricas e epistemológicas que concebem a modernidade enquanto fenômeno exclusivamente europeu. Não deixa de ser o comprometimento político com a crítica ao colonialismo e, por tabela, ao imperialismo, bem como ao discurso eurocêntrico. (BORGES; BAPTISTA, 2020, p. 23).

Essa crítica a uma compreensão de mundo e de conhecimento dominante que foi amplamente difundida permite uma inversão no mapa imaginário que sempre colocou o Norte hierarquicamente acima do Sul. Nessa inversão, o Sul não busca se colocar acima do Norte, senão apresentar também suas perspectivas e epistemologias, a tempos silenciadas e cerceadas. Fazendo um paralelo no caso do *podcast*, a partir do momento em que a empregada doméstica, colocada em condições de trabalho análogo a escravidão pode ser ouvida e legitimada, sua verdadeira condição foi revelada e ela pode ser resgatada, tanto de sua escravizadora quanto das próprias algemas colocadas em seu interior. Nesse contexto,

[...] as novas epistemologias questionam o paradigma moderno, desmascaram os interesses coloniais presentes nele e buscam pensar a partir de outra lógica, ou seja, que a ciência é uma produção histórica, contextual e coletiva e deve servir à verdade e ao interesse público, à qualidade de vida para todas e todos, incluindo os seres vivos e não vivos, começando por quebrar as estruturas dominadoras, opressoras e destruidoras das condições socioambientais, em grande parte produzidas a partir de interesses econômicos e políticos. (BAPTISTA, 2018, p. 106-107).

Evidenciando-se a compreensão de que “a decolonialidade se arma a partir do espaço em que ela foi negada pela modernidade e suas pretensões críticas. (MIGNOLO,

²¹ Não se encontram nos dicionários os termos “descolonial” e nem “decolonial”, apenas o verbo “descolonizar”. O neologismo decolonial, criado pelo Grupo M/C, sem o “s”, quer demarcar a diferença entre a proposta desse Grupo e “a ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria” (BALLESTRIN, 2013, p. 108).



2003, p. 51), faz-se necessário ir às margens, ouvir as margens e valorizar as margens. Partir da condição daquele e daquela que carregam as marcas da *Colonialidade* e de suas faces. É preciso voltar-se ao Sul, estudar suas epistemologias e questionar todo o conhecimento que foi imposto. A modernidade exige pensamento crítico e a não subserviência. E é preciso que, cada vez mais, outras Mari sejam punidas pelos seus crimes.

Considerações Finais

Este artigo teve como pretensão responder a seguinte questão: como se articulam as questões da *Colonialidade do Poder, Ser e Saber* e o caso retratado no podcast *A Mulher da Casa Abandonada*? E, para tal, foi necessário apresentar definições relativas aos termos *Colonialidade do Poder, Colonialidade do Ser e Colonialidade do Saber*, bem como de Epistemologias do Sul e Decolonialidade. As definições desses termos perpassaram autores como Nelson Maldonado-Torres, Aníbal Quijano e Walter Mignolo, grandes expoentes dos estudos relativos a esses temas.

Os povos originários de Abya Ayala e os povos do continente africano, dada uma compreensão de mundo por opositos, tipicamente dos europeus invasores, foram reféns da *Colonialidade* e suas faces, como *Poder, Ser e Saber*. Vítimas dos mais diversos crimes e genocídios, dentre eles o genocídio epistêmico, esses dois povos tem em comum a característica de serem os grupos focais das Epistemologias do Sul. Essas, por sua vez, visam fazer uma inversão e colocar o Sul como protagonista de sua própria história, a tempos criada e disseminada pelo Norte. Esses dois marcos geográficos - Norte e Sul - foram criados intencionalmente para demarcar poder e hierarquia entre um povo que acreditava ser superior em todos os aspectos - Norte, próximo ao céu cristão - a outros - Sul, próximo ao inferno cristão. E todo esse contexto de oposição, submissão e hierarquia típico do século XIX lança suas raízes agora no século XIX, como visto no caso narrado no podcast *A Mulher da Casa Abandonada*.

As Teorias Descoloniais - ou Decoloniais - por meio da ênfase nas Epistemologias do Sul, coloca justamente os sujeitos que vêm das margens e estão às margens nos caminhos possíveis para que possam se soltar das algemas coloniais que insistem em lhes prender. Ao passo que, exatamente por dar às construções do Sul suas



devidas importâncias, propicia um senso crítico e postura combativa necessária para que os sujeitos possam se decolonizar. Ao articular a questão da *Colonialidade* com o caso retratado no podcast pano de fundo desse texto, fica evidenciado que, por mais que exista uma lei para garantir os direitos dos sujeitos, a oposição branco/preto ainda é um forte pilar sobre o qual se alicerça a sociedade brasileira. Caberá, portanto, um exercício contínuo de decolonialidade para que seja possível o apodrecimento das raízes da compreensão de um mundo permeado por opostos. Isso para que possam desabrochar as flores das Epistemologias do Sul, que não puderam germinar em tempos da hegemonia do Norte.

Referências Bibliográficas

AJAYI, J. F. Ade. **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880.** Brasília : UNESCO, 2010

ALMEIDA, Eliene Amorim; SILVA, Janssen Felipe. Abya Yala Como Território Epistêmico: Pensamento Decolonial Como Perspectiva Teórica. **Revista Interritórios**, n. 1, Caruaru, 2015, p. 42-64.

A MULHER DA CASA ABANDONADA. Chico Felitti. Folha de São Paulo, jun. 2022. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/show/0xyzsMcSzudBIen2Ki2dqV?si=6785479244c848e3>.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/abstract/?lang=pt>. Acesso em 21 de mar. 2023.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento Decolonial ,Teologias Pós - Coloniais E Teologia Da Libertação. **Perspectiva Teologica**, Belo Horizonte,v.48, n.3, p. 491-517, 2016, set ./dez.

BENEDICTO, Taba. **QUARTO DE ESQUECER - Um ensaio fotográfico sobre as dependências de empregadas.** Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/quarto-de-esquecer/>. Acesso em 22 de mar. 2023.

BORGES, Cristina. **Colonialidade do Ser e Sustentação do Racismo: Entendimento à Luz de Nélson Maldonado-Torres.** VI Congresso de Desenvolvimento Pessoal, 2018, p. 2261-2268.

BORGES, Cristina. BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial. **Numen:**



revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 23, n.2, jul./dez. 2020, p. 21-38.

CAVALLO, Gonzalo Aguilar. Conhecimentos ecológicos indígenas e recursos naturais: a descolonização inacabada. **Estudos Avançados**, n. 34, 2018.

COSTA, Joana Simões de Melo; BARBOSA, Ana Luísa Neves de Holanda; HIRATA, Guilherme. **Efeitos da Ampliação dos Direitos Trabalhistas Sobre a Formalização, Jornada de Trabalho e Salários das Empregadas Domésticas**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília : Rio de Janeiro, 2016.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertaçāo na idade da globalizaçāo e da exclusão**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

FANTÁSTICO. **Fantástico mostra novos detalhes da história de Margarida Bonetti, a 'mulher da casa abandonada'**. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2022/08/07/fantastico-mostra-novos-detalhes-da-historia-de-margarida-bonetti-a-mulher-da-casa-abandonada.ghtml>. Acesso em 18 de mar. 2023.

FIGUEIREDO, Angela. **Classe média negra: Trajetórias e perfis**. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/19350/1/Classe%20Media%20Negra_RI.pdf. Acesso em 22 de jul. 2023.

GÓMEZ-QUINTERO, Juan David. La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. **AGO.USB Medellin-Colombia**, v. 10, n. 1, 2010, p. 87-105.

IPEA. **Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/>. Acesso em 19 de jul. 2022.

JESUS, Carolina Maria. **Quarto de Despejo: diário de uma favelada**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 22, 2014, p. 935-952.

MACEDO, Gabriela. BRITO, Letícia. **Mais de 200 trabalhadores são resgatados em condições análogas à escravidão, em Goiás**. Disponível em: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2023/03/17/mais-de-200-trabalhadores-sao-resgatados-em-condicoes-analogas-a-escravidao-em-goias.ghtml>. Acesso em 19 de mar. 2023.



MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, 2008, p. 71-114.

MALDONALDO-TORRES, Nelson . Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

MENESES, Gerson Galo Ledezma. Novos Olhares Sobre a História de Abya-Yala (América Latina): A Construção dos "Outros", A Colonialidade do ser e a Relação com a Natureza. In. **Narrativas Insurgentes: decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos**. Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, 2020.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais / Projeto Globais - Colonialidade, Saberes Subalternos**. São Paulo: Editora Humanitas, 2003.

OLIVA, Anderson. **As faces de Exu: representações européias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental**. Disponível em: https://upis.br/biblioteca/pdf/revistas/revista_multipla/multipla18.pdf. Acesso em: 20 de jul. 2022.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – Tensões de Territorialidades. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231>. Acesso em 20 de mar. 2023.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad Del Poder, Globalización y Democracia**. Disponível em: <https://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>. Acesso em 19 de mar. 2023.

SAKAMOTO, Leonardo. **Metade dos resgates de trabalho escravo doméstico ocorre em capitais**. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2022/05/15/metade-dos-resgates-de-trabalho-escravo-domestico-ocorrem-em-capitais.htm#:~:text=Metade%20das%20pessoas%20resgatadas%20do,dos%20quais%2019%20em%20capitais..> Acesso em: 20 de jul. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition**. Nova Iorque: Routledge, 1995. p. 479-519.

SILVA, Fabrício Pereira; BALTAR Paula; LOURENÇO, Beatriz. Colonialidade do Saber, Dependência Epistêmica e os Limites do Conceito de Democracia na América Latina. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v.12 n.1, 2018.

SOARES, Elza. A carne. Universal Music: 2002. 4 min.



STREVA, Juliana Moreira. Colonialidade do ser e Corporalidade: o Racismo Brasileiro por uma Lente Descolonial. **Revista Antropolítica**, n. 40, Niterói, p.20-53. 2016.

VENTURA, Manoel. **Guedes diz que dólar alto é bom: "empregada doméstica estava indo para Disney, uma festa danada"**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/guedes-diz-que-dolar-alto-bom-empregada-domestica-estava-indo-para-disney-uma-festa-danada-24245365>. Acesso em: 18 de jul. 2022.



Religião e mecanismo vitimário: René Girard sob a crítica decolonial

Religion and the mechanism of victimization:
René Girard under decolonial critique

Rondinele Laurindo Felipe¹

Resumo: O presente texto pretende lançar um olhar sobre a reverberação de violências contra as vítimas esquecidas e apagadas pela história ocidental, as quais, paradoxalmente, por efeito desse esquecimento, parecem mais propícias a perseguições e sentenciamentos vitimários. Isso porque, nos casos das vítimas periféricas, dos povos colonizados e escravizados, a violência aparece, em muitos aspectos, encoberta por camadas ideológicas de procedimento religioso ou político. Nesse cenário protagonizado por violências e desfechos de perseguições, não é raro encontrarmos fenômenos de bode expiatório. Acerca desse aspecto, tentaremos avaliar em que medida a leitura não sacrificial do cristianismo teria provocado violências de efeito vitimário contra os povos colonizados.

Palavras-chave: Violência, bode expiatório, vítima, cristianismo, subalternidade.

Abstract: The present text intends to take a look at the reverberation of violence against victims forgotten and erased by Western history, who, paradoxically, due to this forgetfulness, seem more prone to persecution and victim sentencing. This is because, in the cases of peripheral victims, of colonized and enslaved peoples, the violence appears, in many aspects, covered up by ideological layers of religious or political procedure. In this scenario of violence and persecution outcomes, it is not unusual to find scapegoating phenomena. About this aspect, we will try to evaluate to what extent the non-sacrificial reading of Christianity would have provoked, on the other hand, violence of victimizing effect against colonized peoples.

Keywords: Violence, scapegoat, victim, Christianity, subalternity.

¹ Possui bacharelado em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Licenciatura e bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pós-graduação em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor de Filosofia e Ensino Religioso no Estado de Minas Gerais. Membro do grupo de pesquisa ETER. E-mail: rondinelefelipe@gmail.com



Introdução

O título desse ensaio é revelador do ponto de vista teórico. Isso porque pretendemos refletir acerca da violência vitimária sob a luz do pensamento do teórico franco-americano René Girard. Deste autor nos interessa apenas suas reflexões sobre a violência e os estereótipos vitimários. Em seguida, inserimos nesse debate alguns teóricos decoloniais, como Frantz Fanon e Achille Mbembe. A questão que nos incomoda é, sobretudo, a noção de vítima. Se, por um lado, o pensamento decolonial apresenta uma ideia bem precisa de quem são as vítimas, por outro, para chegar à ideia de mecanismo vitimário, Girard (1990) desenvolve um estudo que considera as vítimas como resultado da violência do desencadeamento do desejo mimético e competitivo, através do qual a violência alcançaria efeitos tão devastadores que uma solução deveria emergir com efeitos expiatórios para contenção das crises.

O bode expiatório seria a vítima que morreria, com requintes sacrificiais, e que, fortuitamente, seria a responsável pela resolução dessas crises. Até aqui não parece absurdo pensar semelhante questão, porém as dificuldades aparecem quando Girard sustenta a ideia de que o cristianismo teria revelado esse mecanismo vitimário, cujos efeitos do bode expiatório funcionaram, até o advento de Cristo, de maneira inconsciente entre as primeiras comunidades. E mais, Girard (1999) defende que o cristianismo assumiu o lado das vítimas, defendendo e denunciando os perseguidores. Ora, em que consiste tais resultados preconizados pelo anúncio cristão? De acordo com Girard (2008), o cristianismo fez sair, pouco a pouco, a pertença que a humanidade mantinha com o sagrado primitivo, vitimário e violento. Essa ruptura como o sagrado, ao mesmo tempo, não se fez sem consequências.

Ao revelar o segredo das religiões primitivas, o cristianismo inviabilizou os efeitos expiatórios desses sacrifícios. Em outras palavras, a consciência prévia dos efeitos do bode expiatório não faz desse fenômeno um sacrifício, mas sim um assassinato. Ao desmantelar esse segredo das religiões primitivas, o cristianismo assumiria caracteres de efeitos éticos e morais a fim de lidar com o problema da violência. Isso parece coerente se aceitarmos as premissas de Girard (1999), de que o



cristianismo é a religião que denuncia o mecanismo vitimário e, consequentemente, assume um caráter de proteção às vítimas. Ora, é precisamente diante dessas revelações que tentaremos demostrar que o pensamento decolonial não parece concordar com que o cristianismo tenha sido responsável pela denúncia do mecanismo vitimário, nem mesmo ter priorizado as vítimas em detrimento dos perseguidores. Aliás, a cristandade parece ter cultivado um conceito bem delimitado de vítima.

É nesse ponto que surgem as questões: quem são as vítimas de fato? Por que o cristianismo em sua trajetória pareceu assumir uma postura executória? Isso porque as vítimas de outras pertenças religiosas e outras etnias não parecem ter sido incluídas nas prioridades e práticas da moral e da compaixão cristã. Referimo-nos aqui às vítimas lembradas e protegidas pelo pensamento decolonial: os pretos e índios, por exemplo. Diante dessas inferências, será necessário pensar como Girard elabora a noção de violência e mecanismo vitimário, para, em seguida, pensarmos, prioritariamente, nas vítimas esquecidas, perseguidas, sentenciadas e, por assim dizer, produzidas pelo colonialismo. Desse modo, é importante destacar que a noção de violência vitimária desenvolvida por Girard servirá apenas enquanto nos permitir refletir acerca desse assunto sob a ótica do pensamento decolonial.

1. Violência mimética e mecanismo vitimário

A teoria mimética de René Girard (1990), refletida pelo fio condutor do desejo, insere um extraordinário elemento relativo ao entendimento acerca da violência humana. De acordo com ele, o desejo humano é mimético, ou seja, imitamos o desejo de um modelo que, ao desejar determinado objeto, aguçará nosso interesse pela posse dele. Nesse sentido, encontramo-nos presos nessa teia tecida e orientada pelo desejo alheio. Dessa forma, por ser assim, os desejos se convergem na mesma direção, na disputa pelo objeto, podendo progredir para rivalidades e violências. Tal fato pode obter uma escalada tão crescente que uma solução emergiria de maneira igualmente violenta. Surge aqui a necessidade de se encontrar um culpado, ou seja, um bode expiatório que carregue a culpa pelo infortúnio. O golpe fatal desferido contra esse culpado seria o antídoto que aplacaria a violência coletiva e virulenta dos primeiros agrupamentos



sociais. A intuição de Girard está em mostrar que esses conflitos coletivos, aplacados pelos sacrifícios, possibilitaram o nascimento do sagrado.

Nos grupos antigos, havia, portanto, a necessidade de encontrar uma solução pacificadora que resolvesse a crise. Nesses grupos arcaicos, essas crises eram apaziguadas pelos sacrifícios expiatórios. A morte dessa vítima, do culpado pelas crises, tinha o poder de exorcizar a violência que permeava as relações humanas, restaurando a ordem social. Por isso, de acordo com essa teoria, o sagrado deriva da violência humana e, logo, encontra-se inherentemente ligado à violência. É pela necessidade de conter a violência mimética, de requerer bodes expiatórios para despejar suas violências, que o homem evoluiu no meio social. Dessa maneira, as divindades arcaicas eram bodes expiatórios, perseguidos e sacrificados a fim de saciar a necessidade dos grupos humanos de encontrarem um culpado para suas causas. Com o sacrifício do bode expiatório, a paz social era restaurada e o convívio restabelecido entre os indivíduos do grupo. Ora, seria essa necessidade de encontrar culpados nosso fortuito destino de buscar na violência o alívio para os problemas coletivos? Talvez a resposta mais coerente seja a seguinte: se o nosso desejo é mimético e causa das rivalidades, logo, a violência que parece orbitar nas esferas coletivas não se isenta de violência. A violência é virulenta e contagiosa; a violência tende a progredir para o nível sacrificial. No entanto, é aqui que Girard (2008) polemiza ainda mais seu projeto mimético. Ele argumenta que os evangelhos denunciam a violência sacrificial e, paradoxalmente, ao denunciarem essa violência, acabaram por interromper o ciclo mimético, coletivo e sacrificial. Como Girard sustenta essa tese? Ele responde que:

os relatos da paixão projetam sobre o impulso mimético uma luz que priva o mecanismo vitimário da inconsciência de que precisa para ser verdadeiramente unânime e para suscitar sistemas míticos-rituais. A difusão dos evangelhos e da Bíblia deveria assim originar, para começar, o desaparecimento das religiões arcaicas. É isso, efetivamente, que se verifica. Por todo o lado onde o cristianismo penetra, os sistemas míticos-rituais definharam e desaparecem (GIRARD, 2008, p. 191).

A agudeza desse autor pode ser notada na possibilidade da inserção de um novo elemento que poderá ser resumido da seguinte maneira: o evento Cristo, cujo caráter denunciativo e revelador dos evangelhos testificam o quão essa divindade poderá ser



complacente e avessa ao sacrifício. Nos evangelhos, a lógica das religiões primitivas é invertida. No mito primitivo, a vítima é condenada, sacrificada e se torna sagrada, ao passo que, nos evangelhos, o sagrado, o inocente, é sacrificado. Ora, se o sagrado é sacrificado, o sacrifício é injusto, pois a vítima que está sendo sacrificada é consequência da crise mimética e, portanto, da violência humana. Entretanto, isso ainda não responde ao fato de ainda buscarmos bodes expiatórios para nossas crises de violência coletivas.

Não parece exagerado imaginar que as consequências dessas afirmações são polêmicas. Isso porque a violência sacrificial, como aquele fortuito resultado das religiões primevas, liga-se ao fato desse mecanismo persecutório, fazedor de vítimas, ser revelado e denunciado pelos evangelhos, que, aliás, assume de forma significativa, segundo Girard (1999), a defesa das vítimas. Se assim o for, o que dizer das vítimas perseguidas pela cristandade? E das incontáveis vítimas da escravatura e das ocupações coloniais violentas? Essas questões nos guiarão no decorrer deste texto, no sentido de pensarmos em que medida o advento da cristandade justificou e legitimou, por assim dizer, as perseguições inconscientes das sociedades primitivas.

Dito isto, tentaremos perceber o quanto a leitura decolonial denota não apenas apontar que o mecanismo vitimário ainda parece mostrar seus efeitos persecutórios, mas também nos dará a possibilidade de refletir acerca desse mecanismo vitimário, que parece encontrar estereótipos persecutórios não somente nas minorias excluídas do convívio social, como também, muito além disso, nas culturas diferentes, nas etnias diversas, naquelas do terceiro mundo, sobretudo naqueles casos em que a cor da pele define a condição de milhares de seres humanos, subalternizados e perseguidos pela autoritária e implacável hegemonia cristã colonial.

2. As vítimas da cristandade colonial

Na obra *Políticas da inimizade* o filosofo camaronês Achille Mbembe fala da reciprocidade da violência, de sua função libertadora e fundadora, análoga ao *phármakon* de Platão, como remédio que cura, mas que também mata. O efeito dicotômico da violência parece representar sua origem mais própria. Convém dizer que Mbembe ressalta que a decolonização não acontece sem a força ativa e primitiva da



violência. Ele cita o pensador Frantz Fanon, com a seguinte colocação: “No trabalho de Fanon, a descolonização radical é vista da perspectiva de um movimento e de um trabalho violento. Trabalho esse que tem por objetivo se abrir para o princípio da vida; tornar possível a criação de um novo” (MBEMBE, 2020b, p. 212).

Já vimos que, de acordo com Girard (1990), a violência primitiva teve um caráter expiatório, fundador, de abertura ao novo. Ao mesmo tempo, parece coerente pensar que, com advento cristão, a violência não se revelou fundadora (do ponto de vista primitivo), pois perdeu seu caráter inconsciente. Isso quer dizer, de acordo com a teoria mimética, que as perseguições não são mais legítimas, os bodes expiatórios não são culpados dos crimes horrendos. Semelhante hipótese revela, além disso, que o cristianismo não parece ter sido capaz de promover menos violências e vítimas que as religiões fundadoras. As dificuldades residem precisamente nessa hipótese girardiana que considera o cristianismo como religião antissacrificial ou espaço prioritário da dissolução da violência vitimária. Vejamos como o autor define essa questão: “De um país para o outro, as perspicáciais locais são diferentes, mas não conseguem dissimular a origem verdadeira da nossa preocupação moderna com as vítimas, muito evidentemente cristã” (GIRARD, 1999, p. 201). Isso nos mostra um pouco exagerado se pensarmos em termos de globalização da técnica e das ciências que parecem propagar as desigualdades (violências) no mesmo ritmo da dinamicidade do conhecimento e das tecnologias. Parece que, da mesma forma que o mundo se torna globalizado em termos de conhecimento, popularizam-se as desigualdades, a incitação e a polarização da violência, sobretudo através das tendências externas das redes sociais², as quais, aliás, propagam o desejo mimético e competitivo em uma velocidade devastadora. Exemplo disso são os consumidores cada vez mais necessitados em postar nas redes sociais suas vidas e realizações como forma, mesmo que inconsciente, de competição e de demonstração de suas vidas realizadas e plenas. Na lógica dos virtuais e das visualizações, valemos o que postamos. O que se demonstra espantoso é que, sem notar,

² Para saber mais é importante conferir o citado texto de Débora Machado: *A modulação de comportamento nas plataformas de mídias sociais*. 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Debora-Machado-11/publication/333881847_A_modulacao_de_comportamento_nas_plataformas_de_midias_sociais/links/5d110283a6fdcc. Acesso em: 27 jul. 2023.



atraímos os holofotes do desejo mimético e competitivo. Tal comportamento parece incitar ainda mais a violência. Em um mundo em que produzimos os objetos do desejo em escala industrial e acumulativa, não parece coerente que uma considerável parcela da população mundial se encontra congelada no tempo, apagada do mercado competitivo em que impera a lógica do consumo. Como não denominar essa grande parcela de subalternos de vítimas de um sistema que parece não escapar desse ciclo violento do mecanismo vitimário, em que a exclusão se assemelha à lógica do bode expiatório em que muitos devem perecer em decorrência de outros?

Isso é tão paradoxal que a violência aparece em nossos dias com resquícios de efeitos vitimários. A violência legitimada pelo estado de direito, por exemplo, não parece fugir da lógica persecutória e sacrificial das sociedades primitivas. Isso porque é o Estado que intervém nas sentenças e resoluções de caráter condenatórios. E como se dá tal intervenção? Não seria por imposições de penas de ordem violenta? Mbembe (2020b) lembra que as máquinas de guerras, em virtude de uma dominação global, pelo imperialismo dos direitos dos povos dominadores, fizeram vítimas em escala planetária, aperfeiçoando ainda mais as formas de matar e produzir vítimas. Nessa ocasião, Mbembe faz a seguinte pergunta: “o que dizer das violências que nada fundam, sobre as quais nada se pode fundar e cuja única função é instituir a desordem, o caos e a perdição?” (MBEMBE, 2020b, p. 112). O autor acrescenta que as guerras e violências, por assim dizer, autorizadas, legitimadas e potencializadas pelas máquinas de morte e extermínio em massa, apontam para questões polêmicas de massacres sem precedentes. Ora, esse tipo de violência não tem função alguma, a não ser a destruição e desordem. A razão pela qual o filósofo camaronês levanta tais questões é a sua declarada crítica contra a cultura de segregação do imperialismo, do colonialismo e do ocidente cristão, que esqueceu quem são as vítimas da exclusão total do capitalismo segregacional e injusto. A lógica que rege essa divisão de classes e de preconceitos étnicos e raciais encontra correspondentes nas perseguições estereotipadas, em que a cor da pele ou a condição de fronteira daqueles excluídos pela cultura colonial dominante parece conferir legitimidade para tamanha barbárie.

Basta lembrar a infeliz constatação de que, nas páginas da história colonialista, milhões e milhões de escravos, negros, indígenas, subalternos em geral, foram



sentenciados à morte, de todas as maneiras, uma atrocidade de causar espanto, ao menos para aqueles que parecem sentir na carne a violência gratuita por carregarem na cor da pele o terrível destino da alienação de suas próprias vidas e culturas. O pior é que as sentenças foram dadas, por assim dizer, hereditariamente. Antes mesmo de nascer, os pretos e escravos tiveram seus destinos alienados, foram condenados, sem direito de escolha, a uma estirpe inferior, sem lugar, sem história, foram sentenciados à morte desde o início da vida. Uma vida que é pouco vivida e em grande medida sofrida, afundada numa lúgubre e contraditória inexistência. Isso é tão alarmante que muitos foram os que passaram pela existência sem terem existido. Afinal, sobreviver nessas condições é acercar-se mais de morte do que de vida. Isso porque o deserto e a invisibilidade em que muitos subalternos foram condenados fazem da morte a única causa da vida.

3. Estereótipo vitimário e legitimação da violência

Poderá repercutir de certa forma polêmica, mas se pensarmos nos estereótipos vitimários e na legitimação da violência como constitutiva da noção cristã-colonial que impôs as condições de trabalho forçado subjacente à religião, talvez Deus seja o “fator” que permitiu a transformação da violência em força, em trabalho, em mão de obra escrava, cujas mãos estendidas na posse de arados e enxadas fizeram da terra a extensão de suas vidas, pois, afinal, são humanos-húmus-terra. A noção de trabalho vinculado à terra é marcadamente religiosa, cristã, colonial. A própria ideia de liturgia presente no rito cristão significa trabalho, cuja importância etimológica remonta a trabalhos e práticas litúrgicas no templo. Ora, mas quem são os homens que de fato trabalharam na terra? Na prática do trabalho escravo, Deus não parece interferir com alguma ação gloriosa em favor do povo, embora a significação do termo liturgia nos remeta ao serviço divino. Serviço que já nas primeiras páginas do livro bíblico de Gênesis (Gn. 4, 1-7) aparece definido por classe. O pastor Abel era o símbolo da bondade e fidelidade, ao passo que Caim era amaldiçoado pelo trabalho (trabalho escravo). Não seria a terra, enquanto provimento do sustento humano, um símbolo da ação divina? Isso explicaria as imposições em virtude da exploração da terra com provimento e dom de Deus. Ao



menos isso parece justificar as lutas por terra, por conquistas, territórios etc. Nossa herança escravocrata tem origens longínquas.

Não é desconhecido que a história humana foi conduzida por conquistas e perseguições violentas. Isso porque os impérios assírios, babilônicos, os Macabeus etc, expressavam seus interesses justificando suas conquistas e invasões em nome das divindades. Não apenas isso, mas a perseguição e a escravatura faziam-se no cumprimento dessas conquistas. Será que o fator “Deus” teria sido o motivo dessas perseguições e imposições ao longo da história? Como aponta o historiador Riolando Azzi (1987)³, na obra *A cristandade colonial: mito e ideologia*, a tese mais difundida no período colonial para justificar a escravatura era a de que os negros descendiam de Caim, por isso carregavam a maldição de terem que trabalhar na terra. Aliás, justificava-se tamanha atrocidade em nome do “fator” Deus. Segundo o texto bíblico (Gn, 4-15), Deus, quando amaldiçoa Caim, coloca uma mancha na sua pele. No período colonial, essa marca representava a negritude da pele. Dessa maneira, os negros eram considerados como a raça maldita de Caim.

Não obstante, ao mesmo tempo, estereotipados pela cor da pele, os escravos e os exilados, sentenciados pelos perseguidores, tinham um sonho concreto de possuir terras e cultivá-las. Seus sonhos não consistiam apenas em libertar os seus corpos, marcados pela violência colonial, mas também em poder sobreviver com dignidade. Como aponta Fanon: “o povo colonizado, o valor mais essencial, por ser mais concreto, é primordialmente a terra: a terra que deve assegurar o pão e, bem entendido, a dignidade da pessoa humana” (FANON, 1965, p. 35). A despeito da obrigatoriedade do cultivo, do incessante trabalho escravo na terra, que consumiu e ainda consome muitas vidas, a terra, como provimento do sustento e manutenção da vida, parece representar o que há de mais simbólico e aprazível de esperar. Ao mesmo tempo, as violências são justificadas em nome dela. É em virtude da posse, das tomadas de terras, dessa conquista concreta e legitimada que muitas guerras são justificadas. Nas guerras, a fronteira parece definir quem são as vítimas e quem são os perseguidores. Quem morre

³ Na citada obra o autor desenvolve o conceito de colonialidade no contexto da cristandade colonial brasileira. AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.



do outro lado da fronteira é o inimigo; é o outro que merece morrer. Aqui é interessante notar o quanto essa questão geográfica, fronteiriça, define quem deve viver e quem deve morrer. Mas e quando as fronteiras não conferem lugar ou direito posse? É o caso dos escravos, dos subalternos, que buscam na posse a garantia dos seus direitos de indivíduos. Todavia, o Estado opera na lógica colonial, na democracia segregaria e exclusivista, em que o colonizador e mantenedor do Estado tem seus direitos garantidos, inclusive de escravizar. Razão disso é a autoridade conferida ao Estado como garantidor dos direitos de posse. Aqui, Mbembe (2020b) tem muito a contribuir quando ressalta que o Estado assume um caráter público com o propósito de conferir direitos e poderes aos “cidadãos” (de controlar os subalternos), direitos para alguns de escravizar em virtude do bem comum. Obviamente, a expressão “bem comum⁴” carrega um pressuposto segregacional, exclusivista.

A brutalidade da violência física nas guerras foi completada por uma outra espécie de violência, legitimada, autorizada pelo Estado. De acordo com Mbembe (2020b), a violência dos corpos foi substituída pela força das formas. Quer dizer que o Estado controla a violência com outra violência. Isso se confirma das seguintes maneiras: a ideia de que a democracia oferece solução para a violência não convence Mbembe. Ele fala de violência política disfarçada de democracia ou de bem comum; democracia de escravos, como no exemplo dos Estados Unidos e do Brasil. Por falar no Brasil, como pensar uma solução para o problema dessa violência subjacente ao sistema democrático brasileiro? E mais, o mito da cristandade continua operando certas formas de violências contra os negros no Brasil atual.

O curioso é que, no Brasil atual, essa atribuição ao patriotismo, cuja importância se justifica nas palavras dos homens de bem e dos defensores da bandeira, são justamente as expressões: amor, honra e pátria, que, aliás, são proferidas em nome de Deus e da nação, em vista de uma sociedade melhor (para alguns), pelo bem da família⁵.

⁴ Usamos a expressão “bem comum” no sentido mais genérico da palavra. Para saber mais a respeito recomendamos o livro: *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI* dos autores Pierre Dardot e Christian Laval. Pierre Dardot e Christian Laval. Comum - Ensaios sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

⁵ Usamos aqui as expressões: Deus, pátria e família num sentido contextualizado de um Brasil, cuja política do governo Bolsonaro fez acender os terríveis momentos em que tais expressões foram usadas,



Não obstante, a contradição em que gozam tais virtudes faz causar assombro até nos humanos mais frios e pouco afetivos. Ora, que virtudes cristãs são essas? Em nome do amor matam, em nome de Deus odeiam, em nome da nação escravizam, praticam racismos e todos os tipos de injustiças contra os semelhantes e o mundo. O que é mais assustador é que, em nossa política atual, esse contrassenso é admitido. Quer dizer que podemos ser cristãos, tementes a Deus, e odiar os nossos semelhantes, pois, nessa falta de coerência e de lógica, rege a lógica da total inversão, do disparate daquilo que se entende por moral e humanidade cristã; dos que seguem a Cristo, mas disparam todos os tipos de violências contra o preto, o homossexual, os não cristãos etc. Isso é tão terrível que, em alguns casos, os próprios atingidos por essas violências não percebem que são vítimas, são alienados, diria Marx⁶. O processo de alienação tem uma consistência que parece atingir instâncias intelectuais e psicológicas, isso é transferido para a realidade dos sujeitos que tomam com naturalidade aquilo que foi implantado pelos colonos de forma impositiva, por meio do medo, da violência e, sobretudo, da religião. Como buscar libertação, uma vez que essa desumanização se tornou a própria identidade do sujeito? Talvez foi por isso que Fanon (1965) identificou que a violência estaria atrelada ao processo de ruptura, de descolonização dos sujeitos.

4. Os condenados sem história

Na esteira de Hegel, Achille Mbembe (2017) parece conceber a história como uma sequência de fatos paradoxais. Isso porque não parece ser presumível a ideia de uma história linear, cujos fatos parecem ocorrer em sequências naturais. Se assim o fosse, estaríamos admitindo que as diferenças de classes e de raças definiriam o lugar de cada um neste mundo e que, portanto, a escravatura, as perseguições, as explorações, as tomadas de terras e as guerras seriam consequências naturais e justificáveis dentro desse quadro sociocultural. O paradoxo histórico faz de uma parte do mundo o epicentro

naturalizando muitas formas de violências, como por exemplo nas diversas formas de fascismos registrados nas páginas da história.

⁶ É importante esclarecer aqui que a citação do conceito de alienação de Karl Marx se configura no sentido de estar alheio ou indiferente, ou mesmo *como mascaramento da realidade*. Esse conceito é explorado por Marx na obra: *A ideologia alemã*. Para saber mais indicamos a obra: *O que é ideologia?* de Marilena Chauí. CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 2008.



gravitacional do resto da humanidade. O presumível epicentro do universo, a, por assim dizer, hegemônica epistemologia ocidental em que o mundo parece conectado e subordinado, criou um abismo de desigualdades com vantagens extraordinárias para o colonizador e nenhum direito ou garantia de vida para o colono-subalterno. Há ressonâncias de um pensamento eurocêntrico que anuncia o fim da história, de uma era pós-moderna em que a história teve seu fim⁷. Ora, se estamos vivendo no fim da história, como incluir a ampla parcela dos subalternos que não tiveram história? Para uma grande parte da humanidade, o fim do mundo já aconteceu, esses não tiveram história, não entraram na estatística da existência. São fantasmas, sem narrativas, sem futuro, perdidos no tempo e no espaço. São condenados a não terem histórias. Aliás, essas vítimas são quase esquecidas pelos livros e enciclopédias, pelos documentos e museus mundo afora.

Se pudermos conceber uma imagem desse cenário horrendo, veremos que as senzalas, ainda preservadas em algumas partes do mundo, não são nada parecidas com os magníficos museus, os quais exaltam as glórias e conquistas dos colonizadores. A aparência das senzalas nos remete a ambientes lúgubres, frios, com pouca luminosidade, onde não existia qualquer forma de higiene ou o mínimo dignidade para que se mantivesse a vida. Constatamos, portanto, que os reflexos dessas atrocidades são visíveis e também sentidos, mesmo nos dias atuais. Como isso ocorre? Podemos responder usando o conceito, empregado por Achille Mbembe (2017), de “nanorracismo”⁸, que é, em linhas gerais, uma forma de banalizar o racismo, torná-lo corriqueiro. Isso seria, analogamente, aquilo que entendemos hoje por racismo estrutural. Ora, não precisamos investigar muito para percebermos que o racismo se encontra dissimulado em muitas esferas sociais, orientando as relações econômicas,

⁷ A respeito dessa noção, (fim da história) deixamos registrado que não entraremos em detalhes, visto que desvia da ideia geral desse texto. Podemos, portanto, ressaltar que essa hipótese foi principiada pelo cientista político americano Francis Fukuyama. Ele publicou um artigo com o título: O fim da história? Trazendo em discussão a hipótese do fim da história. Consulte: Fukuyama, F. 1990. *¿El fin de la historia?*. Providencia Santiago de Chile, Revista de Estudios Públicos, n. 37, 1990.

⁸ Aqui, o conceito de nanorracismo expressa uma triste realidade, inclusive no Brasil, que coloca o negro na condição de objeto, de mercadoria. Nesse sentido, o nanorracismo representa a sinistra realidade de muitos subalternos que foram e ainda são esvaziados de suas condições de indivíduos.



culturais e políticas. Mbembe (2017) não deixa de perceber os efeitos desse fenômeno na consciência dos negros.

O nanoracismo provoca efeitos terríveis e irreparáveis na existência dos subalternos, condenados a morrerem em vida. Ainda em Mbembe, poder-se-á notar que a leitura às avessas da história do SER⁹, revela que na interpretação desse autor os subalternos aparecem deduzidos à posição de não SER. Embora alguns filósofos idealizem o Ocidente como lugar da realização do SER, os pretos não entraram nesse projeto hegemônico de cumprimento do humano. Essa classificação padronizada e universalizada do SER reduziu os subalternos ao modo de não SER. Nas palavras de Mbembe (2017, p.103): “o universal é, aqui, o nome da violência dos vencedores [...]. Quando generalizamos e banalizamos a violência, é menos terrível instrumentalizá-la. Parece ser essa a lógica da guerra, em que os fins costumam justificar os meios. E mais, é preciso desumanizar o outro para que a violência seja conduzida sem arrependimentos. Se não reconhecemos o outro como semelhante, o ódio é justificado, a violência é conduzida e legalizada. Como ressalta Mbembe (2017, p.111): “desfiguramos o outro para depois violentá-los”. Isso parece conferir legitimidade à violência. A força expressiva do soberano tem sua maior potência de violência quando o soberano mata. Para cumprir tamanha残酷, é preciso desumanizar, inferiorizar o outro. Isso porque o poder do colonizador sobre o outro reside, em grande parte, na corajosa ação de violar o interdito de morte. Quem mata domina, aquele que consegue exercer tal atrocidade é temido.

Diante dessas constatações, poder-se-á argumentar qual seria o mecanismo de alienação capaz de estabelecer essa hierarquia de morte? Seria em virtude dos direitos divinos outorgados às autoridades, como os padres, bispos, donos de terras e de escravos? O texto de Mbembe (2017) não deixa de relatar esse fator ideológico que configura o poder do colonizador sobre os colonos. Aqui entra também a noção de Estado ou a terra como proveniente da ação divina. Esse detalhe não deve passar despercebido. Parece ser essa prerrogativa que confere valor simbólico e ulterior ao

⁹ Devemos esclarecer que o conceito de SER tratado aqui reflete apenas o que Achille Mbembe descreve na obra *Políticas da inimizade*. Desse modo, não discutiremos outras noções e interpretações acerca do conceito.



mundo imanente. Como vimos anteriormente, se Deus é o provedor da terra, ao mesmo tempo conferiu autoridade ao colonizador para instrumentalizá-la, bem como poder para dominar os escravos. Isso se confirma nas críticas de Mbembe (2017) quando ressalta que o Estado é soberano por arrogar esse direito divino. Isso quer dizer que a violência e a soberania, entendidas aqui em uma relação de sinonímia, reclamam um direito divino. Imbuídos dessa autoridade celeste, os senhores de terras legitimavam suas soberanias. A terra se tornou um objeto de benção, com uma mística de provimento divinal, embora os desfrutes econômicos e substanciais fossem uma dádiva conferida apenas aos senhores colonizadores.

5. Direito divino, direito de posse; direito de morte

Exemplo do que vimos acima se mostrou no Brasil recém-explorado pelos portugueses. Por volta de 1500, o direito divino dos senhores exploradores da terra não se fez sem cumprir o ritual de posse e soberania, na medida em que estabeleceram como sinal divino a cruz, sacramentando o ainda não denominado lugar, cuja nomeação que viria mais tarde refletiria esse ideal de poder e exploração do trabalho escravo. Afinal, o pau-brasil, etimologia da nomenclatura Brasil, apenas reforça a posse divinal desse lugar atrelado ao trabalho de exploração econômica e escravista. A coroa portuguesa reivindicava o direito dessa nova terra quando celebrou a primeira missa, fincando a cruz como sinal da fundação e posse, outorgada pelo próprio Deus. A nova terra foi abençoada e fundada como pertença sagrada, a cruz sancionaria que a Ilha de Vera Cruz ou Terra de Santa Cruz tinha a benção e a autorização divinas para ser explorada comercialmente. No valor racional do comércio, tudo pode ser objetificado e rebaixado a números e lucros, inclusive os escravos. Se a alcunha divina fundou essa terra, não haveria mais motivos para o nome sagrado. Não parece exagerado compreender que o nome Brasil revela nas entrelinhas a prática de trabalho e de exploração de mão de obra escrava. Isso ainda não revela todos os problemas e mazelas que a exploração e a escravatura deixaram na consciência de muitos subalternos. Ora, como explicar a estranha coragem dos muitos escravizados e condenados ao suplício de fazerem seus corpos verdadeiras máquinas de guerra? Razão disso, como diz aproximadamente Mbembe (2017), é que a morte e a liberdade se encontram indissociáveis no lúgubre



destino dos escravos. Aliás, o autossacrifício é uma espécie de libertação, de expiação da culpa, de escape da miséria, da aniquilação de suas vidas reduzidas à morte que os acerca por todos os lados. Nessa linha, como pensar o modo de habitar o mundo na perspectiva decolonial? Para os subalternos, conviver com a não pertença, com a não inclusão que gera miséria e extermínio, na lógica do não SER, não lhes resta muita coisa, senão caminhar para a morte. Não há justificativa plausível, mas a forma com que muitos subalternos banalizam a morte, às vezes sem qualquer medo ou angústia diante desse fato, revela o pouco valor com que suas vidas foram tratadas.

Todavia, o autossacrifício parece ser uma saída possível para suas vidas de eternos sofrimentos, embora seja um destino provocado pela exploração colonial. Mbembe (2017) acrescenta que o auto sacrifício não assume um caráter expiatório, pois não há possibilidade de substituição. O sacrifício de si parece ser mais uma forma de alienação dos corpos e de consciência dos escravos; eles, de fato, sentem-se culpados pela desgraça de suas vidas, eles pensam que existe uma provisão divina que explicaria a desgraça de seus destinos.

Quando se assume a culpa, não há necessidade de bodes expiatórios. Assumir a culpa, ter consciência desse fato, como ressalta Girard (2004), é interromper o mecanismo do bode expiatório. Sendo assim, o que resta é sentir-se culpado. Quando os negros assumiam a culpa, ao mesmo tempo alimentavam o ciclo da alienação causada pelo colonialismo. Conquanto, quando as vítimas assumem a culpa, os algozes permanecem escondidos, isentos de culpabilidade e, portanto, livres dos efeitos expiatórios da violência, porém ainda escravos da violência de suas verdades. Afinal, “admitir que viver é sempre viver exposto, inclusive à morte, é ponto de partida de qualquer elaboração ética, cujo ponto de partida é, em última análise, a humanidade” (MBEMBE, 2017, p. 232). Se houvesse essa consciência ética em nosso sistema atual, do reconhecimento do outro como semelhante, poderíamos evitar muitas formas de violência ao intuir que, em termos girardianos (GIRARD, 2008), a violência é sempre recíproca, ela se volta para quem a desferiu primeiro golpe. Com efeito, os olhos do outro refletem a violência sofrida, não obstante são os olhos do outro, o “gesto”, como diz Mbembe (2017, p. 233), que poderá nos transmitir o cuidado, a empatia que se dá na relação recíproca, mimética, com o semelhante. Poderíamos concluir, como descreveu



Mbembe (2017, p.231), que “é através dos olhos do outro que o Eu encontra sempre o seu próprio desejo, embora de forma invertida.”.

Por fim, se o olhar do outro nos define, se somos definidos por um olhar alheio, os estereótipos vitimários, apontados por Girard, parecem intensificar a perseguição como atrativo para os perseguidores, arrebatados pelo desejo coletivo; portanto, os portadores dessas marcas vitimárias ocupam os extremos dos olhares persecutórios, não importando a cor da pele, a etnia, ou a quão abastada ou miserável seja a vítima. Os extremos, segundo Girard (2004), atraem os olhos dos perseguidores: seja rei ou súdito, forte ou fraco, basta divergir da maioria, será o suficiente para aguçar o desejo persecutório. Isso parece confirmar nossa suspeita de que a concepção de vítima pensada por Girard deve muito ao que o pensamento decolonial mostra e denuncia, sob muitos aspectos, que as vítimas desassistidas e esquecidas pela história colonial são, marcadamente, estereotipadas pela cor da pele, pela etnia ou pela condição de subalternidade imposta aos, assim denominados, não humanos e selvagens do terceiro mundo. Nesse caso, só há uma extremidade: a extremidade de baixo, a extrema pobreza, a extremidade do subalterno, do preto, do índio, da população LGBT etc. São os condenados pela extrema ignorância, extrema violência e autoridade dos colonos, patriarcas, cristãos; “homens de bem”.

Considerações finais

Após essa breve reflexão, queremos assinalar que não tivemos a pretensão de concluir ou buscar alguma solução para o problema das violências. Nossa intenção foi apenas a de apontar caminhos, talvez oportunos e urgentes, na tentativa de amenizar o terrível e assombroso crescente de violências. É de causar espanto o quanto a propagação da violência parece andar no mesmo ritmo do progresso, da era online, em que o aceleramento do conhecimento científico e a propagação da informação pelos meios virtuais circulam na mesma velocidade que a propagação de *fake news*, de intolerância religiosa, racismos e preconceitos contra as minorias.

No que refere ao racismo, na mesma medida em que existe um esforço para combater esse tipo de crime, há, por outro lado, um crescimento exponencial de sabotagens, injúrias e perseguições raciais que fazem propagar mimeticamente



conteúdos odiosos e preconceituosos contra a cor da pele ou etnia. Arriscamos afirmar que as mídias digitais também agem como multiplicadores miméticos das violências e perseguições vitimárias. Quando um caso de racismo ou preconceito é divulgado pelas mídias, outros casos parecidos parecem surgir de forma ascendente, tal como no mito da Hidra de Lerna, na qual cresciam duas cabeças no lugar de cada uma decepada. Afinal, Girard (1990) parece ter razão quando defende que a violência é mimética, ela duplica, análoga ao nascimento de gêmeos nas sociedades primevas. Para usar uma metáfora didaticamente exemplar, pode-se dizer que a violência se propaga como o fogo na floresta. A maneira de conter essas chamas fumegantes não é, obviamente, alimentar o fogo e dar o combustível de que ele precisa, mas o contrário, devemos oferecer uma solução pacífica, como a água, que traz a vida e sacia essa sede a fim de sossegar os ânimos abrasadores da violência mimética. Por fim, se o objetivo desse ensaio consistiu em apontar os limites da leitura não sacrificial do cristianismo, proposta por Girard, ao confrontarmos com o pensamento decolonial notamos que ao menos a cristandade teria provocado violências de efeito vitimário contra os povos colonizados, sobretudo na América Latina, em que a revelação desse mecanismo, talvez, para sustentar a hegemonia e a singularidade cristã não se cumpriu sem fazer novos bodes expiatórios.

Referências bibliográficas

- AZZI, Riolando. **A cristandade colonial:** mito e ideologia. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BÍBLIA DE JERUZALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 2008.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Lisboa: Editora Ulisseia, 1965.
- FUKUYAMA, F. 1990. **¿El fin de la historia?.** Providencia Santiago de Chile, Revista de Estudios Públicos, n. 37, 1990.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GIRARD, René. **O bode expiatório.** São Paulo: Paulus, 2004.



GIRARD, René. **Eu via Satanás cair do céu como um raio.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo.** São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** São Paulo: Paz e Terra, 1990.

MACHADO, Débora. *A modulação de comportamento nas plataformas de mídias sociais.* disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Debora-Machado-11/publication/333881847_A_modulacao_de_comportamento_nas_plataformas_de_midias_sociais/links/5d110283a6fdcc. 2018. Acesso em: 27 jul. 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** São Paulo: M-1 edições, 2020a.

MBEMBE, Achille. **Política da inimizade.** São Paulo: M-1 edições, 2020b.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade.** Lisboa: Antígona, 2017.

PIERRE Dardot e CHRISTIAN Laval. **Comum - Ensaios sobre a revolução no século XXI.** São Paulo: Boitempo, 2017.



Axé do meu axé: uma perspectiva freiriana sobre o papel do candomblé em uma educação libertadora

Axé of my axé: a freirean perspective on the role of candomblé in a liberating education

Alan Paulo Maurano Savedra¹

Priscilla Portella Pereira Danille²

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo geral compreender o papel do Candomblé em uma educação libertadora. Para tanto, tomando como base teórica o escrito “O Papel Educativo das Igrejas na América Latina” de Paulo Freire, é traçada uma relação de ferramentas que uma religião possui nesse processo de libertação através da educação. Esta pesquisa será aplicada em um Barracão de Candomblé localizado em uma cidade no interior do Estado do Rio de Janeiro. Mediante um estudo observacional participativo, busca-se depreender as dinâmicas da transmissão de ensinamentos dentro do Candomblé e também o comportamento de seus participantes na construção de saberes, além da forma como concebem a transcendência e sua relação com o mundo, bem como o seu papel nesta relação. Ao final do estudo, o papel presente e seu “inédito viável” do Candomblé em uma educação libertadora são analisados através dos dados obtidos.

Palavras-chave: Educação Libertadora. Paulo Freire. Candomblé.

Abstract: The present work has the general objective of understanding the role of Candomblé in a liberating education. For that, taking as theoretical basis Paulo Freire's writing “The Educational Role of Churches in Latin America”, a list of tools that a religion has in this process of liberation through education is outlined. This research will be applied in a religious temple of Candomblé located in a city in the country of the

¹Doutorando em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGS-IESP-UERJ), mestre em Teoria e Filosofia do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGD-UERJ), pesquisador do Núcleo de Pesquisas em Direito e Ciências Sociais (DECISO) do IESP-UERJ, pós-graduado em Gestão Jurídica e Processo Civil pelo Instituto Brasileiro de Mercados e Capitais (IBMEC) e graduado em Direito pela Universidade Estácio de Sá (UNESA). Advogado, professor convidado na Universidade Castelo Branco (UCB), na Universidade de Vassouras (UNIVASSOURAS) e do Curso de Direito de Trânsito na Prática no Instituto Abreu Bindé (IAB), articulista e palestrante. E-mail: alansavedra@iesp.uejr.br

²Mestranda em Direito Penal pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), pós-graduada em Processo Civil e Gestão Jurídica pelo IBMEC (Instituto Brasileiro de Mercado e Capitais) e em Direito Público e Privado pela FESUDEPERJ (Fundação Escola da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro), bacharel em Direito pela Universidade Estácio de Sá (UNESA), advogada e Assessora Parlamentar na Câmara de Vereadores Municipal de Maricá, Membra de Conselho Comunitário de Segurança Pública de Maricá (CCS). E-mail priscilladanille.adv@gmail.com



State of Rio de Janeiro. Through a participatory observational study, we seek to understand the dynamics of the transmission of teachings within religious temple and also the behavior of its participants in the construction of knowledge, in addition to the way they conceive transcendence and their relationship with the world, as well as their role in this relationship. At the end of the study, the present role and its “viable unpublished” of Candomblé in a liberating education are analyzed through the obtained data.

Keywords: Liberating Education. Paulo Freire. Candomblé.

Introdução

O Candomblé é uma religião brasileira de matriz africana. Independentemente de suas ramificações, sejam elas divididas por águas³ ou nações⁴, uma dinâmica própria de transmissão e construção de conhecimentos é repartida entre seus adeptos. O Candomblé é um espaço de educação.

Estimar o número de candomblecista jamais foi uma tarefa fácil, desde os tempos da “rádio patrulha”⁵, poucos são os dados oficiais que buscaram quantificar tal informação. No Censo 2010⁶, por exemplo, haviam 588.797 pessoas que se declararam Candomblecista ou Umbandistas no Brasil (IBGE, 2010). Embora o Candomblé e a Umbanda sejam religiões com suas similitudes, não podem ser tratadas como se fossem uma mesma religião; inclusive, sob pena de um déficit analítico da compreensão de suas tantas dimensões (cultural, educacional, política etc.).

³ Com o intuito de tornar a leitura mais fluida, optamos por alocar nas notas de rodapé as definições dos termos próprios do Candomblé. Também optamos por preservar a significação dada aos vocábulos pelos próprios nativos, ou seja, como nos foi descrito. Assim, nosso intuito é conservar a replicação do aprendizado trazido pela oralidade, tal como é depreendido pelos adeptos do Candomblé. As notas que se referem a tais termos, assim como todas as outras obtidas através da observação participativa, serão acompanhadas de “De nossas notas de campo”, para que possam ser distinguidas das demais.

⁴ Águas e nações são termos utilizados pelos adeptos do Candomblé para designar particularidades entre a sua forma de culto e liturgias religiosas e a de “outros Candomblés”. Tais ramificações guardam relação com os povos que trouxeram suas práticas e liturgias religiosas para o Brasil, através dos Navios Negreiros. São exemplos de nações: Ketu, Angola, Jeje. São exemplos de águas, Candomblé Angola Tumba Junsara. De nossas notas de campo.

⁵ Nós nos referimos aos tempos de repressão vividos pelas religiões de matriz africana, quando as polícias “rádios patrulhas” adentravam os terreiros de Umbanda e Candomblé, para impedir a prática daquelas religiões (BRAGA, 1995). Da Umbanda, esta experiência foi transformada na própria liturgia, onde em um de seus cânticos (ponto) a experiência superada é assim cantada por seus adeptos: - se rádio patrulha chega-se aqui e agora/ seria uma grande vitória/ ninguém poderia correr ... -. De nossas notas de campo.

⁶IBGE. Censo - Amostra - Religião ibge.gov.br. 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em 02 jul. 2022.



A ausência de informações precisas acerca do número de candomblecistas no Brasil não impede que a religião seja objeto de um estudo. Não é nenhuma novidade, inclusive, que o Candomblé mobilize o campo acadêmico. Antropólogos⁷, por exemplo, utilizam rotineiramente técnicas etnográficas para compreensão deste objeto de estudo, o Candomblé.

Como dito, o Candomblé é um espaço próprio de educação. Seus adeptos estão imersos em uma dinâmica de transmissão oral de ensinamentos, diferentemente, por exemplo, da Igreja Católica, que possui seu próprio livro sagrado: a Bíblia. O Candomblé é uma religião extremamente hierarquizada, onde certas liturgias lançam seus adeptos para locais mais elevados dentro da hierarquia da religião⁸. A transmissão oral dos ensinamentos não isola o adepto do mundo para além muros do barracão. Em sua vida cotidiana, aspectos da religião ditam a forma de viver do adepto, o que compreende até o uso de certas vestimentas⁹. Além dessa, normas de caráter moral e ético também são refletidas no cotidiano do candomblecista¹⁰.

Num primeiro momento, o Candomblé não parece contribuir para uma educação libertadora, tal como prescrita por Paulo Freire em “A Pedagogia do Oprimido” (FREIRE, 2011a). A hierarquização parece impossibilitar uma horizontalidade de compartilhamento e construção de saberes, por outro lado, trata-se o Candomblé de uma religião de “inéditos viáveis”, visíveis na superação de opressões. Afinal: qual o papel do Candomblé em uma educação libertadora?

Para responder a essa pergunta, este estudo será dividido em duas seções. Na primeira seção, com maior predominância de “O Papel Educativo das Igrejas na América Latina” (FREIRE, 2011b), faremos uma breve revisão bibliográfica sobre as ferramentas que uma Igreja Profética possui para libertar através da educação e no que consiste uma educação libertadora.

⁷ Ver Falcão (2021); Rabelo (2020); e Da Silva (1994, 1995, 2000 e 2015).

⁸ Nos referimos às obrigações. Períodos em que os adeptos ficam reclusos em um quarto no próprio barracão (Roncô), submetidos a banhos e outras liturgias. Após, já em suas casas, os adeptos ainda cumprem outras restrições. Ao final da obrigação, o adepto pode galgar um novo cargo, por exemplo, deixando de ser um Yawo para se tornar um Ebomi. As obrigações também podem apenas se referir ao tempo que o adepto possui desde sua iniciação, por exemplo, obrigação de três anos. Ainda assim, o praticante estará “uma patente acima”, embora não tenha deixado de ser um “subalterno” para se tornar um “intermediário”. De nossas notas de campo.

⁹ Por exemplo, o uso de roupas brancas às sextas-feiras é uma exigência de algumas “Casas de Santo”. De nossas notas de campo.

¹⁰ Por exemplo, pedir bênção ao mais velho ao encontrá-lo em locais públicos. De nossas notas de campo.



Na segunda seção, um estudo observacional participativo é realizado, através da visitação de um Barracão de Candomblé¹¹ em um dia de função¹², ou seja, celebração religiosa. Aqui, nós depreendemos as dinâmicas da transmissão de ensinamentos dentro do Candomblé e também o comportamento de seus participantes na construção de saberes, além da forma como concebem a transcendência e sua relação com o mundo, bem como o seu papel nesta relação. Ao final da segunda seção, os dados qualitativos obtidos são analisados e distinguimos o papel presente e seu “inédito viável” do Candomblé em uma educação libertadora.

1. O papel transformador da educação pela religião

Em seu escrito “Algumas Notas Sobre Humanização e suas Implicações Pedagógicas”, Freire (2011) dá-nos indícios de que o texto se desenvolverá não acerca de uma metodologia da humanização dentro da pedagogia, mas sim de sua epistemologia. Assim que “NENHUM TEMA É APENAS O QUE aparece na forma linguística que o expressa” (FREIRE, 2011, p. 113).

Transpondo as perspectivas compreensiva, estruturalista e da própria práxis, Paulo Freire adota uma ontologia fenomenológica do objeto de estudo. Nesta fenomenologia do objeto, as aparências primeiras não traduzem a realidade enquanto desdobramento de uma percepção crítica, histórica e também das causas externas, correlatas e secundárias de apreensão do objeto sob estudo. É necessário mais do que apenas tomá-lo, o objeto, como dado ou como coisa definida: é preciso adotar diante do objeto uma “atitude gnosiológica” (FREIRE, 2011, p. 113).

Para sustentar o postulado da humanização, Freire lança mão de uma crítica contundente à neutralidade da ciência, o que nos parece diretamente direcionada a Max Weber (1973) e seu trabalho “O Sentido da Neutralidade Axiológica nas Ciências Sociais e Políticas”, onde Weber (1973, p. 365) afirma que “é de mau gosto misturar assuntos pessoais à análise especializada dos fatos”. Ponto que retornaremos adiante.

¹¹Barracão, Casa de Axé, Casa Santa, Casa do Santo, Ilê Axé, Axé Terreiro são todos sinônimos que representam a estrutura física que compõe o templo religioso onde o Candomblé é praticado. De nossas notas de campo.

¹²Significa tudo o que ocorre antes, durante e após a festividade em uma Casa de Santo. Desde os asseios básicos de higiene até as questões ritualísticas. De nossas notas de campo.



Entre a vedação de submeter um procedimento epistemológico à “nossa verdade” e que o espírito crítico e a científicidade devem ser pautados na ação-reflexão, isto é, na práxis, nenhuma contradição deve ser presumida. Nos é claro que Freire distingue a humanização em duas etapas: conhecer a verdade dos fatos; e dar destino aos achados (práxis).

Afinal, falta-nos legitimidade para sermos “indiferentes ao destino que possa ser dado a nossos achados por aqueles que, detendo o poder das decisões e submetendo a ciência a seus interesses, prescrevam suas finalidades às maiorias” (FREIRE, 2011, p. 114). Em outras palavras, se a práxis será realizada por alguém, que seja em prol da libertação do oprimido (e dos opressores) e pelo oprimido.

Desta forma, a humanização é o projeto utópico das classes dominadas e oprimidas. Porém, a compreensão de um tema também implica a de seu contrafactual, de seu ponto contrário e antagônico, assim, a desumanização consistiria na expressão concreta de alienação e dominação.

Agora, retornando a crítica à neutralidade científica, Freire expressa que o conhecimento obtido através de um tema e seu revés, além da compreensão histórico social de sua formação nos arremessa a uma ação, sendo-nos defeso permanecermos passivos e neutros. Assim, “toda neutralidade proclamada é sempre uma opção escondida” (FREIRE, 2011, p. 115). Optamos por não mais discorrer sobre uma possível crítica freiriana ao pensamento weberiano, tampouco seríamos os mediadores ideais para esse embate - se é que existiria tal mediador capaz.

Portanto, a proposta epistemológica de Freire consiste em uma oposição ao *status quo* perpetrado pela educação bancária (FREIRE, 2011) e sua negação às relações dialéticas consciência-mundo ou homem-mundo. A prática da desumanização na pedagogia consiste na proliferação de uma ideia de mundo estático, baseada em uma relação de verticalidade, onde um conhecimento a serviço da manutenção é passado por aquele que não desenvolveu um espírito crítico a outro, que assim estará igualmente impedido de desenvolver este espírito crítico.

Por outro lado, a educação pela humanização consiste na quebra deste paradigma, o que tem como pressuposto que o professor também tenha rompido esta constante da educação bancária. Em outras palavras, esse processo passa pela compreensão do poder transformador da ação, do divórcio com a ideia de um mundo



dado, na capacidade de transcender a “situação limite” e o “ato limite”, através do “inédito viável” (CORTELLA, 2018; FREIRE, 1992).

A compreensão da práxis torna a teoria inseparável da prática. O papel transformador da práxis dar-se-á a partir de um agir mobilizado pela teoria. Elucidando este processo na prática:

Refletindo sobre meus próprios trabalhos de teoria feminista, percebo que o texto escrito - a conversa teórica - é mais significativo quando convida as leitoras a se engajar na reflexão crítica e na prática do feminismo. Para mim, essa teoria nasce do concreto, de meus esforços para entender as experiências da vida cotidiana, de meus esforços para intervir criticamente na minha vida e na vida de outras pessoas. Isso, para mim, é o que torna possível a transformação feminista. Se o testemunho pessoal, a experiência pessoal, é um terreno tão fértil para a produção de uma teoria feminista libertadora, é porque geralmente constitui a base de nossa teorização (HOOKS, 2013, p. 97).

Enfim, Freire adverte que o espírito crítico a ser desenvolvido através da humanização, o que também partaria da arqueologia da consciência, processo pelo qual o homem “refaz o caminho natural pelo qual a consciência emerge capaz de percebe-se” (FREIRE, 2011, p. 118), possui seu antagonista e opositor na desumanização. Esta antítese consistiria na mitificação. Quando não mais fosse possível reverter a tomada de consciência, a consciência de perceber-se a si mesmo no mundo, a desumanização recorre a mitificação, processo em que torna opaca e distorcida não a realidade, mas a sua percepção, a percepção da razão, sua distorção.

Ao fim e ao cabo, quanto aos opressores “no fundo, temem a liberdade. Ao temê-la, porém, não podem arriscar-se a construí-la na comunhão com os que se acham dela privados” (FREIRE, 2011, p. 122).

1.1. O Papel Educativo das Igrejas na América Latina

“Sabemos que somos de Deus, e que o mundo inteiro jaz no Maligno” (1 João 5:19)

A epígrafe desta subseção é representativa de um ponto de tensão presente em “O Papel Educativo das Igrejas na América Latina”, não de uma tensão entre as ideias expostas por Freire (2011), mas sim, entre uma Igreja tradicional e antiprofética e uma outra revolucionária. Essa outra, profética de denúncia e anúncio.



Antes que essa dialética seja trabalhada, nos remetemos a outra obra do autor: “Os Cristãos e a Libertação dos Oprimidos”, em que Freire (1978) expõe sua relação com sua própria religiosidade, seu afastamento e retorno à Igreja Católica. Filho de pai espírita e mãe católica, Paulo Freire ressalta como o diálogo foi importante, inclusive, recebendo o apoio de seu pai, mesmo que para se devotar à religião de sua mãe. Além de um pequeno quadro autobiográfico, naquela obra, Freire trabalha diversas categorias de seu pensamento também presentes em “O Papel Educativo das Igrejas na América Latina”, como a educação libertadora, Igreja profética e outras mais. Infere-se, portanto: Freire era um homem de fé na Igreja. Porém, de uma Igreja livre das formas paliativas de assistencialismo social, proclamadas sob a prerrogativa de neutralidade e que nada mais oferecem que não uma “ação anestesiadora” ou uma “ação aspirina”.

Assim, Freire se opõe à Igreja antiprofética. Esta Igreja seria aquela que, segundo as palavras do próprio autor “‘morre de frio’ no seio morno da burguesia” (FREIRE, 2011, p. 135). A Igreja antiprofética nega o mundo, através de uma concepção tradicionalista de que o sofrimento é purificador e que, com a quitação dos pecados, o reino dos céus é prometido: a paz eterna. Assim, a Igreja nega-se enquanto uma instituição inserida na história, o que se traduz em uma falsa neutralidade. Portanto, esta Igreja em nada contribuiria para uma educação libertadora, do contrário, sua lógica impede qualquer processo de transformação, de forma que os mecanismos burgueses opressores são afirmados em uma educação quietista, alienada e alienante. Desta forma, toma o imaginário do oprimido um cenário fatalista: impotência perante o mundo, onde não há que se pensar em um “inédito viável”, restando ao oprimido se anestesiaria na dicotomia entre mundo e transcendência, aceitando aquele e ansiando por esta. Quando inquieto, recorre o oprimido à Igreja enquanto um lugar de resignação e aceitação, um refúgio do mundo.

Ao discorrer sobre como a Igreja antiprofética impossibilita uma educação libertadora, dois sujeitos desta lógica recebem a atenção de Freire os “inocentes” e os “espertos”. Os “inocentes” não possuem consciência de sua situação de homem no mundo, estando imersos em uma cultura do silêncio. O destino dos “inocentes” “ao desvelar a realidade e sendo nelas desvelados” (FREIRE, 2011, p. 125), possuem dois caminhos a serem seguidos: (I) identificar-se enquanto classe oprimida e a ela se juntar e aprender e apreender uma nova visão; ou (II) juntar-se aos “espertos”.



A seu turno, os “espertos” são conscientes do que fazem, manejam práticas anestesiadoras, falsos assistencialismos que corroboram com mitificações e que impõem aos oprimidos noções de não comunicabilidade entre mundo e transcendência. No caso da América Latina, são exemplos: “preguiça do povo”, ou sua “inferioridade” ou sua “falta de educação” (FREIRE, 2011, p. 131).

A mítica da preguiça é reflexo e perpetração da opressão sobre o oprimido. Tal prática não é exclusiva do discurso desenvolvimentista. Em verdade, a criação de um retrato de um colonizado inferior ao seu colonizador advém da própria dinâmica colonizadora (MEMMI, 2007). Nesse sentido, a mitificação da imagem do colonizado ou, nesse caso, dos povos pertencentes a países subdesenvolvidos seriam uma espécie de “álibus sem os quais o comportamento do colonizador e o do burguês, suas próprias existências, pareceriam escandalosos” (MEMMI, 2007, p. 117).

Em oposição à Igreja tradicional, ou seja, antiprofética, encontra-se a Igreja Profética. Esta, por sua vez, não serve aos interesses dos “espertos” ou do conformismo dos “inocentes”, seu papel consiste em afastar o mítico e pôr fim à falsa dicotomia entre mundo e transcendência. Aqui, há um convite a um novo êxodo, onde, através da práxis revolucionária, a neutralidade - e também a falsa neutralidade - é afastada. Assim, onde, até então, as medidas que amenizam os conflitos (ou os anestesiam de forma paliativa) dão lugar à luta contra as contradições que geram tais conflitos. Neste sentido, um processo não seria dado como algo bidimensional, que pode ser compreendido em si e por si, - um objeto essencialmente necrofílico, por assim dizer - o conflito, portanto, consiste na expressão histórica das contradições. E, a partir deste cenário, Freire (2011), conclui que:

Demandando a posição profética uma análise crítica das estruturas sociais em que se dão os conflitos, exige consequentemente dos que a seguem o uso das ciências político-sociais que, não sendo neutras, implicam a opção ideológica de quem as emprega (FREIRE, 2011, p. 145).

Neste escrito, Paulo Freire propõe um recorte específico desta Igreja Profética: seu papel na educação na América Latina. Em verdade, papel que Freire também propõe que seja estendido aos países de “terceiro mundo”.



Afastada a mitificação sobre o verdadeiro mal que assola a América Latina, o imperialismo surge como algoz das contradições que ditam as “situações limites” impostas aos oprimidos latino-americanos. Descrevendo parte do processo histórico posterior à revolução industrial, Freire explicita como a “ideologia do desenvolvimento” é usada como um instrumento de violência e mitificação, sob rubricas como o “atraso da América Latina” e o discurso de inferiorização que acompanha este falso pressuposto de avanço: o desenvolvimento. Como assevera Conde (2015):

O desenvolvimento figura no imaginário do conjunto das sociedades, ele tornou-se uma história coletiva. Nesse sentido, ele naturaliza categorias e hipóteses e se constitui, assim, em representação da estrutura política, que está ela mesma envolvida na reprodução do poder político, econômico, social e da desigualdade (CONDE, 2015, p. 151).

Além do caráter manipulador firmado sob a máscara de assistencialismo, o ideal de desenvolvimento replica desigualdades e emerge de um local sem qualquer consciência de classes.

Se o discurso desenvolvimentista reflete na política internacional, economia e em questões culturais, além de outras, também não seria diferente quanto aos seus reflexos na Igreja. Assim, a Igreja Tradicional ao adotar o discurso imperialista de desenvolvimento torna-se a Igreja Modernizante, ao absorver sem maiores restrições o discurso modernizante oriundo do ideal de desenvolvimento. Contudo, tais mudanças não dizem respeito a luta contra às contradições ou uma visão que almeja afastar a dicotomia entre mundo e transcendência, apenas se limitam a aperfeiçoar métodos, ou seja, aderir novos processos pautados em princípios de eficiência, o que, contudo, não mais do que promovem a manutenção do conservadorismo católico. Freire também adverte que as alterações metodológicas não são em si o problema da Igreja moderna, porém, os ideais distorcidos que assume e os fins que se destina. Assim, a Igreja Moderna aproxima-se mais das Igrejas Tradicionais, sendo apenas uma oposição metodológica. Nos é correto afirmar: as Igrejas Tradicionais e Modernas estariam no mesmo prato da balança.

A transição da Igreja Tradicional ou Moderna para a Igreja Profética não é pueril e singela, sua transformação é radical e faz do “eu” o “nós”, através do processo de humanização e reconhecimento do indivíduo em sua relação homem-mundo. A



transformação também representa a morte da Igreja Tradicional por meio da práxis, a luta contra as contradições consiste na transcendência ainda no mundo, no caminho que se faz caminhando, representando o fim da verticalidade que mantém as estruturas de mitos como o da “Igreja como refúgio das massas” (FREIRE, 2011, p. 136). Portanto, para Freire, em uma ressignificação da Páscoa e do processo necessário ao desabrochar da Igreja profética, o que passa pelos “inocentes” e seu processo de renúncia às ilusões idealistas:

[...] A Páscoa verdadeira não é verbalização comemorativa, mas práxis, compromisso histórico. A Páscoa na verbalização é “morte” sem ressurreição. Só na autenticidade da práxis histórica, a Páscoa é morrer para viver. Mas uma tal forma de experimentar-se na Páscoa, eminentemente biofílica, não pode ser aceita pela visão burguesa do mundo, essencialmente necrofílica, por isso mesmo estática (FREIRE, 2011, p. 126).

Desta forma, - afastando-nos da conotação simplista que o conectivo utilizado possa significar - é que se dará a travessia pelos e junto aos oprimidos. Travessia essa que, por sua vez, não fará do mundo um meio, mas um meio de transformar o mundo.

2. Um Barracão de Candomblé e um Estudo de Caso

Nesta seção, nossa ida ao barracão de Candomblé de nação Angola¹³ é apresentada sob a forma de um estudo observacional participativo. De forma geral, o Candomblé se caracteriza enquanto:

[...] uma religião de matriz africana de caráter iniciático em que são cultuadas divindades conhecidas como orixás, voduns ou inquices. Estas se fazem presentes de diversas formas na vida de um terreiro. Baixam nos corpos de alguns adeptos (referidos como rodantes) e durante as festas celebradas em sua homenagem dançam ao som dos atabaques e cantigas que evocam seus feitos e qualidades. Expressam sua vontade no jogo de búzios (procedimento divinatório). E descansam silenciosamente nos seus assentamentos – os objetos em

¹³Em Angola, não há culto aos Orixás, mas sim aos Inquices. Contudo, o Barracão pesquisado possui forte influência da nação Ketu, dado que seu Babalorixá tomou obrigações naquele seguimento do Candomblé. Assim, toda a linguagem de seus adeptos possui predominância das utilizadas pelos Barracões de Nação Ketu (Yorubá), ao invés daquela praticada pela nação Angola (Banto). O babalorixá nos explica que tenta ensinar as duas formas aos seus filhos de santo e que canta o candomblé nos dois idiomas. Por exemplo, Omolu (Yourubá) seria Kaviungo (Banto). De nossas notas de campo.



que foram fixadas ou assentadas durante ritos específicos e para os quais são dirigidas as oferendas que, de tempos e tempos, elas requerem. Responsáveis por cuidar dos orixás, os adeptos de um terreiro estão ligados por laços de parentesco de santo: são filhos de santo da liderança da casa (mãe ou pai de santo) que os iniciou no culto e irmãos de santo de todos aqueles que foram iniciados por ela (RABELLO, 2020, p. 3-4).

A definição trazida por Rabello é um referencial utilizado para a compreensão do objeto. Advertidos de que “cada casa é uma casa” e que também “cada um toca a sua cozinha do seu jeito”¹⁴, observamos algumas particularidades no templo religioso visitado¹⁵. Contudo, não é objeto deste estudo realizar uma tipografia ou apresentar uma definição de Candomblé. O que buscamos compreender é a forma que os ensinamentos são construídos em uma Casa de Axé, além da postura de seus adeptos diante do mundo. Após esta compreensão, será possível abordar o papel educativo do Candomblé em uma educação libertadora.

Para viabilizar este estudo, estivemos presentes em uma função de uma casa de axé. Lá, nós realizamos um estudo observacional participativo. A presença de pesquisadores em uma casa de santo não é algo que se dê através de uma “geração espontânea”: o pesquisador não aparece no local de seu estudo sem que relações prévias tenham sido estabelecidas. Assim, elucidamos o caminho até chegarmos ao nosso campo.

2.1. Algumas considerações metodológicas

A presença do pesquisador em um local de interação entre nativos, pela estranheza que este gera, pode influenciar nas interações entre os atores sob estudo. Portanto, o pesquisador poderá, até mesmo, fazer parte da construção social do objeto de sua própria pesquisa (FONTAINHA, 2015). Além disso, adversidades e semelhanças entre o pesquisador e seus pesquisados podem fazer com que dinâmicas tomem outros

¹⁴Explicações trazidas pelo Babalorixá. Significam que a última palavra para certos assuntos é do babalorixá e que podem ser observadas diferenças entre casas da mesma nação ou águas. De nossas notas de campo.

¹⁵Ao contrário do explicado por Rabello (2020), no Barracão pesquisado, alguns dos adeptos haviam sido iniciados em outras casas de santo, ainda assim, permaneciam sendo tratados como filhos do Babalorixá e irmãos dos demais adeptos. De nossas notas de campo.



caminhos, inclusive, em decorrência das posições sociais distintas ocupadas por um e outro (MEDEIROS, 2017).

Não nos foi difícil chegar até uma casa de Axé, dentro e fora da academia foram diversos os contatos de amigos e colegas, pesquisadores ou não, que se voluntariam a nos ajudar. Assim, a opção por um Barracão em uma cidade no interior do Rio de Janeiro se deu por aquela se apresentar como a mais heterogênea¹⁶ entre os seus participantes, dentre os templos religiosos visitados.

Quanto ao local que residem, alguns de seus adeptos moram naquela cidade do interior, além das cidades do Rio de Janeiro, Niterói, São Gonçalo, Magé - todas cidades do estado do Rio de Janeiro -, inclusive, com participantes residentes em outros países (Portugal e Angola). No local há de crianças até idosos, o participante mais novo possui 10 anos, enquanto que o mais idoso tem 74 anos. Quanto ao gênero, sexualidade, cor e raça, também se observou uma diversidade. Quanto a ocupação e ofício, há médicos, advogados, desempregados, eletricista, diarista, outros tipos de profissionais domésticos, membros das forças armadas, estudantes e mais.

Nos reportamos diretamente ao Babalorixá¹⁷ responsável por aquele Barracão, cuja sua descrição (cor, gênero, raça, profissão etc.) não será feita, o motivo é exposto logo a seguir. Desta conversa, o Babalorixá se mostrou muito amistoso e animado com o fato de sua Casa de Santo estar sendo objeto de um estudo científico. Ao abordarmos o tema de nossa pesquisa “o papel do Candomblé em uma educação libertadora”, a animação inicial do Zelador de Santo deu lugar a uma resistência à realização do trabalho, o que acreditamos tenha sido motivado por questões de cunho pessoal e política. Enfim, as negociações de uma postura de pesquisa (FONTAINHA, 2015) naquele ambiente são iniciadas: o estudo poderia ser feito, contudo, desde que mantido o estrito sigilo acerca do local, nome do Barracão e vedado o uso de imagens ou

¹⁶Trata-se de uma opção tomada pelos pesquisadores com a perspectiva de interações tencionadas pelas particularidades e noções de local de fala de cada participante. O Candomblé é uma religião de matriz africana, portanto, plantada e cultivada por negros. Acreditávamos que este ponto poderia configurar um contrafactual ou variável que devesse ser considerada ao cabo do estudo. Contudo, essa hipótese restou prejudicada, dentre outros motivos, pela ausência de observação de outros Barracões com outras particularidades.

¹⁷Babalorixá ou Pai de Santo, Pai no Santo, Zelador são sinônimos do chefe do culto, ou seja, da autoridade religiosa responsável pelo Barracão. Seu feminino é Yalorixá. De nossas notas de rodapé.



qualquer informação apta a identificar o Babalorixá ou algum dos adeptos¹⁸. Desejávamos, ao menos, utilizar o nome do templo religioso, porém, o acesso já seria possível para viabilizar este estudo – embora os prejuízos à sua replicação. Ao menos, a gravação em áudio das conversas com os adeptos nos foi permitida, da mesma forma, sendo-nos imposto a observação do sigilo quanto aos participantes do culto.

Assim como em uma entrevista, o sucesso de uma observação depende da colaboração do ator em cena, no nosso caso, do observado. Sucesso aqui compreendido enquanto a obtenção de um discurso mais verdadeiro e o mais aprofundado possível. Assim, a aceitação do observado em cooperar com o pesquisador será o princípio da obtenção de dados sólidos (POUPART, 2012). A cooperação em nosso caso consiste em o observado não buscar uma mudança de postura ou esquivar-se perante e da presença do pesquisador. Portanto, de nossa parte, exigimos ao Babalorixá que os participantes não soubessem o tema de nosso estudo, para que isso não influenciasse o comportamento dos adeptos.

A pretensão inicial de uma observação não participativa caiu por terra em um ambiente altamente dialógico, não no sentido Freiriano (2011a) propriamente dito, mas de um local onde os adeptos nos inseriram constantemente em seus diálogos. Ora, motivados pela curiosidade, inclusão, compartilhamento dos alimentos, ora pela necessidade de expor um momento litúrgico. A não interação com os nativos foi frustrada, porém, o fato de não terem conhecimento de qual era o tema de nosso estudo foi fundamental para a obtenção dos dados que trabalharemos adiante.

A abordagem qualitativa tem por objetivo um maior aprofundamento do objeto em estudo. Aqui, distinções entre as experiências vivenciadas e percepção dos entrevistados faz cada ator único e com significação própria. Ao contrário da abordagem quantitativa, onde dados estatísticos são obtidos, a qualitativa implica em uma análise feita em termos de valores e significados (BATISTA; DOMINGOS, 2017).

¹⁸Para preservar a identidade dos adeptos, inicialmente, a intenção era informar o grau hierárquico em que se encontrava o adepto (ex. Abiän) e seu orixá de cabeça (ex. Yansã). Porém, nos foi advertido pelo Babalorixá que ainda assim o sigilo sobre a identidade dos médiuns poderia ser prejudicado. Poucos adeptos são de orixás como Bará, Oxumarê, Ossain e Logunedé. Assim, nossa opção foi apenas informar o grau hierárquico em que se encontra o participante, acompanhando de um numeral após sua função na casa, conforme a ordem em que se manifestassem. Por exemplo: Abiän 1; Abiän 2; Ebomi 1; Ebomi 2. De nossas notas de campo.



Também restou combinado entre pesquisadores e Babalorixá que nós poderíamos assistir a uma função realizada naquela Casa de Santo. O evento religioso ocorreria em 16/04/2022, e se tratava da retomada das atividades do barracão após o período da quaresma católica¹⁹.

Apesar das inesgotáveis fontes bibliográficas para definições e significações dos termos próprios empregados pelos nativos, usaremos suas próprias definições. Assim, acreditamos que uma maior fidelidade a percepção dos observados dentro do contexto em que estão inseridos.

2.2. Axé em função

Ao chegarmos na função a ser realizada no Barracão, o Babalorixá nos informa que a casa será apresentada pelo Yawo 1. O local encontra-se em uma espécie de chácara. O terreno é irregular, porém, diversas plantas (boldo, aroeira, colônia, espada de São Jorge etc.) e árvores (dendezeiro, bananeira etc.) que são utilizadas nos rituais religiosos se encontram no terreno. O barracão é dividido em três construções: uma pequena casa é destinada ao Baba Egum²⁰; uma segunda construção é uma sequência de quatro quartos, onde os assentamentos²¹ ficam assim divididos: (I) quarto: Oxalá, Xangô e Iemanjá; (II) Oxum, Logun Edé, Yansã e Xangô; (III) Omolu, Nanã, Ossain, Oxumarê e Kitembo; (IV) Ogum, Oxossí e Bará²². A terceira construção é onde ocorre as celebrações, formada por um Roncó²³; Sabaji²⁴; Xirê²⁵; duas cozinhas (uma externa e outra interna); dois vestiários, um masculino e outro feminino; além de mais um quarto com banheiro próprio.

¹⁹Durante o período da quaresma, o Barracão visitado fica fechado. Não há celebrações de culto, jogo de búzios ou qualquer liturgia. As atividades são retomadas após esse período. De nossas notas de rodapé.

²⁰Espírito ancestral de alguém que esteve encarnado e hoje se encarrega de proteger material e espiritualmente o Axé. De nossas notas de campo.

²¹Artefatos feitos de louça ou de barro, onde sementes e objetos ritualísticos são depositados. A função do assentamento é depositar a energia do Orixá naquele objeto. De nossas notas de campo.

²²Todos são divindades da nação Ketu. No Barracão visitado, podem ser chamados tanto por seu nome em Yourubá quanto em Banto. Oxum pode ser Dandalunda; Xangô pode ser Zazí, por exemplo. De nossas notas de campo.

²³Quarto ritualístico onde o adepto cumpre parte de seu resguardo em suas obrigações. De nossas notas de campo.

²⁴Local destinado ao orixá Oxalá (Lembá). De nossas notas de campo.

²⁵Onde ocorre a roda de Candomblé. De nossas notas de campo.



Após, somos levados ao Babalorixá, que nos adverte que não se tratava de uma festa aberta a visitantes. Também informou que a função a ser realizada não possuía um nome litúrgico, tratando-se de um culto ao “Povo de Rua”²⁶, para a segurança da casa, já que havia estado fechada durante o período da quaresma. Então, ocorre nossa primeira interação com os demais participantes do templo religioso, somos apresentados.

Nesse momento, em coro, os adeptos respondem: “bênção, meu pai”. E o Babalorixá responde: “Ogum abençoe”. E o Zelador retoma a conversa com seus filhos de santo:

Babalorixá: - “Mukuiu, bênção a quem é de bênção”²⁷.

Babalorixá: “Estes são (nome dos pesquisadores), e estão fazendo um estudo para a faculdade deles. Mestrado, doutorado, essas coisas. Eles estarão conosco hoje. Nos vigiando. Podem ficar à vontade, aqui ninguém morde (nos dirigiu a palavra nesse momento). Vocês já sabem o que as visitas podem ou não podem, então, por favor. Perguntas?”

Abiän 1: “É sobre o que o trabalho, meu pai?”

Babalorixá: “Pergunte a eles (se referindo a nós)”

Então, nada mais foi dito. Todos se dirigem para lugares diferentes do templo religioso, cada qual a exercer sua própria função. A impressão inicial foi a de uma ação coercitiva que dirigia o agir dos membros do corpo mediúnico, ou seja, uma regra funcionalista de ação (DURKHEIM, 2004).

Havíamos chegado ao local por volta das 16h do dia 16/04/2022 e até um pouco antes do início propriamente dito da celebração litúrgica, nenhum dos nativos havia conversado conosco, a exceção do Yawo 1 que houvera nos apresentado o barracão. Durante esse tempo, passamos a ser diluídos pelos membros, não éramos

²⁶Em referência aos Exus, Pombagiras e Malandros. Entidades comuns na Umbanda, mas que também são cultuadas em certas casas de Candomblé. Diferentemente dos Orixá que são forças da própria natureza, o Povo de Rua já esteve encarnado. Assim, seriam mais próximos de nós e, portanto, também responsáveis por nossa segurança contra os perigos do mundo. De nossas notas de campo. Todas as celebrações e todos os rituais são precedidos por Exú. Exú ou Esù é uma designação dada tanto ao orixá Pambu Njila (em nação Angola) quanto ao povo de rua. O dia de nossa ida ao campo consistiu, justamente, no dia de celebração do povo de rua, ainda assim, Exú, o oxirá, foi previamente cultuado, como que numa abertura/permissão para os trabalhos. Por sua vez, Exú é um ponto de tensão para aqueles que estão fora do candomblé; sua imagem é associada a estereótipos e, ao contrário de outros orixás “bem recepcionados” nas escolas e no meio público, Exú ainda enfrenta uma barreira e condições educacionais a parte. Ver (NETO, 2019).

²⁷Mukuiu e bênção são formas de referenciar ao mais velho. A bênção é semelhante a que filhos pedem aos pais e avós. O ato de pedir bênção parte do mais novo para o mais velho, conforme seu grau hierárquico. De nossas notas de campo.



objeto de atenção. Cada membro, como numa engrenagem, agia no seu fazer. Os mais velhos ordenavam os mais novos. Como numa cadeia de ordens, os que haviam recebidos ordens também delegavam algumas funções ao ainda mais jovens.

Em regra, os participantes se vestiam com roupas brancas. Em sua maioria, homens e mulheres usavam panos para cobrir a cabeça; a exceção era daqueles que estavam com a cabeça descoberta ou que usavam uma espécie de pequeno chapéu. Alguns usavam muitos fios e um Mokam²⁸; outros, nada sobre o pescoço, alguns usavam pequenos fios de uma volta e outros fios mais elaborados. Até então, não nos era possível distinguir os mais antigos dos mais novos, senão pelas ordens.

Enfim, por volta das 22h da noite, o jantar é servido. Todos reunidos, somos convidados pelo Yawô 2. Nesse momento, o primeiro diálogo é realizado:

Pesquisador: “Eu posso fazer uma pergunta?”

Yawô 2: “Claro, se eu puder responder”

Pesquisador: “Qual o seu nome?”

Yawô 2: “Sou (nome próprio do nativo)”.

Pesquisador: “(nome próprio do nativo), por que alguns de vocês usam roupas coloridas, outros roupas brancas, alguns cobrem a cabeça e outro não?”

Daí, o Yawô 2 passa a nos explicar os graus de hierarquia e os códigos de vestimentas, além de outras questões. A hierarquia, de baixo para cima, seria formada pelos Abiãns²⁹, Yawos³⁰, Ebomis³¹, Ekedis³² e Ogãns³³, Mãe Pequena³⁴ e o Babalorixá. Desta relação, apenas os Ogãns e as Ekedis não seriam “rodantes”³⁵, enquanto os demais incorporam o “Santo”. Os Abiãns e Yawôs devem usar “roupa de ração”, sendo que os abiãns usam fios de apenas uma volta e abaixo da linha do umbigo, enquanto que os Yawôs usam fios de várias voltas, o que dependerá do Oxirá daquela pessoa, além

²⁸Artefato ritualístico usados pelos Yawôs. Serve para identificar e diferenciá-los dos demais. De nossas notas de rodapé.

²⁹Adeptos que incorporam, porém, ainda não foram iniciados. De nossas notas de campo.

³⁰Adeptos que incorporam, foram iniciados, porém, ainda não alcançaram o grau mais alto da hierarquia. De nossas notas de campo.

³¹Adeptos que incorporam, foram iniciados e, junto às Ekedis e Ogãns, se encontram no mais alto grau de hierarquia. De nossas notas de campo.

³²Adeptas mulheres que não incorporam. Possuem suas próprias funções ritualistas, como dançar ao lado do Orixá. De nossas notas de campo.

³³Adeptos homens que não incorporam. Possuem suas próprias funções ritualistas, como tocar o atabaque. De nossas notas de campo.

³⁴Adepta mulher que incorpora. Está acima dos demais em hierarquia, porém, ainda abaixo do Babalorixá. Sua função é ser um braço direito do Pai de Santo. De nossas notas de campo.

³⁵Adepto que incorpora. De nossas notas de campo.



disso, usam o Mokam. Os demais (Ebomis, Ekedis e Ogãns, Mãe Pequena e o Babalorixá), com exceções ritualísticas (ex. Águas de Oxalá) podem usar roupas coloridas e os fios de cargo. Quanto ao pano de cabeça, naquele dia não seria necessário (não nos foi explicado o porquê), mas todos deveriam usar, sob as mesmas regras de cores, porém, as mulheres mais velhas poderiam utilizar laços diferentes e os homens mais velhos o Eketé³⁶.

Com efeito, as prenóções sobre quem seriam os mais velhos e mais novos foram confirmadas, o critério ordem era tão determinante quanto os códigos de vestimenta e comportamento. Rumbé³⁷, nos explicou adiante o Yawô 1, seria as regras de “etiqueta” que são impostas aos participantes do Candomblé. E passa a listar uma série de exemplos: servir café com um copo de água ao lado em uma bandeja prata aos mais velhos; não fumar no mesmo ambiente em que está um mais velho; usar o apoti, dilonga e dilongá³⁸ para as refeições; à mesa, cadeiras e pratos de louça ou vidro são destinado aos mais velhos; todos não devem assobiar no barracão; ao chegar no barracão, todos devem pedir bênção ao piso, a cumeeira, aos atabaques e ao Babalorixá; ao acender uma luz, todos devem pedir bênção e muitas outras regras.

A celebração ao povo de rua começou na madrugada do dia 17/04/2022, com a abertura sendo feita pelo Babalorixá, que anuncia:

Babalorixá: “Sejam todos bem-vindos ao (nome do Barracão), eu sou Tatá Nkisi (nome em religião do babalorixá). Essa é uma festa apenas para pessoas da casa (haviam três pessoas na assistência, além de nós), quem está aqui ou é um familiar ou amigo da casa. Hoje, nós vamos fazer nosso toque para o povo de rua, não é festa, mas se Exú quiser ficar, nós não vamos mandar eles embora, a casa é deles também e nos protegeram durante esse período da quaresma. laroíê Exú”.

Outra vez, os filhos respondem em coro “Laroíê!”. Ao final da celebração, o Babalorixá retoma a palavra e agradece a presença de todos, informando que seria servido um churrasco aos visitantes e aos filhos da casa. O Babalorixá se dirige a nós e fala:

³⁶Espécie de utensílio que lembra um Kipá. É usado por homens que estão nos mais elevados estágios da hierarquia. De nossas notas de campo.

³⁷Estatuto normativo não escrito que compila as normas de boa educação dentro do Axé. Também pode se referir a condutas fora da Casa de Santo, quando essas se referem a questões religiosas. De nossas notas de campo.

³⁸Apoti (banquinho de madeira); dilonga (caneca de ágata); dilongá (prato de ágata). Todos usados apenas pelos Abiãns e Yawôs. De nossas notas de campo.



Babalorixá: “Eles se comportaram bem (em referência aos filhos da casa)? Viu: ninguém morde. Agora, nós vamos servir um churrasco, vamos partilhar o alimento de Exú. Casa de Axé é lugar de fartura, fiquem à vontade. Podem conversar com o pessoal, beber e comer à vontade. Agora a liturgia acabou, esse é um momento de confraternização”.

No momento de confraternização, as estruturas anteriormente observadas se perdem. A hierarquia dá lugar a Abiãns e Yawos sentados à mesa com os mais velhos. Os que se despedem ainda pedem bênção aos mais velhos, porém, as ordens dão lugar a pedidos e assuntos diversos tomam as mesas.

Ao final, o Ogã 1 senta ao nosso lado e nos pergunta: “e aí, o que acharam?”. Respondemos que nos agradou muito e despertou bastante curiosidade e acrescentamos “como vocês sabem de tantas coisas assim? Não deve ser fácil decorar todas essas regras, certo?”. Sorrindo, ele nos responde: “é fácil, é só vir”. Então, o Ogã 1, o Ebomi 1 e o Babalorixá começam a nos explicar sobre os ensinamentos em uma Casa de Santo.

No Candomblé, os ensinamentos são passados através de uma tradição oral. “Minha mãe de santo aprendeu com a mãe de santo dela, e minha avó de santo de santo aprendeu com seu pai de santo e assim por diante”, disse o Babalorixá; e completou.

Babalorixá: “Aqui não tem segredo, tudo se repete, basta vir a casa de santo que o filho aprende. As cantigas sempre são iguais, quem vem sabe. Sempre há um mais velho pra explicar e se o filho mais velho não souber, basta me perguntar. Não temos aulas ou aprendizagem continuada aqui, tudo é na prática. Eu ia pro Barracão da minha avó de santo na sexta-feira e voltava no domingo, eu participava de tudo e ai de mim se não chegassem na sexta ou saísse antes, minha mãe de santo olhava torto pra mim. O filho tem que mostrar interesse, tem que estar disposto e presente. Aqui é tranquilo, as casas por aí humilham os mais novos, aqui todos somos iguais, mas não tão iguais assim: todo mundo tem a sua função, senão virá beco”.

A hierarquia se assemelha mais a de uma família do que a de uma organização militar, por exemplo. Os mais velhos (Ebomis, Ekedis e Ogãns, Mãe Pequena e o Babalorixá) são chamados de pais e mães, quando os filhos se encontram no mesmo degrau de hierarquia chamam-se de irmãos. Ademais, o respeito aos mais velhos é aparentemente rígido, desde a troca de bênçãos até a bandeja de café.

Portanto, a aprendizagem no Axé estudado se caracteriza por hierarquia evidente. Os mais novos, enquanto alunos da religião, aprendem suas atividades através da observação do que é realizado pelos mais velhos e também do diálogo estabelecidos



com esses e com o Babalorixá. Contudo, os ensinamentos não são construídos e sim prescritivos taxativos, não um outro modo de fazer se não o que é transmitido oralmente, geração após geração.

Aproveitando o diálogo posto à mesa, nós solicitamos ao Babalorixá que nos explicasse a transcendência no Candomblé e que nos explicasse um pouco sobre a relação existente entre o Candomblé e o mundo. Neste momento, o Ebomi 1 pede a palavra ao Pai de Santo: “meu pai, se me permite, eu poderia explicar?”, após o consentimento do Babalorixá, o Ebomi 1 começa:

Ebomi 1: “o Candomblé não é espiritismo, porém, de certa forma, é uma religião espírita (nesse momento, o Babalorixá acena positivamente com a cabeça). O Orixá não está em nós apenas quando se manifesta através do transe. Ele também está presente em nós a cada passo de nossas vidas. O Orixá é nossa conexão com a natureza. Oxóssi é o rei da caça, por exemplo. O alimento obtido através da caça foi também obtido através de Odé. Iemanjá emana sua força do mar, então, o mar é a energia de Iemanjá e assim por diante: Omolu é a vida e morte, saúde e doença; Ogum é a guerra, os caminhos e o ferro; Xangô é a sabedoria e o fogo (e continua dando outros exemplos) [...]. Então, é na natureza que está o sagrado. Como somos parte da natureza, nós também somos parte do sagrado. Quando saímos do Aiyê para o Orun, deixamos a carcaça, o corpo, para nos tornarmos a própria energia de nosso Orixá. Não é tão simples assim, mas essa é a ideia”.

Pesquisadores: “então, o aqui e agora é importante? Ou devemos aguardar nos tronamos a energia do Orixá? Isso seria o mesmo que o céu prometido dos católicos?”.

Ebomi de Omolu: “não sei o que é o céu dos católicos. Sei o que aprendi ouvindo por aí. Eu tenho muitos amigos católicos, eu sei que o céu deles é o paraíso. Para nós não há um paraíso. Há o Aiyê ou o Orun. A moral aqui não é um dogma absoluto. O certo e errado aparece no jogo de búzios, nas palavras do Erê ou do catiço. Têm coisas que a gente sabe que é errado, mas o errado pra você e o errado pra mim podem ser coisas diferentes, sabe? Estamos aqui para aprender. Bom, acho que é isso”.

Pesquisadores: “E o aqui e agora, isso é importante?”.

Nesse momento, o Babalorixá, antes que seu filho pudesse responder, faz uma intervenção na conversa e toma a palavra.

Babalorixá: “essa é comigo. Olha, o aqui e agora é importante! Claro! Não esperamos o céu, pois já vivemos na terra de nossas divindades. Nos cumpre cuidar deste lugar, do Aiyê, como disse o (nome do Ebomi 1). Há muita coisa escrita, teóricos do Candomblé e tudo mais, mas a religião é transmitida pela oralidade. Eu já disse isso. Então, nós cuidamos mais dos nossos rituais. A questão da doutrina, da moral,



ética - vocês vão dizer melhor do que se trata - não é uma coisa que vocês vão encontrar aqui no Axé. Aqui, você tem que buscar ser melhor. O mais velho deve ser o exemplo para o mais novo. Sempre devemos buscar melhorar. Quando erramos, sem problemas. Hora de correr atrás”.

A relação entre o candomblecista e natureza se traduz em uma não distinção entre um e outro. Talvez, não seja um “nós” proposto por Freire (2011) – ou talvez seja exatamente isso –, mas há um todo unido e convergente em propósitos.

As diferentes ações educativas de etnoconservação que possuem como foco a relação entre a conservação ambiental e as práticas de culto aos Orixás são importantes formas de evidenciar a influência de determinados saberes tradicionais na construção das cosmovisões, bem como a centralidade dessas compreensões para propostas educativas que atuem como formas de resistência para a superação das relações de mercantilização/dominação que são estabelecidas entre sociedade e natureza. Dessa maneira, uma cosmovisão baseada no reconhecimento da interdependência com e na natureza como materialização do sagrado pode contribuir para a construção de outras formas de relação de ser e estar no mundo (ABÍLIO et al., 2020, p. 509-510).

Após esta última intervenção, outros temas tomaram a roda de conversa. A observação deu lugar a brevidades e uma conversa informal. Findo também o momento litúrgico, ainda foi possível observar uma mobilização de todos, à parte de qualquer hierarquia, novos e antigos arrumavam a casa, lavavam e guardavam as louças, arrumavam as cadeiras e assim terminava nossa visita àquele Axé.

2.2.1 Axé e Educação Libertadora

Em nossa visita a um Barracão de Candomblé, depreendemos dois pontos de maior relevância em relação às práticas educativas e como essas se relacionam com o mundo: (I) os ensinamentos são repassados dos mais velhos aos mais novos, através da oralidade. O conhecimento também é obtido através da observação e repetição das práticas litúrgicas pelos mais novos. Não é necessário para essa compreensão que haja uma tomada de consciência ou reflexão crítica, o fazer deve seguir uma prescrição de como fazê-lo sem o porquê fazê-lo; (II) a concepção de transcendência não se relaciona diretamente com uma imersão ou emersão no mundo: o adepto faz parte do mundo. Sua



transcendência, porém, é feita no aqui e agora. Inexiste um fator de acomodação ou de refúgio universal na religião.

Os pontos acima, se não interpretados enquanto uma etapa de um processo histórico material seriam incompletos. Quanto à transmissão de ensinamentos, o ritualístico é sua parte rígida, bancária em termos freirianos (FREIRE, 2011a). Contudo, diversos são os ensinamentos para além do local litúrgico. O adepto, mais novo ou mais velho, dialoga constantemente com seu Babalorixá e irmãos de santo. Nesse ponto, os conhecimentos são construídos e a metateoria ou metafísica religiosa dão espaço para uma compreensão do lugar do adepto no mundo.

Assim, a teoria é a prática e vice-versa. O agir é constante entre os adeptos. A ausência de código moral prescritivo em oposição a uma ritualística religiosa extremamente imutável, constrói um terreno em que se aprende a plantar uma árvore plantando-a. É a práxis transformadora em movimento (FREIRE, 1992).

O Candomblé surge em um cenário de resistência ao colonialismo. Diz-se uma religião brasileira de matriz africana, justamente por não ser o Candomblé praticado no continente africano. O Candomblé é um resgate e resistência dos rituais, cultos e crenças dos escravos que, impedidos pelos colonizadores de professarem a sua fé - afastados de seus povos e imersos em outros -, compilaram suas práticas religiosas no Candomblé (BASTIDE, 1973). Os cultos eram praticados às escuras, o sincretismo era usado para ludibriar o colonizador, através do uso da imagem de santos católicos, enquanto que, em verdade, eram os Orixás que estavam sendo cultuados (VERGER; CARYBÉ, 2011).

A luta para a prática litúrgica sempre enfrentou um mito de inferiorização. Até hoje, a religião é considerada atrasada por sacrificar animais. Também era comum a perseguição durante a República. Contudo, esses tempos – ainda com seus resquícios – deram lugar a interação entre os outorgados nos colonizadores e colonizados.

Assim como o que recusa o papel de colonizador, os colonizadores outorgados tornaram-se também candomblecistas. A religião de matriz africana é permeada por ameríndios, europeus e americanos. Afinal:

Nem todo colonizador está fatalmente destinado a tornar-se um colonialista. E os melhores se recusam a isso. Mas o fato colonial não é uma pura ideia: é um conjunto de situações vividas, e recusá-lo



significa ou subtrair-se fisicamente a tais situações ou permanecer ali e lutar para transformá-las (MEMMI, 2007, p. 55).

O Candomblé é uma religião vivida na intersubjetividade entre o adepto e seu Orixá. Essa relação implica mudanças contínuas de comportamento pelos adeptos, o que dependerá da presença do transe mediúnico, de estar ou não em um momento de função e outras variáveis. Desta forma, no caso das crianças, por exemplo, grande parte de seu aprendizado se dá pela observação (FALCÃO, 2021).

Certo determinismo e funcionalismo ditam dinâmicas próprias do Candomblé. Os degraus hierárquicos não são obtidos apenas pelo tempo. Outras questões como o cumprimento das obrigações e a própria função atribuída ao adepto por seu Orixá determinam sua função e cargo na casa. Assim, quadros em que um adepto novo em idade biológica poderá estar em alto grau da hierarquia e também o seu revés. Uma ou outra situação é legitimada pela concepção de que aquilo foi a vontade do Orixá (FALCÃO, 2021).

Para Jagun (2015), um dos conceitos fundamentais para compreensão da religiosidade Yorubá seria o de Orí. Ao ponto de considerar o Orí uma divindade individual, nos é forçoso abdicarmos a expor, em maiores detalhes, todas as concepções por detrás desta categoria. Primeiro, pois nosso estudo se debruçou sobre um barracão da nação Angola, ou seja, um barracão Banto e não Yorubá; segundo, pois estariamos nos distanciando demasiado do recorte proposto. Contudo, em breves linhas, Orí seria um ponto no topo de nossa cabeça, donde surge nossas capacidades de autodeterminação e livre-arbítrio, que “guarda elementos do nosso passado e registro das escolhas que fizemos para nosso destino” (JAGUN, 2015, p. 2013). Quanto a relação entre homem-mundo, acrescenta Jagun (2015):

Assim, nem mesmo o Criador interfere em nossas escolhas. Ele nos dota tão somente de noções básicas de ética e moral, as quais deverão ser nossas referências a cada momento. A busca incessante da religiosidade iorubá é que o homem se torne um omuluwàbí (filho de bom caráter). Todos os ritos e liturgias de matrizes africanas, assim como o Candomblé (religião nascida no Brasil), objetivam servir como ferramentas a fim de que o homem desenvolva as virtudes necessárias para fortalecer e progredir seu caráter (iwà): bondade (oore), paciência (sùúrú) etc. O homem feliz é aquele que vive em harmonia consigo, com os deuses e com seus semelhantes. Portanto, sejamos felizes! (JAGUN, 2015, p. 213).



Retomando a análise Freiriana, uma educação libertadora seria aquela apta a proporcionar a tomada de um novo nível de consciência pelo oprimido. Para tanto, o professor deveria já ter alcançado um nível de consciência da realidade superior ao do educando (SANTOS; GEHLEN, 2020). Este processo dá-se de forma construtivista, ou seja, o saber é estimulado no oprimido, para que esse desenvolva a habilidade de captação da realidade. No Candomblé, seus rituais “rompem com as determinações acerca da imagem do outro e passam a vivenciar relações de sororidade, afeto e respeito” (IYAGUNÂ, DANTAS, 2019, p. 52).

Em conclusão, a aparente dissonância entre o Candomblé e uma educação libertadora é um equívoco. A hierarquia faz parte do Candomblé, porém, o culto não deve ser confundido com a ética, a moral ou a doutrina religiosa. O culto é a forma de fazer e não o que fazer do adepto. Ao contrário de uma Igreja tradicional, o Candomblé não vislumbra promessas de dias melhores, os dias melhores existem, porém, construídos em harmonia entre humanos e a natureza. Parte de um todo, o Candomblé já é um “nós” Freiriano, ao menos no fim a que se destina: “emancipatório através da práxis.

Considerações Finais

Este estudo buscou explicitar qual o papel do Candomblé em uma educação libertadora. O trabalho foi dividido em duas seções, na primeira seção, houve uma breve revisão bibliográfica sobre as ferramentas que uma Igreja Profética possui para libertar através da educação e no que consiste uma educação libertadora; na segunda seção, um estudo observacional participativo foi realizado, através da visitação de um Barracão de Candomblé.

O objetivo proposto foi atingido, havendo uma exposição sobre o papel educativo do Candomblé. O estudo aqui proposto ainda há muito o que avançar, sugerindo-se aos próximos pesquisadores que se debrucem sobre o dia a dia do adepto fora do barracão, nas relações entre Candomblé e outras religiões, além de outras vertentes educacionais e suas propostas.

O Candomblé é uma religião profética. Seu papel não é apenas de compreender a realidade, mas também de transformá-la. Poucas instituições ou propostas



conseguiram o que o Candomblé conseguiu: agregar o opressor ao seu corpo, despindo-o de seu temor pela liberdade, construindo-a em comunhão com aqueles que dela estavam privados, os oprimidos (FREIRE, 2011b). Por óbvio, isso não é tudo e nem as contradições que ainda envolvem o Candomblé – intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana – estão resolvidas. Contudo, o Candomblé já mostrou seu poder de quebrar barreiras e superar opressões, como o colonialismo, a repressão policial e muito mais (BRAGA, 1995). O Candomblé é uma religião de inéditos viáveis e há muito o que se aprender com o “Axé do meu Axé”.

Referências Bibliográficas

- ABÍLIO, Francisco José Pegado; SILVA, Maria Conceição; SILVA, Dayane Santos. Relações com e na natureza nos Terreiros de Candomblé Obá Ogunté e Nossa Senhora do Bonfim, PE: espaços educativos de ser e estar no mundo. **Educação e Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 495-512, 2020. GN1 Genesis Network. <http://dx.doi.org/10.5935/2238-1279.20200045>.
- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BATISTA, Mariana; DOMINGOS, Amanda. Mais que boas intenções: técnicas quantitativas e qualitativas na avaliação de impacto de políticas públicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-24, jul. 2017. Semestral. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329414/2017>. Acesso em: 20 dez. 2021.
- BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. **Em Tese: Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 68-80, maio 2005. Semestral. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/18027/16976>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.
- FALCÃO, Christiane Rocha. A idade do santo. Crianças e autoridade ritual no candomblé. **Horizontes Antropológicos**: quadrimestral, Porto Alegre, v. 27, n. 60, p. 379-403, ago. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200013>. Acesso em: 05 maio 2022.
- FONTAINHA, Fernando de Castro. Um pesquisador na EMERJ: negociações de uma postura de pesquisa em um mundo institucionalizado. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, [S.L.], v. 2, n. 1, p. 93-111, 31 jan. 2015. Fluxo Contínuo. Instituto **Rede de Pesquisa Empirica em Direito (REED)**. <http://dx.doi.org/10.19092/reed.v2i1.55>. Disponível em: <https://doi.org/10.19092/reed.v2i1.55>. Acesso em: 01 jun. 2022.



FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 12a ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Os Cristãos e a Libertação dos Oprimidos**. Lisboa: Edições Base, 1978. 52 p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 50. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

HOOKS, Bell. A teoria como prática libertadora. In: HOOKS, Bell. **Ensinado a Transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013. Cap. 5. p. 83-104.

IYAGUNÃ, Dalzira Maria Aparecida; DANTAS, Luis Thiago Freire. **A criança e o Candomblé**: considerações acerca de uma educação decolonial. Momento: diálogos em educação, Rio Grande, v. 28, n. 1, p. 42-56, jan/abr, 2019.

JAGUN, Márcio de. **Orí: A Cabeça como Divindade**: história, cultura, filosofia e religiosidade africana. Rio de Janeiro: Litteris, 2015. 248 p.

MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado Precedido de Retrato do Colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 190 p.

NETO, João Augusto dos Reis. A Pedagogia de Exu: educar para resistir e (r)existir. **Revista Calundu**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 7-33, 30 dez. 2019. Semestral. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.26512/revistacalundu.v3i2.27476>. Acesso em: 31 maio 2022.

RABELO, Miriam C. M. Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 1-31, 30 abr. 2020. Quadrimestral. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442020v26n1a201>. Acesso em: 04 jun. 2022.

SANTOS, Jefferson da Silva; GEHLEN, Simoni Tormöhlen. As relações teórico-metodológicas entre Freire e Dussel e suas contribuições para uma práxis axiológico-transformadora. **Pro-Posições**, Campinas, v. 33, n. 33, p. 1-27, 03 nov. 2020. Anual. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2020-0022>. Acesso em: 01 abr. 2022.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; RIBEIRO, Ariadne Christie Silva; GAIA, Ronan da Silva Parreira. **TRADIÇÃO E SOCIALIZAÇÃO NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE UBERABA-MG**: análise bioecológica dos percursos religiosos. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 32, p. 1-18, 2020. Fluxo Contínuo. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32223042>. Acesso em: 25 maio 2022.



VERGER, Pierre; CARYBÉ, Hector J. **Lendas Africanas dos Orixás**. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2011.

XAVIER, José Roberto Franco (org.). Algumas notas sobre a entrevista qualitativa de pesquisa. In: MACHADO, Maíra Rocha (org.). **Pesquisar Empiricamente o Direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017. Cap. 4. p. 119-160.



O Comunismo, a Esquerda e a Família na Folha Universal no ano eleitoral de 2022

Communism, the Left and the Family in Folha Universal in the 2022 election year

Isadora Almendagna¹

Fabrício Roberto Costa Oliveira²

Deivit Henrique da Silva Leite³

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar uma análise das edições do jornal Folha Universal lançadas entre janeiro e outubro de 2022. O foco da análise é o posicionamento político do jornal frente às pautas ligadas ao comunismo, à esquerda e à família. O estudo evidencia a sustentação de pautas morais alinhadas ao posicionamento político de Jair Bolsonaro, como a defesa da família tradicional cristã e a luta contra o que consideram ideologia de gênero. A instituição empenhou-se na produção da imagem diabólica da esquerda e divulgou alertas sobre o risco da instauração do comunismo no país com a volta de Luiz Inácio Lula da Silva e do Partido dos Trabalhadores ao poder. O pânico moral foi instrumentalizado e difundido pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), para impulsionar sua base militante na defesa da candidatura de Bolsonaro.

Palavras-chave: Conservadorismo, IURD, Folha Universal, Discurso, Partido dos Trabalhadores.

Abstract: The aim of this article is to present an analysis about the “Folha Universal” newspaper distributed by “Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) released between January and October, 2022. The focus of this analysis is the newspaper’s political positioning with reference to the agenda linked with communism themes, left-wing politics and family. The study points to the moral guidelines aligned with Jair Bolsonaro’s political position, which defends the Christian traditional family and struggles against so-called “gender ideology”. The institution made an effort to produce a left-wing “diabolical” image and disseminated alerts about the “risk” of an

¹ Graduanda em Ciências Sociais na Universidade Federal de Viçosa (UFV). Bolsista de Iniciação Científica pela Fapemig (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais). E-mail: isadora.almendagna@ufv.br

² Professor da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Doutor em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: fabriciooliveira@ufv.br

³ Graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal de Viçosa (UFV). Bolsista de Iniciação Científica pelo CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). E-mail: deivit.leite@ufv.br



instauration of communism if Luiz Inácio Lula da Silva and Labour Party returned to presidential chair. Thus, the moral panic was instrumentalized and spread by IURD to urge your worshippers.

Keywords: Conservatism, IURD, Folha Universal, Speech, Partido dos Trabalhadores.

Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar uma análise das edições do Jornal Folha Universal, noticiário semanal da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), publicadas entre janeiro e outubro do ano eleitoral de 2022. O foco principal é evidenciar como os temas relacionados ao comunismo, à esquerda e à família foram tratados sob a ótica do periódico.

Desde a década de 1980, período de redemocratização pós-ditadura militar no Brasil, ocorre um importante processo de midiatização da religião, atrelado à politização de setores pentecostais do Cristianismo. O ativismo político religioso dos evangélicos no cenário brasileiro vem crescendo desde então. De acordo com Burity (2016) e Carranza (2020), o neopentecostalismo inaugura modalidades políticas e funções públicas através da expansão midiática religiosa, associando-se ao aparato do Estado e ocupando o espaço público⁴.

No pleito de 2018, uma pesquisa do Datafolha no segundo turno indicava que 70% dos votos válidos de evangélicos iriam para Bolsonaro e 30% para Fernando Haddad (candidato pelo Partido dos Trabalhadores), uma diferença de 40% da fatia desse eleitorado. Entre os católicos a diferença também foi a favor de Bolsonaro, mas em apenas 7% (MARIANO; GERARDI, 2020). Cabe destacar que Bolsonaro foi eleito com 57,7 milhões de votos válidos, dos quais estima-se que 11 milhões foram provenientes de apoio evangélico (CARRANZA, 2020). Esses números mostram que o apoio maciço de evangélicos foi fundamental para sua vitória, já que entre agentes e instituições religiosas o presidenciável obteve maior aceitação e conquistou seu

⁴ A título de exemplo da ocupação do espaço público pelos evangélicos no Brasil, é possível citar a Frente Parlamentar Evangélica (FPE), que agrupa membros do Congresso Nacional autodenominados evangélicos. Ainda que agrupe políticos de partidos distintos, estes votam em consonância entre si, com forte aderência às pautas conservadoras. Para mais informações sobre a atuação evangélica no Congresso, ver Antônio Flávio Pierucci (1989).



eleitorado. Por conseguinte, é imprescindível considerá-los um importante componente demográfico, histórico e cultural em território brasileiro (CARRANZA, 2020).

Naquelas eleições, grupos de pastores e parlamentares evangélicos tornaram quase sagrada a direita política, ao mesmo tempo que demonizaram o PT e seu candidato, tratando-os como anticristãos e atestando que a eleição de um “esquerdopata” representava riscos como a perseguição à liberdade religiosa, bolivarianismo⁵, erotização de crianças em escolas e destruição da família (MARIANO; GERARDI, 2020). Lideranças evangélicas enfatizavam a identidade cristã de Bolsonaro e construíam legitimidade ao presidenciável, ao passo que estimulavam forte pânico moral⁶ acerca do candidato do PT. Entretanto, o apoio iurdiano⁷ explícito à candidatura de Jair Bolsonaro foi constatado somente na reta final das eleições (OLIVEIRA; MARTINS, 2021). O Republicanos, partido ligado à instituição, integrava a coligação de Geraldo Alckmin, mas devido à estagnação do ex-tucano nas pesquisas eleitorais e à improbabilidade da sua passagem para o segundo turno, o partido “desmobilizou a campanha pró Geraldo Alckmin (PSDB) e engajou-se na do capitão” (MARIANO; GERARDI, 2020, p. 340).

O apoio da IURD aos candidatos se revela na Folha Universal, um dos principais veículos de comunicação da igreja, através do qual ela expressa suas convicções, não só religiosas, mas também políticas. Após a desmobilização da campanha de Alckmin, o semanário não fez qualquer menção direta ao nome de Bolsonaro, contudo foi possível identificar afinidades entre os posicionamentos de ambos (OLIVEIRA; MARTINS, 2021). Por este motivo, consideramos que o jornal ilustra excepcionalmente a maneira como entidades religiosas têm se utilizado das mais diversas mídias para agregar fiéis, mas também para direcionar votos e promover candidatos.

⁵ O termo surge do nome do general venezuelano Simón Bolívar, que liderou os movimentos de independência da Venezuela, da Colômbia, do Equador, do Peru e da Bolívia. Convencionou-se, no entanto, chamar pejorativamente de bolivarianos os governos de esquerda da América Latina por relacioná-los a ataques à liberdade política, civil e econômica da população. Consulte: VOCÊ sabe o que é bolivarianismo?. *Carta Capital*. 2014. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/politica/o-que-e-bolivarianismo-2305/>. Acesso em: 30 jul. 2023.

⁶ Aqui, o pânico moral se refere a uma estratégia discursiva na qual o sentimento de medo é utilizado para mobilizar a sensação de mal-estar na sociedade. Normalmente, há uma demarcação de grupos como perigo para valores mais tradicionais.

⁷ O termo “iurdiano” é utilizado para denominar os membros da Igreja Universal.



Para além da Folha Universal, a comunicação da IURD é ainda mais ampla e não engloba apenas o jornal. O fundador e principal liderança da igreja, o Bispo Edir Macedo, é dono de uma das maiores emissoras de televisão do país, a TV Record. Durante o ano de 2018, a Record transmitiu entrevistas exclusivas de Bolsonaro à emissora, em um momento no qual ele não participava de debates ou eventos televisivos comuns no período eleitoral, fato que apenas estreitou os laços entre o então candidato e a IURD, como é possível verificar pela passagem a seguir:

Em 4 de outubro, o Jornal da Record exibiu entrevista complacente com Bolsonaro, enquanto os demais candidatos participavam de debate na TV Globo, do qual ele se ausentara alegando recomendação médica. Desde então, estruturou-se a aliança política entre Macedo, Universal, Record e Bolsonaro, que se manteve após a eleição (MARIANO, GERARDI, 2020, p. 340).

Apesar do grande alcance que a emissora de televisão proporciona, é possível perceber que a instituição fica mais livre para expressar críticas e juízos através da Folha Universal já que, diferentemente da Rede Record, é autogerida e custeada em sua totalidade pela igreja, e por isso não é perpassada “por relações comerciais que podem restringir os conteúdos publicados” (PAULA, 2022, p. 85). Não há a presença de qualquer tipo de propaganda para marcas, órgãos ou associações externas à Universal no corpo do jornal, o que faz do espaço uma notável fonte de identificação de posicionamento, sobretudo político, da IURD. Devido à sua conduta, especialmente estratégica, enxergamos a necessidade de voltar a ela uma atenção especial.

Destacamos a importância de refletir de forma crítica sobre quem são os beneficiados por essa relação entre religião (enquanto instituição) e política. A tese do presente artigo é que ambas as partes, tanto os candidatos quanto as igrejas, obtêm bônus a partir da conexão entre eles. Há um sentido instrumental nessa relação, uma mutualidade nos benefícios. Se de um lado os candidatos ganham capilaridade e apoio, a igreja ganha cargos, legitimidade, poder de negociação e isenção de impostos⁸.

⁸ Na edição 1551 da Folha Universal (de 02/01 a 08/01/2022), a matéria “Aprovada a isenção de IPTU para templos religiosos” trata da PEC 133/2015, que “concedeu isenção do Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana (IPTU) para templos religiosos”. Fonte: AFFONSO, Julia. COUTINHO, Mateus. VASSALLO, Luiz. MACEDO, Fausto. MP Eleitoral acusa Crivella de ‘abuso de poder religioso’. 2017. [Senado.leg.br.](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/532898/noticia.html?sequence=1&isAllowed=y) Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/532898/noticia.html?sequence=1&isAllowed=y>.



Tudo isto posto, é fundamental interpretar a ascensão do ativismo político neopentecostal como “a expressão de uma religião pública que redesenha a identidade religiosa e altera estruturalmente a posição, atuação e presença pública dessa participação política” (CAMURÇA, 2019, p. 138). Dentre os diversos desdobramentos dessa dinâmica, nos importa refletir sobre como se dá a potencialização da força política das denominações religiosas midiatizadas como a IURD, que através da Folha Universal eleva a visibilidade de suas convicções, conquista novo lugar como sujeito político e constitui “fator importante para a compreensão das linhas de força presentes na democracia” (MARTINO, 2016, p. 62).

Por estes motivos, a partir das edições publicadas durante o Primeiro e o Segundo Turno das eleições de 2022, pretendemos analisar a maneira através da qual a Folha Universal veiculou – durante mais um ano eleitoral – suas opiniões acerca da política no país, tendo como foco os três eixos centrais sobre os quais a igreja concentrou sua atenção no período analisado: o comunismo, a esquerda e a família.

Além dessa introdução, o texto está dividido em outras quatro seções. Na primeira seção, focamos em delinear a metodologia de pesquisa empregada. Na segunda seção, apresentamos uma contextualização da Igreja Universal do Reino de Deus, bem como a caracterização do seu semanário, a Folha Universal. A terceira seção trata das análises dos conteúdos do jornal relacionados à esquerda e aos cristãos. Na quarta seção, a análise se voltará aos conteúdos relacionados às propostas da esquerda para a família.

2. Metodologia de pesquisa

O principal material empírico desta pesquisa é o jornal “Folha Universal”, que em 2022 completou 30 anos desde sua primeira edição. A escolha se justifica devido ao fato de que o periódico representa um dos principais órgãos de posicionamento da IURD, bem como por ser um jornal de fácil acesso aos fiéis e à população em geral.

Acesso em: 31 jul. 2023. A proposta de concessão foi feita por Marcelo Crivella, então senador pelo Republicanos, partido relacionado à Igreja Universal do Reino de Deus. Fonte: PRESTES, Eduardo. Aprovada a isenção de IPTU para templos religiosos. **Folha Universal**. São Paulo, 02 jan. 2022. Edição 1551. v. 1551, p. 10, jan. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247973ad4ed59fb24>. Acesso em: 01 ago. 2023.



Além de ser distribuído gratuitamente nos templos da IURD, seu conteúdo fica disponível na plataforma online gratuita Calaméo⁹, de onde retiramos os exemplares.

Dois outros fatores essenciais balizaram a escolha do material de análise. Primeiro, o grande alcance do jornal que, segundo o site oficial do aniversário de 40 anos da Igreja¹⁰, tem tiragens que chegam, em média, a um milhão e oitocentas mil cópias semanais. Segundo, a autogestão, isto é, sua administração e financiamento independentes, sem a necessidade de patrocinadores externos (PAULA, 2022), o que nos leva a crer que as opiniões da instituição estão presentes ali de forma menos contida.

O editorial¹¹ do jornal, também chamado de seção “Opinião”, mostrou-se um dos espaços mais úteis para a análise, pois nele concentra-se um maior número de matérias alinhadas ao foco da pesquisa. Além disso, diferente dos outros textos presentes em jornais e revistas, de caráter informativo, o editorial é um texto opinativo, que concentra os principais posicionamentos de uma instituição. Seus conteúdos demonstram compromissos e interesses de cada agente com assento na produção das notícias e é, provavelmente, o gênero que melhor ilustra a tensão entre interesses públicos e privados no Jornalismo (MONT’ALVERNE; MARQUES, 2015).

A maioria dos textos dos jornais não apresentam autoria, fato que chamou nossa atenção e de profissionais do Jornal Folha de São Paulo¹², que procuraram o jornal para questionar quem seriam os responsáveis pelo escrito. Os representantes do jornal da IURD afirmaram não ser obrigados a fornecer nome de seus articulistas e considerou o questionamento inadequado:

é um absurdo que se pretenda questionar quais articulistas podem ter espaço na Folha Universal. Ou será que a Igreja Universal do Reino

⁹ CALAMEO. Disponível em <https://www.calameo.com/accounts/724797>. Acesso em: 19 jul. 2023.

¹⁰ A missão da Folha Universal. **Universal 40 anos.** c2023. Disponível em <https://sites.universal.org/universal40anos/artigo/24-a-missao-da-folha-universal>. Acesso em: 31 jul. 2023.

¹¹ Os editoriais localizam-se na terceira página de cada edição.

¹² ZANINI, Fábio. BRANDT, Danielle. RODRIGUES, Arthur. Igreja Universal usa jornal para fazer campanha contra Lula e o PT. **Folha de S.Paulo.** 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2022/03/igreja-universal-usa-jornal-para-fazer-campanha-contra-lula-e-o-pt.shtml>. Acesso em: 31 jul. 2023.



de Deus também deveria contestar a escolha dos colunistas que essa 'Folha de S. Paulo' abriga em suas páginas?¹³

A pesquisa optou por aprofundar-se nas matérias de todas as 44 edições publicadas de janeiro a outubro de 2022, relacionadas sobretudo ao comunismo, à família e à esquerda. Do ponto de vista quantitativo, foi elaborado um quadro (exposto no Anexo A¹⁴) para permitir a identificação do número de vezes que os assuntos supracitados foram tratados no decorrer do período de análise. Do ponto de vista qualitativo, a metodologia utilizada consiste em uma análise documental, definida como "uma série de operações que visam estudar e analisar um ou vários documentos para descobrir as circunstâncias sociais e econômicas com as quais podem estar relacionadas" (RICHARDSON, 1985, p. 182), a partir da leitura e fichamento das edições.

Dentre os assuntos mais pertinentes para esta pesquisa, estão a maneira como a esquerda e o comunismo foram representados pelo jornal, desde o período pré-eleitoral, até o fim do Segundo Turno, em outubro. Neste ponto, nos debruçamos sobre as incompatibilidades que a Universal afirmou existir entre a esquerda e os cristãos. Posteriormente, identificamos quais são os "perigos das propostas da esquerda" para a família cristã, também sob a ótica da IURD. Por fim, evidenciamos como o fomento dessas pautas tão presentes nos discursos da instituição – em um ano eleitoral – podem ser caracterizadas como uma instrumentalização política do pânico moral.

3. Contextualizando a folha universal e a atuação política da IURD

Fundada em 1977, a Igreja Universal do Reino de Deus passou de uma pequena igreja evangélica na zona norte do Rio de Janeiro a um verdadeiro império, com um crescimento institucional sem precedentes. De acordo com Mariano (2004), entre 1980 e 1989, o número de templos cresceu 2.600% e na década de 1990 já estavam presentes

¹³ Ibidem.

¹⁴ O quadro elaborado pelos autores contém o número das edições e suas respectivas datas de publicação, o título dos editoriais e dos textos da seção "Panorama" e o principal tema de cada um deles. Em itálico, estão destacados os textos que tratam diretamente dos temas desta pesquisa: o comunismo, a família e a esquerda.



em todos os estados brasileiros. Para além dos cultos nos templos, a Universal também investiu vigorosamente, desde sua abertura, no proselitismo através de mídias eletrônicas, como rádio e televisão (vide a compra da Rede Record de Rádio e TV, em 1989), o que permitiu a atração de cada vez mais fiéis para as igrejas da denominação.

Em 15 de março de 1992, é lançada a primeira edição do Jornal Folha Universal, semanalmente distribuído na porta e no interior de todos os templos da instituição. Segundo a IURD, “atualmente, ele é o jornal impresso de maior tiragem do País, com quase 2 milhões de exemplares semanais. Além disso, chega aos locais mais extremos e de difícil acesso, como becos, comunidades, hospitais e presídios”¹⁵.

Em março de 2022, a Folha Universal completou trinta anos desde sua primeira edição. A IURD define o semanário como “um conteúdo de qualidade para informar, ajudar e levar fé a todos os leitores”, já que o veículo possui tanto textos relacionados à igreja e à fé cristã, quanto de caráter secular (RIZZO, 2022). Atualmente, o jornal também pode ser encontrado facilmente nas redes sociais da IURD e na plataforma online gratuita Calaméo.

A Folha Universal é um instrumento de proselitismo, isto é, de evangelização e uma forma de disseminar “a palavra de Deus”. É também uma estratégia da igreja, capitalizada em todo o país, divulgar institucionalmente como avalia os acontecimentos da semana e emitir suas opiniões. Não é incomum, por exemplo, que informe os leitores sobre questões políticas e acontecimentos em evidência na imprensa, sempre enfatizando que a melhor maneira dos fiéis se informarem é através dessa leitura, pois a mídia secular é retratada como maledicente e desinformada, como é possível verificar na passagem a seguir:

Na falta de fatos negativos para alimentar a onda de ataques que vem promovendo contra a Igreja Universal do Reino de Deus nas últimas semanas, a Imprensa os inventa (...). É de se perguntar se é apenas ignorância que move esse tipo de jornalismo, ou é a má-fé (...). Para essa mídia maledicente, preguiçosa e desinformada sempre haverá uma segunda intenção em tudo que os evangélicos fazem¹⁶.

¹⁵ MEDEIROS, Janaina. A nobre missão da Folha Universal. **Universal.org**. 2018. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/a-nobre-missao-da-folha-universal/>. Acesso em: 31 jul. 2023.

¹⁶ UNICOM — Departamento de Comunicação Social e de Relações Institucionais da Universal. Imprensa ataca a Universal por recomendar a leitura da Bíblia. **Universal.org**. 2022. Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/imprensa-ataca-a-universal-por-recomendar-a-leitura-da-biblia/>. Acesso em: 31 jul. 2023.



Em seu posicionamento oficial com relação ao campo político, a Universal afirma que enquanto instituição religiosa não participa do processo eleitoral. Entretanto, a igreja possui fortes ligações com o partido Republicanos, um partido consistente no campo político brasileiro. Em 2022 foram eleitos 2 governadores, 2 senadores, 41 deputados federais, 75 deputados estaduais e 1 distrital, além de 2 vice-governadores. Os candidatos são lançados e divulgados dentro e fora dos templos e, a partir do número de eleitores, não se pode negar a eficácia da estratégia, que passa tanto por dentro da instituição quanto por dentro do partido vinculado à igreja – resultados que indicam a pouca fragmentação partidária ao redor do país (MENDES, 2020).

Não se pode deixar de notar, portanto, que as denominações neopentecostais representam eficazes instrumentos eleitorais. É indiscutível a influência e força da orientação religiosa não só em relação à vida cotidiana, mas também aos temas políticos. De acordo com uma pesquisa realizada pelo Datafolha em 2016, 54,3% dos fiéis pentecostais e neopentecostais afirmam que seguem totalmente os ensinamentos ou recomendações sobre dar preferência a pessoas religiosas nas eleições para cargos públicos, enquanto a aderência a essas recomendações é de 32,8% entre católicos e 49% entre protestantes históricos (PRANDI; SANTOS; BONATO, 2019).

Ainda assim, além da importância do convencimento de fiéis, fundamentado em crenças e valores das orientações religiosas, nos importa sobretudo como a própria igreja e as lideranças evangélicas atuam de maneira central na política por “funcionar como uma espécie de ‘máquina eleitoral’ – na maioria das vezes tão ou mais efetiva que os próprios partidos políticos” (PRANDI; SANTOS; BONATO, 2019, p. 53).

A título de exemplo, no ano de 2014, Marcelo Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus e sobrinho de Edir Macedo, teve sua candidatura para governador denunciada na justiça por “usar a estrutura da igreja em Duque de Caxias como comitê eleitoral, para a captação de votos naquela campanha, o que é proibido pela legislação eleitoral”¹⁷. A fiscalização encontrou documentos que traçavam a meta de alcançar 400 mil votos para Crivella e apreendeu fichas cadastrais com

¹⁷ AFFONSO, Julia. COUTINHO, Mateus. VASSALLO, Luiz. MACEDO, Fausto. MP Eleitoral acusa Crivella de ‘abuso de poder religioso’. 2017. [Senado.leg.br](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/532898/noticia.html?sequence=1&isAllowed=y). Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/532898/noticia.html?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 31 jul. 2023.



indicação de sites de Crivella na internet e formulários preenchidos por fiéis com o número do título eleitoral.

Em 2018 a Folha Universal demonstrou “participação implícita” na eleição de Jair Bolsonaro. O apoio a ele não se dava com exposição do nome do candidato ou pedidos de votos explícitos e sim através de “pautas e elementos simbólicos das matérias publicadas, em que se repetiam jargões da campanha de Bolsonaro como a necessidade de acabar com a ‘velha política’, defender ‘valores da família tradicional’ e a ‘necessidade de se afastar do comunismo’ (OLIVEIRA; MARTINS, 2021, p. 237), numa espécie de “cruzada moral contra os avanços liberalizantes defendidos por grupos LGBT, feministas, laicos” (PRANDI; SANTOS; BONATO, 2019, p. 52)

Importante ressaltar que apesar da tendência atual, o posicionamento político à direita não está necessariamente relacionado à teologia neopentecostal. A IURD já apoiou abertamente candidaturas de esquerda em outros contextos, como a de Dilma Rousseff e de Luiz Inácio Lula da Silva (JARDIM, 2016), porém, alguns fenômenos políticos da última década se mostraram decisivos para o rompimento de tais setores religiosos com o espectro da esquerda.

A eleição de Dilma Rousseff e a investigação conduzida na Operação Lava-Jato geraram novas discussões a respeito da corrupção e foram peça-chave para a construção da imagem contemporânea da esquerda brasileira. Bem como ressaltado por Chaloub (2018, p. 10), a experiência com a Operação Lava-Jato resulta na perspectiva de que “a corrupção no país teve início com a experiência recente da esquerda no poder, como se os governos de Lula e Dilma tivessem inaugurado os problemas éticos enfrentados no Brasil”.

O *impeachment* de 2016, que retirou Dilma do poder, agravou a crise política, intensificou as tensões sociais e fortaleceu o discurso antipetista. Estes acontecimentos influenciaram fortemente as eleições majoritárias de 2018, nas quais o candidato Jair Bolsonaro chegou à presidência. Sua candidatura e eleição atraiu esferas mais conservadoras da direita, dentre elas os evangélicos, o que tornou ainda mais evidente a importância dessa categoria para os novos contornos do debate acerca de política e religião no Brasil. O tratamento que a IURD tem dado aos ex-presidentes, vinculados ao Partido dos Trabalhadores, demonstra que a articulação e consonância entre eles mudou drasticamente, fato que será melhor demonstrado nas próximas seções.



3. A esquerda e o comunismo: “incompatível ser de esquerda e ser cristão”

Neste tópico iremos investigar as matérias publicadas na Folha Universal relacionadas à esquerda brasileira - da qual o Partido dos Trabalhadores é, sem sombra de dúvidas, o partido mais criticado pela IURD – e o comunismo. Antes de nos debruçarmos sobre a atual articulação da igreja com o espectro político da direita, é necessário destacar seu apoio prévio ao PT e às candidaturas da esquerda.

De acordo com Jardim (2016), foi possível perceber o empenho da Folha Universal em ser uma força atuante na campanha da candidatura de Dilma Rousseff em 2010, tanto no primeiro quanto no segundo turno. Na edição 953 de julho daquele ano, Mota (2010)¹⁸ disse que o jornal divulgou o apoio do Partido Republicano Brasileiro (que viria a se tornar o Republicanos) à candidata através de uma matéria chamada “Aliança consolidada”. A última matéria da edição 969¹⁹, publicada na véspera do segundo turno é chamada “7 razões para votar em Dilma” e trouxe argumentos que “giram em torno da continuidade do governo Lula, que o jornal trata como muito positivo, principalmente para os mais pobres” (2018, p. 38).

Já em 2014, a disputa eleitoral girou em torno da polarização entre PT e Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), que teve como candidato Aécio Neves. O PRB apoiou a candidatura de Dilma, mas a igreja optou por não se comprometer com campanhas e políticos de forma explícita na Folha Universal. Jardim (2020) constatou que a IURD concedeu apoio à Dilma, mas não o fez com tanto empenho como em 2010. Em 2016, quando Dilma sofre o processo de *impeachment*, o PRB, braço político da Universal, sai da base aliada do governo e dá fim ao seu apoio ao governo petista, conforme a passagem:

Dilma Rousseff telefonou na semana passada a Edir Macedo a pedir apoio na luta contra o impeachment. Em causa a influência que o fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) exerce sobre o

¹⁸ MOTA, Alice. Aliança consolidada. **Folha Universal**. São Paulo, 10 jul. 2010. Edição 953. v. 953, p. 6i, jul. 2010. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797b7ca0f3575cc>. Acesso em: 01 ago. 2023.

¹⁹ CRIVELLA, Marcelo. 7 motivos para votar em Dilma. **Folha Universal**. São Paulo, 31, out. 2010. Edição 569. v. 569, p. 24, out. 2010. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247973ca4ff89e0ef>. Acesso em: 01 ago. 2023.



Partido Republicano Brasileiro (PRB), que tem uma bancada de 25 deputados e um senador no Congresso Nacional, importantes para as contas da votação. O bispo não prometeu nada à presidente além de "orar por ela e pelo país", de acordo com o jornal Folha de S. Paulo.²⁰

Sob o impulso do *impeachment* de Dilma e posteriormente da Operação Lava-Jato – que acusou e resultou em prisões de líderes do PT – o pânico moral em torno da esquerda progressista se tornou muito relevante para a compreensão da ascensão do discurso conservador radical articulado à moral cristã. De acordo com Mariano e Gerardi (2020: 344), nas eleições de 2018 a campanha antipetista evangélica acusou "grupos, partidos, parlamentares, governos e candidatos do PT e de esquerda de serem comunistas, anticristãos, imorais e inimigos do Evangelho", ao passo que sacralizou candidatos e partidos conservadores de direita, identificando-os como representantes políticos sagrados.

Em 2018, enquanto as "políticas petistas" eram representadas pelo periódico como tentativas de destruir a família, de sexualizar crianças na escola, de perseguir a liberdade religiosa dos cristãos e de "instaurar regimes comunistas"²¹ inspirados nas "ditaduras" cubana e venezuelana (MARIANO; GERARDI, 2020), o então candidato Jair Bolsonaro, ex-deputado federal e capitão do Exército, abraçou as pautas conservadoras evangélicas, colocando-se contra a corrupção da "velha política", em defesa da Pátria e da família cristã. Dessa maneira, sua imagem foi se consolidando como principal opção ao antipetismo (OLIVEIRA; MARTINS, 2021).

A polarização evidente na conjuntura política acerca da imagem de Bolsonaro e do Partido dos Trabalhadores estendeu-se para as eleições seguintes, em 2022. De um lado estava Bolsonaro, candidato à reeleição pelo Partido Liberal (PL), com o apoio do partido Progressistas (PP) e do Republicanos. Contra ele, Luiz Inácio Lula da Silva, candidato pelo PT. Era a primeira vez que dois candidatos que já presidiram o Brasil disputaram um segundo turno. O cenário permaneceu o mesmo até o término do pleito,

²⁰ MOREIRA, João Almeida. Bispo Edir Macedo promete orar por Dilma e pelo país. **Diário de Notícias**. 2016. Disponível em <https://www.dn.pt/mundo/bispo-edir-macedo-promete-orar-por-dilma-e-pelo-pais-5107029.html>. Acesso em: 31 jul. 2023.

²¹ As críticas ao comunismo recaem sobre o que a Folha Universal denomina marxismo cultural. De acordo com Miguel (2021, p.5), "para a nova direita que divulga o medo do 'marxismo cultural', os movimentos feminista, negro e LGBT seriam parceiros ou instrumentos na estratégia de subversão da ordem vigente levada a cabo pelo comunismo mundial. Esta estratégia, mais dissimulada do que a leninista, teria sido definida nas obras de marxistas ocidentais da primeira metade do século XX, em especial Antonio Gramsci e os autores da primeira geração da Escola de Frankfurt".



com a vitória de Lula com 50,90% dos votos válidos - uma diferença de menos de dois pontos percentuais para Bolsonaro, que obteve 49,10% dos votos.

A polarização entre Bolsonaro e Lula mostrou-se mais que uma separação entre “direita” e “esquerda” ou um mero conflito entre adversários. Apesar da política institucional contemporânea escorar-se na criação antagônica de posicionamentos políticos, operando a partir da lógica do “nós” *versus* “eles”, o que ocorreu nas eleições de 2022 foi a transposição desta disputa para o campo da moral. Os presidenciáveis, carregando consigo imagens e símbolos que mobilizavam características opostas e inconciliáveis, travaram um embate entre “bem” e “mal”.

Mouffe (2015, p. 75) afirma que o deslocamento das disputas eleitorais do campo político para o campo moral transformam adversários em inimigos, de modo que “a condenação moral substitui uma análise política adequada, e a resposta fica limitada à construção de um ‘cordão sanitário’ para pôr em quarentena os setores afetados” e “induz a considerar o ‘eles’ como ‘moral’, isto é, ‘inimigo absolutos’, favorecendo, assim, o surgimento dos antagonismos, que podem pôr em risco as instituições democráticas”.

Entretanto, é evidente que este transporte não ocorre de maneira simples ou natural. É indispensável atribuir ao fenômeno comunicacional das mídias religiosas certa responsabilidade por esse movimento. Na edição 1554, a Folha Universal publicou a matéria “5 motivos que mostram que é impossível ser cristão e ser de esquerda”, explicando o porquê de “um cristão de verdade não pode nem deve compactuar com ideias esquerdistas”²².

Para o jornal, o termo “esquerda evangélica” é uma contradição e vai contra todas as concepções centrais do cristianismo, como pregar contra o casamento convencional, incentivar questões como a liberdade do uso de drogas, apoiar o marxismo (considerado pela instituição como a base do “esquerdismo”) e combater a própria Igreja. A direita política é identificada como “um lugar especial, de honra, do Próprio Deus”, pois de acordo com a bíblia, em Eclesiastes 10.2, “o coração do sábio

²² REDAÇÃO. 5 motivos que mostram que é impossível ser cristão e ser de esquerda. **Folha Universal**. São Paulo, 23 jan. 2022. Edição 1554. v. 1554, p. 10, jan. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/00072479751675175be50>. Acesso em: 01 ago. 2023.



está à sua direita, mas o coração do tolo está à sua esquerda”²³. Em contrapartida, a esquerda combate a Igreja porque ela “abre os olhos da população quanto ao que é certo e errado e mostra de que lado deve estar quem quer o bem”²⁴.

Matérias relacionadas ao comunismo também estiveram muito presentes no decorrer do ano. O editorial da edição 1555, chamado “O veneno mortal de Cuba”, trata dos protestos que a população cubana mobilizou naquele momento contra a “opressão tirânica do Partido Comunista”²⁵. O jornal afirma que o governo – definido como uma ditadura – já teria sido financiada por Lula e Dilma em seus mandatos e que os “esquerdistas” representam a “vertente-mor” do comunismo²⁶. Ou seja, a esquerda política e o comunismo estão situados no mesmo campo semântico, que engloba também o Partido dos Trabalhadores e Lula.

O editorial da edição 1556, “Sem máscara e com as garras de fora”²⁷ alega que devido ao *impeachment* de Dilma Rousseff e a prisão de Lula, o PT não é mais visto pela população como uma boa opção para governar o país. Agora, o partido estaria sendo visto como realmente é, “sem máscara e com as garras de fora”, e não mais com seu “discurso falacioso de paz e amor”²⁸. O objetivo ideológico de Lula seria estreitar relações com o governo comunista chinês e fornecer ao Estado maior controle sobre o povo. Segundo o texto, a ideologia dos partidos de esquerda almeja “o controle das pessoas por meio do Estado” e os caracteriza como uma “esquerda com viés de ditadura que escraviza o povo através do assistencialismo”²⁹. Ainda, o editorial acusa Lula de ter se tornado “o símbolo da corrupção e da degradação da família cristã” e garante que “a sociedade não aceita mais a sua volta ao poder”³⁰.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ FARIAZ, Denis. O veneno mortal de Cuba. **Folha Universal**. São Paulo, 30 jan. 2022. Edição 1555. v. 1555, p. 3, jan/fev. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797cb8e2170a682>. Acesso em: 01 ago. 2023.

²⁶ Ibidem.

²⁷ FARIAZ, Denis. Sem máscara e com as garras de fora. **Folha Universal**. São Paulo, 06 fev. 2022. Edição 1556. v. 1556, p. 3, fev. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797b01e5e0ebff3>. Acesso em: 01 ago. 2023.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.



O editorial “Nazismo e Comunismo: duas faces da mesma moeda”, da edição 1559³¹, surge da polêmica gerada quando o apresentador do Flow Podcast, Bruno Aiub (mais conhecido como Monark) afirmou que a legislação brasileira deveria garantir a liberdade de expressão acima de tudo e, por isso poderia inclusive admitir a criação de um partido nazista. O editorial, depois de criticar a declaração do apresentador, fornece dados históricos sobre o nazismo. Há, entretanto, a tentativa de aproximar a ideologia ao comunismo, ao afirmar que ambos emergem de um mesmo “tronco antropológico”, pois “ambos são sistemas autoritários e controladores” que, quando assumem o governo, mostram sua “verdadeira face: opressão, abusos, controle absoluto, perseguição e morte de qualquer opositor”³². Para a Universal, a ideologia comunista e socialista atualmente se manifesta por meio dos partidos de esquerda no Brasil.

Importante ressaltar que, apesar de ser uma mídia religiosa, o jornal não se utiliza apenas de justificativas religiosas para embasar seus posicionamentos, como foi demonstrado acima. Ao citar dados históricos, procura se legitimar com falas de especialistas e estudos científicos. Além de demonstrar engajamento com pautas atuais, nota-se a adesão da articulação de discursos seculares - enquanto instrumentos de legitimação da posição política da instituição - como estratégia argumentativa.

O editorial da edição 1561³³, denominado “As portas do inferno não prevalecerão” é mais um ataque à ideologia comunista e a dois de seus maiores expoentes, Karl Marx e Friedrich Engels. Marx e Engels são considerados os pais do socialismo científico e desenvolveram juntos a teoria marxista. Nesse editorial, o jornal alega que a China “colocou em vigor uma nova lei que proíbe a realização de cultos e reuniões on-line de religiões não autorizadas pelo Partido Comunista Chinês”. A nova medida prevê que “o acesso legal à internet para fins religiosos só será concedido aos chineses que participarem de atividades realizadas pelas cinco religiões autorizadas”³⁴, dentre as quais não estão religiões cristãs.

³¹ FARIAS, Denis. Nazismo e Comunismo: duas faces da mesma moeda. **Folha Universal**. São Paulo, 27 fev. 2022. Edição 1559. v. 1559, p. 3, fev/mar. 2022 Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247973fdfc564a219>. Acesso em: 01 ago. 2023.

³² Ibidem.

³³ FARIAS, Denis. As portas do inferno não prevalecerão. **Folha Universal**. São Paulo, 13 mar. 2022. Edição 1561. v. 1561, p. 3, mar. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797bcc4a5032a47>. Acesso em: 01 ago. 2023.

³⁴ Ibidem.



Por isso, a Folha Universal considera as ideias de Marx e Engels profundamente hostis à fé cristã e as define como “satânicas” e “diabólicas”³⁵. A instituição enxerga uma chance de “deter o avanço do comunismo e do socialismo” no Brasil, “rechaçando nas urnas Lula e a sua legião de partidos de esquerda nas eleições para presidente e para o Congresso Nacional”³⁶.

Na edição 1567³⁷, o editorial “Isso, sim, é um ataque à democracia” destina-se a mais uma crítica a Lula e sua suposta associação aos governos e ideologias comunistas. Para o jornal, o “comunista Luiz Inácio Lula da Silva”³⁸ está cego de ódio e rancor e não quer somente destruir o modelo econômico brasileiro, mas também “transformar o Brasil em uma Venezuela”³⁹. A população brasileira, entretanto, está atenta a esses ataques “contra os valores tradicionais da família, da livre iniciativa econômica e dos princípios que mantêm a sociedade”⁴⁰.

A partir destas análises, é possível perceber que a Universal atribui ao seu discurso político, uma dimensão espiritual. Nota-se, sobretudo no léxico empregado para se referir à figura de Lula ou caracterizar as ações do PT e do comunismo (“satânicos”, “diabólicos”, “garras de fora”, “degradação da família cristã”, “portas do inferno”), a “mobilização constante da figura do diabo como causador da crise moral” (PAULA, 2022, p. 95), o que torna a esquerda e o comunismo não só inimigos políticos, mas espirituais.

Isso se torna ainda mais evidente ao entender que, no discurso iurdiano, crises, adversidades, doenças, misérias e todos os problemas da vida dos homens são causados por demônios, os chamados “espíritos destruidores”. Os neopentecostais “crêem que o que se passa no ‘mundo material’ decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no ‘mundo espiritual’” e “os seres humanos, conscientes disso ou não, participamativamente de uma ou de outra frente de batalha” (MARIANO, 2014, p. 113).

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ FARIAS, Denis. Isso, sim, é um ataque à democracia. **Folha Universal**. São Paulo, 24 abr. 2022. Edição 1567. v. 1567, p. 3, abr. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797e7dbed53b53c>. Acesso em: 01 ago. 2023.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.



No campo político, faz sentido para a instituição recorrer à guerra santa contra seus adversários, uma vez que a disputa entre eles passa a ocorrer no campo moral, podendo assim argumentar que certas ideias ameaçam a existência da família, dos bons costumes, da própria igreja e até de um próspero futuro para a nação brasileira.

O discurso de perseguição aos evangélicos e à liberdade religiosa são componentes constitutivos da identidade religiosa iurdiana (MARIANO, 2014). Dessa maneira, a instituição estabelece inimigos que são incessantemente criticados e demonizados pela igreja. Os principais “algozes terrenos” da Universal são, atualmente, a Rede Globo (e outros componentes da mídia secular), a esquerda política (representada pelo signo comum do Partido dos Trabalhadores) e o comunismo. Todos esses grupos têm como objetivo “dificultar o trabalho e impedir o crescimento dos evangélicos” (MARIANO, 2014, p. 75), além de destruir a família e os valores cristãos. Essa foi a ênfase para justificar a incompatibilidade entre cristãos e a esquerda.

4. Ameaças à família: os perigos das “propostas da esquerda”

Como demonstram pesquisas anteriores, o pânico moral foi um tema central nas eleições de 2018 (OLIVEIRA; MARTINS; MIGUEL, 2021). A campanha de Jair Bolsonaro enfatiza que ele é defensor da família e de valores cristãos, ao passo que ataca uma agenda progressista - quase sempre simbolizada pelo PT e suas políticas - na qual se localizam debates acerca de orientação sexual, identidade de gênero, combate à violência contra a mulher, descriminalização do aborto e direitos LGBTQIA+, estratégia que contribuiu para levá-lo ao cargo de presidente.

O discurso de posse do então presidente, pronunciado em janeiro de 2019 no Congresso Nacional, ilustra perfeitamente as bandeiras que seriam defendidas ou combatidas por ele nos anos posteriores: “Vamos unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e nossa tradição judaico-cristã, combater a ‘ideologia de gênero’, conservando nossos valores. O Brasil voltará a ser um país livre das amarras ideológicas”⁴¹. Para atingir tais objetivos, Bolsonaro apostou no estímulo do pânico

⁴¹ REDAÇÃO. Leia a íntegra dos dois primeiros discursos do presidente Jair Bolsonaro. *Veja*. 2019. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/leia-a-integra-dos-dois-primeiros-discursos-do-presidente-jair-bolsonaro/>. Acesso em: 31 jul. 2023.



moral, ferramenta que promoveu uma mobilização rápida e apaixonada da população (MIGUEL, 2021).

Valendo-se de seu apoio pela parcela mais conservadora da sociedade brasileira, Bolsonaro e seus aliados políticos investiram em atacar processos inexistentes ou espantalhos - muitos dos quais foram criados por eles próprios - para causar certa sensação de “desordem social” grave. Por representar uma ameaça às crianças, aos jovens e, consequentemente, às famílias (núcleo social considerado primordial), a desordem precisava ser combatida sem trégua (MIGUEL, 2021, p. 4). O combate à “ideologia de gênero” teve ênfase especial neste período, sendo instrumentalizado e difundido através do pânico moral. Em consonância com o combate aos ideais “esquerdistas”, a Folha Universal tratou em diversas edições sobre o tema da família, defendendo o mesmo tipo de moralidade da cúpula bolsonarista.

O editorial da edição 1560⁴², chamado “A família cada vez mais sob ataque”, trata dos ataques que a família em seu formato cristão tradicional vem sofrendo por parte do próprio governo. Uma das críticas é dirigida à proposta do “Estatuto das famílias do século XXI”,⁴³ de Orlando Silva (PCdoB), que inclui diversos tipos de núcleos familiares na definição do termo, sem distinção de gênero e orientação sexual. Os governos de esquerda são acusados de serem “defensores ferrenhos do tema” e de “instituir livros didáticos com conteúdo inapropriado para crianças e adolescentes, tentando doutriná-los com ideais contra a família tradicional e direcioná-los à esquerda”⁴⁴, se referindo à polêmica do “kit gay”.

Na realidade, o “kit gay” foi uma proposta do Ministério da Educação, na época comandado por Fernando Haddad (PT), de distribuição do *Caderno Escola Sem Homofobia* aos alunos do ensino fundamental e médio. Porém, setores conservadores da política e parlamentares evangélicos, lideraram oposição à distribuição do material, chamando-o pejorativamente de “kit gay” e acusando-o “de fazer apologia à

⁴² REDAÇÃO. A família cada vez mais sob ataque. **Folha Universal**. São Paulo, 06 mar. 2022. Edição 1560. v. 1560, p. 3, mar. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247970d3ba2f8095d>. Acesso em: 01 ago. 2023.

⁴³ HAJE, Lara. Projeto reconhece como família união entre duas ou mais pessoas independentemente de gênero. **Jusbrasil**. 2018. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/projeto-reconhece-como-familia-uniao-entre-duas-ou-mais-pessoas-independentemente-de-genero/579753245>. Acesso em: 07 ago. 2023.

⁴⁴ Ibidem.



homossexualidade e à promiscuidade e de ser uma artimanha petista para perverter a sexualidade das crianças e destruir a família” (MARIANO; GERARDI, 2020, p. 335).

Para a Universal, a família é um dos “pilares da sociedade” e um “projeto de Deus”⁴⁵. Porém, sem seguir os pretextos cristãos, ela se torna “desajustada, sem apreço aos valores essenciais”⁴⁶, o que seria um dos principais interesses da esquerda ao reconhecer a união estável homoafetiva e considerar novos modelos de família no Código Civil, por exemplo.

A seção “Panorama” da edição 1564⁴⁷ retrata “As propostas da esquerda para a família”. Segundo o texto, “muitas ideias defendidas por partidos esquerdistas deixam brechas para inúmeras interpretações e colocam a família que conhecemos, cristã, em risco”⁴⁸. Fatores como a ampliação do conceito de família reconhecido pelo Estado, a “presença da ideologia de gênero nas escolas” e a redução da burocracia para alteração do nome social de indivíduos transsexuais nos documentos seriam símbolos da tentativa da esquerda de “desestabilizar a instituição criada por Deus e desenvolver um projeto diferente do original”. Estes riscos ou ataques existem “desde os primórdios do socialismo, quando os filósofos Karl Marx e Friedrich Engels defenderam a abolição das famílias como existem”⁴⁹.

Na edição 1578⁵⁰, o editorial afirma que o alvo mais cobiçado pela esquerda são as crianças e as famílias em geral. Por serem símbolos do futuro e da esperança da nação, a esquerda tenta incutir nelas ideologias contrárias aos princípios cristãos, principalmente nas escolas, onde são empurradas subliminarmente “as doutrinas esquerdistas, sobretudo a ideologia de gênero, o feminismo e o comunismo”⁵¹.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ REDAÇÃO. As propostas da esquerda para a família. **Folha Universal**. São Paulo, 03 abr. 2022. Edição 1564. v. 1564, p. 10-11, abr. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797961bd60b9600>. Acesso em: 01 ago. 2023.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ FARIA, Denis. O alvo mais cobiçado pela esquerda. **Folha Universal**. São Paulo, 10 jul. 2022. Edição 1578. v. 1578, p. 3, jul. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/00072479799e59abec188>. Acesso em: 01 ago. 2023.

⁵¹ Ibidem.



Na edição 1579⁵², a seção “Panorama” intitulada “Esquerda e educação: a doutrinação ainda na infância” discorre sobre a “luta pela mente das crianças”, e assim como na edição anterior, afirma que “os ensinamentos ideológicos estão por toda a parte”⁵³. As principais acusações neste ponto são relacionadas a sexualidade, “ideologia de gênero” e linguagem neutra.

A problematização e desvirtuação da chamada “ideologia de gênero” tem origem no debate público e na discussão teórica sobre “gênero”, termo utilizado para indicar “a diferença entre, por um lado, o dimorfismo biológico da espécie humana e, por outro, os papéis sociais atribuídos a mulheres e homens”. Ao ser impulsionada por setores conservadores da sociedade, a expressão inverte a lógica do debate e adquire o teor de uma “ofensiva contra a desnaturalização dos papéis sociais de gênero” (MIGUEL, 2021, p.3).

Por este motivo e pelos esforços aplicados pela igreja para o fortalecimento das posições de gênero socialmente estabelecidas, sempre que a “ideologia de gênero” surge no semanário, é fortemente rechaçada. Na perspectiva da IURD, tal ideologia nega a existência das principais criações de Deus, o homem e a mulher, e incentiva que neguem seu sexo natural (PAULA, 2022). O resultado seria a destruição do modelo familiar tradicional cristão e, consequentemente, uma ofensa a Deus (OLIVEIRA; MARTINS, 2021). Como demonstrado na seção anterior, grupos que promovem valores progressistas são vistos na narrativa da Universal como instrumentos de uma força maligna que age constantemente para difundir o mal, materializado, neste caso, na agenda política da esquerda.

Na manhã do dia 16 de setembro de 2022, o Bispo Edir Macedo manifestou-se acerca do segundo turno das eleições quando uma internauta perguntou através das redes sociais quem ele apoiaria para presidente. Fornecendo sua manifestação pessoal, alinhada aos discursos e conteúdos veiculados pela Folha Universal durante todo o ano, o Bispo respondeu que continuaria com Bolsonaro e com Tarcísio de Freitas

⁵² REDAÇÃO. Esquerda e educação: a doutrinação ainda na infância. **Folha Universal**. São Paulo, 10 jul. 2022. Edição 1579. v. 1579, p. 10-11, jul. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797520c4bff123b>. Acesso em: 01 ago. 2023.

⁵³ Ibidem.



(Republicanos) para governador em São Paulo. O editorial da edição 1589⁵⁴, chamado “Bispo Macedo responde à pergunta: ‘o senhor vai apoiar quem para presidente?’” foi utilizado para a divulgação oficial do posicionamento. Segundo o texto, “depois de se desiludir com vários posicionamentos de governos petistas, o Bispo Macedo vem, nos últimos anos, expressando firme resistência à volta da esquerda ao poder no Brasil”⁵⁵.

Os argumentos para o apoio à candidatura de Bolsonaro giraram em torno da incompatibilidade das pautas defendidas pela esquerda com o pensamento evangélico, das quais foram citadas “a implantação da ideologia de gênero nas escolas”, “a instrumentalização do ensino com pautas socialistas”, “a perseguição religiosa” e “o constante ataque à estrutura familiar tradicional, formada por pai, mãe e filhos”⁵⁶, em consonância com tudo que já vinha sendo publicado no jornal Folha Universal no decorrer do ano.

Considerações finais

As eleições presidenciais de 2022 foram marcadas por uma forte polarização entre duas candidaturas. Jair Bolsonaro dedicou-se ao fomento das pautas alinhadas à moral cristã e conquistou eleitorado entre as parcelas mais conservadoras da sociedade. Em contrapartida, Lula representava a esquerda e fornecia apoio a temáticas progressistas. A competição entre eles foi acirrada e, ao término do pleito, Lula venceu Bolsonaro com uma diferença de menos de dois pontos percentuais.

Nas edições do semanário Folha Universal publicadas durante o primeiro e o segundo turno das eleições, foi delimitado um “cordão sanitário” para traçar as compatibilidades entre a fé cristã e a esquerda, a partir da lógica “nós” *versus* “eles”, que apesar de já estar presente no discurso da Universal em momentos anteriores, se intensificou nos últimos anos. Esse “cordão sanitário” foi delineado sob duas frentes: o combate à esquerda e ao comunismo - categorias atribuídas pelo semanário ao mesmo campo semântico - e a defesa da família tradicional cristã.

⁵⁴ REDAÇÃO. Bispo Macedo responde à pergunta: ‘o senhor vai apoiar quem para presidente?’. **Folha Universal**. São Paulo, 25 set. 2022. Edição 1589. v. 1589, p. 3, set/out. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247970c135b5e7c87>. Acesso em: 01 ago. 2023.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.



Muito além da separação entre direita e esquerda ou de um mero conflito entre adversários, a disputa entre Lula e Bolsonaro ocorreu no campo da moral, na qual os presidenciáveis travaram um embate entre “bem” e “mal”. Na lógica iurdiana, havia a necessidade de combater a esquerda, o petismo e o comunismo e, através do jornal, a Universal estabeleceu-os como inimigos a serem extirpados da sociedade e relacionou-os ao “imoral”, “inapropriado”, “ruim” e “perigoso” e “diabólico”, em um movimento de demonização do Partido dos Trabalhadores e seu candidato à presidência. Para a igreja, havia uma incompatibilidade entre as pautas defendidas pela esquerda e as concepções centrais do cristianismo e por esse motivo, ser de esquerda e cristão ao mesmo tempo seria uma contradição.

A moral religiosa manteve a tônica das publicações do jornal durante o ano e temas relacionados à defesa da família tradicional e à luta contra a “ideologia de gênero” também se mostraram muito relevantes. Em certa medida, o rompimento - ou a flexibilização - de ideais comportamentais conservadores nos âmbitos sexuais e familiares contribuiu para a disseminação do pânico moral entre a população cristã acerca dos perigos da perseguição da fé e da destruição da família. O senso de que o núcleo central da sociedade estaria sendo ameaçado e perseguido implica uma luta constante, no plano físico e espiritual.

Os temas tratados durante o ano de 2022 na Folha Universal se mantiveram em consonância aos ideais conservadores de Jair Bolsonaro. Evidenciamos que a igreja procurou legitimar seu posicionamento através de discursos moralistas, focados na defesa da família e no combate ao comunismo. O apoio a Bolsonaro foi demonstrado durante todo o ano eleitoral e no período pós eleições, momento em que a instituição lamentou, na edição 1595 do jornal, a vitória de Lula⁵⁷.

Referências Bibliográficas

A Missão da Folha Universal. **Universal 40 anos.** Disponível em: <https://sites.universal.org/universal40anos/artigo/24-a-missao-da-folha-universal>. Acesso em: 19 jul. 2023.

⁵⁷ REDAÇÃO. Perplexos, mas não desanimados. **Folha Universal**. São Paulo, 06 nov. 2022. Edição 1595. v. 1595, p. 3, nov. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797227446cd7a05>. Acesso em: 01 ago. 2023.



AFFONSO, Julia. COUTINHO, Mateus. VASSALLO, Luiz. MACEDO, Fausto. MP Eleitoral acusa Crivella de ‘abuso de poder religioso’. 2017. **Senado.leg.br**. Disponível em:

<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/532898/noticia.html?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 31 jul. 2023.

CALAMEO. Disponível em: <https://www.calameo.com/accounts/724797>. Acesso em: 19 jul. 2023.

CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. **Estudos de Sociologia**, Recife, vol. 2, n. 25, p. 125-159, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/243765>. Acesso em: 08 ago. 2023.

CARRANZA, Brenda. Evangélicos: o novo ator político. In: GUADALUPE, J. L. P; CARRANZA, B. (Orgs.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**, Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020, p. 171-192.

CHALOUB, J; LIMA, P; PERLATTO, F. Apresentação: Direitas no Brasil contemporâneo. **Teoria e Cultura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 9-21, Dezembro, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/13988>. Acesso em: 08 ago. 2023.

CRIVELLA, Marcelo. 7 motivos para votar em Dilma. **Folha Universal**. São Paulo, 31, out. 2010. Edição 569. v. 569, p. 24, out. 2010. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247973ca4ff89e0ef>. Acesso em: 01 ago. 2023.

DA SILVA, W. T; SUGAMOSTO, A; ARAUJO, U. I. O marxismo cultural no Brasil: origens e desdobramento de uma teoria conservadora. **Cultura e Religião**, Iquique, v. 15, n. 1, p. 180-222, jun. 2021 . Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-47272021000100180&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 27 fev. 2023.

FARIAS, Denis. As portas do inferno não prevalecerão. **Folha Universal**. São Paulo, 13 mar. 2022. Edição 1561. v. 1561, p. 3, mar. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797bcc4a5032a47>. Acesso em: 01 ago. 2023.

FARIAS, Denis. Isso, sim, é um ataque à democracia. **Folha Universal**. São Paulo, 24 abr. 2022. Edição 1567. v. 1567, p. 3, abr. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797e7dbed53b53c>. Acesso em: 01 ago. 2023.

FARIAS, Denis. Nazismo e Comunismo: duas faces da mesma moeda. **FolhaUniversal**. São Paulo, 27 fev. 2022. Edição 1559. v. 1559, p. 3, fev/mar. 2022 Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797fdfc564a219>. Acesso em: 01 ago. 2023.



FARIAS, Denis. O alvo mais cobiçado pela esquerda. **Folha Universal**. São Paulo, 10 jul. 2022. Edição 1578. v. 1578, p. 3, jul. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/00072479799e59abec188>. Acesso em: 01 ago. 2023.

FARIAS, Denis. O veneno mortal de Cuba. **Folha Universal**. São Paulo, 30 jan. 2022. Edição 1555. v. 1555, p. 3, jan/fev. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797cb8e2170a682>. Acesso em: 01 ago. 2023.

FARIAS, Denis. Sem máscara e com as garras de fora. **Folha Universal**. São Paulo, 06 fev. 2022. Edição 1556. v. 1556, p. 3, fev. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797b01e5e0ebff3>. Acesso em: 01 ago. 2023.

FRIDMAN, C. **Política e Cultura: século XXI**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Relume, 2002.

HAJE, Lara. Projeto reconhece como família união entre duas ou mais pessoas independentemente de gênero. Jusbrasil. 2018. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/projeto-reconhece-como-familia-uniao-entre-duas-ou-mais-pessoas-independentemente-de-genero/579753245>. Acesso em: 07 ago. 2023.

JARDIM, Willelm Martins Andrade. Entre Religião e Política: as especificidades de uma candidatura à Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro. In: OLIVEIRA, F. R. B; SCHIAVO, R. A; TEIXEIRA, R. S; BAPTISTA, M. R; GUIMARÃES, L. E; MARTINS, C. C. N (Orgs.). **Cristianismo, Sociabilidade e Espaço Público: reflexões sobre as relações entre religião e sociedade**. Campinas: D7 Editora, 2020, cap. 7, p. 124-139. Disponível em: https://www.academia.edu/46084437/Cristianismos_sociabilidade_e_espa%C3%A7o_p%C3%BAblico_reflex%C3%B5es_sobre_as_rela%C3%A7%C3%A7oes_entre_religi%C3%A3o_e_sociedade_OLIVEIRA_SCHIAVO_TEIXEIRA_et_all_. Acesso em: 08 ago. 2023.

JARDIM, W. M. A. **Religião e Política na Igreja Universal do Reino de Deus: um estudo das campanhas eleitorais de 2010 e 2014**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal de Viçosa, 2016.

MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10028>. Acesso em: 2 mar. 2023.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARIANO, R; GERARDI, D. Apoio evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita. In: **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. GUADALUPE, J. L. P; CARRANZA, B (Orgs.). Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020, 329-350, 2020. Disponível em:



https://www.researchgate.net/publication/344359199_Apoio_evangelico_a_Bolsonaro_antipetismo_e_sacralizacao_da_direita. Acesso em: 08. ago. 2023.

MARTINO, L. M. S. **Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais.** 1^a edição. São Paulo: Editora Paulos, 2017.

MEDEIROS, Janaina. A nobre missão da Folha Universal. **Universal.org**, 24/06/2018. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/a-nobre-missao-da-folha-universal/>. Acesso em: 27 fev. 2023.

MENDES, Guilherme. Republicanos cresce nas eleições de 2020 e aumenta poder da universal. **Congresso em Foco.** 2020. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/governo/bancada-membros-da-universal-em-2020/>. Acesso em: 27 fev. 23.

MONT'ALVERNE, M. A opinião da empresa no Jornalismo Brasileiro: Um estudo sobre a função e a influência política dos editoriais. **Revista Estudos em Jornalismo e Mídia**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 121-137, jan-jun 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/13504322/A_opini%C3%A3o_da_empresa_no_Jornalismo_Brasileiro_Um_estudo_sobre_a_fun%C3%A7%C3%A3o_e_a_influ%C3%A3o_AAnzia_pol%C3%ADtica_dos_editoriais. Acesso em: 08 ago. 2023.

MOREIRA, João Almeida. Bispo Edir Macedo promete orar por Dilma e pelo país. **Diário de Notícias**. 2016. Disponível em <https://www.dn.pt/mundo/bispo-edir-macedo-promete-orar-por-dilma-e-pelo-pais-5107029.html>. Acesso em: 31 jul. 2023.

MOTA, Alice. Aliança consolidada. **Folha Universal**. São Paulo, 10 jul. 2010. Edição 953. v. 953, p. 6i, jul. 2010. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797b7ca0f3575cc>. Acesso em: 01 ago. 2023.

MOUFFE, C. **Sobre o Político.** 1^a edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

OLIVEIRA, F. R. B; MARTINS, C. C. N. O discurso eleitoral da Igreja Universal do Reino de Deus e a ascensão de Bolsonaro. **Plural**, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 237-258, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/176735>. Acesso em: 15 ago. 2022.

PAULA, T. F; As eleições entre o bem e o mal: uma análise comparada entre os discursos da Igreja Universal e de Jair Bolsonaro sobre a moralidade pública no pleito de 2018. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 19, n. 1, p. 82-107, jan-jun, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/37777>. Acesso em: 08 ago. 2023.

PIERUCCI, A. F. O. Representantes de deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte. **Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, n. 11, p. 104-32, 1989. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000892256>. Acesso em: 02 mar. 2023.



PRANDI, R.; SANTOS, R. W. dos; BONATO, M. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. **Revista USP**, [S. l.], n. 120, p. 43-60, jan/fev/mar, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/155530>. Acesso em: 8 ago. 2023.

PRESTES, Eduardo. Aprovada a isenção de IPTU para templos religiosos. **Folha Universal**. São Paulo, 02 jan. 2022. Edição 1551. v. 1551, p. 10, jan. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247973ad4ed59fb24>. Acesso em: 01 ago. 2023.

REDAÇÃO. 5 motivos que mostram que é impossível ser cristão e ser de esquerda. **Folha Universal**. São Paulo, 23 jan. 2022. Edição 1554. v. 1554, p. 10, jan. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/00072479751675175be50>. Acesso em: 01 ago. 2023.

REDAÇÃO. A família cada vez mais sob ataque. **Folha Universal**. São Paulo, 06 mar. 2022. Edição 1560. v. 1560, p. 3, mar. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247970d3ba2f8095d>. Acesso em: 01 ago. 2023.

REDAÇÃO. As propostas da esquerda para a família. **Folha Universal**. São Paulo, 03 abr. 2022. Edição 1564. v. 1564, p. 10-11, abr. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/000724797661bd60b9600>. Acesso em: 01 ago. 2023.

REDAÇÃO. Bispo Macedo responde à pergunta: ‘o senhor vai apoiar quem para presidente?’. **Folha Universal**. São Paulo, 25 set. 2022. Edição 1589. v. 1589, p. 3, set/out. 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/books/0007247970c135b5e7c87>. Acesso em: 01 ago. 2023.

REDAÇÃO. Leia a íntegra dos dois primeiros discursos do presidente Jair Bolsonaro. **Veja**. 2019. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/leia-a-integra-dos-dois-primeiros-discursos-do-presidente-jair-bolsonaro/>. Acesso em: 31 jul. 2023.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. 3ª edição. São Paulo: Atlas, 1985.

RIZZO, Rafaella. Folha Universal completa 30 anos. **Universal.org**. 2022. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/folha-universal-completa-30-anos/>. Acesso em: 27, fev, 2023.

UNIcom — Departamento de Comunicação Social e de Relações Institucionais da Universal. Imprensa ataca a Universal por recomendar a leitura da Bíblia. **Universal.org**. 2022. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/imprensa-ataca-a-universal-por-recomendar-a-leitura-da-biblia/>. Acesso em: 31 jul. 2023.

VOCÊ sabe o que é bolivarianismo? **Carta Capital**. 2014. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/o-que-e-bolivarianismo-2305/>. Acesso em: 30 jul. 2023.



ZANINI, Fábio. BRANDT, Danielle. RODRIGUES, Arthur. Igreja Universal usa jornal para fazer campanha contra Lula e o PT. **Folha de S.Paulo.** 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2022/03/igreja-universal-usa-jornal-para-fazer-campanha-contra-lula-e-o-pt.shtml>. Acesso em: 31 jul. 2023.

APÊNDICE A.

QUADRO 1 - EDITORIAIS E PANORAMAS PUBLICADOS DE JANEIRO A OUTUBRO DE 2022.

Edição	Data	Título do Editorial	Temática principal do Editorial	Título do Panorama	Temática principal do Panorama
1551	02/01 a 08/01	“Quando o povo elege ‘Barrabás’...”	Comparação entre Eduardo Paes e Marcelo Crivella.	“Aprovada a isenção de IPTU para templos religiosos”	Proposta de isenção de IPTU para templos religiosos.
1552	09/01 a 15/01	“Lobos associados com raposas”	<i>Chapa Lula-Alckmin.</i>	“Três em quatro brasileiros têm dívidas”	Situação econômica dos brasileiros.
1553	16/01 a 22/01	“Turismo de favela: até quando vamos aceitar a exploração da pobreza?”	“Incentivo” à exploração do turismo nas favelas por parte do PT.	“Por que você deve valorizar o seu voto nas eleições deste ano?”	Incentivo ao voto.
1554	23/01 a 29/01	“Argentina e Chile: alerta vermelho”	<i>Anticomunismo.</i>	“5 motivos que mostram que é impossível ser cristão e ser de esquerda”.	Comparação entre os pensamentos da esquerda e dos cristãos.
1555	30/01 a 05/02	"O veneno mortal de Cuba"	<i>Anticomunismo.</i>	“Banalização das relações leva à esclerose múltipla”	Relacionamentos.
1556	06/02 a 12/02	"Sem máscara e com as garras de fora"	<i>Críticas à Lula, ao PT e ao comunismo.</i>	“Pandemia: o saldo catastrófico de terem fechado as escolas	Pandemia.
1557	13/02 a 19/02	“Quando o óbvio gera polêmica”	“Cancelamento” e o “politicamente correto”.	“10 perguntas para Marcelo Crivella”	Entrevista com Marcelo Crivella, do partido Republicanos.
1558	20/02 a 26/02	“O fracasso do lockdown”	Pandemia e lockdown.	“A esquerda brasileira tem algum apreço pelos pobres?”	<i>A esquerda e a “farsa” da defesa aos pobres.</i>
1559	27/02 a 05/03	"Nazismo e comunismo: duas faces da mesma moeda"	<i>Atribuição do nazismo e do comunismo ao mesmo “tronco antropológico”.</i>	“Competição injusta”	“Ideologia de gênero”.
1560	06/03 a 12/03	“A família cada vez mais sob ataque”	<i>Crítica aos novos modelos de família mapeados pelo IBGE.</i>	“Nazismo é crime”	Nazismo.
1561	13/03 a 19/03	“As portas do inferno não prevalecerão”	<i>Anticomunismo.</i>	“10 perguntas para Marcos Pereira”	Entrevista com Marcos Pereira, do partido Republicanos.
1562	20/03 a 26/03	“Mamãe, falei!”	Crítica ao ex-deputado Arthur do Val.	“Votar: mais que um direito: uma obrigação”	Incentivo ao voto.
1563	27/03 a 02/04	“A cruz e seu real significado”	Fé cristã.	“8 dicas para não ser vítima no ano das fake news”	Fake news.



1564	03/04 a 09/04	“Você torna a sociedade melhor ou pior?”	Responsabilidade dos indivíduos com a sociedade.	"As propostas da esquerda para a família"	<i>Propostas da esquerda e seus “perigos para a família cristã”.</i>
1565	10/04 a 16/04	“A lei do retorno não é lenda”	Lei do retorno.	“Tabagismo perigo pessoal e social”	Tabagismo.
1566	17/04 a 23/04	“Ralo ou filtro”	Redes sociais.	“Contra a pobreza menstrual nas prisões”	Proposta do deputado estadual do Rio de Janeiro, Carlos Macedo, do partido Republicanos.
1567	24/04 a 30/04	"Isso, sim, é um ataque à democracia"	<i>Críticas à Lula.</i>	"A esquerda e o cristianismo"	<i>Pautas da esquerda que “colocam em risco” o livre exercício da fé.</i>
1568	01/05 a 07/05	“O voto e o seu grande valor”	Incentivo ao voto.	"1 de maio: dia do trabalho pra quem?"	Subemprego e desemprego.
1569	08/05 a 14/05	"Um líder sem público"	<i>Críticas à Lula e suposta diminuição do apoio ao petista.</i>	"Saneamento básico: um problema que a esquerda não queria resolver"	<i>Sobre a proposta do Marco Regulatório do Saneamento.</i>
1570	15/05 a 21/05	“Quem lacra não lucra”	“Lacração”.	“Você acredita que é realmente livre?”	Fé cristã.
1571	22/05 a 28/05	"Apropriação indébita nas escolas e universidades"	<i>Anticomunismo e “marxismo cultural”.</i>	"Reforma agrária: a incoerência da esquerda"	<i>Crítica aos movimentos sociais de esquerda que pautam a distribuição de terras.</i>
1572	29/05 a 04/06	“Qual tem sido a sua bandeira?”	Bandeiras ideológicas.	“Encarada é assédio?”	Assédio.
1573	05/06 a 11/06	"O conselho de Balaão para Lula"	<i>Pânico moral, críticas à Lula e ao PT.</i>	“Federações partidárias e seu impacto na política brasileira”	Coligações e federações partidárias.
1574	12/06 a 18/06	“Os planos do PT para o tráfico de drogas”	<i>Críticas ao PT.</i>	“Para quem é a boa educação no país?”	Ensino superior público.
1575	19/06 a 25/06	“O mercado tem ideologia?”	<i>Ideologia e comunidade LGBT.</i>	“Obesidade: problema de saúde pública”	Obesidade e saúde.
1576	26/07 a 02/07	“Inimigos da nação”	Imposto de ICMS.	“Atenção aos riscos: banalização do sexo na adolescência faz jovem esquecer seus valores”	Banalização do sexo em redes sociais.
1577	03/07 a 09/07	“O evangélico exige respeito”	Perseguição aos evangélicos.	"A esquerda e os impostos"	<i>Crítica à esquerda.</i>
1578	10/07 a 16/07	"O alvo mais cobiçado pela esquerda"	<i>Tentativa de controle e doutrinação das crianças.</i>	“A educação e seu poder de mudar as estatísticas”	Educação.
1579	17/07 a 23/07	“A fé que vence o tempo”	Fé cristã.	"Esquerda e educação: doutrinação ainda na infância"	<i>Pânico moral acerca do “marxismo cultural”..</i>
1580	24/07 a 30/07	"As eleições gerais e o poder das decisões"	<i>Crítica ao governo e à candidatura de Lula.</i>	“Os grandes riscos das fake news”	Fake news.
1581	31/07 a 06/08	“O líder das pesquisas”	<i>Comparação entre apoio popular de Lula e Bolsonaro.</i>	“Eleições 2022: pautas essenciais para o Brasil”	<i>Opiniões e posicionamentos da Universal sobre eleições.</i>
1582	07/08 a 13/08	“Gente doente?”	Crítica à imprensa.	“Da direção perigosa à prisão perpétua”	Direção perigosa de veículos.



1583	14/08 a 20/08	“A narrativa do mas”	Crítica à imprensa.	“Cigarro eletrônico: armadilha cada vez mais presente”	Popularidade do cigarro eletrônico no Brasil.
1584	21/08 a 27/08	“A fraude na carta da democracia”	Crítica ao evento da assinatura da Carta da Democracia.	“Onde está a mão de obra qualificada?”	Falta de mão de obra qualificada no Brasil.
1585	28/08 a 03/09	“Quem é a verdadeira facção?”	<i>Crítica à Lula.</i>	“Eleitor, você é o protagonista nas eleições”	Protagonismo do cidadão nas eleições.
1586	04/09 a 10/09	“O Estado é laico, o voto não”	<i>A necessidade de votar em candidatos que defendem princípios cristãos.</i>	“O que as eleições em países vizinhos têm a ensinar”	<i>Problemas vividos na Argentina e Chile por terem eleito presidentes de esquerda.</i>
1587	11/09 a 17/09	“Mentiras em Cadeia nacional”	<i>Críticas às falas de Lula na Rede Globo.</i>	“Cuidado com o Deepfake”	Alertas sobre manipulação de vídeos e áudios em contexto eleitoral.
1588	18/09 a 24/09	“Um grito por respeito”	<i>Elogio ao 7 de setembro e à força de Bolsonaro para vencer a eleição.</i>	“Viciados em videogame”	Alerta sobre os riscos do vício em videogames.
1589	25/09 a 01/10	“Bispo Macedo responde: ‘O Senhor vai apoiar quem para presidente’”.	<i>Divulgação do apoio de Edir Macedo à Bolsonaro.</i>	“Eleições 2022”	A importância de votar em candidatos que defendem princípios cristãos.
1590	02/10 a 09/10	“Nós vamos transexualizar o seu bebê”	<i>A importância do voto para proteger a família.</i>	“A política muito além do voto”	A importância de conhecer e acompanhar os candidatos.
1591	09/10 a 15/10	“O Recado das Urnas”	A expressiva votação de candidaturas de direita.	“Violência e Política X Democracia”	Defesa da democracia e do fim da violência.
1592	16/10 a 22/10	“Alguém ainda acredita em pesquisa eleitoral”	<i>Crítica às pesquisas eleitorais por apontarem Lula à frente.</i>	“Identidade de Gênero”	<i>Os problemas da “ideologia de gênero”.</i>
1593	23/10 a 29/10	“Política e Religião”	A importância da atuação política de pastores e cristão.	“Por que Lula tem fama de ladrão?”	<i>A corrupção em governos do PT.</i>
1594	30/10 a 05/11	“Escolha: o poder do eleitor”	A responsabilidade dos eleitores na escolha eleitoral	“Liberar não é a Solução”	Os problemas de legalizar a maconha.

Quadro 1 - Editoriais e textos da seção “Panorama” publicados pela Folha Universal de janeiro a outubro de 2022. Em itálico estão destacados os textos sobre o comunismo, a família e a esquerda.

Fonte: os autores.

**A invocação das Musas e o encantamento do mundo**

The invocation of the Muses and the world's enchantment

Larissa Dantas Camargo Mello¹

Resumo: No vigente artigo, exploramos o papel das Musas na Grécia Antiga como entidades inspiradoras da poesia e, de modo mais abrangente, doadoras do próprio ato criativo. Observaremos os elementos que denotam importância para a atividade poética, ressaltando a questão da relevância das palavras para o grego antigo e sua implicação na religiosidade. As Musas eram reverenciadas como fontes divinas de inspiração, especialmente na poesia. Através de sua influência, os poetas cantavam a cosmogênese e expandiam o horizonte de articulação simbólica das mulheres e dos homens. Na poesia residia, guardado, todo um universo de configurações sociais e culturais. Examina-se, portanto, a relação íntima entre as Musas e os poetas, destacando-se, principalmente, elementos da Teogonia de Hesíodo.

Palavras-chave: Muses. Palavra. Poeta. Inspiração. Grécia antiga.

Abstract: In the current article, we explore the role of the Muses in Ancient Greece as inspiring entities of poetry and, more broadly, donors of the creative act itself. We will observe the elements that denote importance for the poetic activity, emphasizing the issue of the relevance of words to ancient Greek and their implication in religiosity. The Muses were revered as divine sources of inspiration, especially in poetry. Through their influence, poets sang cosmogenesis and expanded the horizon of symbolic articulation of women and men. In poetry resided, guarded, a whole universe of social and cultural configurations. Therefore, the intimate relationship between the Muses and the poets is examined, highlighting, mainly, elements of Hesiod's Theogony.

Keywords: Muses. Words. Poet. Inspiration. Ancient Greece.

Introdução

O presente artigo busca compreender uma pequena parcela da malha epistêmica do mundo grego arcaico partindo do conjunto de narrativas e estudos que temos presentes na atualidade que tangem a matéria das Musas. Ao compreendermos o papel

¹ Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, bacharel em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: dantaslarissa96@gmail.com



desempenhado por essas entidades que tanto inspiraram os poetas – e isso equivale compreender o que as define como tal, ou em outras palavras, o ser da Musas –, entende-se que nos aproximaremos de uma compreensão mais profunda do que podemos definir como religiosidade grega, considerando-se que “se não existissem todas as obras da poesia épica, lírica, dramática, poder-se-ia falar de cultos gregos no plural, mas não de *uma* religiosidade grega” (VERNANT, 2018, p. 16, grifo do autor).

As Musas, habitadoras do “grande e divino monte Hélicon” (HESÍODO, 2017, p. 103), desempenharam um papel cardinal na tradição e no desenvolvimento da poesia na Grécia Antiga. Reverenciadas como fonte da inspiração, eram admiradas, também, como a fonte divina da criatividade e do conhecimento artístico. Não se atendo apenas ao campo da poesia, a influência dessas entidades transcendia e se estendia à música, dança, história, ciência e outras manifestações da expressão cultural.

O objetivo desse trabalho insere-se, justamente, nessa pequena fresta epistêmica e busca averiguar a tríade “Musas – palavra – poeta” para poder compreender a importância das palavras que, inspiradas pelas Musas e encantadas na voz dos poetas, rememoravam a origem do universo e dos deuses, desdobravam novos horizontes simbólicos e fomentavam, sobremodo, o desenvolvimento cultural e religioso na sociedade grega antiga.

1. A origem das Musas

Quando, no estudo do repertório mitológico, buscamos traçar o fio narrativo que nos leva à origem de determinado personagem, estamos, em outras palavras, nos empenhando em compreender quais foram as potências consubstanciadas para que a manifestação desse personagem fosse viabilizada. É pela genealogia que a multiplicidade de figuras divinas encontra um ponto convergente e unitivo: as potências consubstanciadas, ao darem origem a um novo ente, estão manifestando e desdobrando suas próprias possibilidades e se conectando temporalmente, pelo passado, presente e futuro, sem que se exclua os progenitores com o surgimento dos sucessores (PHILIPPSON, 1949, p. 49), pelo contrário, “uma lei onipresente na Teogonia é que a descendência é sempre uma explicitação do ser próprio e profundo da Divindade genitora: o ser próprio dos pais se explicita e torna-se manifesto na natureza e atividade



dos filhos” (TORRANO, 2017, p. 31), ou seja, o ato de fusão das potências encontra recepção no ato de tornar manifesta a malha de possibilidade dos genitores.

A genealogia é um gerenciamento de potências criadoras e sustentadoras do cosmos. É o modo, inclusive, pelo qual as teogonias se revelam:

A forma na qual o genos é expresso é a genealogia. Ora, é nesta forma genealógica que cosmogonias e teogonias sempre têm se revelado. Se considerarmos essas revelações como tais, não vendo na genealogia uma forma arbitrariamente sobreposta ao mito cosmogônico, mas, no sentido mais próprio da palavra, um símilde do cosmos que se expressa precisamente na forma genealógica, devemos deduzir da revelação em forma genealógica que o cosmos, como ser único, uno e atemporal, se expressa em uma série de modificações, nas quais esse ser atemporal é imanente: todos os fenômenos, todas as forças e leis do cosmos constituem uma unidade genética. O estudo de tal genealogia cosmogônica nos leva, portanto, diretamente e não (por exemplo, através de uma alegoria), à essência do cosmos, cuja revelação coube ao locutor² dessa cosmogonia. (PHILIPPSON, 1949, p. 49-50, tradução nossa)³.

Assim, a genealogia espelha o *modus operandi* do cosmos, o qual se revela em desdobramentos sucessivos de potências atemporais que não se extinguem, mas se atualizam continuadamente. Portanto, se quisermos verdadeiramente nos acercarmos do contorno epistêmico relativo às Musas, mapear seus papéis e suas qualidades mais intrínsecas, deveremos, impreterivelmente, delineá-las de modo retrospectivo, as suas origens.

As Musas surgem de Zeus – com sua quinta união –, Mnemosyne. Zeus que personifica a soberania, a distribuição de dons, a potência criativa, e Mnemosyne, a figura mítica da memória, da capacidade de retenção. Por conseguinte, se considerarmos a filiação como uma consubstanciação de potências, podemos, de maneira ainda

² Aqui, o “locutor” do qual a autora se refere é Hesíodo.

³ “La forma nella quale si esplica il genos è la genealogia. Ora è in questa forma genealogica che le cosmogenie e le teogonie si sono sempre rivelate. Se consideriamo queste rivelazioni come tali, non vedendo nella genealogia una forma arbitrariamente sovrapposta al mito cosmogonico, ma, nel senso più proprio della parola, una similitudine del cosmo che si esprime appunto nella forma genealogica, dobbiamo dedurre dalla rivelazione in forma genealogica che il cosmo, come essere unico, uno e atemporale, si esplica in una serie di modificazioni, nelle quali questo essere atemporale è immanente: tutti i fenomeni, tutte le forze e le leggi del cosmo costituiscono un'unità genica. Lo studio di una simile genealogia cosmogonica ci conduce dunque, direttamente e non (per esempio, attraverso un'allegoria), all'essenza del cosmo, la cui rivelazione è toccata in sorte all'annunciatore di quella cosmogonia” (PHILIPPSON, 1949, p. 49-50)



bastante rústica, inferir que as Musas surgem da fusão e tensão entre criatividade e memória, entre ação e retenção.

Portanto, descendentes dos olimpianos por parte de seu pai e dos Titãs por parte de sua mãe, as Musas miscigenam ambas as gerações. Zeus, soberano entre os deuses e detentor do poder supremo, concede às suas filhas o seu universo de qualidades, a sobriedade para realizar a justiça, o exercício de poder e a autoridade (TORRANO, 2017, p. 34) e, por sua vez, a mãe, Mnemosyne, a Memória, concede às Musas a capacidade de tudo ver, tudo saber (SEMENZATO, 2017, p. 58) e o manuseio das palavras: a faculdade oral.

Aqui, torna-se importante demarcar a regência do cosmos pela égide de Zeus e elucidar o significado de suas associações com suas várias esposas. Zeus incorpora o poder supremo, isso significa dizer que se de um lado há Zeus e do outro, todos olimpianos reunidos, Zeus prevalece (VERNANT, 2009, p. 31):

Os outros deuses podem protestar contra Zeus, podem tentar desobedecê-lo ou até conspirar contra ele, mas nada pode ameaçá-lo seriamente - ele continua muito superior. O mito, especialmente como conta Hesíodo, relata que nem sempre foi assim, que Zeus teve que conquistar seu poder através da luta e defendê-lo contra a revolta. Antes de Zeus, os Titãs dominavam e o pai de Zeus, Cronos governou. Que Cronos engoliu seus filhos é modelado no mito de sucessão do Oriente Próximo. Zeus foi salvo desse destino pela astúcia de sua mãe Rhea, que deu a Cronos uma pedra para engolir. Quando Zeus atingiu a maioridade, ele liderou os deuses na guerra contra os Titãs: céu, terra, mar e submundo foram todos convulsionados na batalha, mas Zeus saiu vitorioso graças a seus raios invencíveis. (BURKET, 1985 p. 178, tradução nossa)⁴.

Assim, Zeus, o luminoso⁵, é aquele no qual as potências se conciliam, detentor da justiça, senhor que divide entre os deuses e os homens as honras e papéis, pai de muitos filhos. Inclusive, seu poder se manifesta de maneira vívida nesse eixo: a

⁴ “The other gods may protest against Zeus, they may attempt to disobey him or even plot against him, but nothing can seriously threaten him – he remains far superior. The myth, especially as Hesiod tells it, relates that this had not always been the case, that Zeus had had to win his power through struggle and defend it against revolt. Before Zeus the Titans held sway and Zeus’ father Kronos ruled. That Kronos swallowed his children is modelled on the Near Eastern succession myth. Zeus was saved from this fate by the cunning of his mother Rhea, who gave Kronos a stone to swallow instead. Once Zeus had come of age, he led the gods in war against the Titans: sky, earth, sea, and underworld were all convulsed in the battle, but Zeus emerged victorious thanks to his invincible thunderbolts.” (BURKET, 1985 p. 178).

⁵ Epíteto de Zeus no início da Teogonia.



invencibilidade nas batalhas, a vitória, e a incansabilidade do vigor sexual. Pai de muitos filhos, amante de muitas deusas e mulheres⁶, se a genealogia é o modo pelo qual o cosmos demonstra seu funcionamento e o desdobramento de potências, Zeus, que é supremo, por meio de seus filhos e filhas, reverbera as suas possibilidades de maneira múltipla.

A Teogonia, que é um relato das histórias e tramas de Zeus e seu exercício de poder, relata o deus luminoso como um mantenedor da ordem e da justiça, de tal modo que a verdadeira expressão do poder e da ordem encontram verdadeira recepção na figura desse soberano. No ato de associação com uma consorte, esse poder miscigenado com uma outra potência, se desdobra e revela outras facetas da força desse deus invencível e mantenedor na medida em que se manifesta.

Os casamentos de Zeus implicam numa administração política cujo objetivo é assegurar o seu reinado contra o poder de seu pai, Cronos, derrotado em batalha. O deus maior aliou-se assim com personagens que vinham de uma linhagem que expandia o seu governo e aniquilava os contornos de onde poderiam surgir possíveis ameaças. Aliou-se, portanto, com Mêtis, a oceanina, com Témis, a uranida, com Eurínome, a oceanina, com Demeter, a cronida, com Menosyne, a uranida, com Leto, a neta do céu e da terra e com sua irmã, Hera (TORRANO, 2017, p. 57).

Das aliações com suas duas primeiras esposas, Zeus gera Atená, as Horas e as Moiras: a Sapiência, a que é capaz de prever o imprevisível, determinar o instável e contabilizar o mutável⁷; as Horas⁸, que regem a natureza e o tempo e, portanto, inserem as ações humanas num quadro cíclico de produção; as Moiras ou Parcas personificam o Destino, a Fatalidade, o lote da fortuna que distribui, a seu modo, o bem e o mal a cada homem e mulher. Portanto, os frutos de suas duas primeiras associações são a sabedoria e astúcia necessárias para conquistar e conservar a perenidade do reinado e a ordem e medida.

Com Eurínome e Demeter, Zeus gera as Graças e Perséfone: a beleza que incita o desejo e o amor e os dons da fertilidade, do alimento e do fazer brotar. Com

⁶ Burkert (1985) diz que os mitógrafos tardios contabilizavam cerca de cento e quinze mulheres amantes de Zeus.

⁷ Torrano (2017) informa que Mêtis, que se traduz por Sapiência, também pode ser traduzido como Astúcia e Artil.

⁸ São elas Eunômia, a disciplina, Dique, a justiça e Irene, a Paz.



Mnemosyne, a memória, Zeus se deita por nove noites e gera as nove Musas⁹. Com Leto, surgem Ártemis e Apolo. Com Hera, nascem Ares e Ilitia, a guerra, a juventude e a renovação (BRANDÃO, 2020, p. 22). Assim se arranja e se estabelece, *a priori*, o reinado de Zeus, sendo que as Musas são descendentes de seu quinto casamento com a titânida Mnemosyne, a memória, a capacidade de agrupar os diversos recortes da existência num fio narrativo comum e conceder-lhe sentido numa unidade.

2. Mnemosyne e a literatura oral

Não é à toa que as Musas, invocadas por Hesíodo no início da Teogonia como condição para a execução do canto¹⁰, são filhas da titânide Mnemosyne. Mnemosyne como já dito anteriormente, é a figura mítica da memória, no entanto, para compreendermos a verdadeira importância da memória e o lugar que ela ocupa nessa cosmogonia que aponta para a gênese mítica do universo, precisamos realizar um salto contextual e adentrarmos na realidade do poeta, em que a oralidade se sobressaía à escrita.

Na atualidade, à memória é delegada um papel de apêndice à escrita, já para os poetas e filósofos gregos, a memória era um *conditio sine qua non* para a poesia e para a filosofia, “quanto mais avançamos no desenvolvimento da literatura escrita, menos importante Mnemosyne se torna, pois a palavra escrita triunfa sobre a memória e a palavra falada” (NOTOPOULOS, 1938, p. 466, tradução nossa)¹¹.

No diálogo de Platão – Fedro¹² –, Sócrates, ilustra sua crítica à escrita com o mito egípcio em que Theuth, ao apresentar, entusiasmado, sua criação, a escrita, recebe uma adversão de Támos quanto aos possíveis danos inerentes à invenção:

Dizem que muito foi o que Támos manifestou a Theuth acerca de cada uma das artes em ambos os sentidos, e discorrer sobre tudo seria de fato alongar demais a história. Mas, quando chegou a vez da escrita, Theuth disse: “Esta é a minha instrução, ó rei, que fará os egípcios mais sábios e de melhor memória. Pois foi descoberta como uma

⁹ São elas Glória, Alegria, Festa, Dançarina, Alegra-coro, Amorosa, Hinária, Belavoz e Celeste / Clio, Talia, Euterpe Melpômene, Terpsícore, Érato, Polímnia, Calíope Urânia.

¹⁰ “Pelas Musas heliconíades começemos a cantar (...)” (HESÍODO, 2017, p.103).

¹¹ “The further we go into the development of written literature, the less important Mnemosyne becomes as the written word triumphed over memory and the spoken word.” (NOTOPOULOS, 1938, p. 466).

¹² Fedro, 274b -278b. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis.



droga para a memória e sabedoria". A que o outros respondeu: "Engenhoso Theuth, um é aquele capaz de engendrar as artes, mas outro o que julga qual o lote de dano e utilidade trará a quem delas se servir. E tu, sendo o pai da escrita e por querer-lhe bem, dizes agora o contrário do poder que ela tem. Pois, por descuidar da memória, a escrita produzirá esquecimento nas almas dos que se instruírem, posto que, por uma persuasão exterior e pela ação de sinais estranhos, e não mais do interior de si e por si mesmos, recordarão. Portanto, descobriste uma droga não para a memória, mas para as recordações. E aos que receberem essa instrução concedes uma aparente e não verdadeira sabedoria. Pois, deram e serão aparentemente sabidos em tudo, quando ignoram a maior parte – e ainda de convívio difício –, feitos sábios de aparências e não em saberes". (PLATÃO, FEDRO, p. 136-137).

A informação a ser evidenciada é que o conhecimento verdadeiro é vivo, consequentemente precisa de presença para ser transmitido: precisa de vida, de movimento, de alma, deve ser transferido de indivíduo para indivíduo. A escrita, por sua vez, é apenas um recorte cristalizado – uma pequena porção – desse conhecimento vivo, portanto, depender única e exclusivamente de textos para acessar um conhecimento de modo genuíno é condenar-se à frustração e tornar-se um “sábio de aparências”, que apenas aparenta que sabe. O verdadeiro sábio é aquele que, pelo uso de sua memória, é capaz de reconhecer as Verdades Eternas contempladas pela alma antes da encarnação (ALONSO, 2019, p. 129).

Desse modo, a memória não se define necessariamente numa aptidão para reter um fragmento pontual referente ao passado, mas é uma capacidade que funciona de modo homogêneo e que une os tempos ao conservar o passado, atualizá-lo no presente e precipitá-lo no futuro. A memória, portanto, não é apenas estática, mas também é criativa dado o conteúdo oral a ser transmitido, que é transmitido no presente e costurado por lampejos de improvisação. Na medida em que se recorda se cria:

Pois a memória era a faculdade peculiar e a província do poeta oral; ele não poderia prescindir da memória mais do que nós, os filhos da palavra escrita, podemos prescindir dos livros. Ao memorizar os vastos e complicados sistemas de dicção estereotipada, o poeta podia invocar sua memória não apenas para a frase exata para preencher um determinado verso, mas também para a criação do padrão geral do poema. A memória não era apenas o fim pelo qual o poeta lutava, mas também o fator criador do meio em sua inspiração. Sem ela, a composição oral era impossível. Como fundamento da técnica da



poesia oral, Mnemósine foi justamente invocada como "mãe das Musas". (NOTOUPOLOS, 1938, p. 473, tradução nossa)¹³.

Assim, Mnemosyne é aquela que possibilita acesso ao verdadeiro conhecimento, à realidade das Verdades Eternas pois sem a sua presença, não se pode narrar, não se pode unir as realidades, não se pode assimilar as ideias. Mnemosyne é a detentora da literatura oral, essencial aos povos pré-letrados. As Musas, filhas de Mnemosyne, atualizam a memória estática e criativa que recebem da mãe sobreposta às qualidades paternas de Zeus, de modo que palavra e poder se unem e inauguram uma nova condição de possibilidade: a palavra como força divina.

3. A palavra como força divina

Numa comunidade pastoril, tal qual provém Hesíodo¹⁴ que canta a Teogonia, a palavra dita oralmente é a substância que alimenta a sociedade, é o *axis mundi*¹⁵ da vida religiosa. O poeta ao declamar a poesia nas festividades unia as eras e apresentava ao povo o espelhamento da realidade múltipla enquanto unidade coesa, e não apenas: a poesia, na equação social, se situava no encargo de refletir a sociedade para si mesma, a atividade poética “(...) devolia ao grupo humano sua própria imagem, permitindo-lhe apreender-se em sua dependência em relação ao sagrado, definir-se ante os Imortais, compreender-se naquilo que assegura a uma comunidade de seres perecíveis sua coesão, sua duração” (VERNANT, 2018, p. 16). Desse modo, a cosmovisão do povo pastoril e arcaico difere sobremodo da cosmovisão de nossa época, que se sustenta em planos estratificados no qual se divide uma unidade no máximo de partículas menores

¹³ “For memory was the peculiar faculty and province of the oral poet; he could no more do without memory than we, the children of the written word, can do without books. By memorizing the vast and complicated systems of formulaic diction the poet could call upon his memory not only for the exact phrase to fill out a particular verse, but also for the creation of the general pattern of the poem. Memory was not only the end for which the poet strove, but was also the creative factor of the means in his inspiration. Without her, oral composition was impossible. As the foundation of the technique of oral poetry, Mnemosyne was rightly invoked as ‘mother of the Muses.’” (NOTOUPOLOS, 1938, p. 473).

¹⁴ Torrano (2017) situa o poeta Hesíodo no período da Grécia arcaica (sec. VIII-VII a. C.).

¹⁵ A expressão *axis mundi*, traduzida, significa “centro do mundo”. Utiliza-a aqui para indicar o centro de mundo da vida religiosa dos gregos antigos. Em outras palavras, a palavra oral, a poesia, para os antigos, exerceu função singular na vida espiritual, principalmente por ser ausente, à época, a disseminação da palavra grafada, a escrita.



possíveis e cujo caminho inverso, isto é, o de unir as partes divididas não se estende na linha do horizonte.

Para um povo cuja as estruturas sociais se baseiam na faculdade oral, que funciona como guardiã de um repertório fundante, a capacidade de relatar, de narrar histórias, é de vital importância. Evidencia-se, portanto, a singularidade e relevância do posto das palavras, as quais são, no processo de relato e narrativa, as partículas menores que, encadeadas, dão origem a conjuntos de sentidos maiores. Há um fio estreito que une as palavras e os objetos que povoam o mundo. Há correspondências significativas que possibilitam a criação de malhas epistêmicas. A palavra evoca sua entidade correspondente, como bem assinalou Cassirer (2019, p. 64) ao apontar para questões relativas à linguagem e aos mitos “(...) todas as formações verbais aparecem outrossim como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de que a Palavra se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo o ser e todo o acontecer”. As palavras, arquipotências, se estabelecem, dessa forma, como potências arcaicas, isto é, potências fundantes, que são condição de possibilidade intrínsecas ao próprio ato de surgir e acontecer:

As relações entre as palavras e as coisas, no mundo antigo, davam-se sob o signo da reflexão e da conjuração; isto é, as palavras e as coisas que designavam compartilhavam de uma mesma essência. Pronunciar palavras, por isso, significa conjurar presenças. O mundo e as palavras são contrapartidas de uma só realidade e existe entre eles uma aliança simbólica. Por isso, a representação das coisas pelas palavras não é simples alusão. (KRAUSZ, 2007, p. 167).

E bem, vejamos, dentro dessa trama de palavras e coisas, de evocações e acontecimentos, a poesia é uma forma de encadeamento específico. É um modelo que harmoniza as palavras, com ritmo e métrica, de modo que os termos encontrem recepção nos desfechos dos contextos humano e se insiram e promovam relevos existenciais. Por isso, é espelho da sociedade e guardiã da cultura. O labor da poesia grega se preocupa em revelar as origens e os destinos e favorecer a duração de um povo. Compreende-se desse ângulo a importância do estilo poético, que é o enquadramento que concede forma à mitologia grega: “a mitologia grega é uma forma poética, e não um corpo doutrinário, mas é também um receptáculo de um saber” (GUSMÃO, 2016, p. 11).



Mais do que um conjunto de regras, “a função primária da mitologia e dos ritos sempre foi a de fornecer os símbolos que levam o espírito humano a avançar, opondo-se àquelas outras fantasias humanas constantes que tendem a levá-lo para trás” (CAMPBELL, 2007, p. 21). Por narrar as fundações do universo, o mito contém os segredos que possibilitam ao ouvinte o “ir adiante” pois as forças fundantes do início são as mesmas que se desdobram, se atualizam e reverberam no agora: se apossando da mensagem mitológica, o indivíduo se torna um receptor da mensagem primordial e se torna igualmente capaz de reconhecer as potências que vascularizam a realidade e, portanto, a própria existência.

É nessa encruzilhada entre as forças fundantes, a palavra viva do mito e o acontecer da vida que o poeta é concebido. O poeta é o guardião e porta-voz dessa malha dinâmica de tensões e não as pode narrar sem a inspiração das Musas que são o ponto convergente da palavra viva em canção, e a canção em presença: a arte das Musas “não é apenas uma arte divina doada pelos deuses aos homens, mas pertence ao mundo da ordem eterna do ser, que se completa em primeiro lugar em si mesma”¹⁶ (OTTO, 1981, p. 54, tradução nossa), por pertencer à dimensão da ordem eterna do ser, as Musas e aquilo que elas cantam participam de suas naturezas.

Assim, o poeta é quem, pelo seu cantar, revigora aquilo que já é vivo, que traz à memória de geração em geração a própria origem – do universo e dos deuses – que é o invólucro de todas as eras. Se a poesia é por vezes o modo de ser do mito, o poeta é canal e ponte que costura e proclama o repertório do saber de um povo de era em era. O poeta, por sua vez, é um cantor, que usa ritmo e métrica para acessar à Memória e prosseguir com a mensagem. As palavras proferidas no canto são, por sua vez, no acervo hesiódico, as Musas. Se a Memória é portal de acesso às Verdades Eternas, as Palavras Cantadas, filhas de Mnemosyne e Zeus, não são meros signos que representam uma entidade externa, mas são a própria entidade a qual representam. Em Hesíodo as palavras são forças divinas:

Durante milênios, anteriores à adoção e difusão da escrita, a poesia foi oral e foi o centro e o eixo da vida espiritual dos povos, da gente que — reunida em torno do poeta numa cerimônia ao mesmo tempo

¹⁶ “(...) no es sólo un arte divino obsequiado por los dioses a los hombres, sino que pertenece al mundo del orden eterno del ser, lo cual se completa en primer lugar en sí mismo.” (OTTO, 1981, p. 54).



religiosa, festiva e mágica — a ouvia. Então, a palavra tinha o poder de tornar presentes os fatos passados e os fatos futuros (*Teogonia*, vv. 32 e 38), de restaurar e renovar a vida (*idem*, vv. 98-103). Mas sobretudo a palavra cantada tinha o poder de fazer o mundo e o tempo retornarem à sua matriz original e ressurgirem com o vigor, perfeição e opulência de vida com que vieram à luz pela primeira vez. (TORRANO, 2017, p. 19).

Não sem razão as Musas são celebradas e invocadas por Hesíodo no início da Teogonia. As Musas são a própria condição de possibilidade do “vir a ser”. Nesse contexto e nessa esfera em que as palavras são potências divinas, narrar a gênese do cosmos é retornar, verdadeiramente, ao início. A gênese do universo, na poesia hesiódica é “gênese a cada instante”, basta que o poeta vascularizado pelas Musas se aposse (ou seja possuído) das palavras divinas. Desse modo, os ouvintes, aqueles que se colocam à disposição do poeta para escutar o seu canto vivificante, participam da esfera divina e contemplam a unidade que se dilui na procissão das palavras, unicamente possível pela presença das Palavras Cantadas, as Musas, já que nelas, cantar e ser tornam-se sinônimos (TORRANO, 2017, p. 80).

4. O canto das Musas e a condição de possibilidade de ser do mundo

Toda nossa aproximação das Musas é viabilizada pelo modo pelo qual elas se manifestam. Quando pensamos em Musas, pensamos em canto. Na liturgia do poema, a primeira atitude de Hesíodo é justamente a de invocar as Musas. Delineia-se, por essa invocação, um contorno sobremodo importante: o canto que narra a origem dos deuses não se sustenta na competência do poeta, mas advém da potência das Musas da qual o poeta é receptáculo e canal. As filhas de Zeus e Mnemosyne são a condição de possibilidade do próprio canto, sem as Cantoras, não há canto. O canto, por sua vez, se revela pelas Cantoras: o canto é o que faz as Cantoras serem o que elas são: o canto é, portanto, a função pela qual as Musas são as Musas: “presentes, as Musas são um poder de presença e presentificação.” (TORRANO, 2017, p. 22), tal presentificação é dada pelo ato de cantar.

Otto (1981, p. 57, tradução nossa) aponta que “a primeira tarefa das Musas no Olimpo é cantar a alegria de Zeus, dos deuses e de suas vidas bem-aventuradas, sua



aparição no mundo, a origem do ser e o destino dos homens mortais.”¹⁷ Ora, o que significa tal empreendimento? Para narrar os atos de Zeus e a origem do mundo, as Musas reverberam a potência herdada de Mnemosyne: para narrar um evento é preciso recordá-lo. A memória é a faculdade ativa. No contexto da Teogonia, como vimos, a memória não é apenas um instrumento estático, mas, além de reter e armazenar, ela também funciona como dispositivo criativo. No ato de relembrar está o de trazer o que está no reino do esquecimento – ou o mundo do não-ser – para o reino da presença. Lembrar, portanto, é tornar presente:

Para a percepção mítica e arcaica, o que na presença se dá como presente opõe-se, à uma, ao passado e ao futuro, os quais, enquanto ausência, estão igualmente excluídos da presença. Assim, passado e futuro, equivalentes na indiferença da exclusão, pertencem do mesmo modo ao reino noturno do Esquecimento até que a Memória de lá os recolha e faça-os presentes pelas vozes das Musas. O poeta, portanto, pelo mesmo dom das Musas, é o profeta de fatos passados e de fatos futuros. Só a força nomeadora e ontofânica da voz (das Musas) pode redimi-los, aos fatos passados e futuros, do Esquecimento, i.e., da Força da Ocultação, e presentificá-los como o que brilha ao ser nomeado, o que se mostra à luz: re-velação. (TORRANO, 2017, p. 27).

Por conseguinte, o poeta, inspirado pelas Musas, opera os tempos (passado, presente e futuro) de modo homogêneo num compasso ternário e canta a música polifônica da realidade de maneira dinâmica onde as dimensões do poder e da memória, unidos, reelaboram e elaboram os seres.

Ao cantarem a alegria de Zeus, as Musas atualizam constantemente a força de seu domínio. Elas tornam presente sua luz, poder e justiça pelo qual todo o cosmos se harmoniza: a luz que promove a manifestação dos seres, a justiça que oferta os dons de acordo com a natureza de cada um e o poder que sustenta a ordem:

A canção interpretada pelas Musas ressoa a verdade de todas as coisas como Ser cheio de divindade, resplandecente das profundezas e revelando, mesmo nas mais escuras e atormentadas, a glória eterna e o

¹⁷ “Esta es entonces la primera tarea de las Musas en el Olimpo, cantar la alegría de Zeus, de los dioses y su vida bienaventurada, su aparición en el mundo, el origen del ser y el destino de los hombres mortales” (OTTO, 1981, p. 57).



descuido bem-aventurado do Divino.¹⁸ (OTTO, 2007, p. 41, tradução nossa).

Vivificado, o canto das Musas vivifica a diacosmese e mantém o Olimpo ao memorar, isto é, tornar presente, as potências fundantes que preenchem o cosmos, tornando igualmente possível que múltiplos seres despontem e participem duma polifonia cósmica sob a égide de Zeus. O poeta, por sua vez, inspirados e cantores por meio da força divina, eram considerados por muitos como ser sagrado (OLIVEIRA, 2022), como porta voz das verdades eternas, como arautos do repertório que estruturava as condições da religiosidade dos gregos antigos pois na geografia cultural dos gregos antigos, a poesia é a plataforma por onde se ancoram os elementos fundamentais da cultura e, principalmente, das representações religiosas (VERNANT, 2018, p. 16). A condição de possibilidade da religiosidade grega é, portanto, o poeta e o canto poético inspirado pelas Musas. É pela poesia que são transmitidos os valores, narrativas, símbolos, todo o arquipélago que se sedimentará como aquilo que, hoje, conhecemos como religião grega.

Considerações finais: o (en)cantamento do mundo pelas Musas

Por fim, ao condensarmos o conjunto de informações tratadas nesse artigo, podemos vislumbrar uma pequena parcela da religiosidade grega pelo perímetro epistêmico relativo às Musas. São as Musas essa fusão de forças, filhas do soberano Zeus e da memória, Mnemosyne, nas quais Ser e cantar coincidem. Ao cantarem, dançarem e baterem com os pés no topo do Monte Hélicon e ao redor da fonte do Cavalo, as Musas relembram, renovam e constroem a realidade ao ocasionarem ritmo, movimento e melodia para o cosmos.

O canto do poeta anuncia a origem dos deuses e, portanto, o destino dos homens. Por ser inspirado pelas Musas, possui caráter divino e vivificante: “O espírito da canção lhes anuncia a natureza dos deuses, porque a canção é basicamente sua voz. Assim, o

¹⁸ ‘El canto que interpretan las Musas, resuena la verdad de todas las cosas como Ser pleno de divinidad, resplandeciente desde las Honduras y revelando, aun en lo más tenebroso y atormentado, la eterna gloria y bienaventurada despreocupación de lo Divino.’ (OTTO, 2007, p.41).



homem pode participar, à sua maneira modesta, do divino participando do canto.”¹⁹ (OTTO, 2007 p. 41, tradução nossa), pois, ao dispor-se ao canto, o ser humano acaba por se inserir no fluxo do ritmo, do movimento e da melodia que foram elementos basilares para a criação do mundo e que, por perpetuarem-se constantemente, atualizam a força criativa primordial. Pelo canto poético o mundo revela-se cheio de deuses.

Desse modo, a realidade e tudo o que a compõe, cantada pelas Musas e inspirada na atividade poética, se apresenta como um mundo encantado e divino, um mundo em que as forças temporais se fundem, uma plataforma fértil para ao florescimento de todos os feitos de homens e mulheres, um palanque onde as potências divinas atravessam e vascularizam as atividades. Ademais, o canto é manifestação de expressão, o canto das Musas é memória e potência. O mundo se torna, assim, a memória viva dos deuses, a verdade que não é passível de esquecimento, mas que se assume a si mesma em sua própria manifestação e que, ao atualizar-se, torna as eras sempre em tempo presente.

Ao reverberar o canto das Musas, os poetas que, inclusive, “sustentavam certo parentesco com o adivinhalho” (NUÑEZ, 2011, p. 239), encantam o mundo com a voz dos deuses, ecoando condições de possibilidades que, por mais que sejam arcaicas e fundantes, com a presentificação possibilitada pela poesia, são tornadas em novas por possuir o ímpeto primevo. A repetição, portanto, não significa uma imitação enfadonha do que já se foi, mas uma união de voz, um “entoar em uníssono”, com a música que harmoniza toda a realidade desde o princípio e que, gentilmente, está sempre nesse *ritornello continuum*²⁰ para que aqueles que germinam em potência, possam, de fato, se revelar no reino do ser.

Referências Bibliográficas

- ALONSO, Bruno. Oralidade, escrita e estilo em Platão e Montaigne. **Revista PHILIA**, v. 1, n. 2, p. 124-145, 2019.
- BURKERT, Walter. **Greek religion:** arcaic and classical. Oxford: Blackwell Publishing, 1985.

¹⁹ “El espíritu del canto les anuncia de qué índole son los dioses, porque el canto es, en el fondo, su voz. Por ello, el hombre puede participar, a su modesta manera, en lo divino al participar en el canto.” (OTOO, 2007, p.41).

²⁰ *Ritornello* é um sinal de repetição utilizado na grafia musical, portanto *ritornello continuum* é um sinal que aponta para uma repetição contínua.



- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**, vol. 1. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**, vol. 2. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Editora Pensamento, 2013.
- CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- FRANKEL, Hermann. **Early Greek poetry and philosophy**. Oxford: Helen and Kurt Wolff Book, 1962.
- GUSMÃO, Cynthia. Musas e música no plano epistêmico da memória da antiga Grécia. **Revista Música**, v. 16, n.1, p. 9-24, 2016.
- HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução Jaa Torrano. 2. ed. São Paulo: Editora Iluminuras, 2017.
- JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- KRAUSZ, Luis S. **As musas**: poesia e divindade na Grécia arcaica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- NOTOUPOLOS, James A. Mnemosyne in oral literature. **American Philological Association**, v. 69, p. 465-493, 1938.
- NUÑES, Carlinda Fragale Patê. A Era das Musas: a música na poesia antiga. **Revista Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 25, 2011, pp. 233-257.
- OLIVEIRA, Luciene de Lima. A figura do poeta como um ser inspirado, sagrado e entusiasmado na Grécia Antiga. Rio de Janeiro: **Principia**, n. 44, 2022. Disponível em <<https://doi.org/10.12957/principia.2022.71548>>.
- OTTO, Walter Friedreich. **Las Musas**: el origen divino del canto y del mito. Buenos Aires: Editora Universitaria de Buenos Aires, 1981.
- OTTO, Walter Friedreich. **Os deuses da Grécia**. São Paulo: Odysseus, 2005.
- OTTO, Walter Friedreich. **Teofanía**. San Miguel: Sexto Piso, 2007.
- PHILIPPSON, Paula. **Origini e forme del mito greco**. Turim: Bolatti Boringhieri, 1983.
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2021.
- SEMENTZATO, Camille. **A l'écoute des Muses em Grèce Arcaique**. Berlim: De Gruyter, 2017.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.



O simbolismo mágico-religioso da serpente nas tradições nórdica e finlandesa

The magical-religious symbolism of the serpent in the Scandinavian and Finnic traditions

Leandro Vilar Oliveira¹

Victor Hugo Sampaio Alves²

Resumo: Sendo símbolo fortemente polissêmico, a serpente é encontrada em uma vasta quantidade de tradições espalhadas pelo mundo. Considerando que os povos nórdicos mantiveram contatos e intercâmbios culturais com os povos fínicos por séculos a fio, é interessante que se crie um quadro comparativo para identificarmos e posteriormente evidenciarmos as semelhanças e diferenças no modo como cada uma dessas tradições representava a serpente.

Palavras-Chave: Simbolismo; Serpente; Mitologia; Religião; Magia.

Abstract: Being a considerably polysemic symbol, the serpent is found among a great variety of traditions throughout the world. Considering that the Norse people had been in contact and cultural exchanges with the Finnic peoples through many centuries, it becomes important to come up with a comparative board in order to identify and highlight the differences and similarities about the way each tradition represented the serpent.

Keywords: Symbolism; Serpent; Mythology; Religion; Magic.

Introdução

Dentre os trabalhos pioneiros sobre o simbolismo da serpente, destaca-se o publicado pelo biólogo indiano Balaji Mundkur, intitulado *The Cult of the Serpent: An*

¹ Doutor em Ciências das Religiões (UFPB), Mestre em História e Cultura Histórica (UFPB), membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e do Museu Virtual Marítimo EXEA. Email: vilarleandro@hotmail.com.

² Doutor em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e do Centro Internacional e Multidisciplinar de Estudos Épicos (CIMEEP). Email: victorweg77@gmail.com.



Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins (1983), uma obra resultante de longos anos de pesquisa, abordando distintas ciências no intuito de mostrar a diversidade de simbolismos atribuídos às serpentes entre diferentes povos e culturas. Embora a pesquisa de Mundkur tenha se centrado em exemplos euroasiáticos, a serpente é um animal mundialmente conhecido, já que com exceção dos polos e de algumas ilhas, esses répteis são encontrados em todos os continentes, incluindo em alguns oceanos. Por conta disso, diversos povos apresentam mitos, lendas, crenças e símbolos associados às serpentes.

Devido a essa ampla variedade de lugares onde esses animais podem ser encontrados, as serpentes suscitaron centenas de simbolismos, o que as torna por excelência um ótimo exemplo para se estudar algumas características centrais dos símbolos: a proteiformidade (mudança de sentidos), a polivalência (múltiplos significados), a poliformidade (muitas formas) e a ambivalência (significados contraditórios) (PASTOUREAU, 2002). Portanto, a ideia de que serpentes sempre significariam algo negativo é um equívoco bastante difundido pelo senso comum. Em seu estudo, Mundkur (1983) mostrou que numa mesma cultura e época a serpente pode ter um significado positivo ou negativo a depender do contexto.

Por tal característica, a serpente deve ser compreendida a nível simbólico como um animal ambíguo, podendo representar vida ou morte, proteção ou ameaça, cura ou doença, sorte ou azar, benção ou maldição, sabedoria ou ignorância, verdade ou mentira, astúcia ou malícia, prosperidade ou penúria, céu ou terra, fogo ou água, salvação ou danação, liberdade ou prisão, alívio ou castigo etc. Contudo, além desses sentidos dualistas, as serpentes também possuem significados associados com a fertilidade, a fecundidade, a sexualidade, o tempo, a natureza, a magia, a alquimia, a astrologia, nobreza, a proteção etc. (OLIVEIRA, 2020a; OLIVEIRA, 2020b).

Uma vez explanadas algumas das características do simbolismo da serpente, a qual possui outros sentidos também, comentaremos a seguir a respeito da abordagem por nós proposta e o recorte temático específico que forma nossa investigação. Nesse caso, analisamos a serpente a partir de seu valor simbólico dentro de concepções mágicas e religiosas, pois ambas em alguns casos se conectam e se complementam.

O conceito de símbolo é amplo e não possui unanimidade. Por conta disso, definimos símbolo como sendo um sistema de ideias, crenças, noções e conceitos que



faz uso de signos, sinais, alegorias, imagens, pessoas, cores, animais, plantas, elementos, valores, lugares, gestos, direções, formas etc. para expressar significados reais e abstratos, usados para a comunicação, a instrução, a informação, a identificação, a codificação etc. (CASSIRER, 1961; SPERBER, 1979; HEGUIT, 2012).

Já o conceito de magia é problemático por envolver o chamado preconceito antimágico, que no Ocidente é um legado do pensamento religioso medieval da tradição judaico-cristã (mas também islâmica em algumas localidades), o qual concebia a magia como algo primitivo e sombrio. Sendo assim, adotamos como conceito simples que a magia consiste num conjunto de práticas que envolvem o uso de diferentes artifícios, objetos, plantas, animais, minerais, símbolos etc., com o intuito de manipular forças naturais e sobrenaturais para se obter alguma resultado que possa ser de caráter benéfico, maléfico, protetivo, curativo, advinhatório, amoroso, auspicioso, fortuito etc³. (THOMAS, 1991; NÖTH, 1996; MAUSS; HUBERT, 2003).

O conceito de religião é amplo e complexo, mas para este estudo consideramos religião, à grosso modo, como um conjunto de crenças, ritos, práticas, símbolos e mitos de caráter sobrenatural e transcendental, em que se procura conceder explicações sobre a realidade, a vida, a morte, a natureza, o ser humano, o divino, o sagrado etc., como forma de garantir ao devoto uma referência para sua existência presente e perspectivas de futuro. Observando que as religiões se organizam de diferentes formas⁴, possuindo maiores ou menores graus de complexidade organizacional (OLIVEIRA, 2020c; SCHILBRACK, 2022).

Não obstante, ao tentarmos compreender antigas religiões, principalmente as que não deixaram muitas evidências, ou cujas evidências sejam fragmentadas, problemáticas e indiretas, é por meio da reconstrução de suas estruturas mais elementares e caracterizantes que podemos obter um vislumbre a seu respeito. Uma das formas de se fazer isso é recorrendo ao método comparativo, ou seja, comparando a religião ou mitologia investigada a outras potencialmente similares a nível de estrutura (comparação tipológica) ou ainda a outras religiões ou mitologias com as quais ela

³ A abrangência dos limites da magia é difícil de ser definida, pois dependendo da concepção adotada, a alquimia, a astrologia, a fitoterapia, algumas terapias alternativas e até mesmo algumas práticas religiosas podem ser também englobadas pelo conceito.

⁴ Aqui incluem-se as características das religiões serem monoteístas, politeístas, dualistas, xamânicas, animistas, espiritualistas, se possuem clero organizado ou não, se possuem livros sagrados, arte sacra, doutrinas, dogmas, templos, santuários, locais de grupo, instituições etc.



esteve em contato direto ao longo de sua história (comparação genética)⁵. Nesse sentido, o comparativismo e o próprio recurso da analogia, quando usados prudentemente, podem auxiliar na reconstrução de mitos, rituais e cosmovisões de uma dada religião ou mitologia (SCHJØDT, 2017).

Com isso em mente, o presente artigo buscou analisar o simbolismo da serpente nas tradições nórdica e finlandesa, almejando a criação de um quadro comparativo que seja capaz de evidenciar as semelhanças e diferenças na simbologia em torno deste animal altamente presente no repertório mitológico e religioso de ambas as tradições. Os nórdicos mantiveram inúmeros e frequentes contatos de diversas naturezas com vários dos povos balto-fínicos⁶ ao longo da Idade Média⁷, especialmente com os fínicos habitantes dos territórios que corresponderiam hoje a Suécia e a Finlândia.

Apesar dos encontros por vezes violentos entre os vikings⁸ e as populações balto-fínicas, uma considerável parte das relações entre esses povos possuía uma face pacífica e voltada ao comércio: o sistema altamente descentralizado de trocas comerciais durante a Idade Média indica que nórdicos, balto-fínicos e até mesmo alguns povos eslavos circulavam pelo norte europeu em busca do comércio de peles de animais com os povos sámis⁹ propiciando um contexto relacional de alta pluralidade e dinamicidade cultural. (DUBOIS, 1999),

⁵ Muitos dos principais estudiosos da religião lançaram mão do método comparativo como recurso válido, a despeito das suas devidas singularidades metodológicas e teóricas. Os mais clássicos exemplos nesse sentido são os estudos do próprio “pai da Ciência das Religião”, Max Müller (1873), além de autores como James Georges Frazer (1911) e Mircea Eliade (1969).

⁶ Chamamos de balto-fínicos os diversos povos falantes de línguas fínicas que habitavam/habitam a região do Mar Báltico. Este conceito engloba finlandeses, íngrios, careelianos, izorianos, estonianos, vépsios, dentre outros.

⁷ Sobre esses contatos entre escandinavos e finlandeses, cf. Edgren (2008).

⁸ O termo *viking* possui basicamente dois significados: o primeiro, étnico, se refere aos habitantes germânicos da Escandinávia durante a Era Viking; o segundo, por sua vez, é empregado em sentido ocupacional para designar especificamente as ações de pirataria e incursão realizadas por alguns escandinavos (LANGER, 2018).

⁹ Os sámis eram povos urálicos que habitavam o norte da Península Escandinava e das regiões da Finlândia e Rússia, tendo mantido frequentes intercâmbios culturais tanto com escandinavos quanto com finlandeses. Eram povos nômades que viviam da pesca, do pastoreio de renas e do comércio de peles. Nas fontes nórdicas, por exemplo, sobretudo nas sagas islandesas, os sámis eram frequentemente confundidos com povos balto-fínicos, sendo, por isso, chamados de *finnar* no idioma nórdico antigo (TOLLEY, 2009). Apesar da diferença linguística, os sámis mantiveram contatos comerciais e de outras naturezas com os escandinavos por diversos séculos (para um panorama destas relações durante a Era Viking, consultar ZACHRISSON, 2008).



Dessa forma, propomos uma comparação de cunho genético¹⁰ para que se investigue o simbolismo da serpente nessas duas tradições que, apesar de diferentes, podem ter compartilhado parcialmente desse simbolismo graças a seus contatos e eventuais trocas culturais.

1. A serpente na tradição nórdica

No contexto nórdico as serpentes são símbolos encontrados em uma grande variedade de materiais: na literatura, em petróglifos, monumentos, joias, elmos, embarcações, móveis, objetos pessoais, motivos decorativos, mitos, nomes próprios etc. As representações mais antigas de serpentes são datadas de pelo menos 1500 a.C., e podem ser encontradas talhadas em rochas, nas quais vemos serpentes com chifres e cabelos, apesar de não se saber quais significados elas teriam (LANGER, 2003).

Dependendo do lugar, a forma como a serpente era vista na cultura variava. A Islândia é uma ilha sem serpentes e, ainda assim, esses animais estavam presentes na sua literatura, lendas e mitos. A Suécia, por sua vez, abunda em monumentos contendo serpentes. Já na Dinamarca foram achados broches em formato de cobra e moedas contendo imagens delas, enquanto na Noruega temos igrejas do século XII contendo serpentes em portais e painéis. Além dessa variedade de suportes nos diferentes países escandinavos, o simbolismo da serpente também variava de acordo com o suporte, não apenas a localidade e a época (MANDT, 2000).

Por exemplo, na literatura *éddica*¹¹, principal fonte literária da mitologia nórdica, as serpentes aparecem nos mitos geralmente com características negativas, representando morte, ameaça, castigo, sofrimento e destruição. Algo visível em alguns exemplos como Loki sendo castigado com uma cobra (*Lokasenna*, epílogo), ou assassinos e perjuros sendo atormentados com veneno de cobras no salão de Náströnd (*Völuspá* 39, *Gylfaginning* 52). A serpente gigante Jormungand (um dos filhos

¹⁰ Na concepção de Schjødt (2017), a comparação genética refere-se as culturas que tiveram contatos diretos entre si, desenvolvendo aspectos identitários similares, como o caso dos escandinavos e finlandeses, ou dos gregos e romanos.

¹¹ Essa literatura é formada pela *Edda Poética* (XIII), conjunto de poemas anônimos de autoria diversa, os quais versam sobre feitos de deuses e heróis; e a *Edda em Prosa* (XIII), manual mitológico e poético, dividido em quatro partes, possivelmente redigido pelo poeta e legislador Snorri Sturluson (1178-1241), que reuniu vários mitos e organizou alguns deles de modo a apresentá-los como uma sucessão de acontecimentos. Usamos traduções em inglês, pois as em língua portuguesa são amadoras.



monstruosos de Loki), é responsável por causar inundações durante o Ragnarök e até mesmo por levar o deus Thor à morte, envenenando-o (*Völuspá* 51-57, *Gylfaginning* 51) (OLIVEIRA, 2017a).

As *Eddas* também ressaltam que o submundo, local associado aos mortos, era infestado por uma quantidade imensurável de serpentes, as quais estariam a roer as raízes de Yggdrasil, a árvore cósmica (*Grimnismál* 34). Ali no submundo também poderia estar situado Náströnd¹², assim como lá se encontrava o dragão¹³ Nidhogg, descrito como uma serpente que “sugava” os mortos (*Völuspá* 39, *Gylfaginning* 52).

Quando passamos para outro *corpus* literário nórdico, no caso, as sagas islandesas¹⁴, vemos que em algumas narrativas as serpentes ainda possuem os valores negativos anteriormente apontados, mas, em outros, elas adquirem novos significados. Devido à existência de dezenas de sagas, optamos por escolher alguns exemplos para este estudo. Na *Saga dos Volsungos* (XIII), uma das sagas mais famosas da literatura nórdica medieval, que versa sobre diferentes gerações da família dos Volsungos, temos a presença do dragão Fafnir¹⁵, que guardava uma caverna com tesouro. Ele é descrito como uma serpente gigante, e representava a cobiça, a punição e a provação do herói Sigurd, que o matou. Após vencê-lo, Sigurd obteve habilidades especiais ao comer o coração da fera, ganhando o dom de compreender a língua dos pássaros. Além disso, ele se banhou no sangue do dragão, tornando-se quase invulnerável, outra característica que ilustra o aspecto mágico vinculado à serpente. Mais tarde na trama, Sigurd aparece trajando bela armadura e empunhando espada e um escudo com imagens ofídicas, os quais simbolizavam prestígio (*Saga dos Volsungos*, 2009).

Na *Guta saga* (XIII), que narra a lenda da colonização da ilha de Gotland, na Suécia, diz-se que o casal de colonos Hafpi e Huitastierna tiveram uma revelação.

¹² Náströnd (“costa dos cadáveres”) é um dos mundos dos mortos, em que ficaria situado num local sombrio, para aonde seguiriam aqueles que cometem crimes de assassinato, perjuro e adultério. Náströnd poderia ser considerado uma espécie de “inferno nórdico”, sobre uma análise pormenorizada sobre ele cf. Oliveira, 2017b.

¹³ Na mitologia nórdica o dragão poderia aparecer tanto na forma de uma serpente gigante quanto na forma comumente vista na iconografia, possuindo patas, asas e cuspido fogo. Por conta dessa característica ofídica, o dragão escandinavo teria absorvido elementos simbólicos da serpente. Cf. Langer, 2003.

¹⁴ As sagas islandesas consistem em várias narrativas escritas geralmente por autores anônimos, entre os séculos XII e XIV. Algumas sagas abordavam temas históricos, enquanto outras possuíam um caráter fantasioso.

¹⁵ Neste mito, Fafnir era um anão que foi amaldiçoado a se tornar um dragão após ter matado os irmãos na tentativa de se apossar da herança do pai.



Huitastierna estava grávida e certa noite teve um sonho ominoso, envolvendo três serpentes que saíam de seu ventre. Ao contar para seu marido, Hafpi ficou feliz com aquilo, pois disse que não era um sonho de mau agouro, mas sinal de benção. Posteriormente, sua esposa deu à luz três varões, que cresceram saudáveis e fortes, dando continuidade à colonização da ilha (*Guta saga*, 2010).

Para Ferrari (1997) o sonho de Huitastierna com cobras teria um significado de fertilidade, além da presença do número três, que possui valor mágico naquela sociedade, sendo associado também a Odin, deus da guerra, dos aristocratas, reis, dos mortos e, conforme atestam outros materiais, igualmente associado às serpentes¹⁶.

No quesito mágico, a literatura nórdica medieval, diferentemente da literatura finlandesa, conforme veremos, faz apenas algumas singelas menções às serpentes. Anteriormente, vimos que na história de Sigurd, o herói ganhou dons após ingerir o coração de Fafnir¹⁷ e banhar-se em seu sangue. Entender a língua dos pássaros era considerado um dom de sabedoria, algo que volta a ocorrer naquela narrativa, pois o herói oferece o coração do dragão para sua esposa Gudrun, que também ganhou o dom da sabedoria.

Outros dois exemplos de uso mágico relacionado a serpentes são narrados em duas histórias presentes no livro *Gesta Danorum* (Feitos dos Daneses), que consiste numa crônica semi-histórica escrita por um clérigo com o pseudônimo de Saxo Grammaticus entre os séculos XI e XII. No livro 3 é narrada a história dos rivais Balderus e Hoderus, que disputam o amor da mesma mulher. No caso, Balderus era descrito como sendo um grande guerreiro com capacidades sobre-humanas. Hoderus, ao espionar o rival, descobre que ele fazia uso de magia, tomando uma poção feita de sangue de cobra. Já no livro 5, narra-se a história dos meios-irmãos Erik e Roller, na qual este último bebeu uma sopa feita com sangue de uma cobra branca e assim recebeu o dom do conhecimento, da eloquência e a compreensão das línguas dos animais (*Gesta Danorum*, 2015).

¹⁶ A associação de Odin com cobras aparece de forma breve na mitologia. Na *Edda em Prosa* é narrado que para obter o hidromel da poesia, Odin transformou-se em serpente para adentrar a caverna onde a bebida mágica estava escondida. Dentre as dezenas de epítetos concedidos ao deus, encontram-se entre eles Ofnir (“Enroscador”) e Svafnir (“Portador do Sono”), embora até hoje os mitólogos não chegaram a uma conclusão quanto a associação desses nomes com Odin.

¹⁷ Embora seja referido como dragão (*dreki* no original), Fafnir é descrito como uma grande serpente, pois ele rastejava e soltava um hálito venenoso.



Deixando o campo literário no qual abunda o simbolismo da serpente, a cultura material nos fornece muitos exemplos simbólicos, embora mais difíceis de determinar em termos de significado. No Período Vendel (sécs. V-VIII) que antecede a Era Viking (sécs. VIII-XI), encontram-se elmos com imagens ofídicas, estabelecendo relações entre a serpente e ideias marciais que evocam ferocidade, perigo e força, algo inclusive visto na literatura, como mencionamos há pouco.

Data também da transição entre o Período Vendel e a Era Viking o uso de broches em formato serpentiforme, produzidos em diferentes modelos. Na cultura nórdica, o uso de acessórios como colares, pingentes, broches, brincos, anéis, pulseiras e braceletes foi algo comum. Inclusive, seu uso era visto como sinal de status social. O arqueólogo Rundkvist (2003) salientou que a abundância desses broches ofídicos (em formato de serpente) poderia indicar algum tipo de moda da época, apesar de não se saber se possuíam algum significado simbólico além do estético. No entanto, Gräslund (2006) sugere a hipótese de que a adoção de serpentes nos broches poderia estar associada a fins de boa sorte ou a algum tipo de proteção, pois a autora recorda a crença de que serpentes ajudariam a proteger mulheres parturientes. Ademais, muitos desses broches foram achados em túmulos femininos. Isso lembra o mito narrado na *Guta saga*, em que Huitastierna estava grávida e sonhou com cobras, sendo um sonho positivo.

Entretanto, a adoção de motivos serpentiformes na feitura de broches não foi algo exclusivo da Dinamarca entre os séculos VII e VIII. A chamada “Arte Viking”¹⁸ teve como um dos temas mais comuns para ornamentação justamente as serpentes. Assim, encontram-se cobras em joias, acessórios, móveis, objetos de decoração, monumentos, taças, arcas etc., embora tenha sido posteriormente, no estilo Urnes (1050-1150) que as serpentes se destacaram como motivo comum, com milhares de exemplos que podem ser encontrados nas chamadas pedras rúnicas, monumentos erigidos entre os séculos V ao XII para fins memorialistas. No entanto, foi somente no século XI em que o uso de serpentes na ornamentação e simbolismo das pedras rúnicas fez-se predominante.

¹⁸ Arte viking é o termo usado para se referir a sete estilos artísticos: Broa-Oseberg, Borre, Jelling, Mammen, Ringerike e Urnes, que estiveram em vigência na Escandinávia e territórios ocupados pelos escandinavos como Inglaterra, Escócia e Irlanda, entre os séculos VIII e XII. Cada um desses estilos possui características próprias (WILSON, 2008).



Sobre isso, Oliveira (2020a) propôs que as serpentes nas pedras rúnicas do século XI teriam uma função não apenas estética, mas religiosa e mágica. Tais animais agiriam como símbolos apotropaicos¹⁹ para proteger a alma e lembrança dos mortos, afastando maus espíritos e outras influências negativas; além disso, as serpentes também simbolizariam aspectos associados à vida, à morte, ao espírito, ao renascimento (no caso dos monumentos dedicados aos cristãos), aos laços familiares e ao ciclo da vida.

Um último exemplo a ser dado sobre serpentes na tradição nórdica refere-se à crença na serpente do lar. Na Religião Nôrdica Antiga existia a crença em vários espíritos tutelares²⁰ como as *dísir*, as *fylgjar*, as *hamingjur*, os elfos, os *vættir* e os *landvættir*. No que se refere especificamente a serpente do lar, trata-se de uma crença religiosa encontrada entre vários povos europeus como os gregos, os romanos, os germânicos, os celtas, os eslavos, os nôrdicos, os bálticos etc., e até mesmo entre povos africanos e asiáticos (OLIVEIRA, 2020a).

Contudo, como apontado por Lecouteaux (2013), essa crença tem em comum a ideia de que um espírito serpentiforme passaria a habitar uma casa, vivendo geralmente escondido sob o chão, o fogão ou a lareira, e proporcionando prosperidade, fertilidade, fecundidade e proteção à família. Não se sabe quando essa crença surgiu na Escandinávia devido à falta de registros históricos, mas, em suas pesquisas, Lecouteaux apontou que ela permaneceu no folclore nórdico no sul da Suécia e noroeste da Dinamarca. O autor cita o sermão *Siælinna tröst* (A Consolação da Alma) e o livro *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (História dos Povos Nôrdicos), publicado por Olaus Magnus em 1555, em ambos se lê que ainda havia pessoas que deixavam oferendas para as serpentes do lar, mesmo que isso já fosse considerado uma prática pagã e supersticiosa, visto que a Escandinávia havia se tornado cristã desde o final do século XI.

¹⁹Apotropia é o termo usado para se referir a práticas, objetos, símbolos e crenças relativos a proteção contra diferentes tipos de perigos e problemas. Um exemplo comum de apotropia são os amuletos de sorte e encantamentos de proteção.

²⁰ As *dísir* eram espíritos femininos da fertilidade, as *fylgjur* eram espíritos femininos de proteção, as *hamingjur* representavam a boa sorte, os elfos eram espíritos da fertilidade, os *vættir* e os *landvættir* eram espíritos da natureza que poderiam assumir várias formas.



2. A serpente na tradição finlandesa

A serpente enquanto animal mitológico é encontrada em inúmeras tradições de povos que, assim como os finlandeses e diferentemente dos nórdicos (estes, indo-europeus), pertencem ao ramo linguístico urálico²¹. Vejamos alguns exemplos: entre os mordovianos, as serpentes figuravam no simbolismo do casamento como representantes da fluidez, embora também fossem invocadas na magia para infringir dano a alguém (DEVYATKINA, 2004); os xamãs khanty cravavam imagens de serpentes em alguns de seus instrumentos ceremoniais, pois elas eram seus espíritos auxiliares (KULEMZIN, 2006); sete serpentes guardavam a entrada para o submundo na mitologia selkup, protegendo-a de espíritos malignos (KUZNETSOVA, 2010); um herói mitológico dessa mesma tradição tinha, entre seus desafios, vencer uma serpente de três cabeças e, posteriormente, outra de doze (TUCHKOVA, 2010); Gundir, uma criatura da tradição komi, era um monstro de várias cabeças com morfologia serpentiforme (ULYASHEV, 2003).

Nesse sentido, é especialmente relevante sublinhar a notável semelhança entre as ilustrações de serpentes nas superfícies de tambores sámis²² – outros povos urálicos habitantes do norte que, conforme apontamos brevemente, estiveram em contato tanto com os finlandeses quanto com os nórdicos – e certos tipos de inscrições em formato de ziguezague registradas em algumas pedras em território finlandês, como na região de Sarakallio – há uma comparação detalhada feita por Autio (1991), principalmente no que diz respeito a possíveis interpretações xamânicas desses desenhos.

Percebemos, dessa forma, dois pontos de partida importantes que permanecerão implícitos no restante de nossa discussão: primeiramente, o fato de que o simbolismo da serpente circulava em parte considerável do norte europeu entre culturas que estiveram

²¹ O urálico é uma grande família linguística cujos falantes estão em sua esmagadora maioria espalhados pelo norte euroasiático, nas regiões árticas e subárticas (uma das poucas exceções é o húngaro, falado na Europa Central). Seu nome advém da hipótese de que todos esses idiomas teriam se originado de uma mesma língua-mãe, o proto-urálico, cujos primeiros falantes teriam habitado a região dos Montes Urais, uma cordilheira de montanhas na fronteira da Rússia com a Ásia. Entre os falantes de idiomas urálicos na parte ocidental relevantes para o presente estudo, estão os finlandeses e demais povos balto-fínicos, além dos sámis. Já os escandinavos, que tornar-se-iam popularmente conhecidos por “vikings”, são falantes de idiomas pertencentes a ramos germânicos (e, portanto, Indo-Europeus), e não Urálicos. Para um panorama da família linguística urálica, ver Abondolo (1998).

²² O xamanismo era um dos principais traços das religiões dos povos sámis. Os tambores com superfícies ilustradas eram indispensáveis à sua ritualística (ver AHLBÄCK & BERGMAN, 1988; sobre tambores no xamanismo, ALVES, 2020c).



em constante intercâmbio cultural (nórdicos-sámis-finlandeses), o que justifica nosso intuito investigativo; e, em segundo lugar, que esse símbolo, conforme presente na tradição finlandesa, era ao menos em alguma medida, produto de uma herança cultural dos povos urálicos.

No caso nórdico, ainda que a maioria das fontes literárias de que dispomos sejam datadas de alguns séculos depois da Era Viking, a situação é mais favorável se comparada aos materiais finlandeses sobreviventes. O primeiro relato literário a respeito da mitologia e religião finlandesa pré-cristã é a lista de divindades e outras entidades escrita pelo bispo Mikael Agricola, em 1551, disponibilizada em sua tradução d'*O Salmo de Davi* para o finlandês medieval. O restante do material de que dispomos é constituído principalmente por poemas e canções da tradição oral que foram compilados em sua maioria ao longo do século XIX. Ou seja, tentar reconstruir a religião finlandesa tradicional e sua respectiva mitologia é lidar com a arbitrariedade cronológica de suas fontes, todas consideravelmente tardias em relação a seu período pré-cristão (ALVES, 2020a; ALVES, 2020b). As informações que as fontes finlandesas nos revelam são, portanto, sedimentárias, embora isso não signifique que seja inviável encontrar nelas alguns achados que nos forneçam perspectivas acerca de seus períodos mais antigos (SALO, 1990).

A lista elaborada por Agricola contém os nomes de vinte e três seres mitológicos que, em teoria, ainda eram adorados por finlandeses das regiões de Tavastia e Carélia (situadas no sul da Finlândia); a maioria é listada como sendo divindades, embora hoje se saiba que muitos deles eram na verdade outros tipos de entidades (ANTTONEN, 2012). Como não há qualquer menção a algum deus que estivesse relacionado às serpentes e, como os deuses da lista tampouco foram descritos para sabermos se algum deles manifestava traços ofídicos, resta-nos abordar materiais posteriores.

No poema *Aurinko ja kuu I* (“O sol e a lua I”), coletado em 1832 na região de Kainuu, parte oriental da Finlândia, uma serpente alada avisa ao deus Väinämöinen²³ que o sol e a lua, antes desaparecidos, haviam voltado a surgir graças a ele (FFPE 31).

²³ Väinämöinen era o deus demiurgo na mitologia finlandesa, tido não apenas por criador do cosmos, mas também como o regente supremo da magia, da música, das palavras, do conhecimento e das águas. Inúmeras de suas narrativas manifestam traços inegavelmente xamânicos assim como a busca por conhecimentos no mundo dos mortos. Colocando de maneira simples, era um deus similar ao Óðinn escandinavo. O estudo mais completo realizado até hoje sobre Väinämöinen foi o feito pelo folclorista Martti Haavio (1952).



Por conta da proximidade dessa região com a Rússia e outros povos fino-úgricos influenciados pelos eslavos (como os estonianos), além do fato de que poemas de outras regiões não contêm serpentes voadoras, é provável que estejamos diante de influências eslavas: no folclore bielorrusso, por exemplo, as serpentes aladas estavam relacionadas à prosperidade, proporcionando riquezas a seus donos em diversas narrativas (KÖIVA; BOGANEVA, 2020). Essas serpentes eram descritas como sendo flamejantes, e sua capacidade de trazer riquezas era tida por diabólica²⁴: geralmente alimentadas por feiticeiros, elas os enriqueciam ao tirar dinheiro e/ou pertences de outras pessoas. Entre os russos de etnia estoniana, essas serpentes eram associadas a criaturas demoníacas, como o *kratt* (KÖIVA; BOGANEVA, 2020).

Na poesia folclórica há também uma manifestação do simbolismo da serpente atrelado ao Outro Mundo, embora, nesse caso, não se trate de uma menção direta. Coletado em Arcangel Carélia, no ano de 1871, o poema *Tuonelanmatka* (“Visita à Tuonela”) discorre sobre como o deus Väinämöinen se aventurou no reino de Tuonela, um dos mundos dos mortos na mitologia finlandesa, para obter peças para seu trenó. As habitantes dali, ao perceberem que Väinämöinen não estava realmente morto, fingem hospitalidade e a ele oferecem veneno de serpente como bebida²⁵, convidando-o depois a se deitar sobre uma cama com linho que havia sido embebido no mesmo veneno (FFPE 30). Conforme veremos, o simbolismo da serpente demonstra vínculos ainda mais fortes com o mundo dos mortos nos encantamentos e outras manifestações de magia, algo encontrado também na tradição nórdica como comentado anteriormente.

A verdadeira área na qual o simbolismo da serpente se faz mais frutífero e presente na tradição finlandesa é, sem dúvida, no repertório mágico de uma classe de especialistas religiosos chamados *tietäjät* (*tietäjä* no singular). Basicamente, os *tietäjät* atuaram nas regiões da Carélia e Finlândia até o século XIX (período do qual advém grande parte dos materiais etnográficos coletados a seu respeito) como figuras especializadas no conhecimento mágico, sobretudo como curandeiros. Portadores de

²⁴ Neste caso, percebemos que as propriedades mágicas das serpentes, atreladas à prosperidade, eram uma característica da tradição pré-cristã que, após séculos de conversão, ainda se mantinha viva, embora relida como sendo “diabólica”. Vide o caso da serpente do lar no caso escandinavo, a qual após o fim da Era Viking passou a ser considerada associada a demônios e um “costume pagão”.

²⁵ Um dado que revela como o simbolismo e a magia possuem características ambíguas e antagônicas é o fato, por exemplo, de que neste caso a bebida feita com veneno de serpente é algo ruim, enquanto que nos mitos nórdicos de Balderus e Hoderus e de Erik e Roller ela é tida por algo bom.



uma herança cultural xamânica dos povos urálicos, esses especialistas possuíam em seu repertório canções e outras técnicas ritualístico-verbais que lhes permitiam adentrar um estado de agressividade elevada e atingir o chamado transe-motor, acessando assim outros mundos e atuando como mediadores das diferentes realidades (FROG, 2013; FROG, 2019).

Apesar de operarem dentro de uma visão de mundo e um repertório mágico/técnico fortemente xamânico, os *tietäjät* não eram xamãs no sentido estrito do termo, manifestando diversas diferenças em relação a estes quanto ao tipo de transe atingido e às concepções de alma em relação à sua separabilidade do corpo (ALVES, 2022). Na mitologia dos *tietäjät*, fazia-se presente a concepção de que serpentes encontradas sob as rochas eram um símbolo do mal, já que remetiam a lugares do Outro Mundo, tidos por perigosos. Isso nos faz recordar do exemplo nórdico, em que alguns mitos falam de serpentes povoando o submundo, e o próprio Náströnd, um local infestado de cobras, e, portanto, considerado sombrio.

A crença de que espíritos malignos podiam ser encontrados sob as rochas existia também entre outros povos urálicos, como os mordovianos e os udmurtes (SIIKALA, 2002). Isso não significa, contudo, que a serpente fosse considerada maligna em essência. Ela era temida justamente por fazer parte do arsenal mágico dos *tietäjät*, que as conjuravam em suas canções para causar dano a um inimigo, sendo este geralmente outro *tietäjä*. Essa concepção é uma reminiscência do xamanismo norte-asiático, em cuja cosmovisão os xamãs conjuravam seus espíritos auxiliares (animais) e os enviavam em direção a seus inimigos para vencê-los²⁶ (SIIKALA, 2002).

O envio de animais perigosos enquanto agentes nocivos em direção a outras pessoas era algo que podia ser feito não apenas pelos *tietäjät*, mas, em tese, por qualquer pessoa que tivesse o conhecimento mágico necessário para isso. Narrativas desse cunho, nas quais as serpentes são os agentes responsáveis pelo dano, abundam por diversas regiões do território finlandês. Se, por um lado, a serpente era temida nesse sentido, por outro isso significava que havia um simbolismo positivo a seu respeito, visto que ela era um poderoso espírito auxiliar ao dispor dos *tietäjät*. Por ser essa uma

²⁶ No contexto escandinavo existem relatos da invocação de espíritos animais protetores, mas raramente eles eram usados para fins de combate ou para causar malefícios a outras pessoas. Percebe-se assim que nesse aspecto, a tradição finlandesa concebia uma maior proeminência e essa prática mágica.



herança cultural do xamanismo ártico, é então provável que a serpente tenha feito parte da cosmovisão dos povos balto-fínicos desde um passado longínquo que muito provavelmente remete a seu período de caçadores nômades (SIIKALA, 2002).

Talvez por ter sido um símbolo consolidado por séculos e séculos é que a popularidade da serpente tenha perdurado na Finlândia até meados do século XX. Sabemos que a serpente ainda era alvo de cultos domésticos nessa região até mesmo nos séculos XIX e XX, havendo inclusive relatos de que alguns *tietäjät* caminhavam com serpentes domesticadas a seu lado, mostrando assim seu poder de lidar com um animal tão poderoso e temido – além, é claro, de ser um modo de estar próximo à representação concreta de um animal que era seu espírito auxiliar (SIIKALA, 2002).

Na maioria dos registros de que dispomos, essas serpentes enviadas pelos *tietäjät* eram chamadas *nostokääärmeet*, embora exista um relato em que é descrita uma serpente de proporções extremamente grande, chamada de *maot* (“minhoca” ou “verme”), lembrando a serpente de algumas canções folclóricas, descritas como gigantescas e ferozes (STARK, 2006). Esse dado é mais um indicativo de que quando a serpente tinha suas proporções gigantescas ressaltadas por algum motivo, ela muito provavelmente era nomeada “verme”, similarmente à tradição nórdica, em que encontramos a palavra *ormr*²⁷.

Outra evidência de que o papel da serpente era abrangente, podendo inclusive ser protetivo, é o fato dela ser conjurada no início de rituais dos *tietäjät*, durante o que costumamos chamar de “precauções rituais”. Nessas canções o *tietäjä* descrevia seu ato de equipar diversas indumentárias e apetrechos mitológicos apotropaicos, como, por exemplo, luvas feitas de ferro, camisas pertencentes a alguém já falecido, ferramentas fornecidas pelo deus do trovão Ukko²⁸, um cinto mágico e, dentre outras coisas, a companhia de serpentes venenosas (SIIKALA, 2002). Os melhores equipamentos protetivos que funcionavam como uma espécie de “escudo mágico” para os *tietäjät* eram espelhados em objetos que existiam em paralelo no Outro Mundo.

²⁷ No nórdico antigo a palavra *ormr* significava tanto serpente como verme (ZÖEGA, 1911).

²⁸ Na *Kalevala*, a epopeia finlandesa do século XIX, escrita por Elias Lönnrot com base em diversos poemas coletados nas regiões da Finlândia e Carélia, Ukko assumiu os moldes de uma espécie de deus supremo intervencionista, responsável por auxiliar os heróis que a ele apelavam em momentos de crise, dando-lhes armas mágicas ou então interferindo favoravelmente nos fenômenos climáticos. Contudo, na religião finlandesa pré-cristã, Ukko aparentemente era um deus dos trovões e da regência climática, relacionado à fertilidade dos campos, característica que o coloca próximo aos atributos do deus nórdico Thor (ALVES, 2019).



Por exemplo, em suas canções ritualísticas o *tietäjä* erguia figurativamente uma cerca de ferro para protegê-lo de inimigos e também conjurava serpentes: um dos obstáculos mais perigosos para o *tietäjä* adentrar o mundo de Päivola para obter respostas às suas questões espirituais era justamente uma cerca de ferro infestada por lagartos e serpentes. Diversas fórmulas de encantamento protetivo descreviam a construção dessa cerca juntamente da invocação de serpentes (SIIKALA, 2002).

Em alguns poemas sobre Väinämöinen, modelo cultural dos *tietäjät* por excelência, o deus tenta adentrar Tuonela, o mundo dos mortos, mas ao tentar sair, a Senhora dos Mortos, Louhi, envolve a saída de Tuonela em uma rede de ferro gigante. Väinämöinen consegue ultrapassar a rede e fugir apenas ao se transformar em serpente. Esse é mais um indício de resquício xamânico entre os finlandeses, pois no xamanismo ártico é comum que o xamã se transforme em serpente durante seu transe para visitar o mundo dos mortos²⁹ (PENTIKÄINEN, 2000).

Não podemos, portanto, buscar compreender o simbolismo da serpente na tradição finlandesa em meros termos de negativo ou positivo. Conforme abordamos, a serpente podia atuar tanto como símbolo de proteção e ser o espírito auxiliar do *tietäjä*, quanto sinalizar perigo e se portar como agente nocivo trazendo danos aos outros a mando de seu dono. Se seu simbolismo era positivo ou negativo era algo que dependia majoritariamente, ao que parece, da perspectiva adotada (símbolo positivo para quem podia fazer uso da serpente como espírito auxiliar atuando sob seu controle, enquanto quem sofria o ataque certamente a via como algo negativo). O que podemos afirmar, e que realmente nos interessa, é que a serpente na tradição finlandesa era um símbolo poderoso e fortemente atrelado à magia, e ao sobrenatural, possuindo elementos mágico-religiosos advindos de crenças e práticas xamânicas.

²⁹ Um paralelo a isso é encontrado na *Edda em Prosa*, no mito do roubo do hidromel, no qual essa bebida mágica estava escondida dentro de uma montanha, então Odin se transformou em cobra para poder adentrar um pequeno buraco que concedia até a câmara na qual a bebida estava guardada. Nota-se que tanto Odin quanto Väinämöinen se transformam em serpentes para poderem se locomover no submundo, local tradicionalmente associado aos mortos.



Considerações finais

Comparar a ocorrência de um símbolo como o da serpente em duas diferentes tradições é sem dúvida uma tarefa ousada, ainda mais ao considerarmos suas numerosas e heterogêneas manifestações em cada um desses sistemas culturais. Isso posto, é necessário explicitarmos que nosso estudo esteve longe de esgotar todos os materiais dessas tradições em que o simbolismo da serpente esteja presente; por questões de espaço e escopo, fez-se necessário optar pela análise de um *corpus* menor, embora variado, que nos oferecesse relativa representatividade de exemplificações.

Os primeiros aspectos que logo se sobressaem, de ordem mais superficial, dizem respeito à própria natureza e gênero dos materiais em que a serpente figura: no caso nórdico, ela se encontra presente em documentos literários prosaicos que reivindicam uma suposta historicidade, como as sagas e a *Gesta Danorum*, mas também em poesias de caráter mitológico, como na poesia éddica. Além disso, há reflexos da serpente na cultura material, algo visto em broches encontrados em sítios funerários, e na magia, supostamente enquanto símbolos de conhecimento, ou a sua presença em monumentos como as pedras rúnicas, possuindo um uso estético e mágico-religioso associado a proteção dos mortos.

Por sua vez, os materiais finlandeses alocam a serpente em alguns poucos poemas mitológicos de natureza narrativa, os quais evidenciam justamente as influências nórdicas ou sul europeias, mas a verdadeira e definitiva vida simbólica da serpente se dá em materiais relacionados à magia e seus praticantes, nos quais a serpente figura como auxiliar dos *tietäjät* e enquanto animal dotado de habilidades mágicas. Há, portanto, uma diferença nos próprios meios de comunicação que veiculavam o simbolismo da serpente: seu potencial narrativo era muito mais forte na tradição nórdica, enquanto que sua atuação nas práticas mágicas *per se* era visivelmente mais intensa no caso finlandês.

Em segundo lugar, sua morfologia também é aparentemente diferente. O formato da serpente nórdica transitava entre a cobra comum, o dragão e o verme gigante, algo que ocorria de maneira muito mais tímida no *corpus* finlandês, no qual o tamanho, as proporções e características físicas das serpentes dificilmente eram descritos: as fontes nórdicas em alguns casos, estavam mais preocupadas em descrever as proporções e a natureza mitológica da serpente. Os poucos exemplos de poemas



finlandeses descrevendo serpentes gigantes o fazem em meio a enredos estranhamente alheios à sua própria tradição enquanto que simultaneamente parecidos às narrativas nórdicas, talvez deixando transparecer uma influência destas. Grosso modo, a tradição finlandesa parecia dar por certo e subentendido que a forma e tamanho das serpentes eram essencialmente os do animal que conhecemos, distanciando-se de proporções colossais, mitológicas ou dracônicas, ao contrário da mitologia nórdica.

Segundo a tradição nórdica, a serpente era um poderoso símbolo de potencial perigoso e traiçoeiro. Na magia, a ingestão do sangue de cobra proporcionava conhecimento e eloquência (era, de fato, um vasilhame de sabedoria), e na *Volsunga Saga* conferia ao herói Sigurd o poder de entender a linguagem dos pássaros. Estas são manifestações de poder e prestígio mágico.

Havia também uma clara relação entre as serpentes e os mortos, pois diversas fontes descrevem sua presença no submundo, roendo a Yggdrasil, ou então as posicionam em contextos trágicos no momento da morte de heróis, como no caso do rei lendário Ragnar Lodbrok. Há, ainda nessa esfera, uma concepção da serpente enquanto agente causador da morte e destruição, atuando feito uma espécie de mensageira do castigo e sofrimento, como nos poemas éddicos *Lokasenna* e *Völuspá*. A ideia de punição também está presente na *Volsunga Saga*, na qual o dragão Fafnir simbolizava a punição para quem ousasse desejar o tesouro por ele guardado, o que certamente termina por caracterizá-lo igualmente como símbolo de cobiça.

Algumas de suas características, no entanto, parecem ser potencialmente mais êmicas à tradição nórdica e sua herança germânica. Exemplos disso são o uso da serpente em estandartes e embarcações, conforme nos dizem as sagas, não só sublinhando o poder atribuído à serpente para intimidar o inimigo, mas também a posicionando em contextos aristocráticos e marciais.

Outra faceta potencialmente mais tradicional da serpente entre os nórdicos talvez seja a que vemos descrita na *Guta Saga*, em que elas aparecem em sonho representando fertilidade, fecundidade e bênçãos (em outras palavras, um bom agouro). Interpretá-las dessa forma parece fazer sentido ao considerarmos a evidência da cultura material, como a presença de serpentes em equipamentos e utensílios inumados junto às pessoas, possuindo provável função apotropaica.



Já o que sobressai na tradição finlandesa é a presença da serpente em conteúdos relacionados à prática da magia e à ritualística. Sua conotação também é notoriamente mais positiva no caso finlandês e, assim, as influências cristãs parecem ter sido menos impactantes no simbolismo da serpente entre os fínicos, por mais que, ironicamente, os materiais de que dispomos a seu respeito tenham sido coletados muito mais tarde do que se comparados ao caso nórdico, ou seja, após consideráveis séculos da chegada do cristianismo na região (século XIX).

As conotações negativas da serpente, como, por exemplo, as menções a serpentes aladas flamejantes que traziam prosperidade, mas eram diabólicas, são provavelmente resultado de influência do folclore eslavo; alguns poemas descrevem o veneno de serpente sendo oferecido a Väinämöinen, no mundo dos mortos, para que ele morresse após ingeri-lo e, dessa forma, não pudesse retornar ao mundo dos vivos. À primeira vista esse simbolismo pode parecer negativo, mas ele é, na verdade, apenas mais uma das facetas que revelam as conexões entre a serpente, a magia e o mundo dos mortos: na mitologia finlandesa, o mundo dos mortos era também um lugar repleto de praticantes poderosos e versados nas artes mágicas (SIIKALA, 2002).

Esse aspecto é ainda mais perceptível ao considerarmos a serpente sendo invocada para fins protetivos pelos *tietäjät* durante as partes preparatórias de seus encantamentos, protegendo-os justamente enquanto vislumbravam o mundo dos mortos. No contexto mágico, as serpentes atuavam como animais auxiliares dos *tietäjät*, guardando-os e também os ajudando durante ofensivas contra outros seres mágicos ou contra *tietäjät* inimigos. Os relatos atestam até mesmo que era possível aos *tietäjät* causarem danos usando as serpentes como veículos encarregados de desferirem o ataque, por mais que os motivos, conforme vimos, pudessem ser aparentemente vãos.

Nesse sentido, é perceptível que o uso mágico das serpentes na tradição finlandesa era bem mais prático do que se conhece na tradição nórdica, pois embora existam relatos de feitiços e encantamentos, raramente serpentes são citadas, e quando isso ocorre, advém de mitos e lendas, diferente do caso finlandês em que temos relatos de *tietäjät* em épocas mais recentes, fazendo uso desses feitiços ofídicos.

Se por um lado foram constatadas certas diferenças, por outro, é preciso apontar que em ambas as tradições as serpentes eram símbolos de prestígio, poder e de conhecimento mágico, ainda que as singularidades culturais existam e devam ser



consideradas. Restam diversas possibilidades de investigações mais detalhadas a partir desta pesquisa, como, por exemplo, analisar cada uma das tradições com mais profundidade, no sentido de abranger mais materiais e de se adotar uma perspectiva diacrônica, considerando as mudanças do simbolismo serpentiforme em cada contexto segundo as heranças culturais em questão: a herança germânica e por fim indo-europeia no caso nórdico, e o passado urálico fortemente xamânico no caso finlandês. Uma pesquisa dessa espécie auxiliaria na formulação de hipóteses a respeito de que elementos do simbolismo da serpente seriam possivelmente mais ômicos e característicos (talvez estruturais) dentro de cada um desses sistemas mítico-culturais.

Por fim, a presente pesquisa constitui também uma contribuição, a partir da perspectiva do simbolismo animal, para o estudo das religiões e cosmovisões que teriam composto o norte europeu. Diversas análises já tocaram na questão da alta complexidade e dinamicidade das ideias, signos mitológicos e rituais que circularam amplamente pela região sem obedecer aos limites das fronteiras linguísticas (cf. DUBOIS, 1999; TOLLEY, 2009; PRICE, 2019; ALVES, 2021) e, assim sendo, nada faria mais sentido do que levantar a hipótese de que certos simbolismos animais teriam também transitado com considerável amplitude.

Fontes Primárias

FFPE: Finnish Folk Poetry: Epic. Edited and translated by Matti Kuusi, Keith Bosley and Michael Branch. Helsinque: Publications of the Finnish Literature Society, 1977.

GUTA saga: The History of the Gotlanders. Edited by Christian Peel. Reprinted 2010. Exeter: Viking Society for Northern Research; University College London, 1999.

SAGA dos Volsungos. Tradução, introdução e notas de Théo de Borba Moosburger. São Paulo: Hedra, 2009.

SAXO Grammaticus. **Gesta Danorum:** The History of the Danes, vol. 1. Edited by Karsten Friis-Jensen, translated by Peter Fisher. Oxford: Clarendon Press, 2015. 2v

STURLUSON, Snorri. **The Uppsala Edda.** Edited with introduction and notes by Heimir Pálsson. Translated by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research/University College London, 2012.

POETIC Edda. Translated by Carolyne Larrington. Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 2014.



Referências Bibliográficas

- ABONDOLO, Daniel. **The Uralic Languages**. London: Routledge, 1998.
- AHLBÄCK, Tore & BERGMAN, Jan (eds.). **The Saami Shaman Drum**. Based on papers read at Symposium on the Saami Shaman Drum held at Finland, in August 1988. Scripta Instituti Donnerian Aboensis.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. A definição fenomenológica de Eliade para o xamanismo: alguns contrapontos oferecidos pela perspectiva culturalista e um caso ilustrativo da tradição fino-careliana dos tietäjät. **Plura – Revista de Estudos de Religião**, v. 13, n. 1, 2022, p. 268-298.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. Os elementos (trans)culturais do Vafþrúðnismál: do galdr ao tietäjä fino-careliano. **Scandia: Journal of Medieval Norse Studies**, n. 4, 2021, p. 436-488.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. Finlândia pré-cristã (religião). In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020a, p. 205-209.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. Mitologia finlandesa. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020b, p. 382-387.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. Tambores no xamanismo. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020c, p. 539-545.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. **Diferentes sons do trovão**: uma perspectiva comparativa entre os deuses Thor, Ukko e Horagalles. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.
- ANTTONEN, Veikko. Literary representation of oral religion: organizing principles in Mikael Agricola's list of mythological agents in Late Medieval Finland. In: RAUDVERE, Catharina & SCHJØDT, Jens Peter (eds.). **More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions**. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 185-224.
- AUTIO, Eero. The Snake and Zig Zag Motifs in Finnish Rock Paintings and Saami Drums. In: AHLBÄCK, Tore & BERGMAN, Jan (eds.). **The Saami Shaman Drum**, Estocolmo: Inscripta Instituti Donnerian Aboensis, 1991, p. 52-79.
- BRUNNING, Sue. '(Swinger of) the Serpent of Wounds': swords and snakes in the Viking Mind. In: BINTLEY; Michael D. J; WILLIAMS, Thomas J. T (eds.). **Representing Beasts in Early Medieval England and Scandinavia**. Woodbridge: The Boydell Press, 2015, p. 53-70. (Anglo-Saxon Studies 29).



CASSIRER, Ernst. **Filosofia delle forme simboliche**, vol. 1: Il Linguaggio. Traduzione di Eraldo Arnaud. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1961. 4v.

DEVYATKINA, Tatyana. **Mordvinian mythology**. Založník: Založba ZRC, 2004.

DUBOIS, Thomas A. **Nordic Religions in the Viking Age**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

EDGREN, Tørsten. Viking Age in Finland. In: BRINK, Stefan, PRICE, Neil (ed). **The Viking World**. London: Routledge, 2008, p. 470-484.

ELIADE, Mircea. **The Quest: History and Meaning in Religion**. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

FERRARI, Fulvio. Il fuoco e i serpenti nella Guta Saga. **Studi Nordici**, n. IV, p. 9-20, 1997.

FRAZER, James George. **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FROG. O berserkr escandinavo, o tietäjä fino-careliano e uma História de tecnologias rituais. **Scandia: Journal of Medieval Norse Studies**, n. 2, 2019, p. 232-287.

FROG. Shamans, Christians, and Things in between: From Finnic-Germanic Contacts to the Conversion of Karelia. In: ŚLUPECKI, Leszek & SIMEK, Rudolf (eds.). **Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages**, Viena: Fassbaender, 2013, p. 53-98.

GRÄSLUND, Anne-Sofie. Wolves, serpents, and birds. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (eds.). **Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions**. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 124-129.

HAAVIO, Martti. **Väinämöinen: Eternal Sage**. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 1952.

HEGUIT, Etienne Alfred. Interpretação das imagens na teologia e nas ciências da religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Estudos da Religião).

JENNBERT, Kristina. **Animals and Humans: Recurrent symbiosis in archaeology and Old Norse religion**. Lund: Nordic Academic Press, 2011.

KOIVA, Mare & BOGANEVA, Alena. Beliefs about flying serpents in Belarusian, Estonian and Russian Estonian traditions. In: MAEVA, M. et al (eds.). **Between the Worlds: Magic, Miracles and Mysticism**, Sofia: BAS & Paradigma, 2020, p. 386-401.



KULEMZIN, Vladislav M. Palentin. In: NAPOLSKIKH, Vladimir; SIIKALA, Anna-Leena; HOPPÁL, Mihály (eds.). **Khanty Mythology**, Helsinque: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2006, p. 124.

KUZNETSOVA, Ariadna I. Su – Serpent, Snake. In: NAPOLSKIKH, Vladimir; SIIKALA, Anna-Leena; HOPPÁL, Mihály (eds.). **Selkup Mythology**, Helsinque: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2010, p. 240.

LANGER, Johnni. Viking. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História e Cultura da Era Viking**. São Paulo: Hedra, 2018, p. 706-718.

LANGER, Johnni. O Mito do Dragão na Escandinávia (Primeira Parte: Período Pré-Viking). **Brathair**, n. 3, v. 1, p. 42-64, 2003.

LECOUTEUX, Claude. **The Tradition of Household Spirits**: Ancestral lore and practices. Translated by Jon E. Graham. Vermont: Inner Traditions, 2013.

MANDT, Gro. Fragments of Ancient Beliefs: The Snake as a Multivocal Symbol in Nordic Symbolism. **ReVision**, v. 23, n. 1, p. 17-23, 2000.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Cosac & Naify, 2003. p. 47-181.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introduction to the Science of Religion**. London: Longmans Green and Co., 1873.

MUNDKUR, Balaji D. **The Cult of the Serpent**: An Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins. Albany: State University of New York Press, 1983.

NÖTH, Winfried. Semiótica da magia. **Revista USP**, n. 31, set./nov. 1996, p. 31-41.

OLIVEIRA, Leandro Vilar. Breve comentário sobre o simbolismo da serpente na Edda Poética. **Notícias Asgardianas**, v. 12, p. 70-79, 2017.

OLIVEIRA, Leandro Vilar. **A guardiã dos mortos**: um estudo do simbolismo religioso da serpente em monumentos da Era Viking (sécs. VIII-XI). 2020a. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020a.

OLIVEIRA, Leandro Vilar. Malditas serpentes: um comentário sobre a cena do suplício do poço. **Notícias Asgardianas**, v. 9, p. 64-75, 2015.

OLIVEIRA, Leandro Vilar. Religião. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020c, p. 476-482.

OLIVEIRA, Leandro Vilar. O simbolismo europeu da serpente. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020b, p. 523-527.



OLIVEIRA, Leandro Vilar; OLIVEIRA, Angela Albuquerque de. O simbolismo do lobo e da serpente no Ragnarök. **Diversidade Religiosa**, v. 7, n. 1, 2017, p. 216-240.

PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário temático do Ocidente medieval. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 485–510.

PENTIKÄINEN, Juha. *Kalevala Mythology – Expanded Edition*. Indiana: Indiana University Press, 2000.

PRICE, Neil. **The Viking Way**: magic and mind in late Iron Age Scandinavia. 2. ed. Oxford: Oxbow Books, 2019.

RUNDKVIST, Martin. Snake brooches of south Scandinavia. Ørsnes types L1, L2, J and H3. In: HÅRDH, Birgitta (ed.). **Fler fynd i centrum**. Materialstudier i och kring Uppåkra. Lund: Department of Archaeology, University of Lund, 2003, p. 97-121.

SALO, Unto. Agricola's Ukko in the light of archaeology: a chronological and interpretative study of ancient Finnish religion. **Scripta Instituti Donnerian Aboensis**, v. 13, 1990, p. 92-190.

SCHILBRACK, Kevin. O conceito de religião. Tradução de Eduardo R. Cruz. **Rever**, São Paulo, v. 22, n. 2, 2022, p. 207-236.

SCHJØDT, Jens Peter. The Reintroduction of Comparative Studies as a Tool for Reconstructing Old Norse Religion. In: BRINK, Stefan & COLLINSON, Lisa (eds.). *Theorizing Old Norse Myth*, Londres: Brepols, 2017, p. 61-82.

SIIKALA, Anna-Leena. **Mythic Images and Shamanism**: A Perspective on Kalevala Poetry. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2002.

SPERBER, Dan. **Rethinking Symbolism**. Translated by Alice L. Morton. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

STARK, Laura. **The Magical Self**: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2006.

THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**: crenças populares na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. Tradução de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

TOLLEY, Clive. **Shamanism in Norse Myth and Magic**, vol. 1. Helsique: Academia Scientiarum Fennica, 2009.

TUCHKOVA, Natalya A. Three-Headed Serpent. In: NAPOLSKIKH, Vladimir; SIIKALA, Anna-Leena; HOPPÁL, Mihály (eds.). **Selkup Mythology**, Helsinque: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2010, p. 163.



ULYASHEV, O. I. Gundir. In: NAPOLSKIKH, Vladimir; SIIKALA, Anna-Leena; HOPPÁL, Mihály (eds.). **Komi Mythology**, Helsinque: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2003, p. 121.

WILSON, David M. The Development of Viking Art. In: BRINK, Stefan (ed.) **The Viking World**. London: Routledge, 2008, p. 323-340.

ZACHRISSON, Inger. The Sámi and their interaction with the Nordic peoples. In: BRINK, Stephan (ed.). **The Viking World**. London: Routledge, 2008, p. 32-40.

**Atalia, a rainha regente de Judá (841 a 836 a.C.)****Athaliah, the queen regent of Judah (841-836 BC)**Bruno Alves Coelho¹Matheus da Silva Carmo²

Resumo: Nosso artigo versa sobre a figura de Atalia (2Rs 11, 1-20), a única mulher a governar o Reino de Judá na Antiguidade. Nossa objetivo, dentro da História Política, é demonstrarmos a legitimidade de seu governo e como o poder feminino era desempenhado pelas mulheres de poder no Antigo Oriente Próximo, o que conseguimos nos valendo das metodologias da História Global. Ademais, lançamos mão da leitura crítica dos textos bíblicos que falam sobre Atalia, relacionando-os com a historiografia especializada em Israel e Judá. As conclusões obtidas são que o poder político feminino era possível e evidente na antiguidade oriental, realidade presente em todos os reinos daquela região do globo, e que Atalia foi uma rainha regente que governou Judá em favor de seu neto Joás, ajudando a preservar a Casa de Davi em um momento de crise dinástica.

Palavras-chave: Judá; Israel; Rainhas no Antigo Oriente Próximo; Atalia; Bíblia Hebraica.

Abstract: Our article deals with the figure of Athaliah (2Rs 11, 1-20), the only woman to govern the Kingdom of Judah in antiquity. Our objective, within Political History, is to demonstrate the legitimacy of its government and how female power was performed by women of power in the Ancient Near East, which we achieved using the methodologies of Global History. In addition, we use the critical reading of the biblical texts that speak about Ataliah, relating them to the specialized historiography in Israel and Judah. The conclusions obtained are that the female political power was possible and evident in eastern antiquity, reality present in all the kingdoms of that region of the globe, and that Athaliah was a regent queen who ruled Judah in favor of his grandson Joash, helping to preserve the House of David in a time of dynastic crisis.

Keywords: Judah; Israel; Queens in the Ancient Near East; Athaliah; Hebrew Bible.

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: brunocoelho@his.dout.ufmg.br

² Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Email: mateuscarmo.ms@gmail.com



Introdução

De 841 a 836 a.C. uma mulher reinou sobre Judá. A própria Bíblia Hebraica trata este importante evento da história judaíta como algo perverso e anômalo. Todavia, o fato de uma mulher de poder levantina reinar por respeitáveis dez anos sobre o Reino de Judá seria mesmo uma anomalia política na região do Antigo Levante? A rainha Atalia, diversas vezes não compreendida por pessoas de fé e também por estudiosos da Bíblia, oferece bela ocasião para os historiadores do presente fazerem um bom exercício intelectual e investigativo da História Global, entendendo esta metodologia com suas ressalvas para uma época tão recuada no tempo, mas, sobretudo, na articulação do local com o *global*, donde as relações locais, entendidas aqui como dadas em Israel e em Judá, estavam em profundo diálogo e conexão com as relações *globais*, isto é, o Levante, em específico, e o Antigo Oriente Próximo como um todo. Descartar a inserção de Israel e de Judá de todo este contexto, seria condenar qualquer pesquisa minimamente séria destes reinos antigos, pois, ficaríamos restritos a informações quase exclusivamente bíblicas, donde a tendência de análise seria o isolamento destes povos como uma cultura fechada em si mesma. Posto isto, torna-se necessária a pergunta de como eram as mulheres de poder no Antigo Oriente Próximo; melhor dizendo, como estas mulheres tinham acesso e mesmo poderiam exercer o poder na antiguidade nesta região?

Logo de início é preciso ressaltar que diversos reinos do Antigo Oriente Próximo tinham nomes para as mulheres da realeza que indicavam o correspondente feminino para rei: em Mari, a rainha era chamada de *šarratu*, equivalente e derivada de rei, *šarru*; na Assíria, a rainha era nomeada como *aššat šarri*, isto é, “esposa do rei”; em Ugariti, também havia nomenclatura para a rainha, *mlkt* (MARSMAN, 2003; SOLVANG, 2003). Todavia, mesmo em sociedades em que não havia uma forma linguística feminina correspondente a rei, a figura feminina existia e pode ter inclusive assumido o poder político reinol e governado utilizando o título masculino. É o caso, por exemplo, do Egito que, em variados momentos de sua história, teve uma mulher ocupando o lugar de governo como *Faraó*. É o que a historiografia registra, como ilustração para nosso artigo, do caso de Sobeknefu (1798-1794 a.C.), última governante da vigésima dinastia que usou o título masculino; Hatshepsut (1479-1458 a.C.), após a morte de seu marido Thutmose II, governou com as insígnias de um rei (MARSMAN, 2003).



O registro histórico do título “rainha” ou sua ausência apontam para a mesma realidade: mulheres exerceram o governo de reinos no Antigo Oriente Próximo. Assumir o controle político de um reino demonstra o auge do poder feminino nestas sociedades da Antiguidade. Todavia, este poder é exercido como decorrente e dependente do poder masculino, ou seja, estas mulheres assumem a regência dos reinos em detrimento da morte do esposo, o rei. Embora seja o auge do poder possível às mulheres, estas sociedades eram mais complexas, não só possibilitando o acesso ao poder por parte de certas mulheres da realeza, mas, exigindo delas efetiva participação na engrenagem política de sua época. Assim, este grupo de mulheres era utilizado como potencial aumento de poder paterno, na proposição de casamentos estratégicos, o que garantiria a perpetuidade de dinastias e de reinos e seus domínios regionais.

Para além do acesso de monarcas a outros reinos através do casamento *diplomático* e o consequente aumento de poder; além da função de procriação e a consequente criação de uma dinastia dominante, as mulheres da realeza participavam ativamente nas estruturas reinóis também pelas manufaturas, pelos serviços e pelos cultos (SOLVANG, 2003). A participação das mulheres da realeza na economia do reino se dava já no contrato de matrimônio com os vultuosos dotes pagos por seus pais ou irmãos. Os dotes eram símbolos de elevação social e, ao mesmo tempo, a primeira contribuição destas mulheres para a construção ou elevação da casa real. Ademais, estas mulheres realmente se colocavam como ativas na economia, pois, precisavam multiplicar estas finanças iniciais a fim de manter seu séquito e também seu prestígio. Daí, muitas mulheres foram importantes agentes da vida econômica ao se inserirem nas manufaturas têxteis, preparação de refeições, entre outros³. É preciso não subestimar a atividade destas mulheres na economia, pois, uma das principais formas de pagamento de tributos na Antiguidade se dava em produtos têxteis (SOLVANG, 2003). Muito próximo de seu papel na economia, estas mulheres da realeza participavam também de outros serviços ao reino, desde o aconselhamento aos reis, o cuidado com as viúvas e órfãos, representações em banquetes oficiais até o exercício da justiça, quando outro representante não era nomeado pelo rei (SOLVANG, 2003).

³ Elna K. Solvang (2003) nos oferece uma boa lista de atividades econômicas desenvolvidas por mulheres da realeza nas mais diversas sociedades do Antigo Oriente Próximo, para além das citadas no corpo de nosso texto. Entre elas: criação de ovelhas, cultivo de oliveira para a produção de azeite e de uva para a produção de vinho.



As mulheres da realeza também desempenharam papéis ativos no que tange à religião e o contato com as divindades, embora esta função também diga respeito, acima de tudo, ao rei. Ao lado dos reis, elas também exerceram função de sacerdotisas; no Novo Reino Hitita, por exemplo, o título de rainha era inseparável do de sacerdotisa (SOLVANG, 2003). Uma das funções dos reis dizia respeito à construção de templos e sua manutenção, além, claro, de prover o necessário para os cultos. Rainhas e outras mulheres da realeza como, por exemplo, princesas, também tomaram parte ativa nestas funções ao levarem adiante, como responsáveis, os processos de construção e decoração dos templos e das estátuas dos deuses (SOLVANG, 2003). Finalmente, a prática da designação das filhas, por parte da realeza, para tomarem parte e protagonismo nos cultos públicos como sacerdotisas, era uma importante forma de a realeza aumentar e divulgar sua influência na sociedade (SOLVANG, 2003), o que demonstra não apenas a íntima relação entre política e religião na Antiguidade, mas, também, o papel ativo das mulheres nesta seara do poder.

É neste contexto maior e compartilhado que as mulheres de poder de Israel e de Judá se encaixam. Na sequência, analisaremos as especificidades destas mulheres na participação do exercício do poder. Posteriormente, abordaremos o contexto político da Dinastia Omrida, fator determinante que possibilitará com que Atalia reine em Judá, personagem e reinado que trataremos em nossa última sessão neste artigo.

Levando em consideração o que foi acima exposto acerca do papel das mulheres de poder na Antiguidade Oriental, analisaremos o reinado de Atalia de Judá. A metodologia de análise escolhida por nós foi uma leitura crítica dos textos bíblicos que versam sobre Atalia, cotejados com a historiografia especializada na História Política de Israel e Judá. Ademais, de igual modo, correlacionamos Atalia com outras mulheres de poder do Oriente Próximo Antigo, amparados nas referências historiográficas que se detém sobre esta temática, objetivando compreender a forma como o poder feminino se estruturava na referida temporalidade, sobretudo no que tange às rainhas que atuaram como regentes.

1. As rainhas em Israel e Judá

A Bíblia Hebraica se refere às mulheres da realeza em Israel e em Judá como sendo semelhantes aos reinos vizinhos (SOLVANG, 2003). A estas mulheres



específicas, a participação mais elevada no poder se dava com o lugar social que passariam a ocupar após seus casamentos com outros reis: rainha-mãe, rainha consorte e, com menos frequência, rainha regente⁴.

Apesar de longa discussão acadêmica e sua ausência de consenso⁵, a Bíblia Hebraica, embora não tenha um termo para expressar “rainha”, utiliza o termo *gēbîrâ* (גְּבִירָה). Geralmente *gēbîrâ* é atribuída diretamente e sem muita análise à rainha-mãe. Todavia, esta é uma posição problemática, pois, nem toda rainha-mãe é nomeada desta forma. Logo, surge a igualmente problemática hipótese de que a *gēbîrâ* fosse como uma função oficial do reino ocupada por uma mulher de alto prestígio. Este argumento, embora atrativo, não pode ser comprovado historicamente, pois, não há fontes que permitam seu desenvolvimento. Assim, no que diz respeito à rainha-mãe e sua imediata relação com a *gēbîrâ*, concordamos com Zafria Ben-Barak de que “o simples fato de ser rainha-mãe não lhe conferia nenhum *status* político oficial além da honra que lhe era devida em virtude de sua posição de mãe” (BARAK, 1991, p. 34). Entendendo a *gēbîrâ* como uma alta posição política nos reinos de Israel e de Judá, todavia, não é possível estabelecer uma divisão muito clara entre ela e a rainha-mãe, uma vez que algumas mulheres que assumiram esta função, de fato, se tornaram rainhas mães (SOLVANG, 2003; KULOBA, 2014).

Nos Livros dos Reis, todos os monarcas de Judá vêm associados aos nomes de seus pai e mãe⁶. Este padrão utilizado pela Bíblia Hebraica nestes dois livros em específico é uma novidade nas elaborações de listas reais do Antigo Oriente Próximo, demonstrando a importância e a efetiva participação destas mulheres na vida pública do reino. Em Judá e em Israel, como em seus reinos vizinhos, a rainha-mãe desempenhava importante e elevada função política e social, a ponto de alguns especialistas afirmarem que “em geral, [a rainha-mãe] deveria ser a segunda pessoa mais poderosa do reino. Isso se devia ao fato dela ser a mãe do rei” (KULOBA, 2014, p. 345). Todavia, embora seja uma posição de privilégio ser a mãe do rei e, consequentemente, ser a chave que une duas gerações de governantes, isto é, seu esposo e seu filho, a grande importância da rainha-mãe não brotava apenas dos laços sanguíneos e simbólicos da realeza, mas, do

⁴ Este tema trataremos como estudo de caso na última sessão do artigo, com a figura de Atalia.

⁵ Solvang (2003) traz pormenorizadamente esta longa discussão acadêmica.

⁶ Há apenas duas exceções de reis que não têm suas mães nomeadas: Jorão (2Rs 8, 16-18) e Acaz (2Rs 16, 2-3). Estas omissões talvez sejam fruto de esquecimento.



seu local de origem e da sua capacidade de estabelecer fortes relações com outras pessoas do poder dentro e fora do reino (KULOBA, 2014).

Um dos principais papéis desempenhados pelas rainhas consortes logo após dar à luz o primogênito do sexo masculino era a tentativa de influenciar os reis em estabelecer oficialmente aquele filho como o sucessor ao trono. Embora, geralmente, fosse observada a tradição sucessória da primogenitura, havia situações que esta não era observada: ou por desejo direto do rei ou mesmo por influência da rainha-mãe em favor de outro filho homem; em todo o caso, a decisão final era sempre do rei. A Bíblia Hebraica registra situações em que a rainha-mãe garantiu a sucessão ao filho de sua predileção, como por exemplo, Betsabé em favor de Salomão (1Rs 1, 11). O fato de a rainha consorte, agora mãe de um filho legítimo do rei pleitear a sucessão para seu rebento, significava um considerável aumento de seu poder em todo o reino, afinal, após a morte de seu marido, ela seria a mãe do rei. A rainha-mãe, justamente por ter acesso e participação nas políticas do reino quando rainha consorte e certamente ter, oficialmente ou na intimidade, aconselhado e discutido estes assuntos com seu marido, exerceria influência fortíssima sobre seu filho que acabara de assumir o trono de seu pai. Não obstante, é preciso ressaltar que, embora poderosa e influente, a rainha-mãe, em assuntos de governo, tem seu poder de forma indireta, pois, emanado de seu marido ou de seu filho, isto é, o poder das rainhas dependia diretamente dos reis. Portanto, algumas rainhas desempenharam importantes funções políticas, mas isso parece ser devido ao caráter pessoal e não ao poder oficial (KULOBA, 2014).

2. Dinastia Omrida

Depois de sua “fundação” por Jeroboão I, Israel viveu uma série de disputas internas pelo trono israelita até o início da dinastia Omrida. Jeroboão I foi sucedido por Nadad, seu filho. Porém, ele foi assassinado por Baasa que assume o trono em seu lugar (1Rs 15, 25-33). Quando Baasa morreu, seu filho Elá assumiu o trono, mas foi derrubado por um militar chamado Zambri, que reinou por sete anos em Israel. Vemos aqui que graças a uma série de assassinatos régios, Israel não conseguiu, em seus primeiros anos, formar uma dinastia. Malgrado a isso, após esse período, Omri, comandante do exército de Israel, toma o poder de Zambri, inicia uma nova dinastia, a



dinastia omrida, que reinou em Israel por cerca de 42 anos, 884-842 a.C. (KAEFER; DIETRICH, 2022).

Conforme Mário Liverani, “o advento de Omri ao poder marca uma reviravolta decisiva no sentido de decolagem político-institucional e econômico no reino de Israel” (LIVERANI, 2008, p. 145). A dinastia iniciada com a chegada de Omri ao poder marcou o fim de um período de instabilidade interna em Israel. Agora, com a nova casa real, Israel não só gozava de estabilidade política interna, como pôde ambicionar crescer economicamente e territorialmente: “No tempo dos omridas, o Reino do Norte destacou as primeiras operações de construção monumental e atingiu seu primeiro período de prosperidade econômica e poder territorial” (FINKELSTEIN, 2015, p. 108).

Durante os anos da dinastia omrida, o reino de Israel se converteu em uma potência regional no Levante (MENDONÇA, 2017; KAEFER, 2020) e isso é atestado pelas inúmeras referências extrabíblicas à dinastia omrida e pela conhecida expansão territorial de Israel no período. A estela de Mesa, rei de Moab, constata o poderio militar e a expansão dos omridas ao declarar que eles se apoderaram dos territórios pertencentes a Moab por cerca de quarenta anos (GRESSMAN, 1926/1965): “Amri, rei de Israel, humilhou Moab muitos dias... Amri tinha ocupado toda terra de Madaba e habitou nela” (FINKELSTEIN, 2015, p.108). A partir disso, podemos perceber a forma como a dinastia omrida era conhecida “internacionalmente” em razão de seu poder e influência nos demais reinos levantinos, sobretudo os menos desenvolvidos.

Durante o domínio omrida, Israel conseguiu se expandir territorialmente (MENDONÇA, 2017). As zonas de expansão omrida foram: na região Leste até Gilead; na região Oeste até o Mar Mediterrâneo; ao Norte perto de Dã; e ao Sul sobre os reinos de Judá, Moab, Amon e Edom (KAEFER; DIETRICH 2022). Com isso, fica nítido que o reino de Israel, durante os anos da dinastia omrida, era um reino heterogêneo, formado por diversas populações diferentes, gerando assim uma forte diversidade populacional: “Os Omridas tinham uma agenda ambiciosa; eles optaram pela expansão para as terras baixas e além, e a criação de um grande Estado territorial, ‘multiétnico’” (FINKELSTEIN, 2001, p. 109). Ademais, os omridas contavam com um dos mais poderosos exércitos do Levante, o que é atestado, além da já citada estela de Mesa, também no monólito de Kurkh, do rei assírio Salmanasar III, que diz que o Israel Omrida, durante o reinado de Acab, comandava um exército com cerca de duas mil



bigas e dez mil soldados a pé (KAEFER, 2020), um número considerado elevado para a época.

Até a tomada de poder por Omri, a capital de Israel era Tersa. Mas, chegando ao poder, Omri funda uma nova capital, Samaria (1Rs 16, 23-24). Um dos motivos que podem ter levado Omri, fundador da dinastia, a mudar a capital de Israel seria o desejo de “estabelecer maior ligação com a planície costeira e o importante porto de Dor” (MENDONÇA, 2017, p. 112). Ou seja, Omri teria se preocupado em fazer sua capital se integrar às diversas partes do reino. Samaria não era apenas uma residência real, mas um ambicioso programa de construção que demonstrava o poderio omrida (LIVERANI, 2008). Samaria se converteu em uma das maiores, mais populosas e mais desenvolvidas cidades do Levante.

Um dos reis mais importantes da dinastia omrida foi Acab (873-852), que foi o monarca omrida que reinou por um período maior. Durante seu reinado, Israel se relacionou com as cidades fenícias de Tiro e Sidônia, o que proporcionou a Israel um contato com o comércio marítimo fenício (1Rs 16, 31-32), gerando muito lucrativo para Israel, fato que possibilitou ao reino gozar de uma atividade econômica comercial ainda mais efetiva. Como fruto dessa política de aproximação com os fenícios, Acab se casou com Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios (2Rs 16, 31). A figura de Jezabel é muito conhecida na Bíblia Hebraica, sendo geralmente associada à maldade, à ambição e à idolatria. Em certa medida, graças à ativa influência de Jezabel no reinado do seu esposo, Acab é avaliado negativamente pelo deuteronomista⁷ (MENDONÇA. 2017).

Como dissemos acima, durante o reinado da dinastia omrida, Judá esteve sob o domínio omrida. Enquanto Israel prosperava, “Judá permaneceu uma entidade marginal – uma espécie de estado cliente [de Israel] ao sul” (FINKELSTEIN, 2001, p. 105). A dominação omrida sobre Judá pode ser percebida claramente nas páginas da Bíblia

⁷ Para além de todos os estereótipos bíblicos, Jezabel foi uma mulher de poder, pois ela soube usar de sua posição como rainha consorte de Israel para governar quase que em pé de igualdade com Acab, um caso único na Bíblia Hebraica: “Diferente de qualquer outra mulher ou mãe do rei no Antigo Testamento, Jezabel foi uma rainha verdadeira, auxiliar e parceira no governo de seu parido [...] ela participou efetivamente nos assuntos de governo com o consentimento de seu marido” (BRENNER, 2001, p. 21). Uma das principais origens de seu poder e influência está no fato de Jezabel advir de uma família poderosa, pois seu pai era rei dos sidônios. Isso fez que ela gozasse de uma atuação importante na corte israelita. O caso de Jezabel é importante, pois demonstra como uma rainha consorte poderia ganhar grande notoriedade no reino e até mesmo participar, em alguma medida, de decisões tomadas pelo seu marido.

Outra referência à vassalagem de Judá para com Israel foi o casamento diplomático entre Atalia, filha ou irmã de Acab, e Jorão de Judá. Em virtude desse casamento, os omridas passaram a influenciar internamente o reino de Judá com a presença de uma omrida como rainha consorte (FINKELSTEIN, 2001). Retomaremos a discussão sobre esse ponto posteriormente. Uma última referência sobre a submissão de Judá a Israel no período omrida foi que, durante a campanha do último rei omrida, Jorão, à região de Ramoth-Gileade, o rei judaíta Ocazias o acompanhou como vassalo (2Rs 9ss), o que acabou gerando sua morte por ocasião da revolta de Jeú.

A partir disso, podemos entender, pela análise do contexto, que provavelmente, Judá era um reino vassalo dos omridas.

Jerusalem Não resta dúvida de que no Sul os omridas tinham o poder de dominar o reino de Judá, marginal e demograficamente empobrecido. [...] Tanto o texto bíblico quanto a Inscrição de Dã nos dizem que nas décadas seguintes os reis judaítas serviram às ambições militares dos omridas. De certa forma, estes foram os verdadeiros dias de uma Monarquia Unida, governada a partir de Samaria, não de Jerusalém (FINKELSTEN, 2001, p. 110, tradução nossa)⁸.

Como citado acima, durante o século IX a.C., Judá foi vassalo de Israel. Tal vassalagem, gerou alguns ganhos para Judá, sobretudo no que tange a ampliação territorial. Durante a dominação omrida, Judá, com o auxílio israelita, conseguiu se expandir para algumas regiões do Levante como a Alta Safelá, Arad e o vale de

⁸ “There can be no doubt that in the south the Omrides had the power to take over the marginal, demographically depleted kingdom of Judah. [...] Both the biblical text and the Dan Inscription tell us that in the next decades the Judahite kings served the military ambitions of the Omrides. In a way, these were the true days of a United Monarchy, one which was ruled from Samaria, not from”.



Bersabeia (SERGI, 2013). Isso demonstra que a presença e a influência omrida em Judá, de certa forma, também trouxe pontos positivos para os judaítas. Malgrado a isso, como veremos a seguir, tais aspectos positivos da dominação omrida de Judá não foram recordados pela historiografia deuteronomista.

2.1. Dinastia omrida na historiografia deuteronomista

Como vimos anteriormente, a dinastia omrida foi uma dinastia muito poderosa, transformando Israel em uma potência regional e submetendo Judá à condição de vassalo. Porém, a maneira como os omridas são retratados pela historiografia deuteronomista é fortemente negativa, o que fica claro na avaliação feita a cada um dos reis da referida dinastia. Nenhum dos reis omridas (Omri, Acab, Ocozias e Jorão)⁹ recebeu uma avaliação positiva por parte do deuteronomista (MENDONÇA, 2017), o que faz deles, em certa medida, uma espécie de “grandes vilões” na História de Israel e Judá” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p.155). Mas, dentre os omridas, a pior avaliação pertence ao rei Acab: “Acab, filho de Amri, fez mal aos olhos de Iahweh, mais do que todos os seus antecessores” (1Rs 16, 30).

Levando tais problemáticas em consideração, podemos ver claramente a animosidade do deuteronomista para com os omridas, visto que o deuteronomista converteu a dinastia omrida na pior de todas as dinastias que governaram Israel, porque eles são caracterizados como idólatras - adoradores de Baal - e imorais: “Os omridas são lembrados entre os mais desprezíveis personagens da história bíblica” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 155). Mas, qual seria a origem da animosidade deuteronomista para com os omridas? Muitos debates historiográficos foram levantados na tentativa de mapear esta situação. Vale salientar que, tal como já vimos anteriormente, os judaítas eram vassalos dos omridas e que o próprio reino de Judá lucrou consideravelmente com

⁹ A avaliação do deuteronomista a Omri é a seguinte: Amri fez mal aos olhos de Iahweh, superando nisso todos os seus antecessores. Imitou em tudo a conduta de Jeroboão, filho de Nabat, e os pecados a que este levara Israel, irritando Iahweh, Deus de Israel, com seus ídolos vãos.” (1Rs 16, 28). A avaliação feita a Ocozias: “Fez mal aos olhos de Iahweh e imitou o comportamento de seu pai [Acab] e de sua mãe [Jezabel], e o de Jeroboão, filho de Nabat, que levara Israel a pecar. Prestou culto a Baal e prostou-se diante dele, provocando a ira de Iahweh, Deus de Israel, como fizera seu pai” (1Rs 22, 53-54). Por fim, a avaliação do reinado de Jorão de Israel: “Fez mal aos olhos de Iahweh, não porém, como seu pai e sua mãe, pois derrubou a estela de Baal que seu pai havia feito. Mas continuou apegado aos pecados de Jeroboão, filho de Nabat, fez Israel cometer e deles não se apartou. Dentre as avaliações, a mais incisiva é contra Acab e a mais branda é contra Jorão. Mas, em todas há a preocupação do deuteronomista em demonstrar que todos os omridas, sem exceção, “fizeram mal aos olhos de Iahweh”.



essa submissão, sobretudo no que tange a ampliação territorial. Porém, tais memórias “positivas” em relação aos omridas foram ofuscadas e o que ficou mais evidente foi a memória do “fracasso” da aliança entre omridas e judeus que gerou a morte do rei Ocazias de Judá por Jeú no curso de sua “revolução” (2Rs 9, 27-29): “Foram as consequências políticas da aliança [judeus e omridas] - a morte de um rei judeu em uma batalha que travou pelos omridas - [...] que determinaram sua [Omridas] imagem negativa” (SERGI, 2016, p. 523). A morte de Ocazias de Judá gerou uma grande crise dinástica interna em Judá que quase decretou o fim da dinastia davídica (SERGI, 2016). Isso produziu em Judá uma memória negativa do contato político entre daviditas e omridas.

Por outro lado, os deuteronomistas tiveram contato, sobretudo a partir de 722 a.C., depois que diversos israelitas foram para Judá por ocasião da investida assíria contra Israel, com a literatura israelita produzida nos dias da dinastia Nimshida - dinastia fundada por Jeú depois de seu golpe contra os omridas (2Rs 9ss). Tal dinastia era adversa aos omridas e cultivava uma visão negativa para com os mesmos. A passagem da vinha de Nabot (1Rs 21ss) pode ter sido compilada originalmente em Israel, durante a dinastia Nimshida, com o objetivo de depreciar os omridas como reis cruéis e injustos (SERGI, 2016). “Claramente, esses relatos anti-omrida se originaram em Israel e foram a fonte da qual os escribas deuteronomistas extraíram a ‘pecaminosa’ imagem dos omridas” (SERGI, 2016, p. 505). O contato do deuteronomista com tais textos negativos para com os omridas reforçou sua hostilidade para com a dinastia de Omri, dando início a uma visão fortemente negativa sobre os omridas que não só apagam seus feitos políticos, mas os caracterizam como reis maus e corrompidos.

Levando em consideração as informações acima dispostas, percebemos que apesar da arqueologia ter classificado o poder e a importância dos omridas, a historiografia deuteronomista, devido à memória presente em Judá da morte do davidita Ocazias por causa da aliança de Judá com os omridas e do contato com textos e tradições israelitas anti-omridas da dinastia ninshida, forjou uma imagem fortemente negativa para com todos os integrantes dessa dinastia. Isso refletirá, como veremos a seguir, na forma como a Bíblia Hebraica apresenta Atalia e o período em que ela exerceu seu reinado em Judá, pois tal como o deuteronomista fez com todos os demais omridas, ele narrou sua história de modo altamente negativo.



3. Rainha Atalia¹⁰

Uma das personagens mais intrigantes da História de Israel e Judá é a rainha Atalia. De acordo com o texto bíblico de 2Rs 11, 1-20, depois da morte de Ocozias, seu filho, ela chacinou quase toda a estirpe de Davi para reinar por seis anos em Judá (841 a 836 a.C.). Porém, o plano de Atalia fracassa, pois ela não havia conseguido matar todos os daviditas. Um dos seus netos, Joás, foi salvo por Joseba, filha de Jorão, e colocado no Templo de Jerusalém. Quando Joás completou sete anos, ele foi proclamado rei pelo sacerdote Joiada e Atalia deposta, dando fim ao governo de Atalia e reestabelecendo o reinado dos daviditas. A narrativa sobre Atália, tal como apresentada pela Bíblia Hebraica é nitidamente negativa, pois ela é apresentada como usurpadora e assassina, ou seja, uma governante ilegítima (KULOBA, 2014). Malgrado a isso, muitos estudiosos contemporâneos tendem a classificar que a narrativa bíblica sobre Atalia seja altamente ideológica com o objetivo de depreciá-la, sobretudo por sua origem omrida (QUINE; SCALES, 2020), fazendo que o texto de 2Rs 11, 1-20, tal como está na Bíblia Hebraica seja “anti-Atalia, anti-omrida e anti-israelita” (MULLEN, 1993, p. 30). Então, para melhor entendermos Atalia historicamente, faz-se necessário analisá-la não a partir da ideologia, mas sim a partir dos pressupostos históricos e políticos da época.

Um dos primeiros pontos a serem considerados é que Atalia, antes de governar Judá, já estava na corte judaíta por mais ou menos nove anos, dos quais, oito anos como rainha consorte de Jorão e um ano como rainha-mãe de Ocozias. A chegada em Judá de

¹⁰De acordo com o historiador israelense Yigal Levin (2020), nas pesquisas atuais sobre Atalia existem, basicamente, três linhas interpretativas sobre seu governo. A primeira o classifica como “ídolatra”, uma vez que o texto bíblico que descreve seu reinado faz menção a um templo de Baal (cf. 2REIS 11,18). Atalia seria uma ávida adoradora de Baal e teria usado sua influência para introduzir o culto baalístico em Jerusalém. O problema dessa linha interpretativa é que em nenhum lugar no texto bíblico Atalia é relacionada explicitamente a algum templo de Baal. A segunda linha de interpretação salienta o lado “pessoal” de Atalia. Segundo essa corrente, como ela teria gozado de privilégios políticos durante toda a sua vida em Judá como esposa e rainha-mãe, não estaria disposta a abandonar sua posição privilegiada após a morte do filho e por isso teria matado todos que poderiam reivindicar o trono. Porém, tal linha interpretativa também não é satisfatória, pois provavelmente Atalia tinha outros filhos além de Ocozias, e se um deles assumisse, ela continuaria como rainha-mãe. A última linha de interpretação parece a mais concreta, pois está mais condizente com a leitura crítica exegética do texto bíblico. Essa linha tenta analisar o reinado de Atalia a partir do contexto político do Oriente Próximo Antigo, que permitia a existência de regentes femininas, como é bem-documentado nas fontes disponíveis sobre esse recorte histórico. Assim, Atalia seria não como uma usurpadora, mas uma rainha regente legítima que, por ocasião do assassinato de boa parte da família real judaíta na segunda metade do século IX a.C., governou interinamente em nome de Joás, seu neto. Concordamos com a terceira linha historiográfica sobre o governo de Atalia e a entendemos como uma rainha regente que não teria motivos políticos para empreender uma chacina contra os daviditas, visto que isso inviabilizaria seu próprio governo.



Atalia, filha/irmã do rei Acab¹¹, se deu por um casamento diplomático com Jorão, príncipe herdeiro de Judá (2Rs 8, 17-18). Na antiguidade oriental, casamentos diplomáticos entre dois reinos podiam simbolizar o estreitamento de laços. Tratando-se de Israel e Judá, tal como vimos, a relação era de suserania, por parte de Israel e vassalagem, por parte de Judá. Com isso, o casamento entre uma representante da casa suserana e vassala poderia significar um domínio mais efetivo do primeiro sobre o segundo (FINKELSTEIN, 2001) e parece ter sido o caso do casamento de Atalia e Jorão.

No âmbito pessoal, sendo a esposa proveniente da casa mais forte, como era o caso de Atalia, ela ganhava influência interna dentro da corte, convertendo-se em rainha consorte, e o filho por ela gerado seria o herdeiro real o que garantiria, em certa medida, a extensão da autoridade da rainha durante o reinado de seu filho (SPAINER, 1998). Podemos, então, perceber que Atalia, devido à influência de seu reino e de sua dinastia de origem, chegou em Judá com um *status* político elevado. Como já dito, o casamento de Atalia representou a extensão da ingerência omrida em Judá, pois Atalia era uma “representante real dos omridas [em Judá]” (MENDONÇA, 2017, p. 39). Certamente, Atalia foi para Judá com uma comitiva, como era de praxe das princesas do Oriente Próximo, o que fez a presença israelita em Judá ser ainda mais efetiva e notada.

Atalia, como rainha consorte, tinha a função de representar a estabilidade e a continuidade da dinastia, pois ela geraria o herdeiro. Ademais, a rainha consorte “na maioria dos casos, também teve um papel ativo no culto real, desfrutava de uma posição de autoridade sobre o harém real e tinha alguma influência política e outras tarefas administrativas no palácio” (SERGI, 2014, p. 200). Por falta de aparato documental, não temos detalhes sobre a atuação de Atalia na corte judaíta como rainha consorte. Mas, o texto bíblico testifica a influência de Atalia na corte judaíta, pois ao apresentar o reinado de Jorão de Judá, o mesmo é avaliado negativamente pelo deuteronomista e a razão para tal são a presença e a influência de Atalia: “[Jorão] imitou o comportamento dos reis de Israel, como fizera a casa de Acab, pois foi uma filha de Acab, que ele tomou como

¹¹ O texto bíblico oferece duas possibilidades sobre quem seriam os pais de Atalia. De acordo com 2Rs 8, 18, ela é filha de Acab. Porém, 2Rs 8, 26 diz que ela era filha de Omri. Existe um forte debate sobre quem seria o pai de Atalia, Omri ou Acab, todavia, a resposta mais aceita é que ela era filha de Omri (LÓ, 2006). Independentemente se Atalia era filha de Acab ou de Omri, fato é que ela era filha de um poderoso rei de uma poderosa dinastia. Isso fez com que ela tivesse um *status* político muito considerável em Judá.



esposa” (2Rs 8, 18). Ao se referir à “filha de Acab”, o texto bíblico faz menção a Atalia. Com isso, vemos como ela tinha ingerência, a ponto de ser uma das principais causadoras do *pecado* do seu marido, o associando às práticas omridas¹², consideradas abomináveis pelo deuteronomista. Outro ponto importante a ser destacado é que Jorão é o único rei que tem referência direta à esposa na apresentação do seu reinado (LEVIN, 2020), o que reforça ainda mais a imagem da presença ativa de Atalia nesse período.

Após a morte de Jorão, Ocozias, filho de Jorão e Atalia subiu ao trono de Judá fazendo valer a premissa de que o filho de Atalia seria o herdeiro, mostrando seu prestígio interno. Ocozias era um rei que encarnava em si Israel e Judá, pois ele era judaíta, por parte de pai e omrida, por parte de mãe¹³. O texto bíblico chega a dizer que ele estava ligado com a família de Acab por afinidade (2Rs 8, 27). O termo em hebraico (*בָּנֵן*) traduzido por “afinidade” ou por “genro” pode indicar ainda “alguém que se torna parente de uma outra família pelo casamento [...] e que desfruta da sua proteção” (HOLLADAY, 2010, p. 170). Mais do que qualquer outro rei predecessor, Ocozias tinha uma íntima relação de submissão, por sua parte, e de proteção, por parte dos omridas, para com Israel. Além da conexão sanguínea, o texto bíblico do livro de Crônicas coloca Ocozias seguindo os caminhos omridas em consequência dos conselhos de Atalia, que o autor classifica como iníquos: “Ocozias também andou nos caminhos da casa de Acab, porque a mãe dele o aconselhava a cometer iniquidades” (2Cr 22, 3-4). Atalia havia se tornado conselheira de seu filho, uma atitude típica de uma rainha-mãe no Oriente Próximo: “Uma rainha-mãe poderia representar o povo perante o rei e ser seu conselheiro em assuntos de Estado” (MARSMAN, 2003, p. 370). Com isso, vemos

¹² "Seu casamento foi um casamento político, que estabilizou o status de Judá como protetorado de Israel. Através dela, os reis da Casa de Omri governaram de Dan a Bersabéia. Ela aparentemente trouxe uma delegação de escritores, artistas e cortesãos, que trazem alguma aparência de civilização para o 'sul selvagem' da terra de Canaã" (KNAUF, 2002, p. 23).

¹³ Uma questão que merece atenção, mas que não desenvolveremos de forma profunda dado os limites do presente trabalho, é a relação entre Atalia e o pan-israelismo. Uma vez desconsiderada a hipótese da existência histórica do reino unido de Israel e Judá no século X a.C., governado por Davi e Salomão (FINKELESTEIN; SILBERMAN, 2003), a historiografia especializada, buscando compreender o desenvolvimento do forte sentimento de unidade entre Israel e Judá na Bíblia Hebraica, cunhou o termo “pan-israelismo” que seria a consciência identitária de união entre os reinos de Israel e Judá, com seus territórios e populações em um só reino unificado (KAEFER, 2016). A origem do desenvolvimento do pan-israelismo estaria na relação histórica entre os reinos Israel e Judá e suas populações. Como vimos, durante boa parte do século IX a.C., Judá foi vassalo de Israel, o que pode ter constituído uma das bases para a memória da unidade entre Israel e Judá (MENDONÇA, 2017). Outro ponto que pode ter sido fundamental para tal desenvolvimento foi a presença e o reinado de Atalia, princesa israelita, em Judá. Com ela, a influência de Israel em Judá se tornou muito evidente, constituindo assim um dos fundamentos para a formação dessa consciência de unidade entre Israel e Judá.



mais uma vez Atalia como uma mulher de grande influência interna na corte de Judá. O que já ocorrera nos dias de Jorão agora se repete nos dias de Ocozias.

O reinado de Ocozias, no entanto, durou apenas um ano, devido a seu assassinato por Jeú (2Rs 9, 27-29). Diante da vacância do trono judaíta, Atalia assumiu o poder e, apesar do texto bíblico não a chamar de rainha, assim como a nenhuma outra mulher judaíta ou israelita, 2Rs 11, 3 diz que ela “reinava sobre a terra”, reconhecendo assim a sua soberania: “a forma verbal נָגַלְתִּי “reinava” (qual particípio feminino singular de נָגַל “reinar” “dominar” “ser rei”) indica o aspecto duradouro da ação (LÓ, 2014, p. 30). Com isso, o texto bíblico citado faz que Atalia seja a única mulher israelita ou judaíta da Bíblia Hebraica a quem o verbo reinar (*melek*) seja atribuído a uma personagem feminina (SMITH, 2005). Muito se tem debatido sobre os eventos que levaram Atalia ao trono de Judá. Mas, a despeito do texto bíblico que a trata como uma governante ilegítima que tomou o poder por obra de um banho de sangue, muitos estudiosos têm considerado a possibilidade de ver o governo de Atalia como um governo legítimo, considerando o quadro pintado pela Bíblia Hebraica um tanto quanto exagerado e tendencioso.

Antes, porém, de falarmos sobre o governo de Atalia em si, faz-se necessário olharmos para outros reinos do Antigo Oriente Próximo e vermos se havia ali a possibilidade de uma mulher, legitimamente, assumir o trono. Temos dois principais casos de mulheres que governaram por um período determinado: Hatshepsut, governante egípcia da décima segunda dinastia que governou em nome do seu enteado Tutmés III, no início do século XV a.C., e Sammuramat, rainha da Assíria, que governou em nome de seu filho Added-Nireri III na passagem do século VIII para o VII a.C. Um ponto que chama a atenção nos dois casos é que elas reinaram como regentes. Ou seja, em um momento político onde o herdeiro era muito novo para assumir, tais mulheres, cada uma em seu contexto, governaram como regentes até que o herdeiro fosse considerado apto a governar. Não havia possibilidade, na cultura política de então, de uma mulher assumir o poder e governar em seu próprio nome. O poder feminino na Antiguidade Oriental estava intimamente relacionado com a figura masculina (SMITH, 2005). Como foi o caso das duas rainhas citadas, tendo o herdeiro masculino idade para assumir o trono, a autoridade do mesmo era automaticamente reconhecida. A partir disso, Omer Sergi (2013, p. 237) conclui



Uma mulher agindo como a única soberana de um antigo reino do Oriente Próximo (como o reinado de Atalia é descrito em 2Rs 11, 1–3) é conhecido apenas na forma de regência. Isso ocorreu quando a herança dinástica foi perturbada pela morte de um rei que não tinha herdeiros, ou cujos herdeiros eram jovens demais para governar. Em tais casos a esposa principal poderia governar como corregente em nome do jovem herdeiro até que ele atingisse a maioridade (SERGI, 2013, p. 237, tradução nossa)¹⁴.

Então, no Antigo Oriente Próximo, a única forma de governo permitida a uma mulher era a regência. Tendo isso em mente, muitos pesquisadores defendem que, na verdade, Atalia tenha se colocado como regente até que o jovem Joás fosse apto a governar Judá: “Devemos supor que, em vista da emergência criada pela revolução de Jeú, Atalia, por causa de sua posição-chave como rainha-mãe, prontamente assumiu o governo, apenas para entregá-lo a seu neto quando chegasse a hora” (LEVIN, 1982, p. 88). Com base em tal argumentação, a informação bíblica de que Atalia teria buscado matar todos os daviditas perderia sentido, uma vez que com a morte de Joás, seu governo perderia totalmente a legitimidade: “A condição básica para tal ‘regência’ era que fosse em nome de alguém para reinar. Ou seja, Atalia poderia ser uma ‘regente’ apenas enquanto seu neto Joás estivesse vivo. Se ela realmente o tivesse assassinado, ela não teria legitimidade para ocupar o trono!” (LEVIN, 2020, p. 13). Ainda, de acordo com o texto bíblico, Jeú havia matado 42 daviditas “irmãos” de Ocozias no curso de sua revolta (2Rs 10, 12-14). Se Jeú já havia matado 42 daviditas além do próprio Ocozias, quem poderia ter restado na linhagem dinástica para Atalia matar? (GOTTWALD, 2001). Provavelmente, o deuteronomista, para salientar a perversidade de Atalia e dos omridas, atribuiu a mesma a morte dos daviditas¹⁵.

¹⁴ “A woman acting as the sole sovereign of an ancient Near Eastern kingdom (as the reign of Athaliah is described in 2 Kings 11:1–3) is known only in the form of regency. This occurred when dynastic inheritance was disturbed by the death of a king who had no heirs, or whose heirs were too young to rule. In such cases the chief wife could rule as a co-regent on behalf of the young heir until he reached his majority”.

¹⁵ Além dos argumentos já demonstrados, é inimaginável pensar que Atalia teria deixado Joás, seu neto, escapar do massacre supostamente empreendido por ela. Outro ponto é que o menino Joás, segundo a narrativa, teria sido escondido no Templo e, quando ele foi apresentado como legítimo herdeiro, todos aceitaram sem conhecer sua procedência, confiando apenas na palavra do sacerdote. Historicamente, tal sequência de acontecimentos é no mínimo improvável: “A improbabilidade de tal série de eventos sugere que o autor do relato pode ter sido influenciado mais pela ideologia da sucessão ininterrupta da linhagem de Davi do que por uma versão precisa do passado” (MULLEN, 1993, p. 29). Outro ponto a ser levantado sobre a dificuldade histórica de assumirmos a chacina de Atalia dos daviditas é que muitos dos que ela supostamente matou eram, provavelmente, seus filhos e netos, visto que era costume uma mulher ter muitos filhos na Antiguidade. Atalia já tinha perdido sua base política internacional com a deposição dos



Outro ponto que merece atenção nessa discussão é sobre as bases de apoio de Atalia¹⁶. De acordo com o texto bíblico, ela reinou durante seis anos em Judá. Ela não o teria feito sem uma base política sólida. Provavelmente, a base de apoio de Atalia era o grupo político, que denominaremos de “Pró-Omrida”. Tal grupo estava no poder em Judá, pelo menos desde os dias de Josafá, e era favorável a uma aproximação tácita entre Judá e o Israel omrida, visto que durante o reinado dos reis judaítas Josafá, Jorão e Ocozias, o reino omrida de Israel era um dos mais hegemônicos do Levante. Sendo assim, é razoável supor que havia em Judá grupos políticos que advogavam pela aproximação e submissão de Judá para com Israel, como de fato foi feito, argumentando de que isso seria lucrativo para Judá. Para os partidários de Atália e do grupo pró-omrida, o fato de a rainha ter ascendência israelita e omrida não era motivo de depreciação, como se tornou para os deuteronomistas posteriormente, antes simbolizava o ideal empregado por eles de uma estreita aproximação entre Judá e o Israel Omrida.

Com a morte de Ocozias, Atalia se colocou como regente e o grupo pró-omrida a apoiou: “Se a nobreza de Jerusalém negociou o casamento [entre Atalia e Jorão] [...] provavelmente apoiou [...] seu reinado.” (BRANCH, 2004, p. 546). Levando isso em conta, é razoável supor que a elite hierosolimitana - pró-omrida - era a principal base de apoio de Atalia. Concluímos, assim, que não houve nenhuma mudança política com a subida de Atalia ao trono, afinal, ela representava o mesmo grupo político que estava no poder, garantindo assim a continuidade (SERGI, 2013). Atalia não só garantiu a continuidade dinástica, como também a continuidade governamental do grupo que representava. Por isso, em nenhuma medida, o governo de Atalia pode ser considerado “revolucionário” como o de Jeú, pois não interrompeu a ordem política vigente nem a dinastia reinante (SERGI, 2012).

O governo de Atalia, a despeito do texto bíblico, era um governo legítimo, o que mostra o quanto a influência omrida era presente em Judá (SERGI, 2013). Outro ponto que deve ser considerado é que a legitimidade dinástica de Atalia também estava no fato de ela ser vista, pelo menos pelos seus partidários, como um membro efetivo da casa de

omridas em Israel, matar arbitrariamente a sua família a colocaria em um estágio profundo de isolamento, em uma sociedade onde os laços familiares eram muito importantes (SERGI, 2012).

¹⁶No curso do golpe sofrido por Atalia, o sacerdote faz a seguinte ameaça: “se alguém a seguir, passai-o a fio de espada” (2Rs 11, 15). Tal ameaça seria ilógica se não existissem grupos que pudessem se levantar em favor de Atalia (LÓ, 2006). Isso demonstra que, possivelmente, Atalia tinha uma base aliada considerável.



Davi. Atalia tinha sido esposa e mãe de daviditas, tornando-se assim, “parte da casa de Davi” (SOLVANG, 2003, p. 159), dando a ela viabilidade, em casos extremos, de assumir o trono em Judá (MULLEN, 1993). Ou seja, ela tinha toda possibilidade de ser regente em favor do seu neto Joás, pois tinha legitimidade dinástica para tal.

Além da legitimidade dinástica de Atalia e de sua base de apoio política, como demonstramos, ela construiu o poder ao longo da sua vida em Judá como rainha consorte e como rainha-mãe, e essa construção deu a ela autoridade real e poder de base para ser considerada apta a governar em nome de seu neto¹⁷ (BRENNER, 2001). Atalia assumiu, ao longo de sua vida, os postos mais altos que uma mulher poderia assumir na antiguidade oriental: princesa, rainha consorte, Rainha-mãe e, por fim, regente. Isso fez dela uma mulher muito poderosa, apta a governar: “É provável que Atalia tenha assumido o cargo de rainha-mãe. Com isso, competia-lhe a importante função de cuidar da estabilidade da realeza e, eventualmente, exercer a regência até que a ocupação por direito se tornasse viável” (LÓ, 2006, p. 86). A partir da consideração sobre a legitimidade de Atalia, Norman Gottwald (2001) argumenta que o deuteronomista não apresentou Atalia como rainha no texto, dando a ela atribuições próprias dos monarcas (tais como: idade ao assumir o trono; nome do pai, etc) porque de fato ela não era uma monarca “independente” como os outros. O seu poder dependia do seu neto Joás, uma vez que ela era sua regente, ou seja, governante interina, por isso ela não teria recebido a típica apresentação deuteronomista para os demais monarcas (MULLEN, 1993).

Apesar de não termos informações sobre os feitos de Atalia como governante, fato é que nos seis anos de governo, Judá se manteve estável (LÓ, 2006). Não há indícios de revoltas contra Atalia ou invasões estrangeiras nesse período. Por mais que não tenhamos detalhes sobre as ações de Atalia como governante, provavelmente ela foi muito astuta para conseguir manter o poder por um tempo considerável, em um contexto político “internacional” caótico com a revolta de Jeú em Israel: “Atalia reinou seis anos. Ela deve ter sido politicamente astuta para ter sobrevivido tanto tempo, especialmente quando outros – homens – duraram apenas semanas ou breves anos” (BRANCH, 2004, p. 554). Ou seja, a historiografia classifica que apesar da imagem

¹⁷ “Atalia esteve no governo de Judá durante o reinado de seu esposo Jorão, filho de Josafá [...] depois durante o reinado de seu filho Acazias (843-842), e depois da morte de Acazias, Atalia reinou soberana sobre Judá em Jerusalém por cerca de sete anos (842-836). Somando todo esse período, Atalia esteve presente no governo de Judá por aproximadamente dez anos” (MENDONÇA, 2017, p. 219).



construída pelo deuteronomista sobre Atalia, ela foi uma rainha com notórias habilidades ao exercer um governo eficiente em um momento político e histórico desafiador (SMITH, 2005).

Malgrado a isso, o grupo pró-omrida, que havia dado fundamentação ao governo de Atalia, a cada dia se enfraquecia mais. O motivo principal para isso era o fato de os omridas terem sido depostos por Jeú em Israel. Frente a tal cenário, outros grupos podem ter ganhado força em Judá, como os grupos mais favoráveis ao alinhamento de Judá para com os arameus, novos senhores do Levante por ocasião da queda dos omridas. Esse grupo pode ter sido representado pelos povos da terra (*am-há-arets*), que segundo o texto bíblico, se uniram ao sacerdote Joiada para depor Atalia. Os povos da terra eram, no período monárquico de Judá, grandes proprietários de terras do interior de Judá (DONNER, 2017).

De acordo com Mario Liverani (2008), diferentemente dos omridas que haviam se aliado com os fenícios, que tinham uma política mais aberta ao mundo mediterrâneo, a dinastia Nimshida buscou se aliar com os arameus que tinham uma proposta mais interiorana e agropastoril de gerir sua economia reinol. Provavelmente, tal proposta interiorana agradou os povos da terra, pois isso estaria mais alinhado com sua proposta econômica. Então, o objetivo não seria apenas depor a pessoa de Atalia, mas também o grupo político que ela representava, que já estava bastante enfraquecido por ter perdido o seu principal referencial que eram os omridas. Ademais, o grupo encabeçado por Joiada desejava se alinhar com os arameus e se realinhar com o reino de Israel, agora comandado pela dinastia Nimshida.

Os detalhes sobre como, historicamente, ocorreu a deposição de Atalia se perderam. O que temos no texto bíblico é uma descrição altamente ideológica. Mas, o que fica claro após a análise textual e historiográfica é que na descrição do rapto de Joás por Joseba, houve uma substituição de regência de Atalia por Joiada: “Talvez devêssemos entender as ações de Joseba não como uma tentativa de salvar Joás das garras de Atalia, mas como uma tentativa de roubá-lo (afinal, isso é o que diz!) e colocar-se como intercessora” (LEVIN, 2020, p. 17). Ou seja, estando Joseba associada a Joiada, de acordo com o livro de Crônicas Joseba era esposa de Joiada (2Cr 22, 11), ela, ao se colocar como intercessora de Joás, significaria que Joiada passaria a influenciar o menino, tornando-se assim o seu regente. Anteriormente, a regente de Joás



era sua avó Atalia, mas agora a regência seria empreendida por Joiada, representante do grupo alinhado com os interesses dos povos da terra. A influência de Atalia foi trocada pela influência de Joiada e por mais que Joás tenha sido coroado (1Rs 11,12)¹⁸, ele tinha apenas sete anos, sendo ainda muito novo para reinar de forma independente. Sua coroação foi mais um ato simbólico que efetivo, uma tentativa por parte de Joiada e seus partidários de revestir a deposição de Atalia de certa legitimidade, tentando fazer dela uma usurpadora. Então, quem governou Judá, pelo menos até sua aptidão política, foi Joiada que passou a controlar Joás, e consequentemente todo o reino de Judá (LEVIN, 2020).

Joás com a idade de sete anos era muito jovem e seu único ato político na época foi sentar-se no trono como um símbolo da legítima autoridade masculina. Ele não exercia nenhuma autoridade e influência política significativa. O mecanismo político de Judá estava nas mãos do sacerdote Joiada e de seus guardas leais que organizaram o golpe (KULOBA, 2014, p. 150, tradução nossa)¹⁹.

Com o estabelecimento do novo governo em Judá, não havia mais espaço para a presença de Atalia. Com isso, Atalia foi morta e o grupo político por ela representado perde toda força, o que fica claro pelo fato de uma tendência anti-omrida ter tomado a cultura política e literária de Judá nos anos posteriores. De acordo com 2Rs 11, 20, há um claro contraste entre o “Povo da Terra” e a “Cidade”. Enquanto os primeiros estavam em festa, os segundos estavam “calmos”²⁰. Podemos interpretar uma clara oposição entre o “povo da terra”, que festejou a deposição de Atalia e o “povo da

¹⁸ De acordo com Mario Liverani (1974) o desejo de Joiada era usurpar o trono de Atalia. Então, o menino Joás, ao passar para as mãos de Joiada e seus partidários, serviu como base de legitimação para as pretensões de Joiada. É importante salientar que o texto bíblico enfatiza a importância de Joiada no reinado de Joás, mostrando a tamanha influencia que o primeiro tinha sobre o ultimo: “Joás fez o que é agradável aos olhos de Iahweh, durante toda sua vida, pois o sacerdote Joiada tinha o educado” (2Rs 12, 2). A atuação de Joiada fez que, aos olhos do deuteronomista, Joás andasse nos caminhos de Iahweh, o que fica claro no emprego do termo hebraico יְהוָה - que é um *hifil* de יְהוָה em 2Rs 12, 2 que transmite a ideia de que o sacerdote Joiada “instruía” ou “dirigia” Joás (STRONG, 2002), mostrando assim a sua atuação ativa no reinado de Joás, possivelmente como seu novo regente. Aqui, o deuteronomista faz um paralelo entre Joiada e Atalia. Enquanto a presença de Atalia teria levado Jorão e Ocozias para longe dos caminhos de Iahweh, a presença do sacerdote Joiada faz Joás andar nos caminhos de Iahweh.

¹⁹ “Joash at the age of seven was very young and his only political act at that time was to sit on the throne as a symbol of legitimate male authority. He did not wield any significant political authority and influence. The political mechanism of Judah was in the hands of Jehoiada the priest and his loyal guards who had organized the coup”.

²⁰ O termo presente no texto hebraico de 2Rs 11, 20- נִמְצָא - é um *qal* de נִמְצָא e pode ser interpretado como “ficou calmo” e também traduz a ideia de “inatividade” (HOLLADAY, 2010). Dito isso, podemos deduzir que o texto queria passar a ideia de que a “cidade” ficou inativa diante da deposição de Atalia, reforçando assim a hipótese que a elite urbana de Jerusalém era sua principal base de apoio.



cidade”, entendido aqui como a elite urbana de Jerusalém, que não participou de tal ato por apoiar Atalia e seu governo (LÓ, 2006). Concluímos, assim, que “o golpe que tirou Atalia do trono de Jerusalém e Judá foi realizado pelos sacerdotes e o povo da terra. Estes dois grupos formavam um núcleo ou uma base de poder religioso e econômico em Judá. Ambos aproveitaram o momento propício para derrubar Atalia” (MENDONÇA, 2017, p. 285). Com a nova ordem política iniciada por Joiada, houve uma mudança nos rumos políticos de Judá, pois o grupo político que anteriormente estava no poder foi substituído por outro.

A morte de Atalia representou o alinhamento de Judá para com os Arameus, embora tal alinhamento tenha se tornado “oficial” apenas quando Joás pagou tributo a Hazael (2Rs 12, 18-19), e um realinhamento entre Israel e Judá. Assim como Israel tinha matado os omridas, agora Judá matara a última representante dessa dinastia: “Executar Atalia significava obediência à política de Jeú contra os omridas em Israel. [...] parece que a execução de Atalia foi motivada pela tendência política da elite judaíta para permanecer leal aos reis de Israel” (SERGI, 2013, p. 138-139).

Em nenhum momento Atalia é condenada pelo deuteronomista por seu gênero (ARNOLD; WILLIAMSON, 2011; LÓ, 2016) e ela não é, em tempo algum, relacionada diretamente com o culto a Baal (LEVIN, 2020). Sugerimos, a partir disso, que a origem da animosidade entre o deuteronomista, que escreveu cerca de um século depois do seu reinado em Judá, e Atalia, está no fato dela ter raízes na dinastia omrida. Por isso, ela foi taxada pelo autor bíblico de uma forma tão depreciativa e negativa, assim como o foram os demais reis e membros da dinastia omrida. Isso foi um fator determinante para a construção negativa da figura de Atalia. Se, por um lado, a associação de Atalia com os daviditas pode ter sido um ponto salientado pelo grupo político que apoiou Atalia e seu governo, assim como sua ascendência omrida, só que por um viés positivo; por outro, sua ascendência omrida foi enfatizada negativamente pelo grupo contrário a ela e, posteriormente, pelos deuteronomistas, fazendo que o mesmo peso negativo que recaiu sobre Acab e os omridas recaísse também sobre ela.



Considerações finais

Os estudos bíblicos são majoritariamente liderados por teólogos e cientistas da religião e, no campo da História, são ainda abordados de forma incipiente e não raras vezes inadequadamente. Justamente por se tratarem de campos do saber voltados para as práticas religiosas, muitas das quais ainda ativas em nossos tempos, a pesquisa histórica, pode agregar valor às pesquisas sobre Antigo Oriente Próximo, e perceber que, apesar das estruturas patriarcais daquelas sociedades, a participação feminina no poder e na atividade política não se dava nem por intransigência ou desvio de caráter das mulheres, nem tampouco pela incapacidade masculina que regulava o exercício do poder. Assim, embora de fato o exercício do poder e a dominância política fossem espaços predominantemente masculinos, em hipótese alguma as mulheres não estavam inseridas neste processo; melhor dizendo, embora o poder político feminino estivesse atrelado e mesmo decorresse do masculino, mulheres da realeza tinham parte ativa no governo de seus reinos. Donde nossa primeira conclusão: no Antigo Oriente Próximo, o exercício do poder jamais foi exclusividade dos homens.

O que nos leva a outra importante conclusão: o exercício da monarquia dependia da interação das funções e dos poderes masculino e feminino, o que soterra a falsa e tradicional dicotomia de homens públicos e mulheres restritas ao doméstico. Portanto, estas mulheres da realeza exerciam seu poder não porque simplesmente estavam atreladas aos reis, mas, porque exerciam funções específicas a elas destinadas, desde sua ação na família, base de todo sistema de poder da Antiguidade, até sua ação pública na prática do poder e na consolidação simbólica da família real. Todavia, é preciso ressaltar, não queremos afirmar em hipótese alguma que o papel feminino nas monarquias e o exercício do poder no Antigo Oriente Próximo tenham alguma relação com as reivindicações de igualdade de gênero da contemporaneidade, pois, há evidente desequilíbrio. Este desequilíbrio, porém, não deve cegar o pesquisador em perceber que a monarquia ou o exercício do poder nestas sociedades jamais foram exclusividades masculinas.

Por fim, ressaltamos a importância dos estudos de gênero para melhor compreensão da Antiguidade. Todavia, tal perspectiva não pode se sobrepor às relações históricas estabelecidas entre aquelas diversas culturas que viveram no Antigo Oriente Próximo. Perceber as conexões entre estas diversas culturas e suas estruturas de poder



mostrou-se revelador para que não cometamos o anacronismo histórico de imaginar uma rainha regente legitimamente no exercício do poder e apoiada pelas camadas dirigentes, simplesmente, de uma hora para outra, ser deposta de seu trono pelo *simples fato de ser mulher*. O fato é que o gênero do governante naquele momento histórico de Judá era irrelevante: Atalia governava como viúva do antigo rei e como mãe do próximo. Atalia teve sua legitimidade no trono judaíta enquanto os omridas eram fonte de poder e prestígio para aquele Reino. A partir do momento em que a dinastia omrida foi deposta pela revolução de Jeú em Israel, aos poucos o Reino de Judá foi notando que nova ordem política se impunha no Levante e, por isso, não era mais interessante estar sob o governo de uma omrida. Enfim, Atalia governou com legitimidade e apoio dos potentados de Judá, mas, uma vez perdida sua força política regional, por questões políticas e não de gênero, foi deposta do trono, pois, já havia cumprido seu papel: governou Judá e garantiu a continuidade da dinastia davídica que, agora, seria influenciada pelos novos interesses estabelecidos pela política regional.

Referências bibliográficas

- ARNOLD, Bill T.; WILLIAMSON, Hugh G. M. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Historical Books**. Westmont: InterVarsity Press, 2005.
- BARAK, Zafria Ben-. The Status and Right of the Gēbîrâ. In: **Journal of Biblical Literature** 110, 1991, p. 23-34.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.
- BRANCH, Robin Gallaher. Athaliah, a treacherous queen: A careful analysis of her story in 2 Kings 11 and 2 Chronicles 22: 10-23: 21. In: **Die Skrifflig**, v. 38, n. 4, 2004, p. 537-559.
- BRENNER, Athalya (Ed.). **A mulher israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica**. Paulinas, 2001.
- DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**: dos primórdios até a formação do Estado. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003.



FINKELSTEIN, Israel. **O Reino esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte.** São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link. In: **Levant**, v. 33, n. 1, 2001, p. 105-115.

GOTTWALD, Norman Karol. **The politics of ancient Israel.** Westminster John Knox Press, 2001.

GRESSMAN, H. **Altorientalische Texte zum Alten Testament.** Berlin/Leipzig: 1926/1965, p. 440-441.

HOLLADAY, William. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2010.

KAEFER, José Ademar; DIETRICH, Luiz José. A consolidação dos reinos de Israel Norte e Judá. In: NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luis José; KAEFER, José Ademar; MARQUES, Maria Antônia; FRIZZO, Antônio Carlos. **Uma História de Israel: Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia.** 1. ed. São Paulo: Paulus, 2022, p. 115-153.

KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia.** Volume II. São Paulo: Paulus, 2016.

KNAUF, E. A. *The Queens' Story: Bathsheba, Maacah, Athaliah and the 'Historia of Early Kings'*, Lectio Difficilior 2, 2002.

KULOBA, Robert Wabyanga. Athaliah of Judah (2 Kings 11): A Political Anomaly or an Ideological Victim?. In: ADAM, A. K. M.; TONGUE, Samuel (eds.). **Looking through a glass Bible: postdisciplinary Biblical interpretations from the Glasgow School.** Boston: 2014, p. 139-152.

LEVIN, Yigal. עתליה: נסיכה משומrawn במלכת יהודה (Atalia: uma princesa de israelita na corte de judaíta). In: **Judea and Samaria Research Studies**, Ariel University Center of Samaria, v. 9, ed. 1, p. 5-36, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/63504985/Athaliah_An_Israelean_Princess_in_the_Judahite_Court_in_Hebrew_ Acesso em: 18 fev. 2023.

LEVIN, Christoph. **Der Sturz der Königin Atalja.** Verlag Katholisches Bibelwerk, 1982.

LIVERANI, Mario. L'histoire de Joas. **Vetus Testamentum**, v. 24, n. 4, p. 438-453, 1974.

LIVERANI, Mário. **Para além da Bíblia: história antiga de Israel.** São Paulo: Paulus, 2008.



LÓ, Rita de Cássia. *Atália Rainha de Judá: Leitura Exegética e Histórica de 2 Reis 11.1- 3,13-16.* 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

MARSMAN, Hennie J. **Women in Ugarit and Israel: their social and religious position in the context of the Ancient Near East.** Boston: Brill, 2003.

MENDONÇA, Elcio V. S. **A Dinastia Omrida: Reconstrução do Primeiro Estado Independente de Israel a partir da Bíblia e da Arqueologia.** Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

MULLEN, E. Theodore. **Narrative history and ethnic boundaries: the deuteronomist historian and the creation of Israelite national identity.** Scholars Press, 1993.

SCALES, Joseph; QUINE, Cat. Athaliah and Alexandra: Gender and Queenship in Josephus. In: **Journal of ancient Judaism**, v. 11, n. 2, p. 233-250, 2020.

SERGI, Omer. Judah's Expansion in Historical Context. In: **Tel Aviv**, v. 40, n. 2, 2013, p. 226-246.

SERGI, Omer. Queenship in Judah revisited: Athaliah and the Davidic Dynasty in Historical Perspective. In: **Tabou et transgressions: Actes du colloque organisé par le Collège de France**, Paris, les. 2012. p. 11-12.

SERGI, Omer. The Alleged Judahite King List. Its Historical Setting and Possible Date. In: **Semitica**, v. 56, 2014, p. 233-247.

SERGI, Omer. The Omride Dynasty and the Reshaping of the Judahite Historical Memory. In: **Bíblica**, 2016, p. 503-526.

SMITH, Carol. Realeza feminina em Israel? Casos de Betsabéia, Jezabel e Atalia. In: DAY, John. **Rei e Messias em Israel e no antigo oriente próximo.** São Paulo: Paulinas, 2005. p. 149-171.

SOLVANG, Elna k. **A Woman's Place is in the House. Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David.** London: Sheffield Academic Press, 2003.

STRONG, James. **Dicionário Bíblico Strong:** Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

TOSELI, CECILIA. **O Éxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1 Reis 12, 26-32.** 2016. [142f]. Dissertação (Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo.



Tudo é vaidade: uma crítica de Coélet ao javismo deuteronomista

All is vanity: Coelet's critique of deuteronomist Yahvism

Filipe Costa Machado¹

Resumo: O presente artigo tem como proposta apresentar uma crítica do livro de Eclesiastes ao javismo deuteronomista, aqui entendido como a religião que se tornou predominante na obra histórica deuteronomista, isto é, os livros históricos de Deuteronômio a Reis. Essa crítica se dá em três aspectos principais que se relacionam entre si, ou seja, a teologia da retribuição, a sabedoria e a história. Além desses, interessa a essa pesquisa a avaliação de Coélet sobre a política, como um desdobramento da sua perspectiva sobre esses três aspectos do javismo. Sendo assim, é preciso caracterizar essa corrente religiosa, bem como a relação entre a história de Israel e o relato presente na Bíblia Hebraica, para que fique clara a diferença entre essa perspectiva e aquela do Eclesiastes. Em seguida, apresenta-se a crítica do livro de Eclesiastes à teologia da retribuição, à pretensão de se saber quem Deus é e como age, isto é, a crítica à sabedoria, à história e, por fim, à monarquia e à política, como desdobramento de todas as outras.

Palavras-chaves: Bíblia Hebraica; Eclesiastes; Teologia da retribuição; História de Israel.

Abstract: The purpose of this article is to present a critique of the book of Ecclesiastes to the Deuteronomist Yahwism, understood here as the religion that became predominant in the Deuteronomist historical work, that is, the history books from Deuteronomy to Kings. This criticism takes place in three main aspects that are related to each other, namely, the theology of retribution, wisdom and history. In addition to these, this research is interested in Coelet's assessment of politics, as an unfolding of his perspective on these three aspects of Yahvism. Therefore, it is necessary to characterize this religious current, as well as the relationship between the history of Israel and the story in the Hebrew Bible, so that the difference between this perspective and that of Ecclesiastes becomes clear. Then, it presents the criticism of the book of Ecclesiastes to the theology of retribution, to the claim to know who God is and how he acts, that is, the criticism of wisdom, history and, finally, monarchy and politics, as an offshoot of all the others.

Keywords: Hebrew Bible; Ecclesiastes; Retribution Theology; History of Israel.

¹ Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC-Rio, graduado em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Email: filipemachado91@gmail.com.



Introdução

A Bíblia Hebraica (BH) é um importante livro por fundamentar as três religiões monoteístas mais populares – judaísmo, cristianismo e islamismo –, que dominaram historicamente o Ocidente e o Brasil. Além disso, trata-se de uma obra literária com diversas histórias de libertação, resistência e busca por uma sociedade mais justa e igualitária.

Entretanto, essas qualidades não isentam o seu leitor da necessidade de interpretá-la a partir do contexto histórico-social adequado, como qualquer outro texto sagrado. Caso contrário, corre-se o risco de hermenêuticas que fundamentem seu uso para legitimar conflitos políticos, religiosos e sociais, violências, intolerância ou desrespeito a outras tradições, algo que precisa ser combatido na atualidade.

Em tempos de legitimação bíblica para grupos políticos extremistas, traficantes evangélicos, perseguições religiosas e homofobia, é importante compreender a BH a partir das suas pretensões como obra narrativa e teológico-religiosa. Isso refreia a leitura conservadora e fundamentalista e faz da obra um motivador na contemporaneidade para construção de uma sociedade mais justa, dialógica e pacífica.

Nesse sentido, o objetivo deste artigo é propor uma leitura do livro de Eclesiastes como uma crítica ao javismo em três aspectos fundamentais de sua teologia desenvolvida pelo deuteronomista: a teologia da retribuição, a reivindicação de saber como se relacionar com *Iavé* e o projeto político-religioso de unificação de Judá e Israel a partir da aliança davídica, esse último de forma indireta pelo questionamento da teologia da retribuição. Defende-se, portanto, que a história narrada na BH não é uma coleção de fatos históricos, mas teológico-religiosos, o que significa que mostram mais da relação do povo com o divino do que acontecimentos factuais. Nessa perspectiva, o deuteronomista reinterpreta a história de Israel a fim de apresentar sua narrativa religiosa que se desdobra politicamente na intenção de unir Israel e Judá em torno do javismo com centro em Jerusalém. Por fim, apresenta-se a crítica do livro sapiencial, que desaprova essa postura de saber quem é o Divino e como se relacionar com ele. São questionadas, assim, todas as pretensões do deuteronomista, e o resultado é uma religião própria de Coélet, com semelhanças e diferenças do restante da BH. Para isso, o presente estudo, realizado a partir de uma pesquisa bibliográfica, fundamenta-se nas perspectivas histórica de Finkelstein e Silberman (2003) e teológica de Estrada (2018),



Rad (1996) e Römer (2008; 2016). Em seguida, Ravasi (1993) e Vílchez Líndez (1999) constituem a principal bibliografia relacionada ao Eclesiastes.

1. A história do povo de Israel e a Bíblia Hebraica

A história de Israel se confunde com suas experiências religiosas e a atuação de Deus entre o povo. A narrativa da BH mostra *Iavé* agindo desde a gênese não somente do mundo, mas de toda a etnia – que se tornaria hebraica – na mensagem a Abrão para que saísse da sua terra e fosse para outra, prometida a ele pelo divino. A história, portanto, era “um trecho de caminho em que o próprio Deus caminhava com seu povo” (RAD, 1996, p. 89).

Nesse sentido, o texto sagrado, principalmente onde se propõe a narrar a história de Israel, não é historiográfico, no sentido moderno do termo, isto é, não constitui um relato confiável de fatos históricos, mas é permeado de mitos religiosos e ensinos teológicos que constroem a identidade hebraica. São narrações didáticas que pretendem formar e unir o povo, Israel e Judá, numa sociedade com cultura, língua, descendentes e religião comuns: “quando, em Israel, uma geração repassava sua história o que realmente passava era sua própria e peculiar relação com Deus” (RAD, 1996, p. 18).

Sua escrita é feita ao longo de vários anos e retoma tradições orais milenares. Por isso, a compilação desse texto é tarefa complexa, mas necessária, sobretudo, no período do exílio do Reino do Sul, em que parte do povo é levado à Babilônia, apreendendo uma nova cultura que se misturará à sua. O texto, portanto, tem a missão de manter a cultura e a unidade do povo no exílio e depois dele. Como afirma Estrada (2018, p. 60), “unificar correntes heterogêneas e contrapostas foi uma das grandes tarefas que assumiram os escritores que buscavam salvar a identidade nacional judia no período em que haviam perdido a sua independência territorial, social e cultural”.

O exílio e pós-exílio foram períodos de decadência política e, na perspectiva dos profetas, religiosa. Por isso, foi também um tempo de vasta produção teológica com objetivos bem definidos. A BH tornou-se um texto tão importante e bem elaborado que sua leitura é válida até hoje não somente pelo aspecto histórico, mas também por apresentar “manifestação de temas intemporais da libertação de um povo, da contínua



resistência à opressão e da busca pela igualdade social” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 425).

Ainda que sua importância seja imensurável, contudo, a Bíblia Hebraica – como qualquer texto religioso – não é um relato histórico, o que só foi discutido e apresentado a partir do século XVIII com a crítica textual e as descobertas arqueológicas (LIVERANI, 2003, p. VII-IX). Percebeu-se, assim, que “a composição da Bíblia obedeceu a um projeto teológico e ideológico mais que à história real” (ESTRADA, 2018, p. 58). Por outro lado, a BH não é uma criação sem uma base histórica de um narrador que arbitrariamente combina datas e acontecimentos, mas possui contornos da história do Antigo Israel, de memórias preservadas (RAD, 1996, p. 162; FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 29).

A historiografia moderna, sustentada pelas escavações arqueológicas, o conhecimento das tradições do Oriente próximo e os dados históricos das grandes nações vizinhas de Israel oferecem hoje outra versão diferente da história judia. Não foi a história que gerou a fé, mas o contrário, a partir da fé monoteísta tardia se recompôs história e se transformaram os acontecimentos (ESTRADA, 2018, p. 58).

Essa compilação dos textos que se tornariam a primeira e a segunda parte da BH – *Lei e Profetas* – é atribuída inicialmente à época do rei Josias – em Judá –, no final do século VII A.E.C.², e se estende até o período do pós-exílio no século V A.E.C. Outros livros, como o de Eclesiastes – que se tornariam a terceira parte, *Escritos* –, são mais tardios, séculos III e II A.E.C., em que se tem mais influência da filosofia grega e um judaísmo pós-exílico, sob domínio helênico. Fontes diferentes, como a javista, eloísta, sacerdotal e deuteronomista, com diversas narrativas e gêneros diferentes são reunidas e o resultado é “uma composição gigantesca em conglomerado de peças heterogêneas que nesse estado dificilmente poderiam ser pensadas como uma obra de leitura seguida” (RAD, 1996, p. 16)³.

Sendo assim, a linguagem bíblica não é descriptiva, nem explicativa, nem se baseia em significados estabelecidos; mas é simbólica, provocativa e testemunhal. Trata

² A.E.C. é abreviatura para “Antes da Era Comum”, equivalente à “antes de Cristo”.

³ Ainda que essa hipótese documental – proposta por Julius Wellhausen no final do século XIX – não explique a questão redacional da BH, é consenso de que diversas fontes escreveram e editaram o texto até sua redação final (ANDIÑACH, 2015, p. 59).



de eventos, de acontecimentos e eventos, a partir dos quais se expressa a fé religiosa em um Deus diferente, misterioso, totalmente transcendente. Mais que narrar feitos históricos verdadeiros que tornem claras a origem e a evolução de Israel, busca-se iluminar a situação histórica concreta em que se vive com relatos, epopeias, e lendas que reafirmam a fé em Deus e a identidade de povo eleito. [...] Não havia interesse em relatar feitos reais e profanos da evolução histórica, mas sim integrá-los em uma cosmovisão religiosa preocupada por assegurar a salvação do povo judeu (ESTRADA, 2018, p. 60).

Nessa escrita e compilação retrospectivas, juntam-se grandes feitos de caráter político, teofanias, as histórias dos reis e dos profetas, legislações sobre a vida em sociedade e sobre o culto. Houve também a mitificação de personagens importantes, como Abraão, Moisés e Davi, que se tornariam os patriarcas e reis de quem todo o povo seria descendente. Antigas tradições e fatos históricos foram misturados em epopeias bíblicas reafirmando a identidade do povo eleito (ESTRADA, 2018, p. 57; RAD, 1996, p. 162).

Nesse sentido, pode-se perceber que há um desenvolvimento teológico que se adapta às novas realidades e não um texto estático, já definido e finalizado. É o relato de um povo, que vai se descobrindo como nação eleita, e seu Deus, Criador e mantenedor dessa sociedade. Portanto, a BH é definida substancialmente pelo seu período histórico e social, e entender isso é fundamental para uma correta interpretação do texto: “a perda da plausibilidade e da verdade histórica afeta a leitura bíblica, desautorizando uma hermenêutica literalista e historicista e também a fé ingênua em um livro revelado que deve dar lugar a uma fé crítica” (ESTRADA, 2018, p. 58).

Essa leitura e fé críticas são fundamentais na percepção de imagens diferentes de Deus na BH que vão se construindo ao longo do tempo e que formam o panorama religioso do Antigo Israel. No presente trabalho, foca-se no javismo pós-Josias, imagem de Deus predominante na obra histórica deuteronomista (HDtr)⁴.

⁴ A HDtr é a releitura que o deuteronomista faz dos eventos históricos de Israel, a fim de justificar o cativeiro babilônico, “opondo-se à ideia segundo a qual os deuses babilônicos teriam vencido *Yhwh*. Assim, a ‘história deuteronomista’ constituiu o primeiro ensaio de escritura de uma história completa de Israel e de Judá, das origens ao fim.” (Römer, 2016, p. 211).



2. O javismo deuteronomista

Da mesma forma que a BH é composta por relatos diversos, a caracterização da pessoa de Deus no texto sagrado é complexa porque é determinada por tradições muito heterogêneas. Elas se justapõem ao longo dos livros e são reunidas como um único texto sagrado como revelação realizada pelo próprio Deus. Nessa autorrevealação divina, “Deus ergue e ao mesmo tempo destrói todos os nossos esquemas conceituais sobre a divindade, todas as figuras, imagens e valores que cremos possuir de Deus. [...] o que podemos é forjar imagens de Deus” (RAD, 1996, p. 90).

Sendo assim, é necessário se aproximar da BH com essa chave de leitura do desenvolvimento teológico que vai se aglutinando para formar um mosaico divino, mas nunca definirá completamente o ser de Deus. Para Estrada (2018, p. 65), “a transcendência, glória e majestade divinas impedem referências diretas à sua identidade enquanto, por outro lado, ressaltam suas ações na história e na natureza”.

Alguns eventos são primordiais nas formulações de imagens diferentes de Deus da religião do Antigo Israel. O povo de Israel tem sua gênese – segundo a BH – num tempo e local marcados pelo politeísmo de diversos povos que compartilhavam a mesma terra. No panteão de deuses egípcios, cananeus ou babilônicos, *Iavé* – o Deus de Israel – é o maior de todos, elege Israel como seu representante e, por isso merecia a adoração desse povo. Num contexto de guerras entre as diferentes civilizações, a vitória estaria reservada ao povo cuja divindade seria mais forte. Por isso, projetou-se em *Iavé* as pretensões bélicas de Judá, o que justificou a hostilidade aos povos vizinhos e até genocídios principalmente nos livros históricos que tratam da conquista da “terra prometida” (ESTRADA, 2018, p. 68).

Os escritos mais tardios, por sua vez, rejeitam a continuidade da concepção politeísta e afirmam ser *Iavé* o único Deus. Passou-se da busca pela monolatria – adoração a um só deus – à condenação da idolatria, já que a religião de Israel se tornara, de fato, monoteísta (ESTRADA, 2018, p. 61). Assim, houve a necessidade de reformulação teológica a respeito do divino que deixou de ser o Deus apenas dos judeus para se tornar um Deus universal, de toda humanidade, que usa outros povos, como os assírios e os babilônios, para promover os seus desígnios (RAD, 1996, p. 157). Dessa forma, “a deidade deixa de ser *Iavé* nacional para converter-se no Deus único e



universal” (ESTRADA, 2018, p. 61). Seu controle sobre toda a criação é absoluto e se torna responsável por todos os acontecimentos que envolveram Israel.

Um importante exemplo desse poder universal é o controle de *Iavé* sobre Ciro, rei da Pérsia, que liberta Judá do cativeiro babilônico, mesmo sendo de um povo estrangeiro e adorador de outras divindades. Sendo assim, não há limites para *Iavé*, senhor da história e de todos os povos: “o poder do Deus de Israel era visto como ainda maior depois da queda de Judá e do exílio dos israelitas. Longe de ter sido humilhado pela devastação do seu Templo, o Deus de Israel passou a ser considerado uma deidade de força incomparável” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 23).

Nesse processo de mudanças de perspectiva acerca de *Iavé*, as tradições que compõem os textos da BH vão acentuando as diferenças. A tradição sacerdotal, preponderante depois do exílio, foi a que mais ressaltou o senhorio de *Iavé* na história por meio das histórias universais de criação e do Gênesis. Por outro lado, a tradição javista realça a ideia do Deus criador, todo poderoso. Diante do sofrimento do exílio, a ideia de um Deus criador permitiu que o povo tivesse esperança na sua própria libertação, entendida como uma nova criação. A tradição profética, por sua vez, progressivamente espiritualiza e humaniza a imagem divina, em contraste com aquela do Deus dominador, e vincula a cólera divina à injustiça e ao abuso social (ESTRADA, 2018, p. 63-70; GOTTWALD, 1988, p. 111-114).

Por fim, a tradição deuteronomista reinterpretou as narrativas da BH e atualizou antigas tradições sagradas para colocá-las novamente em vigor em um tempo religiosamente deteriorado, buscando a purificação da influência dos deuses cananeus. Ela escreve em três momentos diferentes – à época de Josias, no exílio e no pós-exílio – e reedita outras fontes, de tal forma que se torna preponderante em toda a BH. Essa fonte reafirma Deus como o *Iavé* da Aliança, além de adicionar a centralidade do templo de Jerusalém para culto a essa divindade e a teologia da retribuição, ou seja, a necessidade por obediência pelo povo que, caso seja fiel, será abençoado, caso responda com desobediência, será castigado. Essa ideologia influenciaria todo o pensamento teológico da BH, principalmente nos livros da Lei e dos Profetas (ANDIÑACH, 2015, p. 132; RÖMER, 2008, p. 293).

Assim, a história é escrita pelo deuteronomista para explicar o motivo de Israel e Judá terem caído diante dos impérios assírio e babilônico. Segundo essa perspectiva,



era necessário, para justificar a permissão de Iavé para que tais eventos ocorressem, “interpretar o curso das monarquias em Israel do ponto de vista da fidelidade e da desobediência à aliança” (GOTTWALD, 1988, p. 112). Já no pós-exílio, os escritores deuteronomistas tinha por objetivo “continuarem a adesão à sua identidade religioso-cultural” (GOTTWALD, 1988, p. 112).

Diante desse cenário, serão apresentados dois importantes aspectos do javismo deuteronomista, que interessam a esta pesquisa: a teologia da retribuição e o projeto político-religioso de Josias de unificação dos dois reinos, Israel e Judá. Ambos serão questionados por Coélet, o primeiro de forma direta e o segundo indiretamente, como um desdobramento da sua perspectiva acerca do agir de Deus.

3. Teologia da retribuição e o pan-israelismo

A teologia da retribuição é apresentada principalmente no livro de Deuteronômio, segundo a qual todo aquele que “ouvir a voz do Senhor” será exaltado e “todas as bênçãos virão” sobre ele (Cf.: Dt 28.1-13). Por outro lado, aquele que desobedece será amaldiçoado. Essa perspectiva está tão enraizada na BH que pode ser vista na Lei, nos Profetas e nos Escritos, ainda que algumas obras desse último grupo se proponham a criticá-la, como Jó e Eclesiastes.

A retribuição do deuteronomista também é fundamental para uma teologia da terra, um lugar assegurado por *Iavé* para o seu povo escolhido. Nesse âmbito, à dinastia davídica seria reservado um lugar – com centro em Jerusalém – de onde todos os outros povos seriam expulsos pelo próprio ser divino e onde ele seria adorado num tempo de paz e plenitude (MENDENHALL, 2001, p. 169-170; LIVERANI, 2003, p. 194). Isso justificaria quaisquer guerras e genocídios para a conquista da terra, já que os fiéis se entenderiam como “braço” do seu deus, que a deu ao seu povo.

A teologia da retribuição ganha força com o exílio e a universalização de *Iavé*, que passou a ser entendido como o único Deus que a tudo controla. Sendo assim, diante da infidelidade de Israel e de Judá à aliança, é o próprio *Iavé* que permite tanto as invasões assírias quanto o cativeiro babilônico.

“Como era possível que Deus, de quem Israel havia recebido sempre a promessa de bênçãos abundantes, pronunciaria um juízo tão terrível sobre seu povo?” A culpa não era de Iavé. [...] Mas Israel não havia



feito nada além de acumular, geração após geração, culpas e infidelidades até se tornar verdadeiramente insuportável. Assim nasceu essa obra sombria [Deuteronômio], com uma redação de história projetada para a penitência; e se a escreveu com a esperança de que as gerações futuras poderiam aprender com ela e obter uma lição a fim de restabelecer a paz (RAD, 1996, p. 166).

Nessa perspectiva, o deuteronomista reinterpreta a história, de tal forma que as derrotas são vistas como castigos divinos pela desobediência, ou seja, a quebra da aliança entre *Iavé* e seu povo. Pode-se ver, por exemplo, desde o livro de Josué até os Reis, que as vitórias em batalhas só acontecem quando o povo é fiel: “para os deuteronomistas exílicos conquista e lei estão relacionadas. Para possuir a terra é preciso obedecer à Lei, transmitida por Moisés e os deuteronomistas” (RÖMER, 2008, p. 137). A infidelidade de Israel justifica as invasões assírias. Elas são a outra face da cólera divina, legitimada na desobediência dos idólatras de Samaria. A paz, por sua vez, só viria pela fidelidade a *Iavé*. Em Judá, de outra parte, tem-se a permanência de Jerusalém mesmo diante do cerco de Senaqueribe, o que é entendido como uma preferência do divino pelos judeus e a manutenção da aliança davídica, continuada em Josias no século VII A.E.C (MENDENHALL, 2001, p. 158).

Nesse sentido, a primeira redação da HDtr conta a história de Israel para valorizar Judá, como o povo escolhido por Deus para uma aliança, sempre renovada nos grandes personagens – patriarcas e reis –, em que a obediência é retribuída com bênção e a desobediência com maldição. Apresenta, assim, uma monarquia unida na época áurea de Davi e Salomão⁵, que deveria se reunificar no período de Josias, herdeiro do trono davídico. A HDtr, enfim, é fundamentada por uma ideologia, mais que um relato histórico; um ideal posterior que fundamentaria as aspirações políticas de Josias. As reformas desse rei, então, impõem a centralização do culto no Templo de Jerusalém e a eliminação de outros lugares cílicos em Israel (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 72; LIVERANI, 2003, p. 195-196).

A matança desses sacerdotes e a centralização do culto ritual no templo de Jerusalém deixam claro que as chamadas reformas de Josias eram na verdade pouco mais do que uma típica exploração da tradição religiosa para consolidar o controle político. Sua destruição dos santuários do norte acabou com todos os rituais que poderiam servir

⁵ Entende-se aqui que esse reino unido nunca existiu, de acordo com Liverani (2003) e Finkelstein e Silberman (2003).



para solidificar comunidades e solidariedades rivais. Isso foi politicamente crucial: o povo do norte de Israel não reconheceu a legitimidade do regime de Jerusalém desde os dias de Salomão, e as persistentes solidariedades do norte teriam interferido na ambição de Josias de restaurar a idade de ouro de Davi e Salomão. Os únicos rituais aceitáveis eram os de Jerusalém que solidificavam a solidariedade nacional presidida por Josias (MENDENHALL, 2001, p. 72).

A esse projeto político e ideológico josiânico de unificação de Israel e Judá, com centro em Jerusalém e baseado na aliança davídica com *Iavé*, chama-se pan-israelismo. Ele começa com a vinda de israelitas para Judá, a fim de fugir das incursões assírias. Com o enfraquecimento dos assírios na época de Josias, surge a ambição pelos territórios que antes pertenciam a Israel (COELHO; CARMO, 2021, p. 70-71; FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 318). Dessa forma, criou-se, pelo deuteronomista, a tradição de uma monarquia unificada baseada no javismo que legitimasse o projeto josiânico.

A historiografia deuteronomista apresenta traços fortemente propagandísticos em prol dos interesses e concepções da dinastia davídica durante o reinado de Josias. Ela formulará uma série de escritos que tem o objetivo de lançar bases para as pretensões de Josias, e isso pode ser visto, por exemplo, na apresentação de Davi como governante de Israel e Judá, uma vez que os anciãos do Norte espontaneamente sagram Davi com rei (COELHO; CARMO, 2021, p. 72-73).

Nesse sentido, advoga-se aqui que o pan-israelismo está profundamente relacionado à retribuição, não só porque ambos são importantes ao deuteronomista, mas também porque a retribuição é a justificativa pela qual Israel caiu. Sendo assim, se Israel sofreu pela sua infidelidade, só lhe resta se reunificar a Judá e Josias, herdeiro da aliança davídica. Sem a retribuição, portanto, o fundamento religioso do pan-israelismo não existiria.

Ainda que o pan-israelismo não tenha se concretizado, ele influenciou escritos posteriores, numa utópica união esperada quando o trono davídico se restabelecesse. A perspectiva retributiva se mantém no pós-exílio e retroalimenta o sistema religioso que “aumenta as regulações, os mandamentos e as prescrições, sempre em nome da divindade” (ESTRADA, 2018, p. 72). Assim, o poder político e o religioso se fundiram para controle do povo a partir de leis cada vez mais severas, burocracia e



regulamentações fundamentadas numa suposta vontade de *Iavé*, que é representada pela Torá. O javismo se torna, então, uma religião de livro: “Torá é pátria portátil” (RÖMER, 2008, p. 180) e obedecer a tais regras era a única forma de alcançar a santidade que, por sua vez, era o meio pelo qual o ser humano seria abençoado.

4. O livro de Eclesiastes

Os séculos III e II A.E.C. foram um período de considerável produção teológica por influência sobretudo da filosofia grega, cuja aproximação à religião judaica aconteceu principalmente em comunidades da diáspora. São, portanto, textos mais helenizados, reconhecidamente posteriores por utilizar um hebraico que apresenta “aramaismos” –influência do aramaico no texto hebraico – ou até mesmo a língua grega.

Dentro desse grupo de obras tardias, encontra-se o livro de Eclesiastes, ou Coélet, cuja autoria e escrita já não mais se atribui a Salomão, mas foi definida como textos dessa época posterior. Por isso, seu autor é chamado apenas de “pregador”, em hebraico, “qohélet” ou “coélet”. A datação desse livro, em geral, é o período entre 300 A.E.C. e 200 A.E.C (BONORA, 1994, p. 14).

Coélet se propõe a analisar tudo que se vê debaixo do sol e desconsidera a dimensão espiritual-metafísica da realidade tão presente ao longo da BH. Não é, portanto, um livro que define Deus ou a sua forma de agir no mundo, mas seu autor olha para a realidade que o cerca ao longo da história. Nas palavras do cardeal Ravasi: “o seu horizonte é o do cosmo inteiro e o do arco da história humana, abraçando tudo que está debaixo do sol. Acima do sol, porém, ele não se atreve; o grande ausente desse gigantesco afresco é o Criador” (RAVASI, 1993, p. 57).

A pesquisa de Coélet tem essa pretensão à universalidade, porque é também a pesquisa de todo ser humano para responder aos enigmas da vida sem recorrer ao transcendente (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 177). Por outro lado, não há espaço, na obra de Coélet, para a metafísica e, por isso, pode-se perceber um autor angustiado, já que não faz a “passagem do finito ao infinito” (MOINGT, 2010, p.136).

Nesse sentido, Coélet se aproxima de filósofos existencialistas, ainda que os anteceda por centenas de anos, por afirmar uma prisão do indivíduo a uma realidade temporal angustiante (MOINGT, 2010, p. 169). A temporalidade é fundamental na



teologia do livro de Eclesiastes e, diante dela, “o sentido de vazio que Qohélet experimenta se une ao de impotência; o torvelinho das palavras é símbolo de abismo e do vórtice que nos aspiram, torvelinho e vórtice que são o do não-sentido e o da morte” (RAVASI, 1993, p. 169).

Diante dessa realidade, que é inevitavelmente limitada pelo tempo e, por isso, carente de sentido em si mesma, a conclusão do autor sapiencial é de que tudo na experiência humana é vaidade (Cf.: Ec 1.2). Nesse sentido, não há recompensa para o que se faz ou não se faz na vida do homem e isso é a base da teologia de Coélet: a negação da retribuição.

4.1. A crítica à teologia da retribuição e à sabedoria

O Eclesiastes é um livro sapiencial, o que significa que ele busca explicar como a vida humana é organizada, qual a melhor forma de viver e o que fazer para alcançar a felicidade (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 133). Nesse sentido, Coélet percebe que a teologia da retribuição falha no seu objetivo de explicar o mundo que o cerca, na sua proposta de triunfalismo para o fiel a *Iavé*. Para o autor hebraico, “assim como tu não sabes qual o caminho do vento, nem como se formam os ossos no ventre da mulher grávida, assim também não sabes as obras de Deus” (Cf.: Ec 11.5).

Em outras palavras, o agir de Deus no mundo é misterioso e não pode ser definido nessa relação mecanicista de causa e efeito da retribuição. Pelo contrário, para o livro de Eclesiastes, “há justos que recebem o que o ímpio merece e ímpios que recebem o que os justos merecem” (Cf.: Ec 8.14) e “tudo sucede igualmente a todos” (Cf.: Ec 9.2).

Coélet apresenta uma nova proposta de teologia, uma teologia de crise. Na fronteira entre o que se pode ver debaixo do sol e o transcendente misterioso, o autor de Eclesiastes percebe que “a realidade humana não faz aparecer nenhuma lei do agir divino; a impressão colhida é antes aquela de uma arbitrariedade total” (GLASSER. 1975, p. 64).

De fato, os resultados nunca são mecânicos, as proporções nunca são matemáticas, os finais são sempre surpreendentes. Alguns dados são verificáveis em sua raiz, mas não o são mais em sua plena atuação, que pode manifestar-se de mil formas e em mil possibilidades. Seja como for, na base de tudo está a nossa ignorância a respeito do protagonista da história, Deus, e de seu estranho projeto. [...] tudo está



suspensos no imponderável de Deus e da natureza. [Nós] estamos sempre na incerteza (RAVASI, 1993, p. 241).

Para o ser humano, isso significa que não há mais confiança no agir divino. A perspectiva aliancista é abandonada pelo Eclesiastes, na medida em que a condição humana, inclusive a do fiel a Deus, não passa de “vaidade” (Cf.: Ec 1.2, 12.8). Assim, pode-se ver um rompimento com a tradicional proposta desenvolvida pelo deuteronomista de relação com *Iavé* por meio da aliança e da Lei.

Nesse sentido, falha a pretensão da sabedoria tradicional em entender o agir divino e por isso ela também não passa de vaidade. Para Coélet, a própria sabedoria perde sua razão de ser num ceticismo implacável do autor bíblico, que não se importa em questionar o fundamento do javismo deuteronomista, tão importante para toda a história de Israel, e romper com essa tradição religiosa.

Se Qohélet foi capaz de confrontar-se com o ensino tradicional em coisas tão graves como na negação de qualquer retribuição, na impossibilidade de conhecer os sentimentos de Deus para com o homem, já podemos imaginar que não existe nada, por muito certo que pareça, que não negue ou ponha em dúvida Qohélet. Por isso repetirá uma e outra vez: “Tudo é vaidade”, porque nada tem consistência, tudo desvanece como a fumaça e o vento (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 21).

Nesse sentido, a divindade de Coélet não é o *Iavé* da aliança, mas um *Elohim* misterioso, sobre o qual ele pouco fala e que fica quase ausente de suas reflexões teológicas. O sábio não sabe quem o divino é, mas parece convicto de que não é o Deus deuteronomista.

4.2. O *Elohim* de Coélet e a crítica à história

Em Coélet, o relacionamento entre Criador e criatura não é mais definido pela retribuição, mas pelo respeito silencioso diante do mistério. Como o autor hebraico afirma, é “melhor ouvir que oferecer sacrifícios”, “sejam poucas as tuas palavras” e “não tardes em cumprir teus votos” (Cf.: Ec 5.1-4). Para o cardeal Ravasi (1993, p. 180), todo diálogo com Deus “se extingue na interrogação ou na resignação impotente do homem ou no silêncio de Deus, que parece tão ‘celeste’ e distante do horizonte terrestre. [...] A ação de Deus, imperscrutável e absoluta, não admite intervenções, retificações ou críticas”.



Nesse sentido, o livro dá uma nova perspectiva acerca de como o ser humano deve se relacionar com Deus, isto é, num silêncio respeitoso e resignado. Para Coélet, a obra de Deus – *Elohim* – é um mistério, nem o sábio a conhece (Cf.: Ec 8.17). O Deus de Coélet é inescrutável, desconhecido. Para o autor hebraico, “assim como tu não sabes qual o caminho do vento, nem como se formam os ossos no ventre da mulher grávida, assim também não sabes as obras de Deus” (Cf.: Ec 11.5).

O livro de Jó descreve um rico proprietário que se revolta contra um deus que ele acha incompreensível, constatando que a doutrina da retribuição que se encontra em certas passagens do livro de Provérbios (o mau será punido, o justo viverá feliz) não funciona. Nessa constatação ele é acompanhado por Coélet (o Eclesiastes), o primeiro filósofo do judaísmo, que insiste sobre o fato de que a divindade é inacessível e que chama o homem a reconhecer e a aceitar os seus limites (RÖMER, 2016, p. 17).

Ainda que nada possa afirmar sobre o Deus misterioso, não há em Eclesiastes dúvidas sobre sua existência. Se para Estrada (2018, p. 200) “a rejeição do imaginário tradicional e as dificuldades para criar imagens alternativas coerentes com o cristianismo favorecem o agnosticismo”, em Coélet, ainda que haja rejeição do imaginário tradicional sobre Deus, não há possibilidade de rejeitá-lo.

O traço semítico pode ser encontrado, desde logo, na inabalável fé de Qohélet em Elohim, apesar da inescrutabilidade dos desígnios divinos e mesmo daquilo que neles pareça repugnar à razão humana. Uma fé que se exprime como ‘temor’, como espanto reverencial dos ‘filhos de adão’ perante o incognoscível (Ec 3.14) (CAMPOS, 2004, p. 19).

Sendo assim, tem-se não mais a fé no *Iavé* da retribuição, mas no *Elohim* misterioso: Coélet evita usar o nome específico de Deus, optando pelo seu nome mais genérico. O ceticismo do sábio o leva a afirmar não conhecer Deus, mas nunca a negar sua existência. Se ele não conhece esse *Elohim* – tampouco outros o conhecem –, então não se pode afirmar como o divino age em meio à sua criação.

Percebe-se, no poema de abertura do livro, Ec 1.4-11, já uma inversão de valores caros à teologia deuteronómista. Para esse, *Iavé* é o Deus criador que premia a obediência com colheitas, rebanhos, chuva, filhos, saúde e muitos dias de vida (Cf.: Dt 28ss). Já para Coélet, não há proveito pelo trabalho, gerações vem e vão, o sol dita a passagem do tempo, em que “o ritmo dia-noite é o cárcere do homem” (RAVASI, 1993, p. 61).



A história e a criação não são, portanto, lugar de ação de *Iavé*, mas não passam de um palco fixo onde se dá o drama – ou a tragédia – da vida humana para nenhuma plateia. *Elohim* é aquele que distribui à existência dias alegres e amargos de forma arbitrária e misteriosa: “E o homem é impotente para deter esse ondear de seus dias, porque o pêndulo está nas mãos de Deus, que cria os dias felizes e os tristes, e misteriosamente os distribui” (RAVASI, 1993, p. 181).

Nesse sentido, percebe-se que o *Elohim* de Coélet não é o Deus que premia ou castiga, tampouco renova alianças com personagens importantes da vida política ou religiosa de Israel ou conduz a humanidade para um lugar prometido. Se o faz, é de forma misteriosa, de tal forma que nenhum ser humano pode afirmar os motivos e razões de sua ação. Resta à criatura o silêncio resignado da adoração de uma divindade transcendente que ele pouco conhece, mas teme como seu criador, dono de seus dias.

Por fim, merece destaque um último desdobramento da negação da retribuição em Eclesiastes. A monarquia, em Coélet, é duramente criticada, como tantos outros aspectos da vida humana, deixando claro que o autor sapiencial desaprovaria qualquer pretensão deuteronomista de usar a religião para reivindicar um projeto político-religioso, principalmente porque não há espaço na teologia do sábio para certezas vindas de *Elohim*.

4.3. A crítica à política

Na época da escrita de Coélet, Judá já não buscava o pan-israelismo, pois estava sob domínio helênico – ptolemaico. Sendo assim, não há motivos para o autor defender ou atacar essa antiga ambição josiânica ou uma monarquia unificada. Contudo, entende-se que se o Eclesiastes critica um aspecto fundamental da teologia deuteronomista – a retribuição – e isso tem diversos desdobramentos para a vida religiosa, a combinação de poderes político e sacramental em torno de um governo teocrático é um desses aspectos que, para Coélet, é vaidade – vão, sem sentido, apenas névoa-nada (CAMPOS, 2004, p. 36-37).

Se o mistério caracteriza a ação divina, então não há retribuição como castigo para a suposta idolatria do Norte e, por isso, não se pode defender o trono davídico como centro do poder político para Judá e Israel, nem o templo de Jerusalém como casa



de Deus. Fosse Coélet do século VII A.E.C., a ambição de Judá perderia sua base teológica e o pan-israelismo deixaria de ser uma proposta válida para o povo de *Iavé*.

O livro de Eclesiastes traz duras críticas ao governo do seu tempo – que podem facilmente ser transportadas para a contemporaneidade – ou para o período de Josias. Não há esperança de que os líderes políticos ou religiosos agirão em prol dos mais necessitados. Pelo contrário, debaixo do sol, “no lugar do juízo há impiedade”, a hierarquia sempre gera opressão do pobre, a corrupção corrompe o coração e os governantes continuamente colocam tolos no poder (Cf.: Ec 3.16, 5.8, 7.7, 10.6).

Todos esses trechos relacionados à política de Coélet repetem seu desprezo pela vulgaridade comum das cortes, dominante na sociedade, bem como sua desesperança na manutenção dessa situação. Nas palavras de Ravasi (1993, p. 155), “O Estado é visto como estrutura compacta e ‘mafiosa’, cujos níveis se controlam reciprocamente e se protegem segundo regras de solidariedade. Eis por terra o habitual e eterno pobre, esmagado, maltratado e humilhado”.

A injustiça institucionalizada é mais um dos males denunciados por Eclesiastes. Não há, dessa forma, a quem recorrer, pois “o coração do homem está cheio de maldade” e “se enche de planos para fazer o mal” (Cf.: Ec 8.11, 9.3). Para o teólogo espanhol Vílchez Líndez (1999, p. 236), “o direito e a justiça deveriam ser os pilares fundamentais em que se sustentariam toda a sociedade. A realidade é bem outra e Qohélet confirma: o que prevalece é a lei do mais forte, que necessariamente gera mais injustiça e violência”.

A análise em Eclesiastes se propõe à universalidade, como alguém que vê tudo que acontece debaixo do sol (Cf.: Ec 1.13). A hipérbole é óbvia e estabelece um princípio geral de textos sapienciais: suas conclusões servem para todos os seres humanos em qualquer tempo ou lugar. Portanto, se os trechos políticos apresentam críticas rigorosas à monarquia e à política de maneira geral, é fácil transportar essa convicção para o passado, nos tempos do pan-israelismo, e perceber que essa proposta não passa de vaidade de uma corte ambiciosa, que usa a religião para fundamentar suas pretensões.

O javismo deuteronomista não é apenas teologia da retribuição e pan-israelismo. Suas contribuições são fundamentais para o desenvolvimento do povo de Israel – e para a história do Ocidente –, como o estabelecimento do monoteísmo e a



atenção dada a questões sociais por meio da Lei. Contudo, Coélet discorda veementemente dessa pretensão deuteronomista de saber quem é o divino e como ele age, e um desdobramento dessa crítica se dá na fundamentação religiosa do projeto de unificação dos reinos. Por isso, o sábio não só questiona a teologia vigente e tradicional, como critica o sistema político e as aspirações humanas. Tudo isso, para o livro de Eclesiastes, não passa de vaidade.

Considerações finais

Este breve trabalho buscou apresentar a crítica do livro de Eclesiastes ao javismo deuteronomista em três aspectos que se interrelacionam, ou seja, a retribuição, a sabedoria e a história de Israel, além do pan-israelismo, como um desdobramento dos demais.

A proposta de Coélet, na fronteira da negação da transcendência, pode ser um terreno fértil para a teologia e para a ciência da religião. Ao perceber Deus como mistério, traz uma perspectiva que se abre para novas experiências não necessariamente restritas à sabedoria tradicional, já consolidada – até mesmo “engessada” – em comunidades da contemporaneidade. Abrem-se, dessa forma, novas possibilidades de diálogo inter-religioso e ecumenismo, na medida em que o divino desconhecido é percebido com perspectivas diferentes que são formuladas em cada religião de acordo com seus contextos históricos e sociais, e que podem contribuir umas com as outras no entendimento do transcidente.

Além disso, essa reafirmação da inescrutabilidade divina deixa clara a separação entre o transcendeante e o imanente, importante para se estabelecer a limitação da linguagem humana ao falar do divino. Se Coélet questiona os fundamentos da teologia vigente, que formou a maior parte da religião de Israel, haverá sempre a possibilidade de se criticar tudo que é dito sobre o divino e suas intenções. Dessa forma, a violência do pan-israelismo e da conquista da terra, a audácia do deuteronomista de se entender como “voz do divino” ou representante de Deus e legítimo ator da vontade divina na história humana podem e devem ser questionadas.

A mescla de nacionalismo e religião aumenta o potencial de violência de ambos, poder político e religioso. Cria-se um sistema que se retroalimenta: quanto mais



religioso, mais legítimo e, quanto mais legítimo, mais poder. Dessa forma, o binômio política-religião é perigoso por abrir espaço para grupos extremistas tanto de um lado quanto de outro. A ideia de uma nação eleita pode legitimar qualquer sorte de violência, xenofobia e racismo e, por isso, deve ser entendida dentro de um contexto histórico e teológico específicos, a fim de que exemplos como os genocídios da HDtr não se repitam.

Além disso, Coélet avança numa direção fundamental ao perceber que a retribuição não é necessariamente a forma de Deus agir no mundo. Ainda que o livro de Eclesiastes não defina o que o Criador espera de sua criação, ele abre espaço para questionamentos e, por isso, é uma obra teológica por excelência. Permite e desafia o ser humano, em qualquer momento, a reavaliar suas crenças de acordo com a realidade que o cerca, buscando uma experiência religiosa mais adequada à sua vivência, isto é, que o satisfaça na sua subjetividade, mas que não fira aquela dos seus semelhantes. Nesse sentido, a vida religiosa passa ao âmbito privado, negando-lhe um lugar de liderança política e social, tão visto na contemporaneidade.

Por fim, sobre esse lugar de poder, Coélet critica severamente a manutenção de uma estrutura corrupta, opressora, tola e que abandona as classes marginalizadas à sua própria sorte. Para o autor sapiencial, é inadmissível que Deus seja o fundamento dessa injustiça. *Elohim* está no céu, em sua inescrutabilidade. Aos seres humanos cabe a governança da criação e a busca da felicidade no comer, beber e se alegrar. Portanto, que o façam sem envolver o divino em seus erros e vicissitudes.

Referências Bibliográficas

- ANDIÑACH, Pablo Rubén. **Introdução Hermenêutica ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2015.
- BÍBLIA. **Deuteronômio**. Português. In: A Bíblia sagrada: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- BÍBLIA. **Eclesiastes**. Português. In: A Bíblia sagrada: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- BONORA, Antonio. **Guía espiritual del Antiguo Testamento**: El libro de Qohélet. Barcelona: Editorial Herder, 1994.



CAMPOS, Haroldo de. **Qohélet**: o que sabe Eclesiastes. São Paulo: Perspectiva, 2004.

COELHO, Bruno; CARMO, Matheus. Monarquia Unida de Israel e Judá: crítica de um conceito. **Mythos – Revista do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval**, v. 11, p. 58-77, 2021.

ESTRADA, Juan Antonio. **Las muertes de Dios**. Ateísmo y espiritualidade. Madri: Trotta, 2018.

FINKELSTEIN, Israel.; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003.

GLASSER, Étienne. **O Processo da Felicidade por Coelet**. São Paulo: Paulinas, 1975.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. 2^a ed. São Paulo: Paulus, 1988.

LIVERANI, Mario. **Oltre la Bibbia**: Storia antica di Israele. Roma: Editori Laterza, 2003.

MENDENHALL, George Emery. **Ancient Israel's Faith and History**: An introduction to the Bible in context. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem**. Do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010.

RAD, Gerhard von. **La acción de Dios en Israel**. Ensayos sobre el Antiguo Testamento. Madrid: Trotta, 1996.

RAVASI, Gianfranco. **Coélet**. São Paulo: Paulinas, 1993.

RÖMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista**: introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis: Vozes, 2008.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé**: O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. **Eclesiastes ou Qohélet**. São Paulo: Paulus, 1999.



Trocas de vestes e transformações: descrições análogas ao perispírito na literatura não canônica do judaísmo antigo

Changing clothes and transformations: descriptions similar to the perispirit in the non-canonical literature of ancient Judaism

Daniel Salomão Silva¹

Resumo: O artigo busca destacar a presença de conceitos análogos ao de perispírito, conforme descrito nos escritos de Allan Kardec, em textos da Antiguidade judaica. Entre os textos apocalípticos, encontramos descrições de viagens celestiais, cujos personagens têm seus corpos transformados, em geral à semelhança de uma troca de vestes. Como na própria linguagem espírita, expressões judaico-cristãs são usadas ou ressignificadas para explicar conceitos, entendemos como importante investigá-las também em textos não canônicos. Ademais, para a própria compreensão do fenômeno religioso, julgamos interessante a identificação de proximidade entre tradições diversas. Também sob a perspectiva do diálogo inter-religioso, uma melhor compreensão dessas descrições pode aproximar religiosos na discussão ou na busca de pontos de crença comuns.

Palavras-chave: perispírito, apocalíptica judaica, trocas de vestes.

Abstract: The article seeks to highlight the presence of concepts analogous to the perispirit, as described in the writings of Allan Kardec, in texts from Jewish Antiquity. Among the apocalyptic texts, we find descriptions of celestial journeys, whose characters have their bodies transformed, generally similar to a change of clothes. As in the spiritist language itself, Judeo-Christian expressions are used or resignified to explain concepts, we understand how important it is to investigate them in non-canonical texts as well. Furthermore, for the very understanding of the religious phenomenon, we find it interesting to identify proximity between different traditions. Also from the perspective of inter-religious dialogue, a better understanding of these descriptions can bring religious together in the discussion or in the search for common beliefs.

Keywords: perispirit, Jewish apocalyptic, changing clothes.

¹ Daniel Salomão Silva é mestre e doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: salomaoime@yahoo.com.br.



Introdução

Um dos conceitos básicos do corpo doutrinário espírita, o perispírito é compreendido como estrutura semimaterial que possibilita a interação entre o elemento material e o elemento espiritual, ou seja, entre o espírito e o corpo (KARDEC, 2010a, p. 149), composto de elementos “retirados do meio ambiente, do fluido universal” (KARDEC, 2010a, p. 225). Durante a vida corpórea, “é o intermediário de todas as sensações que o espírito percebe e pelo qual transmite sua vontade ao exterior” (KARDEC, 2008, p. 92). Após a morte do corpo, torna-se o veículo de manifestação e sensibilidade do espírito no mundo espiritual, o que também pode ocorrer durante vida física, em momentos de desprendimento ou emancipação, durante o sono ou em êxtases (KARDEC, 2010a, p. 293 a 322). Nessas condições, sob controle do espírito, possui certa plasticidade, que permite mudanças de aparência (KARDEC, 2008, p. 94) e penetrabilidade em obstáculos do plano material (KARDEC, 2008, p. 176).

Sua natureza varia de acordo com o grau de adiantamento moral do espírito, sendo mais denso naqueles inferiores e mais etéreo nos superiores, o que define as regiões que os espíritos podem acessar no plano espiritual, durante a vida física ou após a morte (KARDEC, 2009b, p. 353; 2008, p. 113). Acompanhado de seu perispírito ou corpo espiritual, o espírito pode visitar locais do mundo espiritual compatíveis com sua condição moral, interagir com outros espíritos e até mesmo guardar parcialmente essas lembranças ao retornar a seu corpo físico. E é justamente na comparação dessas experiências, descritas em obras espíritas, com narrativas análogas nos textos judaicos de nosso interesse que vamos encontrar fértil terreno de investigação.

Em complemento às importantes abordagens metafísicas, cosmológicas e científicas que têm sido apresentadas, nosso artigo busca destacar a presença de conceitos análogos ao de perispírito, conforme descrito nos escritos de Allan Kardec, em textos da Antiguidade judaica, particularmente não bíblicos. O próprio Kardec (2010a, p. 197, 322 etc.; 2010b, p. 78, 92 etc.) e, outros espíritas, Denis (2013) e Delanne (2003) dedicaram páginas para apontar a presença, em seus entendimentos, de ideias e fenômenos espíritas em todas as épocas da humanidade, destacando, principalmente em textos bíblicos, relatos de mediunidade, crença na reencarnação, descrições do plano espiritual e, no que nos interessa nesse texto, descrições de corpos espirituais.



Dentre suas formas de encarar o texto bíblico, Kardec (2009b, p. 447), levantou, por exemplo, hipóteses explicativas para os milagres e as predições dos evangelhos baseadas nas ideias espíritas. A partir das próprias concepções do perispírito, explicou as aparições de Jesus após sua morte. Também identificou nas palavras de Paulo de Tarso sobre o renascimento em “corpo espiritual” (1Cor 15:35-44 e 50) uma referência ao perispírito (KARDEC, 2018a, p. 31; 2018b, p. 88).

Naturalmente, Kardec e os que o sucederam tinham olhares e objetivos confessionais ao identificar nos textos citados indícios das próprias ideias espíritas. Nossa proposta aqui não caminha nessa direção, mas busca despretensiosamente identificar possíveis analogias nessas diversas experiências e narrativas religiosas. Importante é o cuidado com anacronismos e expectativas pessoais sobre os textos. Ainda que identifiquemos analogias entre concepções desses textos e a ideia espírita de perispírito, como vamos mostrar, não pretendemos defender uma unidade de pensamento, dada a distância cultural e temporal entre essas construções religiosas. Afinal, mesmo com familiaridade com as línguas originais e os textos bíblicos, ao lidar com esse material não canônico “enfrentamos a barreira de estranhos padrões de pensamento e modos de expressão” (NICKELSBURG, 2011, p. 33) que não são os nossos. Logo, como aponta Pelletier (2006, p. 163), “não devemos acreditar muito depressa ter atingido as camadas profundas do sentido, em virtude de nossos conhecimentos críticos”.

Nos exemplos acima, particularmente de Paulo, é possível identificar semelhanças com os entendimentos espíritas posteriores. Contudo, seu pensamento foi construído sobre ideias já presentes em seu contexto cultural, modificadas a partir de suas próprias experiências visionárias. Afinal, “Paulo é um apocalíptico judaico do primeiro século, e como tal era também um místico” (SEGAL, 2010, p. 69), logo compartilhava do misticismo e do apocalipsismo de sua época, descritos em documentos, em geral, judaicos e não canônicos (MACHADO, 2009, p. 59; COLLINS, 2010, p. 17). Investigando esses textos, como veremos, é possível encontrar analogias ainda mais fortes. Para essa tarefa, partiremos dos instrumentos da pesquisa bíblica moderna.

A história da pesquisa bíblica é marcada pela oscilação entre momentos de confiança e desconfiança das fontes e de crença e descrença na própria utilidade ou



possibilidade de sua compreensão (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 20). Nesse processo, as fontes canônicas receberam maior atenção, restando às não canônicas comumente a condição de falsidade ou menor importância. Contudo, nas últimas décadas, esses textos têm merecido mais cuidado (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 39).

A partir do século XVIII, inicialmente na Alemanha, a leitura histórico-crítica da Bíblia se espalhou rapidamente por todo o mundo ocidental erudito, buscando “as origens verdadeiras do texto e avaliar a probabilidade de que os eventos por eles relatados aconteceram do modo descrito” (GOTTWALD, 1998, p. 23). A comparação dos textos bíblicos com outros do mesmo período e/ou semelhantes foi um dos instrumentos dessa abordagem, o que lentamente abriria as portas para um maior respeito às fontes não judaicas e não canônicas. Contudo, pelo menos no que se refere aos textos judaico-cristãos extracanônicos do entorno do século I d.C., apenas em meados do século XX passaram a receber mais importância (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 29) enquanto fontes de informação sobre o judaísmo antigo e como portadores de visões sobre Jesus, os primeiros cristãos e sua forma de pensar.

Do seu desenvolvimento aos dias de hoje, os métodos histórico-críticos foram complementados por outras abordagens, como as sociológicas e literárias, além de receberem justas críticas quanto às suas limitações. Todavia, as contribuições de todos esses métodos são inequivocamente fundamentais para uma aproximação dos textos bíblicos e extracanônicos do período (NOGUEIRA, 2019, p. 299) e nos permitem hoje análises como a que propomos aqui. Sem qualquer pretensão positivista, alinhamo-nos com um critério histórico de plausibilidade, que entende que ideias e ações descritas nesses textos, quando admissíveis no contexto judaico do período, podem ser históricas e se aproximar da mentalidade de seus redatores e leitores (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 29). Além disso, também destacamos o tratamento mais comprehensivo da experiência religiosa por parte de muitos estudiosos nas últimas décadas, o qual adotaremos aqui: independentemente da impossibilidade de se afirmar cientificamente a realidade dos fenômenos descritos, estes são entendidos como vivências reais pelos envolvidos, com importantes consequências para suas vidas (OTTERMANN & LECH, 2005, p. 303).

Em resumo, apresentamos uma análise comparativa de duas tradições quanto uma mesma questão: a crença na existência de um mundo celestial ou espiritual, no qual é possível que certos indivíduos se manifestem com corpos adequados a essa



experiência. Como na própria linguagem espírita, expressões judaico-cristãs são usadas ou ressignificadas para explicar conceitos, entendemos como importante investigá-las também em textos não canônicos da Antiguidade judaica. Ademais, para a própria compreensão do fenômeno religioso, julgamos interessante a identificação de semelhanças entre tradições originalmente distantes, mas que têm sido aproximadas por iniciativa dos espíritas desde o século XIX. Também sob a perspectiva do diálogo inter-religioso, uma melhor compreensão dessas descrições pode aproximar religiosos na discussão ou na busca de pontos de crença comuns.

1. A literatura não canônica do judaísmo antigo e a apocalíptica judaica

Como bem descreve Nickelsburg (2011, p. 35), essa literatura judaica, bem maior que o próprio Novo Testamento, tem sido dividida em cinco categorias: livros apócrifos, pseudoepígrafos, manuscritos do Mar Morto, escritos de Filo de Alexandria e obra de Flávio Josefo. Em nossa análise, daremos ênfase as duas primeiras, por conterem as referências mais explícitas ao tema de nosso interesse.

Encontrados em cavernas semelhantes às que abrigaram os textos de Qumran, esses documentos geralmente escritos nos séculos II e I a.C., foram populares entre judeus da Diáspora e cristãos de fala grega (GOTTWALD, 1998, p. 89), considerados por alguns eruditos cristãos da Antiguidade até mesmo como “inspirados ou escriturais” (CHARLESWORTH, 1992, p. 45). Todavia, apenas no século XVIII foram publicados em latim de forma organizada, com primeira edição incompleta em inglês só em 1913 (CHARLESWORTH, 1992, p. 45).

A expressão “apócrifos”, do grego para “livros secretos” ou “ocultos”, foi empregada já por São Jerônimo para se referir a livros ou trechos não encontrados na Bíblia Hebraica, mas incluídos em sua tradução grega, a Septuaginta, feita entre os séculos III e I a.C. (NICKELSBURG, 2011, p. 35). Alguns seriam incluídos nas Bíblias cristãs. Já os pseudoepígrafos, possivelmente escritos também nos séculos II e I a.C., são livros redigidos sob um nome fictício, ou seja, cuja autoria é atribuída falsamente a um personagem da tradição judaica (GOTTWALD, 1998, p. 89), como também ocorre com o livro canônico de Daniel. Importante é salientar que, como veremos, datações



mais tardias têm sido propostas para apócrifos e pseudoepígrafos, ainda que registrem tradições de séculos anteriores.

Em alguns desses textos foram observados elementos comuns, que os categorizaram como “apocalípticos”. A palavra “apocalipse” (em grego, “revelação”, “descoberta”) engloba basicamente um tipo de literatura revelatória, frequente entre II a.C. e III d.C. entre cristãos, judeus e outros povos do oriente (GOTTWALD, 1998, p. 539; CHARLESWORTH, 1992, p. 48). Entretanto, não se pode atestar o uso da expressão “apocalipse” para se referir a um gênero literário antes do cristianismo, sendo o Apocalipse de João a primeira obra introduzida como um apocalipse, ainda que não saibamos se nela “a palavra denota uma classe especial de literatura ou se é utilizada, em sentido mais geral, como revelação” (COLLINS, 2010, p. 20).

No gênero literário apocalíptico, as revelações são comunicadas pela visão, pela audição ou por ambas. No caso de visões, podem derivar de viagens espirituais, conduzidas por um mediador normalmente angélico, que explica a revelação ou guia o viajante, que é geralmente algum personagem venerável do passado. São fontes desses pseudônimos o período primordial (como Enoque e Abraão) e o período exílico e da restauração (como Daniel, Baruc e Esdras).

Para Berger (2008, p. 357), “a linguagem apocalíptica é, sobretudo, metafórica e poética, pois trata da universalidade espacial e temporal do acontecimento como um todo, trata de afirmações sobre toda a realidade diante de Deus”. Charlesworth (1992, p. 49) também destaca esse caráter universalista dos apocalipses, “que retratam todo um mundo do ser, inclusive uma perspectiva absorvente de tudo o que toca à existência humana”. Nessa mesma linha, Gottwald (1998, p. 540) aponta para os aspectos temporal e espacial da revelação, que podem estar presentes ou não em conjunto. O primeiro refere-se ao iminente tempo de perseguição e cataclismos que “conduzirão rapidamente ao final da ordem do mundo atual em julgamento e em salvação” para os crentes fiéis, que viverão de alguma forma após a morte. Habitualmente, é recomendado aos destinatários da revelação que permaneçam confiantes e aguardem o fim. Nesse sentido, o pensamento apocalíptico é proléptico, ou seja, ao anunciar a salvação que virá após a desgraça iminente, permite aos eleitos e aos justos que se preparem adequadamente para seu clímax e que desfrutem da feliz certeza de que serão salvos (BERGER, 2008, p. 360 e 361).



Já a revelação espacial, essencial a todos os apocalipses e mais importante para nossa análise, mostra ao seu receptor as características dos céus, com seus anjos, Deus e seu trono. Os apocalipses judaicos abrangem ambos os aspectos e entendem que a “história caminha em direção a um tempo do fim, sob a pressão de um reino celeste soberano, que ‘exerce controle sobre’ aquilo que acontece ‘na’ história e ‘em relação’ a ela” (GOTTWALD, 1998, p. 541).

Para Collins (2010, p. 24), “a escatologia dos apocalipses difere daquela dos primeiros livros proféticos através do vislumbre claro de uma retribuição pós-morte”. Logo, ainda que esses livros sejam a principal e mais importante fonte da qual os apocalípticos beberam, assimilar a literatura apocalíptica às profecias traz o risco de que percais de vista “os seus componentes mitológicos e cosmológicos mais estranhos” (COLLINS, 2010, p. 37). Contudo, importante é observar certa “proto-apocalíptica” nos círculos proféticos pós-exílicos, como em Is 6, 24-27, 56-66 e Zc 9-14, onde já há conflito entre o bem e o mal e preocupações escatológicas, e em Ezequiel e Zc 1-8, onde há relatos de visões, simbolismos e anjos que os interpretam (GOTTWALD, 1998, p. 544; NICKELSBURG, 2011, p. 46). Além disso, inegável é o recurso frequente a frases bíblicas e a interpretação de profecias anteriores nos escritos apocalípticos (COLLINS, 2010, p. 41).

O teor emocional das representações apocalípticas reflete a fascinação e o espanto característicos das religiosidades judaica e cristã diante da esperança de que as coisas passassem a transcorrer de outra forma, enquanto início de uma nova ordem (BERGER, 2008, p. 358). Para Crossan (1991, p. 103), o pensamento apocalíptico pode derivar de uma resposta possível a um ataque profundo à integridade cultural de um povo, combinado a uma ameaça político-religiosa e socioeconômica. Esse perigo pode ser real ou imaginário, pois o que importa é a forma como é percebido. Além disso, pode ser a reação de um grupo que perdeu poder e *status* ou uma resposta de toda uma sociedade dominada por um império externo. Logo, o colapso de estruturas sociais importantes e a percepção de que “as soluções ou salvações não decorrem do desenvolvimento histórico normal” são propícios ao surgimento e fortalecimento de movimentos apocalípticos (CHARLESWORTH, 1992, p. 49). Também para Collins (2010, p. 87), situações reais de crise, acompanhadas de medo e ansiedade despertados pela opressão de um poder externo e pela sensação de anomia, são possíveis



catalisadoras das crenças apocalípticas, que têm por característica “a tendência de explicar a situação humana em termos míticos”.

Com a invasão da cultura helenística na Palestina, toda a estrutura da religião judaica ficou exposta a debate. As propostas greco-romanas, ao mesmo tempo universalizantes e individualizantes, questionavam os modos de vida e pensamentos judaicos. Frente ao natural conflito, o pensamento apocalíptico representou uma “opção radical pelo Deus judaico e o seu governo justo”, ao qual estão submetidos quaisquer impulsos universais e individualistas, substituídos pela confiança “no reino de Deus como o ponto final da história” (GOTTWALD, 1998, p. 545). Diante de privações e conflitos políticos e culturais, como os decorrentes do processo de helenização no século II a.C., nasceu certa discrepância entre a realidade presente dos judeus e a expectativa futura de uma condição melhor, o que contribuiu para a construção da estrutura intelectual da apocalíptica judaica (GOTTWALD, 1998, p. 546; HORSLEY & HANSON, 1995, p. 33). Também para Collins (2010, p. 66), dada a maior difusão de ideias, facilitada pela “rede de cidades helenísticas”, e dada a modificação das “circunstâncias políticas e sociais no Oriente Próximo”, é possível dizer, em sentido *lato*, que “essa ‘atmosfera helenística’ pode ser considerada a matriz da literatura apocalíptica”.

O apocalipsismo, frente ao helenismo, participou, de certa forma, “da renascença geral da religiosidade oriental”. Prefigurou-se “no livro de Daniel e nas partes mais antigas do Apocalipse de Enoque”, aproximadamente suas contemporâneas. Seus adeptos consideravam-se santos em meio a uma massa desviada e significavam a volta do verdadeiro Israel (GUNNEWEG, 2005, p. 274). Encaixam-se nas definições acima também algumas seções de 4 Esdras, 2 Baruc, Apocalipse de Abraão, 3 Baruc, 2 Enoque, Testamento de Levi (2-5), Apocalipse de Sofonias (fragmentário), Jubileus e Testamento de Abraão, ainda que esses dois últimos se alinhem também a outros gêneros literários (COLLINS, 2010, p. 22). Entretanto, a novidade apocalíptica não foi bem aceita no cânone judaico, com exceção do livro de Daniel, ainda que na terceira parte, entre os Escritos (GUNNEWEG, 2005, p. 274; GOTTWALD, 1998, p. 540).

Ainda para Collins (2010, p. 67 e 69), mesmo admitindo o caráter de insatisfação com a própria situação em boa parte desses textos, “não há base para o pressuposto de que toda a literatura apocalíptica foi produzida por um único



movimento”. Ainda que tenhamos movimentos apocalípticos, como o cristão primitivo e o de Qumran, e grupos de textos que talvez pertençam a uma tradição comum, como os livros que compõem 1 Enoque, as demais obras do gênero podem pertencer a outros círculos. Um provável ponto em comum está na composição dos textos, admitida como realizada por escribas, “um produto da atividade erudita, em vez do folclore popular” (COLLINS, 2010, p. 69).

Enfim, ainda que não exista consenso, Collins (2010, p. 22), define apocalipse

como um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural.

Logo, entendemos que o gênero apocalíptico “não é constituído por um ou mais temas distintivos, mas por uma combinação distinta de elementos” (COLLINS, 2010, p. 32). Dentre esses temas, na viagem celestial podemos encontrar analogias com descrições espíritas do mundo espiritual, como veremos, o que inclui informações sobre os corpos ou vestes dos viajantes.

2. Trocas de vestes, transformações e perispírito

Em alguns textos da literatura apocalíptica é possível encontrar relatos de transformação do visionário ou viajante celestial no que tem sido denominado “estado angelomórfico”, ou seja, semelhante a anjos. Pelas descrições, podemos perceber que essa metamorfose é considerada necessária, pois, como aponta Machado (2009, p. 84) a experiência “em meio à incandescência e resplendor celeste não seria possível num corpo comum”. Para ele, essa transformação “é apresentada em termos de troca de vestes, unção, entronização e metamorfose para fogo ou luz”. Contudo, é na troca de vestes e nas metamorfoses que vamos encontrar mais semelhanças com as descrições espíritas de perispírito.

Já nas tradições sobre Moisés, canônicas e extracanônicas, podemos encontrar referências sobre a questão nas descrições de seus “contatos” com Deus e o mundo celestial, quando sobe a montanha e age como revelador (NOGUEIRA, 2020, p. 73). Uma breve referência à troca (ou retirada) de vestes aparece em seu diálogo com a sarça



ardente, quando é ordenado a retirar “as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3:5). Outro texto que pode ser identificado como precursor dessas tradições é o de Zc 3:3-5, quando Josué, diante de um anjo, é convidado a trocar suas “roupas sujas” por “vestes luxuosas”. Além disso, possivelmente registrando a continuidade da tradição, no Novo Testamento vamos encontrar na parábola do banquete nupcial a referência à “veste nupcial”, necessária à participação da festa de bodas (Mt 22:1-14), e, no relato da transfiguração de Jesus, quando “seu rosto resplandeceu como o sol e as suas vestes tornaram-se alvas como a luz” (Mt 17:2) na presença de Moisés e Elias, uma metamorfose temporária. Outras referências análogas estão em Ap 3:5, 6:11, 1Co 15:50-53, 2Co 5:2-8 etc.

Aplicáveis aos exemplos acima, leituras metafóricas de descrições celestiais em textos bíblicos são também plausíveis. Por exemplo, o texto de Dn 12:3 explica que na ressurreição “os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade”. Nesse caso, este estado de “resplendor” tem sido entendido como uma condição ética superior ou, de forma literal, como um novo estado corporal (MACHADO, 2009, p. 95). Corroborando a segunda hipótese, é plausível associar literalmente os justos ressuscitados a anjos ou seres celestiais, pois as estrelas foram associadas a eles na tradição bíblica (Jó 38:7; Br 3:34). Também a exegese tradicional e as reflexões teológicas em textos paulinos quase sempre veem essas transformações em termos éticos e morais. Porém, em 2Cor 3:18, por exemplo, esse fenômeno “não diz respeito ao comportamento cristão diário, mas sim à transformação por visão” (MACHADO, 2009, p. 83). Assim, entendemos que essa segunda forma de compreensão, que admite entre os apocalípticos uma crença literal na transformação do viajante celestial, é a mais adequada nos textos seguintes.

Para nossa análise, escolhemos quatro textos: 1 Enoque, 2 Enoque, Apocalipse de Sofonias e Ascensão de Isaías. A obra 1 Enoque é um texto pseudoepígrafo de local de origem incerto, possivelmente composto em aramaico e tradicionalmente dividido em cinco partes, com datações diferentes: o livro dos Vigilantes (1En 1-36), as Similitudes ou Parábolas de Enoque (1En 37-71), o livro Astronômico (1En 72-82), o livro dos Sonhos (1En 83-90) e a Epístola de Enoque (1En 91-108). Dentro da Epístola é possível ainda identificar uma unidade independente, o Apocalipse das Semanas (1En



93:1-10; 91:11-17), e, dentro do livro dos Sonhos, está também o Apocalipse Animal ou dos Animais (1En 85-90). O texto completo de 1 Enoque só existe em etiópico, mas trechos da primeira, quarta e quinta partes foram também encontrados em grego. Fragmentos de todas as partes foram mais recentemente encontrados em aramaico, com exceção das Similitudes (COLLINS, 2010, p. 75).

A parte que nos interessa está nas Similitudes ou Parábolas de Enoque (1En 37-71), obra de datação bem discutível. Para alguns, deve ser situada já em I d.C. (COLLINS, 2010, p. 258; NICKELSBURG, 2011, p. 476; VERMES, 2015, p. 129), para outros, entre 105 e 64 a.C. (MACHADO, 2009, p. 100). Nesse texto, em 1En 46:1-6, Enoque, para alguns identificado com o “filho do homem” (COLLINS, 2010, p. 271; NICKELSBURG, 2011, p. 465), é descrito como justo e escolhido pelo Senhor dos Espíritos, com as funções de revelar segredos, vencer reis e abaixar a cabeça dos poderosos. No fim do texto, Enoque ascende aos céus (não sabemos se durante o sono), onde é guiado pelo anjo Miguel (71:2-3) até o Ancião ou Cabeça de Dias e tem seu corpo transformado:

E caí sobre minha face, e todo o meu corpo derreteu, e meu espírito foi transformado; e eu clamei em alta voz no espírito de poder e eu abençoei e louvei e exaltei. E estas bênçãos que saíam da minha boca eram agradáveis diante do Cabeça de Dias. E este Cabeça de Dias veio com Miguel e Gabriel, Rafael e Panuel, e milhares e dezenas de milhares de anjos sem conta. E aquele anjo veio a mim, e me cumprimentou com sua voz, e me disse: “Tu é o Filho do Homem que nasceu para a justiça, e a justiça permanece sobre ti, e a justiça do Cabeça de Dias não te deixará” (1En 71:11-14).

Na tradução acima, de Knibb (1982 *apud* MACHADO, 2009, p. 101), a expressão “meu espírito foi transformado”, associada ao “derretimento” do corpo, pode nos remeter a uma modificação corporal/espiritual. Contudo, outros preferem uma tradução mais metafórica, como “meu espírito se transtornou” (CORRIENTE & PIÑERO, 1984, *apud* MACHADO, 2009, p. 101), como comentamos. Todavia, entendemos que essas traduções não são excludentes e tanto um transtorno como uma efetiva transformação são plausíveis concomitantemente. Ademais, nada indica que essa transformação tenha sido definitiva, pois não somos informados sobre uma permanência definitiva de Enoque junto ao Ancião ou sobre seu retorno à vida cotidiana.



Na obra 2 Enoque, essa transformação do viajante celestial fica mais evidente, descrita como uma mudança de vestes. A datação máxima para o texto é I d.C. e sua provável origem é o Egito. Provavelmente escrito em grego, possui estrutura muito semelhante à 1 Enoque (NICKELSBURG, 2011, pp. 428; COLLINS, 2010, pp. 346 e 347). A parte de nosso interesse narra uma experiência de ascensão aos céus enquanto Enoque dorme (1:5), após a qual instrui seus filhos e, de certa forma, toda a humanidade. Em sua viagem celestial, a partir do capítulo 3, sua subida é gradativa, passando por diferentes céus, onde vivencia experiências diferentes. Esse tipo de estratificação do mundo celestial é comum nos textos apocalípticos. Já no sétimo céu, os anjos que até ali o acompanharam não podem prosseguir, deixando-o aos cuidados de Miguel (21:2-4). Nesse ponto sua transformação é narrada, como traduz Andersen (1983, *apud* MACHADO, 2009, p. 103):

E o Senhor disse a Miguel, “vá e desvista Enoque de suas roupas terrenas. E unja-o com meu prazeroso óleo e vista-o com as vestes de minha glória”. E assim fez Miguel, exatamente como o Senhor lhe disse. Ele me ungiu e me vestiu. E o resplendor daquele óleo era maior do que a luz mais intensa e seu unguento é como o orvalho doce e sua fragrância mirra; e é como raios do sol cintilante. E olhei para mim mesmo e eu tinha me tornado como um de seus gloriosos e não havia diferença perceptível (2En 22:8-10).

A intensidade de sua transformação luminosa é ainda destacada em outros trechos (37:2) e, nesse caso, uma interpretação apenas metafórica de sua metamorfose não nos parece adequada. Como aponta Collins (2010, p. 352), Enoque é efetivamente transformado em um estado semelhante ao de anjo, ainda que temporariamente: o viajante retorna ao corpo (38:1-2).

Também no Apocalipse de Sofonias, de datação máxima em I d.C., há narrativa semelhante. Obra que chegou até nós apenas na citação de Clemente de Alexandria e em um breve fragmento saídico (COLLINS, 2010, p. 345), apresenta a ascensão celestial de Sofonias de forma bem semelhante às já citadas acima. Em determinado momento, como traduz Wintermute (1983, *apud* MACHADO, 2009, p. 117):

Milhares de milhares e miríades de miríades de anjos davam louvou diante de mim. Eu, pessoalmente, fui colocado em traje angelical. Eu vi todos aqueles anjos orando. Eu, pessoalmente, orei junto com eles, conheci a linguagem deles com que falavam comigo (Apoc. Sof. 8:2-4).



Nesse trecho, também somos informados que a capacidade de compreender os anjos é associada à transformação. Apenas na condição angelical poderia conversar com eles.

Por fim, o pseudoepígrafo Ascensão de Isaías, do século I d.C., narra a viagem celestial de Isaías, aos moldes dos trechos acima. Mais distante temporalmente dos textos que citamos, guarda ainda ideias apocalípticas mais antigas, como veremos. A obra tem sido dividida em duas partes. Na primeira, possivelmente escrita em hebraico, é apresentado o martírio do profeta; na segunda, uma possível interrogação cristã redigida em grego, sua ascensão propriamente dita (OTTERMANN & LECH, 2005, p. 299). Já no início da última parte, o autor descreve com detalhes o arrebatamento de Isaías, como traduz Bettiolo *et al* (1995, apud OTTERMANN & LECH, 2005, p. 304):

E enquanto ele estava falando com o Espírito Santo aos ouvidos de todos eles, ele ficou calado, e sua mente foi levada para cima dele, e ele não viu os homens que estavam de pé na sua frente. De fato, seus olhos estavam abertos, mas sua boca estava calada, e a mente no seu corpo foi levada para cima dele. Mas sua respiração ainda estava nele, pois estava vendo uma visão. E o anjo que foi enviado para mostrá-lo (a visão) não era deste firmamento, nem era dos anjos de glória deste mundo, mas ele veio do sétimo céu. E as pessoas que estavam em torno, à parte do círculo dos profetas, não pensaram que o santo Isaías tinha sido levado para cima. E a visão que ele viu não era deste mundo, mas do mundo que é escondido da carne (Asc. Is. 6:10-15).

Podemos observar que a ascensão ocorre sem seu corpo físico (ver também 7:5) e não é precedida de estado de sono. Sua “mente” é conduzida por um anjo do sétimo céu a um mundo espiritual, “escondido da carne”. Todavia, nesse processo, Isaías é transformado continuamente:

E ele transportou-me para o terceiro céu e do mesmo modo eu vi aqueles que estavam à direita e à esquerda e ali também havia um trono no meio e um que estava sentado (nele), mas nenhuma menção deste mundo foi feita lá. E eu disse ao anjo que (estava) comigo, pois a glória de minha face estava sendo transformada conforme eu subia de um céu para outro céu, “nada da vaidade daquele mundo é mencionada aqui” (Asc. Is. 7:24-25).

Ao chegar ao sétimo céu, essa transformação também é descrita como mudança de vestes. Ao referir-se a Enoque e outros que estavam com ele, apresenta-os como



“despidos de suas vestes de carne”, agora com suas “vestes de cima”, e “eram como os anjos que estavam lá em pé em grande glória” (9:9). Como apontam Ottermann e Lech (2005, p. 319), “o corpo é pensado apenas como uma veste e não como um elemento essencial da pessoa humana”, o que contraria o entendimento de que todo o pensamento judaico desse período concebia uma unidade absoluta corpo-alma: havia abertura para uma concepção dualista (WRIGHT, 2020, p. 216 a 219).

Enfim, a partir das citações acima, apontamos agora as analogias com as descrições espíritas do perispírito. A primeira delas é a própria existência de um envoltório diferente do corpo físico, que acompanha o espírito em seu percurso celestial e está sujeito a modificações. Particularmente os trechos de 2 Enoque e Ascensão de Isaías deixam claro que o corpo material não participa das experiências narradas. Outros textos do período corroboram essa interpretação (SILVA, 2022, p. 112). Além disso, contrariando possíveis entendimentos de que não haveria um corpo intermediário, mas apenas espírito e corpo físico, está a própria comparação com vestes: estas envolvem o espírito, são diferentes dele, logo um terceiro elemento, como entendem os espíritas. Analogamente, o corpo físico pode ser entendido como uma “veste de carne” (Asc. Is. 9:9).

Em segundo lugar, essa capacidade de se transformar (1En 71:11), também representada pela troca de vestes, é análoga à propriedade plástica associada pelos espíritas ao perispírito. Ampliando o que já comentamos, Kardec aponta que “o perispírito se dilata ou contrai, se transforma; numa palavra, presta-se a todas as metamorfoses, de acordo com a vontade que atua sobre ele”, “modela-se à vontade do espírito” (KARDEC, 2008, p. 94).

Em terceiro lugar, essa transformação e a própria natureza do perispírito têm relação com a condição evolutiva do espírito e com as regiões do plano espiritual que podem ser alcançadas (KARDEC, 2009b, p. 353). A própria ausência de vaidade em níveis mais elevados (Asc. Is. 7: 25) é uma referência a essa evolução moral, como também a capacidade de compreensão da linguagem angelical (Apoc. Sof. 8:4). Nos textos acima, os anjos, naturalmente mais próximos de Deus, já possuíam suas vestes gloriosas (2En 22:8). Isso também é descrito em Asc. Is. 7:27-37, já chamando atenção para a condição luminosa de suas aparências, como em 1En 71:1 e 2En 22:9-10. Como também aponta Kardec (2009a, p. 374), a intensidade da luz é diretamente proporcional



à pureza do espírito, de sorte que as menores imperfeições morais a atenuam e enfraquecem. A luz irradiada por um espírito será tanto mais viva quanto maior for o seu adiantamento.

Além disso, “os espíritos inferiores não podem suportar o brilho e a impressão dos fluidos mais etéreos” (KARDEC, 2009b, p. 356). Todavia, pela sua própria condição evolutiva/moral e/ou com ajuda dos anjos que os acompanham, Enoque, Isaías e Sofonias têm suas vestes/corpos alterados a cada nível atingido. Como descreve Asc. Is. 7:25, “a glória de minha face estava sendo transformada conforme eu subia de um céu para outro céu”. Nessa direção, também interessante é a descrição da futura descida do Cristo à terra, quando a cada céu terá seu corpo transformado “à imagem daqueles que o habitam” (Asc. Is. 10:21). Cada céu tem sua condição mínima de acesso, sua veste/corpo específicos. Também segundo o espiritismo, há regiões espirituais apropriadas aos bons e interditadas aos menos adiantados (KARDEC, 2010a, p. 123, 244, 619 etc.). Essa estratificação celeste, ainda que eventualmente concebida como simbólica e flexível (KARDEC, 2010a, p. 621), aparece também nas concepções espíritas, que vão apontar regiões elevadas e inferiores no mundo espiritual (KARDEC, 2009b, p. 345; 353).

Considerações finais

Ainda que sem pretensões confessionais ou anacrônicas, procuramos nesse texto apontar possíveis analogias entre descrições de corpos espirituais em textos judaicos e em textos espíritas. Concluímos pela proximidade de entendimentos, reconhecendo a escassez de referências judaicas sobre a questão específica e as barreiras linguísticas e culturais que separam as duas tradições religiosas citadas.

Mesmo que o espiritismo se entenda como uma revelação independente, em sua origem, do texto bíblico, mas oriunda dos espíritos e desenvolvida pelos encarnados (KARDEC, 2009b, p. 28), sua relação com a tradição judaico-cristã é evidente: o próprio Allan Kardec entende o espiritismo como “terceira revelação”, após as revelações centralizadas em Moisés e Jesus (KARDEC, 2010b, p. 59). Logo, na sua aproximação com conceitos bíblicos, a Doutrina Espírita, de certa forma, se relaciona também com as tradições não canônicas que expusemos acima. Na própria linguagem



espírita, termos judaico-cristãos são utilizados ou ressignificados para explicar fenômenos ou conceitos.

Assim, entendemos como importante esse tipo de investigação comparativa, tanto para os espíritas que buscam compreender sua tradição, como para os que têm o espiritismo como objeto de pesquisa acadêmica. Ademais, para a própria compreensão do fenômeno religioso, julgamos interessante a identificação de semelhanças entre tradições originalmente distantes, mas que têm sido aproximadas por iniciativa dos próprios espíritas desde o estabelecimento de suas bases doutrinárias.

Também sob a perspectiva do diálogo inter-religioso, um mais profundo entendimento dessas descrições pode ser veículo de aproximação de tradições e seus adeptos na discussão ou na busca de pontos de crença comuns. Além dos textos bíblicos canônicos, outros escritos do período, como exemplificamos acima, apresentam interessantes analogias, não apenas com o conceito de perispírito, mas também com os de plano espiritual, mediunidade, êxtase etc., que não buscamos explorar nesse breve artigo. Ficam como sugestões para trabalhos futuros.

Importante é também salientar que, ainda que tenhamos partido apenas dos textos da chamada Codificação Espírita em nossa pesquisa, nas obras que se sucederam à de Allan Kardec aparecem diversas outras descrições de corpo e plano espiritual ainda mais assemelhadas às dos textos judaicos que citamos. Logo, como segunda indicação de trabalhos futuros, sugerimos a comparação com descrições presentes nas obras mediúnicas de Francisco Cândido Xavier, Divaldo Pereira Franco e Yvonne do Amaral Pereira.

Referências Bibliográficas

ANDERSEN, F. 2 (**Slavonic Apocalypse of Enoch. A new translation and introduction**), in: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament pseudepigraphy*, v. 1. Nova Iorque: Doubleday, 1983, p. 91-221.

BERGER, Klaus. **Hermenêutica do Novo Testamento**. 3^a ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BETIOLLO, Paolo; GIAMBELLUCA KOSSOVA, Alda; LEONARDI, Claudio; NORELLI, Enrico; PERRONE, Lorenzo (eds.). *Ascensio Isaiae: textos*. Turnholt, Brepols, 1995.



CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas.** 3^a ed. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica.** São Paulo: Paulus, 2010.

CORRIENTE, Frederico; PIÑERO, Antonio. Libro 1 de Henoc (Etyópio e griego), in: MACHO, A. Diez (ed.). **Apocrifos del Antiguo Testamento.** t. IV. Ciclo de Henoc, Madri: Cristiandad, 1984, p. 11-143.

DELANNE, Gabriel. **A alma é imortal.** 8^a ed. Rio de Janeiro: FEB, 2003.

DENIS, Léon. **Depois da morte.** 28^a ed., Brasília: FEB, 2013.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica.** São Paulo: Paulus, 1998.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Teodor Herzl até os nossos dias.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HORSLEY, Richard; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus.** São Paulo: Paulus, 1995.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns.** Rio de Janeiro: FEB, 2008.

KARDEC, Allan. **O céu e o inferno ou a justiça divina segundo o Espiritismo.** Rio de Janeiro: FEB, 2009a.

KARDEC, Allan. **A gênese, os milagres e as predições segundo o Espiritismo.** Rio de Janeiro: FEB, 2009b.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos.** 2^a ed. Rio de Janeiro: FEB, 2010a.

KARDEC, Allan. **O Evangelho segundo o Espiritismo.** Rio de Janeiro: FEB, 2010b.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos, ano VIII: 1865.** Catanduva: Edicel, 2018a.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos, ano IX: 1866.** Catanduva: Edicel, 2018b.

KNIBB, M. A. **The ethiopic book of Enoch. A new edition in the light of the aramaic Dead Sea Fragments, v. 2. Introduction, translation and Comentary.** Oxford: At the Clarendon Press, 1982.

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná.** São Paulo: Paulus, 2011.



MACHADO, Jonas. **O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo: um novo olhar nas cartas aos coríntios na perspectiva da experiência religiosa.** São Paulo: Paulus, 2009.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Os métodos histórico-críticos: pressupostos e pautas para renovação.** In: *Estudos teológicos*, v. 59, n. 2, p. 296 a 310, São Leopoldo: Faculdades EST, jul/dez, 2019.

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

OTTERMANN, Monika; LECH, Leszek. **Viagens extáticas entre o sétimo céu e os quintos do inferno – a Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro.** In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de visionários – apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo.* São Paulo: Loyola, 2005, p. 297-340.

PELLETIER, Anne-Marie. **Bíblia e hermenêutica hoje.** São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SEGAL, Alan F. **Paulo, o convertido: apostolado e apostasia de Saulo fariseu.** São Paulo: Paulus, 2010.

SILVA, Daniel Salomão. **A construção da noção de divindade de Jesus: uma perspectiva baseada na interpretação de Mc 14:61-62, Mt 26:63-64 e Lc 22:67-70.** Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2022.

SILVA, Daniel Salomão. **A leitura espírita da Bíblia: bases doutrinárias para uma hermenêutica crítica.** In: Anais do 3º Encontro Internacional História e Parcerias. Rio de Janeiro: ANPUH, 2021. Disponível em: <https://www.historiaeaparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/19/hep2021/1634774567_ARQUIVO_a37475482d1f1333ca36790827cf2ce5.pdf>.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Anette. **O Jesus Histórico: um manual.** 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do Judaísmo.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2015.

WINTERMUTE, O. S. *Apocalypse of Zephaniah: A new translation and introduction*, in: CHARLESWORTH, James H. (ed.). **The Old Testament pseudepigraphy**, v. 1. Nova Iorque: Doubleday, 1983, p. 497-515.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **A ressurreição do Filho de Deus.** São Paulo: Paulus, 2020.



O papel da linguagem na experiência religiosa a partir da obra *De Magistro* de Agostinho

The role of language in the religious experience from the work
De Magistro by Agostinho

Graziele de Oliveira Mary¹

Jungley Torres Neto²

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo analisar a obra *De Magistro* de Agostinho e, através dela, lançar lumes à reflexão da experiência religiosa pelo fio condutor da linguagem e trazer contribuições à área da Filosofia da Religião. Diante do colóquio entre Agostinho e o seu filho Adeodato, analisar-se-á o fato de que não se pode falar sobre uma determinada coisa sem sinal, se, no momento em que a fazemos, somos interrogados; mais precisamente, palavras são sempre sinais (signos) e, igualmente, um sinal não pode ser sinal sem significar algo. Nesse itinerário, a linguagem passa a se configurar tão fundamental em nossa relação com o mundo, tanto do ponto de vista cognitivo, quanto prático, que será encaminhada a articulação e o embasamento teórico de que na potencialidade da linguagem está contida a condição de possibilidade de experiência entre ser humano e sagrado.

Palavras-chave: Agostinho. Conhecimento. Linguagem. Experiência religiosa.

Abstract: The present work aims to analyze the work *De Magistro* of Augustine and, through it, to shed light on the reflection of religious experience through the thread of language and to bring contributions to the area of Philosophy of Religion. Before the colloquy between Augustine and his son Adeodatus, it will be analyzed the fact that one cannot speak about a certain thing without a sign, if, at the moment we do it, we are questioned; more precisely, words are always signs (signs) and, equally, a sign cannot be a sign without meaning something. In this itinerary, language becomes so fundamental in our relationship with the world, both from a cognitive and practical point of view, that the articulation and theoretical foundation will be forwarded that in the potentiality of language is contained the condition of possibility of experience between human being and sacred.

Keywords: Augustine. Knowledge. Language. Religious Experience.

¹ Mestranda em Filosofia na área de concentração em metafísica pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduada em Filosofia e Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional de Educação (UNINTER). Especialista em Educação pela Alfamérica.

² Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. Mestre e graduado em Filosofia pela mesma instituição.



Introdução

Escrita em modo de diálogo, a obra *De Magistro* constitui-se em um colóquio entre Agostinho e o seu filho Adeodato e insere-se no contexto histórico de 389 d. C.³. No período posterior ao recebimento de Agostinho do sacramento de batismo e ao período em que ele decide voltar para sua terra natal, Tagaste, na companhia de alguns amigos para se dedicar ao serviço de Deus.

Conforme aponta Possidius, amigo e biógrafo de Agostinho:

Tendo recebido a graça do batismo, aprouve-lhe voltar a sua casa e a seus campos na África, com alguns de seus amigos e concidadãos, igualmente servos de Deus. Ali ficou por quase três anos. Renunciando a suas propriedades, porém, com seus amigos vivia para Deus em jejuns, orações e boas obras, meditando dia e noite na lei do Senhor (Cf. Sl 1,2). Transmitia aos outros, presentes e ausentes, por meio de palavras e livros, o que Deus lhe dava a conhecer, refletia e orava (POSSIDIUS, 1997, p. 39).

A gênese na qual foi desenvolvida a obra *De Magistro*, conforme aponta o autor Capánaga, diz respeito ao período de “grande ebullição intelectual, em que o grande pensador procurou harmonizar as conquistas da nova fé com os tesouros da antiga sabedoria (CAPÁNAGA, 1961, p. 573). No período referido também houve algumas miscigenações, das mais diversas, na língua, em face da expansão do domínio romano, com o escambo cultural. O período direciona-se para transição da Idade Antiga 4000-3500 a.C., até a desagregação do Império Romano, em 476 d. C. Em síntese, um período de muitas mudanças, no âmbito cultural, político, econômico etc., e de mudanças pessoais para Agostinho, conforme citado anteriormente.

Esse era o ambiente que vigorava no período em que se dá o diálogo de Santo Agostinho com seu filho Adeodato. Embora o livro tenha sido escrito após a morte de seu filho, que contava na época em que ocorreu o diálogo com apenas dezesseis anos, Agostinho guardara na memória o seu tão brilhante filho. Neste sentido, a obra consiste em ser uma investigação filosófica, mas possui também dosagens de afetividade demonstrada pelo filósofo em sua figura paterna e enquanto educador.

³ Como o autor Marrou aponta, a conversão se dá em agosto de 386, e o diálogo *De Magistro* é escrito em 389 (MARROU, 1957, p. 14).



Agostinho tem como objetivo no diálogo a educação de seu filho. Sua preocupação com a formação de Adeodato é algo importante no interior da obra. Não à toa Agostinho faz referência à *De Magistro* nas Confissões, descrevendo a capacidade de seu filho:

Juntamos a nós o menino Adeodato, filho carnal de meu pecado. Aquele que muito bem o transformou. Com quase quinze anos e grande talento estava adiante de muitos homens idosos e doutos (...). Existe um livro nosso que se intitula *De Magistro*, onde ele dialoga comigo. Sabeis que todas as opiniões que ali se inserem, são atribuídas ao meu interlocutor, eram dele quando contava com dezesseis anos. Notei nele coisas ainda mais prodigiosas (AGOSTINHO, 2004, p. 199).

Nesse labor filosófico, epistemológico, pedagógico e dialógico, Agostinho coloca em prática toda sua experiência adquirida como professor de gramática em Roma, dando para seu filho orientações eficazes para a sua formação e dando-lhe também respostas para questões fundamentais, como: “como é possível o conhecimento?”. E: “qual a utilidade da linguagem, para que serve e por que a usamos do modo como a usamos?”. Por conseguinte, nossas experiências de mundo: cultural, histórica e religiosa é mediada através de que?

Para se pensar nessas problemáticas, o presente trabalho terá como base uma pesquisa textual, bibliográfica, consultando-se as obras: *De Magistro* – objetivo principal de análise em consonância com outras obras de Agostinho: *A Doutrina Cristã* e *Confissões*, donde encontraremos subsídios para traçar um percurso dialógico que envolva filosofia, linguagem e experiência religiosa: experiência da verdade e de vinculação com o divino.

Após o exposto, mesmo que brevemente e de modo introdutório, faz-se necessário encaminhar à temática pelas ‘luzes’ revigorantes de Agostinho. E perguntar, o que aprendemos com ele, que sem ele, não seria possível? E, como direcionar a sua teoria de conhecimento à Filosofia da Religião.

1. Linguagem e conhecimento

O colóquio na obra *De Magistro* abre-se com a questão: “o que compreendes desejarmos fazer ao falarmos?” (AGOSTINHO, 2007, p. 73). Questão essa colocada por Agostinho a seu filho Adeodato, seu interlocutor neste diálogo. A obra segue o processo natural de um diálogo constituído por perguntas e respostas. O filósofo Agostinho



entende que a linguagem é o fio condutor do conhecimento. Partindo dessa compreensão, da linguagem enquanto caminho para o conhecimento, Agostinho empenha-se em entender o papel da linguagem no processo de transmissão dos significados, das intenções, das designações das coisas e, fundamentalmente, da transmissão da verdade.

Pergunta-se, qual é, porém, o papel da linguagem no processo de conhecimento? Ou, qual a noção de linguagem trabalhada por Agostinho que sustente a transmissão da verdade?

No início da obra supracitada, no capítulo primeiro, Adeodato (filho de Agostinho) e o pensador Agostinho concordam que quando se fala pretende-se ensinar ou recordar. Nesse itinerário, as palavras são colocadas como troca de saberes, compartilhamento de entendimento, genuinamente constituinte das relações humanas e pertencente ao modo de ensinar e aprender. Agostinho, já de início, coloca a problemática: “[...] aquela relação entre mestre e aluno, que consiste no ensinar por parte do primeiro e no aprender por parte do segundo, é fundada verdadeiramente na realidade das coisas e na possibilidade da natureza humana ou é uma pura e simples ilusão?” (AGOSTINHO, 2015, p. 27).

A linguagem torna-se o caminho necessário e mais eficaz de todo processo instrutivo do saber. À luz desses pressupostos, Agostinho analisa as palavras enquanto sinais. A análise agostiniana se dá sob dois aspectos: o primeiro diz respeito aos sinais que significam outros sinais; o segundo diz respeito aos sinais que indicam coisas que não são sinais. Mais precisamente, o primeiro aspecto se refere à função da sintática, ao passo que o segundo aspecto, diz respeito às funções semânticas e pragmáticas. O aspecto da sintaxe apresenta-se como a parte da gramática que se preocupa com a relação entre as palavras. Já o aspecto da semântica forma o sentido. E no percurso do diálogo entre Adeodato e Agostinho constata-se, no capítulo segundo, que um sinal não pode ser-lo sem significar algo (AGOSTINHO, 2015, p. 51).

Nas palavras de Agostinho:

Compreendo que ao falar, pelas próprias palavras significamos, ou por outros signos, como ao expressarmos gestos ou letras; as coisas significadas nestes dois casos não deixam de ser signos ou coisas outras que signos não sejam, como ao proferirmos *pedra*. Por esse motivo essa palavra seria signo enquanto significa algo, mas o que por ela (*pedra*) seria significado não seria signo. Este gênero de



palavras que significam coisas que não são signos, ao que aqui nos propusemos discutir não competem. Sustemos considerar que signos se mostram por signos e, destes descobrimos que com seus significados ensinamos ou rememoramos (AGOSTINHO, 2007, p. 91).

Ao refletirmos sobre a linguagem nos deparamos com os objetivos e a utilidade da fala. Em um primeiro momento, pensa-se na linguagem a partir da dimensão humana (da fala), para, em um segundo momento, pensar-se na linguagem interior, que ligada ao pensamento precede à verbalização, na qual explora os signos linguísticos que servem à razão, à base de conhecimento e a própria transmissão da verdade.

Neste sentido, o especialista em Agostinho, Moacyr Novaes, aponta que: “o problema geral da *significatio* pode ser estudado no *De Magistro*, mais exatamente, a partir de um estudo da tese de que toda palavra é um nome”. E mais adiante Moacyr reitera que: “essa tese tem importância filosófica menos em razão de uma teoria da linguagem que a sustentaria, mas sobretudo em vista do horizonte de problemas que propiciam”. O especialista continua seu raciocínio e diz: “ainda que tenha inegável ressonância filosófica, possa ser encarada como indício de uma imagem agostiniana da linguagem” (NOVAES, 2007, p. 34).

Agostinho ao analisar o termo ‘palavra’, ‘nome’ e ‘sinal’ aponta que se classificarmos a palavra ‘nome’, por exemplo, entrariam nesse grupo todas as palavras que são nomes, tais como ‘cadeira’, ‘rio’ e até mesmo a própria palavra ‘nome’. Indo além, ‘nome’, ‘rio’ e ‘cadeira’ participam de uma outra classe, a saber, a classe das ‘palavras’. Dessa forma, ‘nome’ é sinal de ‘rio’ assim como ‘palavra’ é sinal de ‘nome’. Sobre isso, o autor explica que “[...] todos os nomes são palavras, mas nem todas as palavras são nomes” (AGOSTINHO, 2007, p. 95).

Entretanto, surge uma problemática: qual seria então o sinal da palavra ‘palavra’? Não poderia ser outro, a não ser o próprio ‘sinal’, cuja extensão conceitual é superior àquela apresentada pela ‘palavra’ e pelo ‘nome’ ou ‘verbo’. E aqui, faz-se necessário enfatizar que “[...]toda palavra é signo, mas nem todo signo é palavra” (AGOSTINHO, 2007, p. 96).

Moacyr Novaes nos auxilia e diz:

Ao afirmar e argumentar por que “toda palavra é um nome”, Agostinho examina a pertinência de uma simples classificação gramatical, por quanto os nomes são uma classe, ao lado dos verbos, conjunções, advérbios etc. Se toda palavra é um nome, então a



primeira consequência será tão somente constatar a falência “ao menos parcial” da gramática escolar. Agora, tendo em conta que a tese é formulada e defendida no ambiente gramatical, será preciso ainda indagar qual o valor da gramática para a filosofia. Nossa questão, portanto, será considerar de que modo um tema escolar sobre as classes gramaticais (*partes orationes*) adquire dimensões especulativas (NOVAES, 2007, p. 34).

Nesse itinerário, justifica-se a linguagem em seu sentido especulativo, pois nunca podemos nos colocar como mestres de nossa linguagem, mas sim como os receptores da verdade que ela transmite. Em outras palavras, o sentido da coisa em questão transmite-se tal como o é, de modo dinâmico e ascendente, e não impositivo ou apenas designativo.

Moacyr Novaes diz:

Ensinar ou aprender envolve a comunicação entre duas pessoas; mais do que isso, envolve a comunicação de conhecimento. Isto difere de uma consideração da linguagem que se restrinja ao vínculo entre três planos para um único homem: 1. As coisas, 2. A intelecção das coisas. 3. Os nomes dessas intelecções (NOVAES, 2007, p. 72).

Pode-se afirmar que, conforme escreve na introdução da obra *De Magistro*, Maria Leonor Xavier, resumindo as reflexões de Agostinho e Adeodato, “as palavras podem significar reflexivamente ou transitivamente” (XAVIER, 1995, p. 16). Enquanto âmbito reflexivo diz respeito ao refletir-se frente a palavra e ao que ela traz em seu sentido. O âmbito transitivo relaciona-se ao modo passageiro, dinâmico, ascendente, especulativo e o fato de que as palavras vão além da gramática. Ambas as noções apontam para a compreensão de que, de um lado a linguagem não é meramente representação de um objeto externo sobre o qual o homem exerce controle, e, de outro lado, ela não corresponde somente também ao âmbito subjetivo, mas ela dá sentido, ela aparece como mediadora entre o sinal e coisa à qual nos referimos.

A linguagem em Agostinho torna-se o fio condutor necessário no encontro do homem com o mundo e da transmissão de verdade e do conhecimento que dela advém. Através da linguagem relacionamos, identificamos, distinguimos, organizamos, ensinamos e aprendemos, pois, “as palavras servem, fundamentalmente, para aprender (NOVAES, 2007, p. 88). Existe uma simbiose entre o homem (e, portanto, a razão, o pensamento), uma vez que somente por meio desta que a verdade é transmitida, dialogada, compartilhada e dela, da linguagem, emerge o conhecimento das coisas.



Em suma, na obra *De Magistro* surgem as questões mais pungentes na filosofia agostiniana, a saber, a teoria sobre o conhecimento, a questão da linguagem, sobre a aquisição e a transmissão de tal conhecimento ou leia-se da verdade. Problema este cujo trabalho se propõe a pesquisar e buscar uma fundamentação da teoria de conhecimento e da transmissão da verdade através da linguagem.

2. A questão do *Signo* como linguagem em Agostinho: condição de possibilidade à experiência religiosa

No que diz respeito à questão dos signos em Agostinho, tem-se que mencionar, dentre suas influências mais imediatas, duas grandes influências quanto ao rumo que ele dará em sua abordagem, a saber: as ideias de Platão e da escola do Estoicismo. Mesmo que com recortes, serão apontadas as principais ideias contidas no diálogo “*Crátilo*” de Platão e as ideias basilares no que se refere a ideia de signo contida na escola do Estoicismo. Em um primeiro momento, iremos situar a abordagem, enquanto um prelúdio, e, posteriormente, direcionar à abordagem sobre os signos no pensador Agostinho – objeto direto da investigação do presente trabalho.

Em Platão, mais precisamente no diálogo “*Crátilo*”, os personagens Sócrates, Hermógenes e Crátilo trazem questões inerentes à linguagem, que Sócrates tenta discernir entre as teses opostas de Crátilo, que pensava ser o nome algo “natural”, e de Hermógenes, para o qual os nomes têm uma origem convencional. No começo do diálogo, Sócrates argumenta que o ato de “falar” não é uma possibilidade individual de cada pessoa, ou seja, cada um diz e nomeia aquilo que quer e, de modo recíproco, nomear, assim como qualquer outra ação, deve ser feita não segundo a opinião de todos, nem mesmo segundo critérios individuais. Se nomear não é algo que parte da vontade individual ou de um convencionalismo, como deve se dar, então, o nomear?

Sócrates aponta-nos o “meio-termo” entre a argumentação de Crátilo e a de Hermógenes: o nome tem uma propriedade estável que é extremamente necessária, uma vez que ele é necessário para denominar as coisas e o contrário faria com que uma grande desordem acontecesse dentro de uma certa linguagem e de um entendimento. Contudo, o mais importante, não é a análise propriamente do nome, que é limitada, uma vez que chega um momento em que não se pode mais explicar claramente sua origem e



derivação, mas sim a análise da coisa a que ele se refere (PLATÃO, 2014, 387.d.1 – 387.d.5).

Essa coisa a que se refere nos abre a possibilidade de entendimento sobre algo, isto é, a linguagem torna-se condição de possibilidade, não mero convencionalismo e nem desejo individual. Mas torna-se um “sentido” sobre algo, um “sinal” que expressa um modo de pensar, de representar, de conceber, de explicar, de discursar sobre algo, que muitas das vezes está além dele mesmo e, por isso, não se pode limitá-lo.

Após o exposto, quanto às influências do Estoicismo, temos de trazer de início a questão etimológica de signo (*tò sēmainon*), de significado (*tò sēmainōmenon*) e a realidade externa (*tò tynchánon*). Embora exista distinção etimológica nas palavras, é importante notar que existe uma correlação entre elas; mais precisamente, existe uma relação entre palavras e coisas (Diógenes Laércio - VII, 57).

Kneale nos auxilia e aponta:

Os estoicos afirmam que estes três elementos estão conectados: o significado, o significante e o objeto. Desses três elementos, o significante corresponde à fala, como, por exemplo, “Dion”; o significado é o que se mostra por meio dessa palavra e que nós compreendemos como subsistente no nosso pensamento, mas que os bárbaros não entendem mesmo que tenham ouvido a palavra; o objeto, por último, é o que existe de forma física fora de nós, como por exemplo, o próprio Dion. Dois desses elementos são corpóreos, a saber, a palavra e o objeto, ao passo que um deles é incorpóreo: o significado [*lektón*] que é verdadeiro ou falso (KNEALE, 1980, p. 133).

Existe uma correlação indissolúvel entre o signo, significante e significado, entre as coisas e o pensamento. Nesse sentido, o conceito de signo que Agostinho irá abordar terá uma aproximação dos conceitos que os estoicos usaram nas suas teorias lógicas e semânticas, mas, temos que reforçar, tanto na influência platônica quanto na estoica, citadas anteriormente, que Agostinho dará sua própria assinatura à abordagem dos signos, colocando-se como um pensador singular quanto a temática e dando contribuições inovadoras.

O termo latino *signum* é usado por Agostinho e muitas das vezes traduzido como sinal. O que é, porém, signo ou sinal para Agostinho? Podemos vislumbrar a resposta em, pelo menos, duas obras do filósofo: no diálogo *De Magistro*, composto em 389 d. C. e o texto *De Doctrina Christiana*, considerado por muitos estudiosos como um



manual de exegese e formação cristã, cujos primeiros três livros foram escritos em 397 e que Agostinho só veio a terminar em 426 ou 427 d. C.

Na obra *Da doutrina cristã*, ao abordar a temática dos signos e, por conseguinte, ao se ocupar das questões da linguagem, Agostinho aborda temáticas como o conhecimento que temos de Deus, o conhecimento das realidades inteligíveis e o conhecimento de nós mesmos, ao propor uma hermenêutica das sagradas escrituras, ele também apresenta uma retórica religiosa, um discurso sobre como pregar a religião cristã. Em outras palavras, Agostinho aponta para a condição de possibilidade da linguagem revelar as *Sagradas Escrituras*.

Em *De Magistro*, Agostinho define o que entende por *signum* do seguinte modo: “em geral chamamos sinais (*signa*) a tudo o que significa algo, e entre estes encontramos também as palavras” e afirma também que toda “palavra é sinal, mas nem todo sinal é palavra (AGOSTINHO, 2007, p.96). Já na *De Doctrina Christiana* ele dá, em primeiro lugar, a seguinte definição: “denomino sinal (*signum*) a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo” (AGOSTINHO, 2021, p. 42). Mais adiante, no livro II, é mencionado que:

O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos (*praeter speciem quam ingerit sensibus*) faz com que venha ao pensamento outra ideia distinta (*aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*). Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada, pensamos que foi feita por um animal. Ao ver fumaça, percebemos que embaixo deve haver fogo (AGOSTINHO, 2021, p. 42).

A obra *Da doutrina cristã* pode ser considerada uma das primeiras obras de retórica cristã em língua latina, e aponta para exegese bíblica. Na obra em questão, Agostinho vai nos apontar caminhos compreensivos para significação de signo (sinal).

Agostinho diz no livro I:

Toda doutrina reduz-se ao ensino das coisas e ao dos sinais. Mas as coisas são conhecidas por meio dos sinais. Portanto, acabo de denominar coisas a tudo o que não está empregado para significar algum outro objeto como, por exemplo, uma vara, uma pedra, um animal ou outro objeto análogo. Não me refiro, contudo, àquela vara da qual lemos que Moisés atirou às águas amargas para diluir sua amargura (Ex 15,25). Nem à pedra que Jacó pôs debaixo da cabeça, como almofada (Gn 28,11). Nem àquele cordeiro que Abraão imolou no lugar de seu filho (Gn 22,13). Esses objetos, de fato, são coisas, mas nas circunstâncias mencionadas tornaram-se ao mesmo tempo



sinais de outras coisas [...] ninguém emprega as palavras a não ser para significar alguma coisa com elas. Daí se deduz que denomino sinais a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo (AGOSTINHO, 2021, p. 42).

Agostinho traça uma contraposição entre as coisas e os signos. Esta contraposição não está em sua composição material, mas no significado que têm para nós. À guisa de exemplo: encontramos um cordeiro e ele nada mostra para nossa mente, além de sua presença, em contrapartida o cordeiro de Abraão significava, para ele, seu filho que iria ser imolado como prova de obediência a Deus. Ou seja, a designação do referido cordeiro apontava para outra coisa além de si mesma.

No livro II, da obra *Da Doutrina Cristã*, Agostinho aponta:

O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta. Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada, pensamos que foi impressa por animal. Ao ver fumaça, pensamos que embaixo deve haver fogo. Ao ouvir a voz de um ser animado, damo-nos conta do estado de seu ânimo. Quando soa a corneta, os soldados sabem se devem avançar, retirar-se ou fazer alguma outra manobra exigida pelo combate (AGOSTINHO, 2021, p. 85).

Seguindo o raciocínio de Agostinho, as coisas são simplesmente coisas até o momento em que recebem uma atribuição de significado ou de representação. Quando elas recebem um nexo de significações, as coisas passam a ser signos, ou melhor, passam a ser coisas-signos. O argumento, então, aponta para compreensão de que, para entendermos o significado de um signo deve-se estar aberto para condição de possibilidade de abertura à coisa que esse signo indica. Segundo Agostinho: “a ignorância da natureza das coisas dificulta a interpretação das expressões figuradas, quanto estas se referem aos animais, pedras, plantas ou outros seres citados frequentemente nas Escrituras e servindo como objeto de comparações” (AGOSTINHO, 2021, p. 111).

A tese central de Agostinho quanto ao significado de sua abordagem de *signos*, na *De Doctrina Christiana*, é que as verdades a serem descobertas nas *Escrivuras* foram transmitidas nas *Sagradas Escrituras* por meio da linguagem verbal (*verba* - signo verbal), às vezes usando expressões que devem ser consideradas literalmente e em outros casos por expressões que têm um sentido figurado. O que se traduz em uma forma de interpretação que ora pende para a letra do texto sagrado, ora para seu espírito



(GINZBURG, 2010, p. 58).

Nas palavras de Agostinho:

com efeito, os signos são próprios ou figurados. São chamados próprios quando empregados para designar os objetos para os quais foram convencionados. Por exemplo, dizemos: boi, e relacionamos com o animal que todos os homens de língua latina denominam por esse nome. Os signos são figurados ou metafóricos, quando as mesmas coisas, que denominamos com seu termo próprio, são também tomadas para significar algo diferente. Por exemplo, dizemos: boi e por essa palavra entenderemos o animal que se costuma chama por esse nome e, além disso, entenderemos que se alude ao pregador do evangelho, conforme o deu a entender a Escritura na interpretação do Apóstolo, que disse: “Não amordaçarás o boi que tritura o grão” (1Cor 9,9) (AGOSTINHO, 2021, p. 99).

Percebe-se intrinsecamente a relação entre linguagem e experiência religiosa. No sentido semântico da linguagem, ela se abre à ontologia, tem seu significado por ser contextual e, por isso, ela traz em si significações culturais, sociais, históricas e de valores, onde essa estrutura pré-compreensiva se perfaz pela própria linguagem. Em outros termos, a linguagem se faz presente na pré-experiência, pois ela é o símbolo, é imagem, é ideologia e são visões prévias do intérprete, bem como à mediação de relação entre o intérprete e o sagrado, assim como a condição de possibilidade discursiva/ narrativa daquela experiência. De modo mais preciso, existe uma relação visceral entre a estrutura da pré-compreensão, isto é, situacional, dotada de significação com a estrutura da compreensão. Pois dizer que “uma pessoa experimenta x” é também reconhecer que tal experiência depende em parte do que é x, na medida em que o que “x é”, é em si mesmo, ou pelo menos em parte, determinado por uma consciência contextual.

A linguagem é o vir à luz das coisas e nela se realiza a compreensão. Conforme já apontara Santo Agostinho, que contra os seus antigos companheiros maniqueístas, no *Comentário literal ao Gênesis e Sobre o Gênesis*, cita: “*Dixitque Deus ‘fiat lux’ et facta est lux*”/ “disse Deus: haja luz, e luz foi feita” (Gênesis 1:3). Nesta ocasião, o pensador Agostinho ao traduzir a palavra grega *λόγος* (*lógos*), proveniente do evangelho de João: “no princípio era o *Lógos*, e o *Lógos* estava com Deus, e o *Lógos* era Deus” (João 1:1), opta pelo termo “*Palavra*” ou “*Verbo*”, conforme a tradução latina e assim consegue fazer uma aproximação dos textos do Antigo e do Novo Testamento. Haja vista que o vocábulo *lógos* encontra-se intimamente ligado ao termo



ἀρχή (*arqué*), palavra grega usada para designar a gênese. *Lógos*, habitualmente traduzido como razão, é percebido por Agostinho também à designação de Palavra de Deus, o criador não apenas do mundo, mas também da Palavra, pois “haja luz” é a primeira Palavra de Deus referida na Bíblia. De modo sintético, a partir de Agostinho, pode-se inferir que no princípio era *linguagem*; e depois de dois mil anos a linguagem continua a ser pensada como o princípio e como condição de possibilidade desse “vir à luz”, da interpretação, da compreensão e do entendimento humano de mundo.

O filósofo Agostinho, ao se colocar como um dos primeiros autores, se não o primeiro, que pensou a linguagem como um sistema de signos, construído pelos seres humanos, com a finalidade de transmitir seus pensamentos e proporcionar uma possibilidade de exegese da *Sagrada Escritura*, abre caminhos para o estudo da linguagem, da semiótica: a relação entre signo e designado. E, mais do que isso, da relação entre ser humano e o sagrado pelo fio condutor da linguagem. Onde o ser humano experimenta a verdade, proveniente da vinculação com o divino, que se apresenta em sua excepcionalidade própria.

Podemos inferir que as palavras escritas são sinais das palavras faladas e palavras faladas, por sua vez, são sinais de pensamento do orador. Se tudo ocorrer bem, as palavras ditas irão transmitir perfeitamente o pensamento. Existe, portanto, na abordagem sobre os signos de Agostinho, a dimensão epistemológica, pois ele lida com um sentido literal, com história da criação enquanto história da criação e não somente como salvação individual, sobre a possibilidade e condição do conhecimento e do sujeito conhecedor. Leva-se, portanto, em consideração toda fundamentação do conhecimento, a raiz etimológica, seja do latim, de ir à raiz do termo, para depois pensar na relação constituinte-prática. E tem-se também, fundamentalmente, a dimensão ontológica, pois ao partir do exame da natureza das coisas é apontado os nexos de significação das coisas, isto é, de seus significados, o que também nos aponta para a dimensão prática de quem analisa e interpreta a coisa em questão, conferindo-lhe, assim, sentido em sua existência.

Considerações finais



Diante do percurso que trilhamos e pelos objetivos que foram previamente traçados: de abordar a linguagem como fio condutor do conhecimento, da experiência humana de mundo e da experiência religiosa das *Sagradas Escrituras*, percebe-se que o conteúdo, a fundamentação e teoria de conhecimento do pensador Agostinho respalda-se na linguagem e em sua condição de possibilidade epistemológica e ontológica. No caminho relacional-dialógico, percebido entre Agostinho e o seu filho Adeodato, na obra designada *De Magistro*, constata-se o desvelar da experiência de verdade, que não se limita à noção de certeza, mas sim da experiência de conhecimento que é dinâmico e ascendente.

Neste percurso, constata-se a noção de que não podemos falar sobre uma determinada coisa sem sinal, se, no momento em que a fazemos, somos interrogados. Este interrogar é aquilo de mais característico da filosofia, é o que abre a condição de possibilidade para o conhecimento. O que nos aponta que as palavras, enquanto signos, significam alguma coisa, palavras são sempre sinais (signos) e, igualmente, um sinal não pode ser sinal sem significar algo. E por isso, em nosso trabalho, foi abordada a relação entre as palavras e os sinais, bem como dos sinais e da realidade e, fundamentalmente, da transmissão da verdade e o papel da linguagem neste processo. Percebe-se, de modo fundamental, que o fato de sermos seres de linguagem aponta-nos o aspecto relacional de nosso ser.

Outrossim, percebe-se que temos as experiências religiosas em seus sentidos próprios e em seus nexos de significações: contextos culturais, sociais e em tradições religiosas que são vivenciadas, interpretadas e compreendidas pela mediação da linguagem. Em outros termos, de um lado existe o intérprete diante de sua religião e em paralelo existe à sua tradição e historicidade, isto é, o ‘pano de fundo histórico’ no qual o intérprete está inserido. O que liga, isto é, intermedia essas duas partes: intérprete e tradição é a linguagem, que é desde o princípio possibilidade de entendimento, interpretação, compreensão e, por isso, desde o início, ela é também ocupação de investigação de grandes filósofos, cientistas da religião e de notórios pensadores e, ainda, contribui para lançar lumes à área da Filosofia da Religião.

Em suma, a linguagem em Agostinho configura-se o modo fundamental de relacionar o ser humano com o mundo, tanto do ponto de vista cognitivo, quanto prático, pois através da linguagem o ser humano relaciona-se com as coisas que estão às



suas margens e com o mundo. A linguagem no processo de conhecimento é a instância mediadora entre o sinal e coisa à qual nos referimos. E, por isso, existe uma relação visceral e indissolúvel entre ser humano, pensamento, experiência religiosa e linguagem, uma vez que, somente por meio desta, nós temos experiências de mundo. De modo mais preciso e conclusivo, a linguagem é o caminho necessário no encontro entre o ser humano com o mundo e, por conseguinte, com o divino.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO. Comentário Literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. **Confessiones - Confissões**, edição bilíngue latim-português com tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina C.M.S. Pimentel, 2^a edição, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- _____. **A Doutrina Cristã**. Tradução de Ir. Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2021.
- _____. **De magistro**, edição bilíngue latim-francês com tradução, estudo e comentário de Emmanuel BERMON, sob o título *La signification et l'enseignement*, Paris: Vrin, 2007.
- _____. **De magistro**, edição bilíngue latim-português com tradução, estudo e comentário de Antonio A. Minghetti, Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- _____. **De Magistro**. Tradução de Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. **El Maestro**. Tradução e direção de Victorino Capánaga. Madri: BAC, 1961.
- _____. **O Mestre**. Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier. Tradução de António Soares Pinto. Porto: Porto Editora, 1995.
- _____. **On the Trinity**, edição com ensaio introdutório de Gareth MATTHEWS, Cambridge University Press, 2002.
- ALFARIC, Prosper. **L'évolution intellectuelle de Saint Augustin**, Paris: E. Nourry Editeur, 1918.
- AYOUB, C. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BÍBLIA SAGRADA**. Edição de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.
- GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010.



GIRAUD, Vincent. **Augustin, les signes et la manifestation**, Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

GONZÁLEZ, Alfonso Rincón. **Signo y lenguaje en San Agustín**, Bogotá: Centro Editorial/UNC, 1992.

MARROU, Henry. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: AGIR, 1957.

NOVAES Filho, Moacyr Ayres. **A Razão em exercício – Estudos sobre a filosofia de Agostinho**, São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

NOVAES Filho, Moacyr Ayres. **Linguagem e Verdade nas Confissões**. In: PALACIOS, Pelayo M. (org.) *Tempo e Razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2002.

NOVAES Filho, Moacyr Ayres. Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana. In: **Analytica**, Revista de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Seminário Filosofia da Linguagem), Volume 7 – Nº 1 [2003].

PETERSON, M. Allen. **Introdução à Filosofia Medieval**. Fortaleza: Ed. UFC, 1981.

PLATÃO. **Crátilo**. Tradução de C. A. Nunes. 2 ed. Belém: Editora UFPa, 1988.

POSSIDIUS, **Vita Augustini**. Trad. Monjas Beneditinas. SP: Paulus, 1997.



“Do que dorme com mulher casada por sua vontade:” Matrimônio cristão e o controle dos corpos nas Ordenações Afonsinas (1448)

“The man who sleeps with a woman married by his will:” Christian marriage and the control of bodies in the Alfonsine Ordinances

Ismael da Silva Nunes¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar uma documentação jurídica de Portugal, as Ordenações Afonsinas (1448), pensando, especificamente na questão matrimonial e na tentativa de controle dos corpos femininos dentro deste espaço normativo. Faremos essa análise amparados tanto na bibliografia pertinente a temática do poder em Portugal, como dos estudos de gênero no medievo. Levando em consideração a amplitude da documentação, focamos em analisar apenas os aspectos ligados ao adultério. Além disso, abordaremos o impacto que o discurso religioso teve sobre as construções jurídicas e como este, por sua vez, afetou a dinâmica das relações sociais, ajudando na legitimação do poder do marido sobre a esposa. Nossas pesquisas nos permitiram visualizar um tipo de sociedade que, muito embora punitiva e vigilante as condutas sexuais, não era capaz, totalmente, de impedir atos disruptivos.

Palavras-chave: Ordenações Afonsinas, Matrimônio Cristão, Discurso Religioso.

Abstract: The present work aims to analyze a legal documentation from Portugal, the Ordenações Afonsinas (1448), thinking specifically about the matrimonial issue and the attempt to control female bodies within this normative space. We will carry out this analysis based both on the bibliography relevant to the theme of power in Portugal, and on gender studies in the medieval period. Taking into account the breadth of documentation, we focused on analyzing only the aspects related to adultery. In addition, we will address the impact that religious discourse had on legal constructions and how this, in turn, affected the dynamics of social relations, helping to legitimize the husband's power over his wife. Our research allowed us to visualize a type of society that, although punitive and vigilant about sexual conduct, was not fully capable of preventing disruptive acts.

Keywords: Alfonsine Ordinances, Christian Marriage, Religious Discourse

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com bolsa financiada pela CAPES. Licenciado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisador na área de Idade Média Portuguesa, com interesse voltado para temas ligados a sexualidade e gênero.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0153259793296546>. E-mail: ismael.nunes@estudante.ufjf.br



Introdução

O objetivo deste trabalho passa por analisar o discurso jurídico existente em Portugal, no final do século XV, que tinha por propósito proteger a instituição matrimonial dos atos considerados desviantes aos seus princípios e características. Para isso nos debruçaremos sobre uma fonte histórica que consideramos de grande relevância na compreensão do ordenamento jurídico de Portugal no tardo medieval,² as Ordenações Afonsinas.

Faremos essa análise com base na historiografia pertinente a temática, na esteira de autores importantes para o estudo da justiça em Portugal no século XV, como Luiz Miguel Duarte, Isabel Queiroz, Denise Nascimento dentre outros. Mas também nos valeremos das contribuições surgidas no campo dos estudos de gênero, sobretudo no que diz respeito a normatividade, e seu oposto não normativo. Nesse aspecto, trabalhos como de Helena Trigatti, Edlene Silva, Sooraya Medeiros nos ajuda a perceber a presença da não normatividade dentro dessa sociedade portuguesa medieval, revelando o quanto que, muito embora o discurso normativo, que vamos aqui abordar, fosse rigoroso em termos de definição de comportamentos aceitáveis, ele não era capaz de excluir totalmente a diversidade sexual.

Segundo Scott, “O objetivo da nova pesquisa histórica é explodir a noção de fixidade, descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva a aparência de uma permanência eterna na representação binária dos gêneros (1995, p. 87).” O que Scott aponta é a necessidade de desnaturalizar os papéis de gênero, mostrando que não existe uma forma natural de ser homem ou mulher, que não existe um papel “tradicional” da mulher, ou do homem, mas que tudo isso, que muitas vezes é concebido como natural, faz parte de um processo discursivo, na maioria das vezes, repressivo. Em outras palavras, conforme Butler “uma sedimentação de normas de gênero produz o fenômeno peculiar de um sexo natural, ou de uma verdadeira mulher (2018, p. 78).”

Aqui entra a importância de se pensar os discursos normativos e como eles atuam sobre os indivíduos que estão sob sua influência. O principal papel desses discursos é, justamente, naturalizar, por meio da repetição, o tipo de comportamento

² Tardo Medievo se refere ao final do período medieval, no caso português relativo ao século XV, onde começamos a notar características importantes de uma mudança mental, política e econômica, mas muitos elementos próprios do medievo se mantêm fortemente presentes.



esperado dos sujeitos. Nisso, a noção de “conceitos normativos” pensado por Scott (1995), pode nos ser útil para essa proposta de estudo. Para Scott esses conceitos “colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas (1995, p. 86)” e estão fortemente presentes em doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas.³

Aqui chegamos no ponto de se pensar as Ordенаções Afonsinas e seu importante papel enquanto eco de uma conceituação normativa jurídica, que encontra raiz na própria tradição portuguesa⁴. Tratava-se de uma documentação que tinha por objetivo, na época de sua vigência, incorporar em seu bojo a tradição e os costumes portugueses nos mais variados aspectos, dentre eles, as normas de comportamento matrimoniais.

Precisamente, as Ordenações Afonsinas são um conjunto, ou coletânea de leis que tinham como propósito orientar a justiça dentro do reino português. Essas leis são produzidas a partir de pedidos emitidos pela própria fidalguia que se incomodava com a dispersão jurídica (Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução). Essa dispersão se dava pelo fato de não existir uma lei unificada no reino, havia inúmeras fontes jurídicas e costumes a serem consultados e utilizados na solução de contendas entre os súditos, o que tornava a resolução de conflitos difícil, demorada e onerosa. Neste sentido, As Ordenações Afonsinas, ao mesmo tempo que tinha o propósito de consolidar o direito existente, buscava, também, diminuir as dificuldades presentes na dispersão promovida pela grande variedade de fontes jurídicas precedentes (TRIGATTI, 2019; CONCEIÇÃO, 2021).

As primeiras destas compilações foram concluídas no ano de 1446, no reinado de Dom Afonso V, daí o nome Ordенаções Afonsinas. Embora concluídas com Dom

³ Nessa perspectiva pontuava também Pierre Bourdieu acerca do importante papel de instituições como família, igreja e escola no processo de eternização das relações entre os sexos, para ele “aquilo que, na história, aparece como eterno não é mais que o produto de um trabalho de eternização que compete a instituições interligadas tais como a família, a igreja, a escola [...] é reinserir na história e, portanto, devolver à ação histórica, a relação entre os sexos que a visão naturalista e essencialista dela arranca (e não, com o quiseram me fazer dizer, tentar parar a história e retirar às mulheres seu papel de agentes históricos) (BOURDIEU, 2012, p. 1).”

⁴ Conforme aponta Coelho “La comunidad política de los cristianos entiende que la ley promulgada por los reyes que la gobiernan debe ser fruto de su historia sobre la Tierra (costumbre/tradición), orientada por los preceptos divinos (2019, p. 4).” Além disso, nessa dimensão da tradição a religiosidade ocupa lugar central, Duarte defende que a autoridade do monarca e seu poder de elaborar normas gerais estava fortemente ligada a ideia de origem divina de seus poderes (1993). Grossi segue na mesma perspectiva e defende que o monarca era considerado o legítimo intérprete dos costumes, sendo essa legitimidade ancorada na tradição histórica e religiosa (GROSSI, 2017)



Afonso V, este conjunto foi encomendado por dom João I em respostas aos anseios dos fidalgos da corte⁵ e sua produção seguiu, também, todo o reinado de Dom Duarte e o período regencial de Dom Pedro.

Nesse conjunto de leis, a vida privada se mostrava diluída na pública. Estas fronteiras que hoje nos parecem tão claramente definidas, nem sempre foram assim (PERROT, 2017). Em Portugal dos finais da Idade Média, o espaço familiar era um lugar de participação de diversas figuras de fora das paredes da casa. O matrimônio, como instrumento normatizador da sociedade e mantenedor dos preceitos cristão era compreendido de maneira bem mais alargada; neste sentido, amigos, vizinhos e dependentes eram estimulados a vigilância e observância das condutas de seus achegados (NASCIMENTO, 2009). As relações, muito próximas, levavam ao surgimento de denúncias de práticas que eram consideradas ilícitas e fora das normas. Recorrentemente, nos pedidos de perdão real encontramos a expressão “Pessoas que bem não me querem denunciaram...”⁶ revelando o quanto que as denúncias e a prática de vigilância era algo comum. A própria justiça colaborava para esse estado de coisa.

De fato, a noção de família possuía um papel eminentemente importante no medievo, o que levou, por exemplo, Regine Pernoud a afirmar que “para compreender bem a sociedade medieval, é necessário estudar a sua organização familiar” (1997, p. 14). Tratava-se de uma “sociedade de famílias” (PERNOUD, 1997, p 14.), onde, somente com dificuldades, conseguimos enxergar o indivíduo apartado da parentela. É desta rede familiar que se retirava a proteção necessária em momentos de dificuldade. Principalmente entre os mais pobres, era importante a rede de apoio para sobreviver em um tempo em que estar sozinho poderia não ser uma das melhores opções. Lidar com a fome, com as dificuldades ligadas a saúde, a manutenção das terras, passava pela necessidade do suporte de uma rede familiar. Com relação as mulheres, Queiroz afirma que “se estivessem sozinhas, a situação podia mesmo piorar pois, para além de pobres,

⁵ Na introdução das Ordenações Afonsinas podemos ler que “foi requerido algumas vezes em Cortes pelos Fidalgos e Povos dos ditos Regnos, que por boo regimento delles mandasse proveer as Leyx, e Hordenacões feitas pelos Reyx, que ante elle forom” Ordenações Afonsinas, Livro I, Introdução

⁶ Normalmente esta expressão aparece conforme o seguinte exemplo: “Dom Joham e et caetera Saúde Sabede que Fotaima moura forra morador em a nossa cidade de Lixbooa nos emviou dizer que allguas pessoas que lhe bem nom queriam defamaram delia aas nossas justiças dizendo que ella dormira carnallmemte e ouvera afeiçom com huum Joham” A.N.T.T., Chancelaria de D. João H, Livro 2, Fólio 50, grifos meus.



ver-se-iam desamparadas e impotentes para solucionar a inferioridade a que estavam condenadas” (QUEIROZ, 1999, p. 66).

É daí que percebemos a importância dada pelas Ordenações Afonsinas a questões ligadas a vida matrimonial, que se constituía como o cerne do conceito de família. Na grande maioria das vezes percebemos este conjunto legal agindo de modo a proteger e salvaguardar a honra do marido. Como lembra Mattoso, a honra ocupava um lugar importante na lógica das relações de poder em Portugal e era entendida como “honestidade nos costumes” (1982, p. 14).

Por mais que muitas vezes a questão da honra e a própria importância dada a família seja mais marcada nas famílias nobres, onde a linhagem ocupava um lugar de grande valor, Mattoso lembra que, mesmo entre os não nobres, a honra se manifestava seja na “Mulher que é honrada quando é casta ou fiel ao seu marido e o do homem quando cumpre as regras da justiça e executa a palavra dada” (MATTOSO, 1982, p. 14). Neste sentido, se mostrava de grande importância que, dentro desta concepção de relações matrimoniais, as mulheres fossem constantemente vigiadas, posto que a desonra do marido implicava na desonra da família como um todo (MATTOSO, 1982). A mulher que desonrasse seu marido estaria, por conseguinte, desonrando a toda a família.

O matrimônio cristão ocupava, então, um lugar importante na função de controlador dos corpos, principalmente femininos, em suas práticas e experiências sexuais. Desde o período da Reforma Gregoriana (Séculos XI e XII) a Igreja buscava a afirmação do estado de vida matrimonial como o único lícito para aqueles que não viveriam o estado de vida virginal ou celibatário. Conforme lembra Brundage

Reform canonists regarded all nonmarital sex as criminal and subject to punishment. Church law in the early twelfth century became increasingly interested in penalizing nonmarital sex, although the effectiveness of its intervention was limited by its rudimentary enforcement system.⁷ (1987).

No caso de Portugal a relação entre o poder temporal e o poder espiritual da Igreja era evidente, sendo que o argumento religioso, sobretudo em assuntos de

⁷ **Tradução:** Os canonistas da reforma consideravam todo sexo fora do casamento como criminoso e sujeito a punição. A lei da Igreja no início do século XII tornou-se cada vez mais interessada em penalizar o sexo fora do casamento, embora a eficácia de sua intervenção fosse limitada por sua aplicação rudimentar.



moralidade, legitimava a ação do poder real em termos de aplicação da justiça (NASCIMENTO, 2021). Era dever do monarca o “zelo [pela] justiça, confirmando principalmente o Serviço de Deos, e dês i bem seus Regnos”, ainda cabia ao rei guardar a justiça e “mantear em especial à cerca dos peccados, e maldades tangentes ao Senhor Deus⁸”(Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVII). Tratava-se de uma concepção de justiça que conferia ao pecado uma carga quase que similar ao crime. Crime e pecado eram, deste modo, muitas vezes, entendidos como sinônimos.

Para uma melhor compreensão do que seriam os crimes/pecados que feriam a estrutura matrimonial em suas características fundamentais é indispensável que expliquemos no que consiste o matrimônio. Obviamente não vamos nos aprofundar em inúmeros detalhes históricos, uma vez que não caberia nesta proposta⁹. Apontaremos características que nos parecem compor as bases conceituais do matrimônio. Tratava-se de uma instituição¹⁰, que encerrava um conjunto de características constantemente defendidas e normatizadas por meio de discursos de autoridade e legitimidade auto evidente¹¹. Essas características são a exogamia, a heterossexualidade¹², a monogamia e a indissolubilidade. Não queremos propor que estas características se reproduziram de maneira idêntica em todos os momentos e em todos os locais, nem muito menos que foram plenamente respeitadas pelos sujeitos históricos¹³, mas apenas que compõe um

⁸ Sempre que surgir citações referentes as Ordenações Afonsinas ofereceremos uma tradução simples, de modo a facilitar a compreensão do leitor. **Tradução:** “Zelo pela justiça, confiando principalmente o serviço de Deus e do bem de seu reino.” [...] “Manter em especial acerca dos pecados e maldades tangentes ao senhor Deus.”

⁹ Para saber mais cf. SILVA, Caroline Gual. “**Até que a morte os separe:** Casamento reformado no século XI-XII. 2008. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2008.; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700.** Porto: Oficina Gráfica da F.L.U.P. 1995.; BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe.** Chicago: The University of Chicago, 1987.

¹⁰ Entendendo instituição a partir de Durkheim, como sendo um conjunto de normas cujo objetivo final é regular a ação social.

¹¹ É o caso das exegeses feitas pelos Padres da Igreja a partir da mitologia cristã para fundamentar posições como corretas e condenar outras como incorretas. Conforme Eliade o mito é tomado como um “modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas.” (1972, p. 6) e assim se dá no caso do Genesis cristão.

¹² Embora seja um conceito contemporâneo, heterossexualidade expressa a ideia de uma união entre um homem e uma mulher cisgênero, tal qual era a ideia de matrimônio cristão medieval.

¹³ Os estudos da criminalidade em Portugal no século XV, como os de QUEIROZ, **Theudas e Mantheudas:** A criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485), 1999, Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999; e os de SILVA, Edlene “Quem chegar por último é mulher do padre”: as Cartas de Perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média portuguesa. Cadernos Pagu (37), julho-dezembro de 2011.



conjunto defendido, de maneira mais contínua, durante os séculos de formatação e organização do matrimônio.

Todas estas características já eram apresentadas, de algum modo, na escrita dos autores cristãos do período compreendido na história da filosofia como patrística¹⁴. Dentre inúmeros padres, Santo Agostinho, sem dúvida, foi o mais proeminente e importante nos assuntos de moralidade sexual, sendo, inclusive, constantemente citado na escrita dos autores canonistas dos séculos XI e XII (SILVA, 2008). Santo Agostinho concebia o matrimônio como um estado de vida que, embora inferior ao virginal consagrado, possuía lugar de valor e importância¹⁵. Para ele, dentro do matrimônio, o sexo em ordem da geração da vida era um bem, fora deste espaço era um pecado mortal¹⁶. Esse modelo de compreensão parece ter sido defendido por longos tempos, inclusive entre os autores canonistas, que também buscavam afirmar o espaço matrimonial como o único permitido para as práticas sexuais (BRUNDAGE, 1987).

Embora nem sempre o discurso condenatório do sexo fora do matrimônio tenha culminado na obediência, ele estabeleceu um espaço normativo dentro das sociedades as quais a moral cristã possuiu grande relevância e impacto. Portugal, de maneira bastante especial, era uma monarquia marcadamente cristã, e o principal objetivo do rei era

Disponível em <https://www.scielo.br/j/cpa/a/9jgtTRNzVKswGGNyD549tcb/abstract/?lang=pt> Acesso em: 02 ago. 2021. Podem nos ajudar a pensar os inúmeros casos de desobediência aos padrões defendidos pelo matrimônio cristão.

¹⁴ É comumente chamado de patrística o estudo da doutrina, as origens, suas dependências e empréstimos do meio cultural, filosófico e pela evolução do pensamento teológico dos pais da Igreja. Se refere também a um conjunto de autores, padres, que foram responsáveis pelas primeiras reflexões filosóficas em torno do cristianismo.

¹⁵ Podemos conferir em AGOSTINHO, Santo. **A santa virgindade**. São Paulo: Paulus, 2007 a afirmação de que “todos os que fazem profissão de continência perpétua e de santa virgindade a preferirem seu próprio bem ao do matrimônio, sem contudo julgar o casamento um mal. Que se prendam às palavras do Apóstolo que diz, não com engano, mas com toda verdade: “Procede bem aquele que casa a sua (filha) virgem; e aquele que não a casa procede melhor ainda (2007, p. 74)”.

Nos primórdios do cristianismo era possível observar um processo crescente de valorização da virgindade e, muitas vezes, desvalorização do estado de vida matrimonial. Foucault lembra que no pensamento de São Clemente de Alexandria “O objetivo (skopos) da relação sexual estaria, portanto, na existência da progenitura; o fim (telos), na relação positiva com tal progenitura, na realização que ela constitui.” (2020, p. 25) Ou seja, o matrimônio tinha um claro papel progenitor e, por esse motivo, “o celibato [seria] um ato ímpio, na medida em que suprime essa “geração (FOUCAULT, 2020, p. 43)”. O que não é um pensamento totalmente fechado em São Clemente, mas nos revela as dimensões, ainda reduzidas, da importância conferida ao celibato. Contudo, aponta Heinemann, “Durante esses dois séculos, o elo matrimonial foi fortalecido; as relações性uais só eram permitidas no casamento. A sexualidade e o casamento tornaram-se uma coisa só. [...] Mas à proporção que o prazer carnal se tornou suspeito, o casamento também passou a ser questionado e o celibato foi mais valorizado (1996, p. 23).”

¹⁶ Ainda Agostinho afirma que “O ato conjugal em ordem à geração não é pecado; para acalmar a concupiscência em virtude da fidelidade conjugal e sempre com o cônjuge, não passa de pecado venial. A fornicação e o adultério sempre são pecados mortais (2007, p. 24)”.



proteger e expandir a fé (NASCIMENTO, 2009). Para Mércuri “muito mais do que ser um intermediário entre Deus e os homens, o rei medieval também era responsável por construir seu reino na terra à semelhança do reino celeste” (2011, p. 10). Esta parece ser uma característica notada nos reis portugueses do século XV, sobretudo Dom João II, a quem Garcia de Resende se referia como rei cristianíssimo (RESENDE, 2007).

A ideia de uma monarquia cristã, que seguia o discurso moral da Igreja como forma de aproximar-se da ideia de uma “Cidade de Deus” era constantemente afirmada em passagens das Ordenações Afonsinas, onde o objetivo da justiça real estava atado a princípios cristão e utilizava expressões como “porque os pecados, que se ao diante seguem som muito maaos, contra vontade de DEOS, e em grande dapno da prol comunal da terra¹⁷” (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VII) para reforçar que o motivo das punições estabelecidas era por que tais práticas infringiram as vontades divinas e atingiam o bem comum.

Então, é dentro desta ótica que analisaremos criticamente a defesa do matrimonio na monarquia Portuguesa, entendendo-a como a tentativa de ordenamento dos comportamentos sexuais dos súditos, ancorados ao discurso religioso. Por conseguinte, este discurso religioso contribuiu na formação do estabelecimento matrimonial como um lugar onde o marido submetia a mulher, e possuía seu corpo quase como um bem pessoal.

1. Do que dorme com mulher casada por sua vontade

A expressão “Do que dorme com mulher casada por sua vontade” está presente no Título VII, Livro V das Ordenações Afonsinas. Como o nome sugere, o objetivo desta lei era tratar dos crimes que ocorriam quando um homem dormia com uma mulher, tendo ela consentido no ato. Em resumo, tratava-se de punir crimes de adultério.

As Ordenações Afonsinas puniam outros crimes que tinham ligações diretas com o matrimônio¹⁸. No entanto, para o bem de uma análise mais circunscrita e coerente, abordaremos somente o título supracitado acerca dos crimes de adultério.

¹⁷ **Tradução:** “porque os pecados que se seguem são tão maus e contra a vontade de Deus, causando grande dano a comuna da terra”.

¹⁸ É o caso dos Título VIII, “Que nom traga alguum homem barregaa na corte.” acerca dos casos de barregania; Título XI, acerca dos casos de incesto; Título XVII, Dos que cometem peccado de Sodomia.”



Polaniy afirma que

Quando a sociedade espera de seus membros um determinado comportamento, e quando as instituições dominantes tornam-se mais ou menos capazes de impor essa conduta, as opiniões sobre a natureza humana tendem a refletir esse ideal, quer ele se assemelhe a realidade, quer não (POLANIY, 2012, p. 220).

Essa reflexão de Polaniy é importante para entendermos o processo de naturalização do matrimônio na sociedade Portuguesa. A insistência da lei, no sentido de determinar o quanto os desvios ao matrimônio eram algo “antinatural,” nos revela a tentativa de construção de um espaço naturalizado pelo discurso normativo¹⁹. Ou seja, o matrimônio era um desejo de Deus, enquanto tudo que estivesse fora dele, em termos de sexualidade, era compreendido como contrário a “vontade de DEOS, e em grande dano da prol comunal da terra²⁰” (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VII). Isso evidencia uma característica um tanto importante dos ordenamentos jurídicos, aqui, especificamente das Ordenações Afonsinas: tratava-se de um conjunto legal que tinha como objetivo a regulação de condutas, a vigilância e o controle dos corpos. “O discurso jurídico passa a ser analisado como engrenagens discursivas que limita a existência da diversidade dos desejos, dos gêneros e das sexualidades, a partir do momento em que elegem maneiras de vivenciá-las” (JESUS, 2020).

É importante salientar que, embora este discurso jurídico tivesse, realmente, um impacto significativo nas atitudes e comportamentos sociais, não necessariamente os súditos eram subservientes e obedientes as leis. A desobediência fazia parte da dinâmica social e diversas vezes encontraremos súditos agindo de maneira subversiva as determinações jurídicas. Neste sentido, não negligenciaremos o fato de que haviam questionamentos ao discurso normativo, que se expressava, por exemplo, por atos disruptivos como o próprio adultério. Por isso, reforçamos o quanto a dinâmica sexual portuguesa, no final do século XV, era muito mais diversa do que as fronteiras do

acerca dos casos de sodomia; Título XIV, Do Homem, que cafa com duas mulheres, ou com criada daquelle, com que vive. Sobre bigamia, etc.

¹⁹ Discursos normativos encerram uma série de “conceitos normativos” que, segundo Scott “colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas” SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Revista Educação e Realidade, v. 20, n.2, p. 71-99, jul./dez. 1995. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 03 ago. 2021. p. 21

²⁰ **Tradução:** “Vontade de Deus e em dano da própria comuna da terra”.



matrimônio nos permitiriam compreender²¹. Ademais, conforme muito bem aponta Hespanha “todos os que estão familiarizados com a literatura jurídica cedo descobrem que ela constitui, não um espelho da realidade social, mas um seu filtro e reconstrução (HESPAÑA, 1987, p. 494).”

Tendo estes apontamentos como norteadores da nossa compreensão acerca do Ordenamento Jurídico, acreditamos que as Ordenações Afonsinas nos aproximam do discurso normativo, nos permitindo enxergar o tipo de conduta esperado, mas não necessariamente praticado. Ao mesmo tempo elas nos revelam pontos importantes da lógica discursiva que buscava consolidar a dominação masculina.

O Título VII apontava, por exemplo, o quanto os casos de adultério eram comuns e foram naturalizados no reino por longo tempo

E como estes peccados som tanto usados, e per tam gram tempo, sem estranhamento de Justiça que os homees os nom ham por graves, que por elles davam d'aver pena, per que devessem entender o contrairo, que quanto o peccado he mais grave, tanto delle mais usam, e assy nom lhes seendo com justiça estranhado, usam delle, assy como fe lhes fosse outorgado de o fazerem²² (Ordenações Afonsinas, Livro V).

A justiça real entendia que a falta de punições a essas práticas, consideradas desviantes, corroborava com que mais práticas semelhantes ocorressem no reino. Neste sentido foi que as Ordenações Afonsinas buscaram reforçar as punições ao adultério. Compreendemos, no entanto, um ponto extremamente relevante: embora o Título em questão se refira a “homees,” é importante que salientemos, que em Portugal havia-se uma tolerância muito grande às relações extraconjugais dos homens, Queiroz chega mesmo a dizer que “o adultério era um crime imputado à mulher e não ao homem (sendo os dois casados), pelo que também ela era a única vítima da repreensão e perseguição judicial” (QUEIROZ, 1999, p. 61).

Temos, no entanto, acerca desses apontamentos de Queiroz, algumas observações a fazer. De fato, os homens tinham caminhos variados para se relacionarem

²¹ O trabalho de QUEIROZ, Isabel Maria de Moura. **Theudas e Mantheudas:** A criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485), 1999, Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999 apresenta uma série de exemplos de práticas sexuais que desviavam aos padrões do matrimônio.

²² **Tradução:** E como este pecado foi tão usado, e por tanto tempo sem estranhamento da justiça, os homens não os tomavam como grave e, por não haver pena, entendiam o contrário, que deveriam fazê-lo como se lhes fossem outorgado, permitido.



com outras mulheres sem que fossem punidos²³. Mas caso eles se relacionassem com mulheres que fossem casadas a lei recairia, também, sobre eles.

em tempo dos Reyx, que antes nos foram, e nosso ataa ora se usou nos nossos Regnos, que per fazerem alguus adulterioso com mulheres alheas nom lhes davam porem penas de justiça, salvo se alguus levavam essas mulheres alheas donde as tinham seus maridos, pera fazerem com ellas adulterio, segundo he contheudo em hua Ley, que sobre esto fez ElRey Dom Donis noffo Padre, a que DEOS perdoe, e nós por tolher este mal, que he muy grande, e outros muitos males, que fe ende seguem, pelos usos e costumes, que sobre esto as nossas justiças ataa qui guardarom, avudo conselho com a nossa Corte, e com Prelados, e com homees fidalgos de noffo Senhorio, estabelecemos e poemos por Ley, que daqui em diante todo homem que fezer adulterio com alguã molher, sabendo que he cafada, se for homem Fidalgo, que tenha maravidys de nós, ou de rico homem, por seer seu vassallo, perca o que de nós, ou do rico homem tiver, e quanto ouver, e seja daquele a que fez o torto; e seja deitado de nosso senhorio: e se per ventura aquelle a que o torto for feito nom quiser esses bees, aja-os a Coroa do Regno. E se for outro homem o que esto fezer, moira porem²⁴ (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VII).

Percebemos que o objetivo das Ordenações Afonsinas passava, também, por dar maior enfase ao regramento sexual em torno do matrimônio, por isso o empenho em não tolerar mais tais práticas. O peso da punição é facilmente observado uma vez que o fidalgo, ou homem que possuisse algum benefício real, ou que fosse vassalo de rico homem perderia estes mesmos benefícios em favor do outro homem, ao qual havia ferido em sua honra. Levando em consideração as observações que já fizemos acerca do lugar ocupado pela honra, podemos redimensionar o impacto dessa punição, compreendendo a importância dada ao crime de adultério. Além disso, os súditos

²³ É nesse sentido que é possível perceber uma indulgência maior nas práticas sexuais masculinas que podiam, inclusive, solicitar serviços性uais de prostitutas

²⁴ **Tradução:** Em tempo dos Reis anteriores a nós, e até agora se usou no nosso reino, que por fazerem algum adultério com mulheres alheias não se havia pena da justiça, salvo se alguém levasse essas mulheres alheias donde as tinham seus maridos, para fazer adultério com elas. Segundo é contido na sua Lei, que sobre este fez o Rei Dom Donis, nosso pai, a que Deus o perdoe a ele e nós por tolerarmos este mal, que é muito grande, e outros muitos males que se ainda seguem pelos usos e costumes, que sobre isto nossa justiça até aqui guardou. Estando em conselho com a nossa Corte e com prelados, com homens fidalgos de nosso senhorio, estabelecemos e pomos por Lei que daqui em diante todo homem que fizer adultério com alguma mulher, sabendo que é casada, se for homem fidalgo, que tenha de nós maravílias, ou de rico homem, por ser seu vassalo, perca o que de nós, ou do rico homem tiver recebido. Isso quando houver e, assim, seja entregue aquele a que se fez o mal, e seja deitado de nosso senhorio: E se por ventura aquele a que o torto foi feito não quiser estes bens, que seja da Coroa do Reino. E se for outro homem o que este pecado fizer, que morra porém.



comuns do reino, que não possuiam privilégios nem reais, nem de ricos homens, tinham como pena a morte. Novamente apontamos que estamos diante de uma linguagem jurídica que idealizava o tipo de conduta esperada pelos súditos, muito embora, ao fim e ao cabo, estas punições não ocorressem com tanta frequência.

O objetivo das Ordenações Afonsinas, no que concerne a sexualidade, era, acima de tudo, proteger a instituição matrimonial, que se constituía como uma instituição, não somente importante em termos religiosos, mas, sobretudo, políticos. Por esse motivo que a mesma lei permitia o perdão do marido à mulher adultera, nos seguintes termos

Fomos certo, que per usança antigua se acustumou longamente, que o marido, que acusava a molher dâdulterio lhe podia perdoar e reconciliar em todo tempo: e tanto que a pedia, logo lhe era entregue, quando fomite era acufada e culpada em peccado de simprez adulterio. Porem Mandamos e poemos por Ley que assy se compra e guarde daqui em diante; porque achamos, que tal usanza he quasi conforme ao Direito Comuum em favor do Matrimônio²⁵ (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título VII).

Permitia-se o perdão da mulher adúltera posto que isso era em “favor do Matrimônio.” Esta expressão estará presente em diversos Títulos cujo objetivo era abordar questões de moralidade sexual. Defender a Instituição matrimonial ocupava um lugar importante neste ordenamento jurídico e, mesmo o ato de perdão da mulher adultera, estava imbricado nesses objetivos. Esse processo de aquisição do perdão se insere num sistema de valores em que a mulher parte de um passado de pecado, um presente de arrependimento e um futuro de obediência e cumprimento das normas (NASCIMENTO, 2016).

Pensando nessas questões expostas, não negamos que a lei era vigorosamente mais punitiva e enfática às mulheres, mas existiam pressupostos para punições, em alguns casos, também aos homens. Para compreendermos isso vamos observar um outro Título importante em assuntos de adultério, trata-se do Título XVIII, cuja temática se refere ao homem “que matou sua molher polla achar em adulterio (Ordenações

²⁵ **Tradução:** Fomos certos que por usança antiga se acostumou longamente que o marido que acusava a mulher de adultério poderia lhe perdoar e reconciliar-se com ela quando quisesse: e tanto quando a pedia de volta, ela logo lhe era entregue, isso quando somente era acusada de pecar em adultério. Porém mandamos e poemos por Lei que assim se compra e guarde daqui em diante, porque achamos que esta usansa é, conforme o Direito Comum, em favor do matrimônio.



Afonsinas, Livro V)." Em tempo de Dom Dinis (1261 – 1325) já era percebido no reino um hábito de os maridos matarem as suas esposas por pegarem-na em adultério. E este monarca já apontava também que, em algumas situações, poderia ocorrer de mulheres morrerem sem, de fato, terem cometido adultério,²⁶ seja por ciumes do marido, seja por falsas acusações. Pensando nisso Dom Dinis pedia que os maridos que mataram suas mulheres

nom ajam medo, nem se catem de mim, nem da minha justiça: porem vos mando que daqui em diante, quando alguu homem, tembem Filho dalgo como Villaão, matar sua molher por torto, que diga que lhe fez com outrem, que vós logo mo enviees dizer com toda a verdade, que desse feito souberdes, tambem de vista como de fama²⁷ (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII).

Primeiramente o monarca cuidava de tranquilizar o homem que assim agisse, uma vez que na compreensão da lei havia licitude em matar a mulher adúltera. O que ele pede, toda via, é que o marido procurasse a justiça a fim de explicar as causas que o levou a cometer tal ato. Não necessariamente ele cobrava do marido a apresentação de provas de que a mulher de fato o tinha traído, mas apenas que explicasse os motivos de sua certeza. Embora esta lei, em si, não impedia que mulheres, mesmo sem ser adúlteras, fossem assassinadas por maridos enciumados, ou interessados em tomar os bens destas mulheres para si, acabava por se constituir um pequeno espaço de controle aos assassinatos “sem merecimento”.

A partir das Ordенаções Afonsinas essa lei de Dom Dinis foi revisitada e ampliada em favor do marido, tomando como partida a lei de Dom Afonso IV que dizia que “Se o marido matar porem, ainda que a nom ache no adulterio, que nom moira porem, nem aja outra pena de justiça” (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII). Ou seja, a lei estabelecia como desnecessário a apresentação de qualquer prova do adultério presumidamente cometido. Dom Afonso ainda estabeleceu que “em todo caso que o marido mata sua molher licitamente, assy como dito he na Ley fufo dita, elle deve

²⁶ “Sabede que a mim he dito, que muitos matam as fuas molheres por torto, que dizem que lhes ellas fazem com outros; e aquecer poderia, que alguas ende morreriam affy a direito, e outras fem merecimento” Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII.

²⁷ **Tradução:** Não aja medo, nem se afastem de mim, nem de minha justiça, porem vos mando que daqui em diante, quando algum homem, tanto fidalgo como vilão, matar sua mulher por torto que diga que ela fez com outro, que vós logo me envies dizer com toda a verdade que desse feito souberdes, também de vista como de fama.



aver todos seus bees della pollo peccado do adulterio, que lhe cometeo assy como se a ouveffe accusada e condanada per justiça (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII)". A possibilidade do marido possuir os bens da esposa poderia, ainda, gerar espaços para falsas acusações, muito embora apontamos que, não necessariamente isso aconteceria, posto que a traição pressupunha uma ofensa a honra do marido e estamos em uma sociedade cuja honra ocupa um valor, por vezes, superior ao econômico (POLANY, 2012).

Aqui, precisamente, entramos novamente na questão pertinente a punição aos homens adúlteros, os quais pensamos também recair sobre eles o peso da lei quando se envolviam com mulheres casadas. Neste mesmo título XVIII ficava permitido ao marido traído “matar aquel, que achar com ella em o dito peccado (Ordenações Afonsinas, Livro V).” Ou seja, o marido traído poderia executar também o parceiro no crime de adultério da esposa. Tratando-se de indivíduos em situação superior, como por exemplo fidalgos, cavalheiros, ricos homens a justiça pedia que não matasse por questões de reverência. Mas mesmo se assim ocorresse, o que matasse não seria condenado a morte

Pero acontecendo que alguu matasse alguu Cavalleiro, ou Fidalgo de follar, achando-o com sua molher em peccado de adulterio, no deve de morrer por ello, mais deve seer relevado da pena de morte polla grande door e sentido, que ouve a sua deshonra, achando-o assy como o achou com sua molher²⁸ (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XVIII).

Normalmente as punições previstas para o assassinato nas Ordenações Afonsinas era a morte (Ordenações Afonsinas, Livro V, Título XXXII). Neste caso, do homem traído que matou de forma inlícita o parceiro da esposa no delito, posto que era alguém em estamento superior ao seu, não devendo por isso matar, a pena não seria, contudo, a morte, mas seria abrandada por conta da desonra sofrida.

Mattoso lembra o quanto que o simples fato de alguém por em dúvida “ou atentar contra a castidade da esposa, o marido tem de se vingar e fazer correr o sangue (1982, p. 13)”. Adiante, o historiador faz outra observação importantíssima de que “não

²⁸ **Tradução:** Porém, acontecendo que alguém matasse cavalheiros, ou fidalgos, por acharlhes com sua mulher em pecado de adultério, não deve morrer por isso, mas deve ser relevado da pena de morte por causa da grande dor e sentimento que houve a sua desonra, achando-o assim como o achou com sua mulher.



há maior desonra do que deixar impune esta ofensa não tanto à mulher, mas à inviolabilidade do vínculo que a une ao seu senhor, ou seja, ao próprio marido (MATTOSO, 1982, p. 13)”. Isso nos leva a dois pontos escenciais na dinâmica social das relações matrimoniais: Primeiro, o de que a ofensa não recai somente ao marido traído, mas a própria instituição matrimonial que deveria ser inviolável. Neste sentido, a mulher adúltera, e seu parceiro no ato, ofendia ao marido, mas pelo marido estaria-se ofendendo, também, a própria instituição matrimônio. O segundo ponto se liga a objetificação da esposa, no sentido de que esta era compreendida como uma posse do marido e a relação que se estabelecia entre ambos era de servo e senhor. Isso possibilitava ao marido dispor do corpo da esposa ao ponto máximo de mata-la por causa de sua desonra.

Assim, compreendemos o espaço matrimonial como eminentemente de controle masculino, onde as mulheres, poucas vezes, conseguiam lugar de mando, ou gerência. Os pressupostos do discurso moral religioso conferiam uma carga de legitimidade ao próprio ordenamento jurídico, que terminava por confirmar os poderes masculinos de dispor das mulheres como fosse mais de acordo com seus interesses. A justiça real recaia, também, sobre os homens, como pudemos perceber, mas somente quando estes homens esbarravam no direito ou quando ofendiam a honra de outros homens. As Ordenações Afonsinas evidenciam um tipo de justiça que, ao defender os princípios do matrimônio, submetiam as mulheres ao poder masculino, transformando-as em posses de seus maridos.

Embora tal constatação, é possível perceber o quanto que as instituições nem sempre conseguem incutir na sociedade uma conduta cultural, ou um conjunto de comportamentos convencionais, sem a existência de certos conflitos. Os indivíduos não parecem aceitar, sem nenhuma forma de questionamento, as designações normativas impostas. (CONWAY et al, 1987). Prova disso é o fato de que em Portugal do século XV não somente o adultério, mas várias outras práticas sexuais fora do matrimônio grassavam no reino²⁹. Trata-se de pensar, nesse sentido, o quanto o conceito de gênero nos ajuda, também, a perceber os conflitos existentes dentro das sociedades no passado

²⁹ Algumas dessas práticas podem ser localizadas no trabalho de QUEIROZ, Theudas e Manheudas: A criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485), 1999, Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.



e no presente, o quanto que, por mais que existisse um padrão normativo a ser seguido dentro da sociedade medieval portuguesa do século XV, muitos dos súditos desviavam-se desses padrões. Nesse sentido, nem sempre as mulheres se submetiam aos maridos, nem tão pouco, todas as relações se enquadravam nas características do matrimônio cristão.

Considerações finais

Nos últimos anos a pesquisa acerca das mulheres medievais tem cuidado de evidenciar que estas não estiveram apenas em papéis de submetidas ou passivas. A resistência tem sido pauta de muitos trabalhos importantes. Também seguimos nesta compreensão. Embora foquemos neste artigo em trabalhar uma instituição marcadamente dominada pelo masculino, pensamos na resistência que se dá, por exemplo, pela subversão. Por vezes as fissuras na estrutura de dominação masculina vão se dar de forma menos escandalosa, utilizando-se da própria linguagem da dominação (CHARTIE, 1995). Assim fizeram, por exemplo, inúmeras mulheres que, ao cometerem crimes sexuais, recorreram a instrumentos jurídicos como as Cartas de Perdão portuguesa³⁰ a fim de terem suas penas abrandadas. A lei estabelecia todos os pressupostos para o fortalecimento da dominação masculina, por meio da defesa do matrimônio, mas ao fim, muitas mulheres viviam outras experiências sexuais e encontravam caminhos para se defender e sobreviver num tempo de forte repressão. Alguns trabalhos, como por exemplo de Edlene Silva, sobre barregania clerical; Isabel Queiroz, sobre criminalidade feminina em Portugal, no reinado de Dom João II; Soraya Karoan Lino de Medeiros, sobre os papéis desempenhados por mulheres em Portugal no reinado de Dom João II, entre outros, podem ajudar no aprofundamento da temática da resistência que se dá, muitas vezes, pela desobediência, pelo desregramento e pelo crime.

³⁰ As cartas de perdão são as documentações que permitem-nos adentrar o espaço da justiça e misericórdia do rei. Nessa documentação, disponível em grande quantidade nas chancelarias reais, o crime é descrito a partir do relato do sujeito que o cometeu e busca, junto do rei, o perdão. Ali, no momento em que o rei concede a carta de perdão, absolvendo das penas, ou as comutando em penas reduzidas, é apresentado um breve resumo do crime cometido, os argumentos utilizados pelo solicitante para obter o perdão, o sentimento de arrependimento, verdadeiro ou não, tudo isso expresso em poucas linhas, mas que nos abrem janelas significativas para a compreensão da sociedade em estudo.



Acreditamos na importância de se estudar os atos fora da norma, esse “não normativo” que promove, diversas vezes, a alteração da própria norma (Butler, 2014). Mas é importante a compreensão do discurso que sedimenta uma norma, que reproduz e naturaliza certos costumes. É nesse processo de compreensão que percebemos que os papéis de gênero, o ideal de homem e mulher com uma série de características redutoras, fazem parte de uma construção histórica tensionada por conflitos e repressão, onde estruturas de poder como a Igreja e a monarquia, por exemplo, surgem como personagens de grande relevo.

Desse modo, podemos concluir, a partir da análise das Ordenações Afonsinas, que havia o empenho da justiça real portuguesa, no final do século XV, em defender o matrimônio mesmo que pelas vias da pena capital. As punições eram consideravelmente mais rígidas às mulheres que nos homens e esses, quando punidos, assim o eram pelo fato de terem conflitado com interesses e domínios de outros homens. Por este motivo, entendemos a Instituição matrimonial e as Ordenações Afonsinas como sendo, a primeira, lugar e, a segunda, instrumento de consolidação da posse do homem sobre a mulher.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. **A santa virgindade**. São Paulo: Paulus, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRUNDAGE, James A. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago, 1987.
- BUTLER, Judith. Regulações de Gênero. **Caderno Pagu**. n. 42, jan. – jun. 2014 p. 263.
- BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. **Caderno de Leitura**. n 78. p. 1 – 16, jun. 2018.
- CHARTIE, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu** (4) 1995: pp. 37-47. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1761> Acesso em: 01. ago. 2022.
- COELHO, Maria Filomena. Las leyes de 1211: la voz del rey de Portugal al servicio de la concordia. **Temas Medievales**, v. 27, n. 1, p. 1 – 27 Brasília: 2019. p. 3



CONCEIÇÃO, Vinícius Silva. **Ordenações Afonsinas:** codex e pluralismo jurídico (Portugal, séc. XV). 2021. 155 f., Dissertação (Mestrado em História) Universidade de Brasília, Brasília. 2021.

CONWAY, Jill K; BOURQUE, Susan C.; SCOTT, Joan W. Introduction: The Concept of Gender Daedalus. **Learning about Women: Gender, Politics, and Power.** Vol. 116, n 4, 1987.

DUARTE, Luís Miguel. **Justiça e criminalidade no Portugal Medieval.** (1459 - 1481) 693f. Tese (Doutorado em História) Universidade do Porto, Porto. 1993.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica1450-1700.** Porto: Oficina Gráfica da F.L.U.P. 1995.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 4:** as confissões da carne [recurso eletrônico] 1. ed. - São Paulo : Paz e Terra, 2020. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6361804/mod_resource/content/0/FOUCAULT_Historia%20da%20sexualidade%20IV.pdf#:~:text=Hist%C3%B3ria%20da%20sexualidade%204%20%3A%20as,%3A%20Paz%20e%20Terra%2C%202020. Acessado em 24.07.2023

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval.** 1. Ed., São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HESPANHA, Antônio Manoel. **Da “Iustitia” a “Disciplina”.** textos, poder e política penal no Antigo Regime. Boletim da Faculdade de Direito: Universidade de Coimbra, v. 2, 1984.

JESUS, Cassiano Celestino de. **Masculinidades dissidentes no medievo ibérico:** um estudo sobre a sodomia no discurso jurídico de Alfonso X (1252-1284). Memória & Cultura. São Cristóvão, v.14, n°27, p. 260 -278, Jul.- Dez. 2020.

MATTOSO, José. Problema sobre a estrutura da família na Idade Média. **Bracara Augusta,** Braga, vº 36, nº 81-82, p. 5 – 19, Janeiro-Dezembro de 1982.

MEDEIROS, Sooraya K. L. **Norma e prática:** Os papéis das mulheres no reinado de Dom João II (1481 -1495) 2013, 246f. Tese (Doutorado em História) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MÉRCURI, Danielle Oliveira. **A sacralidade das realezas castelhana e portuguesa nos relatos cronísticos Ibéricos do século XIV e XV,** 2011, 173 f. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca 2011.



NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. **O poder negociado:** os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de dom João II. 2009. 230 f., Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.p. 162.

_____. Barregania e perdão no reinado de dom João II. Locus: revista de história, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, p. 187-205, 2016.

_____. **Degredo: Instrumento de punição e perdão no reinado de Dom João.** In SOUZA, Ana Beatriz Ramos; ACRUCHE, Hevelly Ferreira. História das Américas, apontamentos iniciais de Ensino e pesquisas. Juiz de Fora: UFJF, 2021.p. 72 – 87. Disponível em <https://www2.ufjf.br/editora/wp-content/uploads/sites/113/2021/12/HIST%C3%93RIAS-DAS-AM%C3%89RICAS-2.pdf> acessado em 07.07.2023

ORDENAÇÕES Afonsinas. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1446/1999. 5v.

PERNOUD, Régine. **Luz Sobre a Idade Média.** Mem Martins: Publicações Europa América, 1997.

PERROT, Michelle, 1928- **Os excluídos da história:** operários, mulheres e prisioneiros. 1. ed. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

QUEIROZ, **Theudas e Manheudas:** A criminalidade feminina no reinado de D. João II através das cartas de perdão (1481-1485), 1999, Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.

RANKE-HEINEMANN Uta, **Eunucos pelo reino de Deus:** Igreja Católica e sexualidade – de Jesus a Bento XVI. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996

RESENDE, Garcia de. **Crônicas de dom João II e Miscelânea.** Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1973.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n.2, p. 71-99, jul./dez. 1995. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721> Acesso em: 03 ago. 2022.

SILVA, Caroline Gual. “**Até que a morte os separe:** Casamento reformado no século XI-XII. 2008. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Edlene “Quem chegar por último é mulher do padre”: as Cartas de Perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média portuguesa. **Cadernos Pagu** (37), julho-dezembro de 2011. Disponível em <https://www.scielo.br/j/cpa/a/9jgtTRNzVKswGGNyD549tcb/abstract/?lang=pt> acessado em 12.05.2023.



TRIGATTI, Helena Manso. **As mulheres a margem do Direito medieval - transgressoras, infratoras e pecadoras.** 2019, 130 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade de Évora, Évora 2019 p. 12.



Banquete totêmico e a eucaristia católica: um paralelo entre os rituais pós-morte do pai primevo e o sacrifício de Cristo

The totem feast and the catholic eucharist: a parallel between the post-death rituals of the primeval father and the sacrifice of Christ

Marcelo Roberto Monteiro¹

Ione Marques de Lima²

Resumo: A morte do chamado “pai primevo” por sua própria prole é a alegoria central da obra “Totem e Tabu”, publicada em 1913 por Freud. Nesta obra, tem-se a tese da figura paterna que simbolicamente é destruída brutalmente por seu próprio clã, algo que reverbera fortemente nos aspectos religiosos. Objetivou-se discutir as relações trazidas na obra Totem e Tabu sobre os rituais religiosos e o mito do assassinato do Pai primevo em paralelo com a eucaristia católica, ritual simbólico em que os fiéis comungam “o corpo e o sangue de Jesus Cristo”, pedindo redenção por sua morte e crucificação. Esse ato pode ser visto como um simulacro do parricídio e o prosseguinte “banquete totêmico”, descritos na obra freudiana. Recorreu-se a excertos do Novo Testamento e ao catecismo da Igreja Católica em vigor, assim como a supracitada obra do psicanalista.

Palavras-chave: Psicanálise. Religião. Cristologia. Cultura.

Abstract: The death of the “primeval father” by his own offspring is the central allegory of the work “Totem and Taboo”, originally published in 1913 by Freud. In this work, there is the thesis of the father figure who is symbolically brutally destroyed by his sons. This symbolic act reverberates unconsciously strongly in religious aspects, as advocated by the founder of psychoanalysis himself. This study crave to discuss the relationships that Freud brought about religious rituals and primitive people - specifically in “Totem and Taboo” - and the Catholic Eucharist, which is a symbolic ritual in which the faithful share “body and blood of Jesus Christ” and expiate their guilt and errors, asking for redemption through the death of the Christ who, according to Catholic tradition, was crucified by the Jews. Considering this context, this act can be seen as a faithful simulacrum of parricide and the following “totemic feast”, described in the aforementioned Freudian work. For this reason, fragments of the new testament and the catechism of the Catholic Church, as well as the referred work of the psychoanalyst.

Keywords: Psychoanalysis. Religion. Christology. Culture.

¹ Graduado em Psicologia pela UFTM, mestrando em Ciências Sociais pela FCLAr/UNESP; especialista em Sociologia, pela USCS, e aluno da Pós-graduação em Psicologia Social pela UNIARA. E-mail: marcelo_rmonteiro@hotmail.com

² Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro. E-mail: ionelima46@gmail.com



Introdução

O presente estudo se trata de um ensaio, realizado por psicólogos e, (enfocado na ótica analítica freudiana), almejou compreender os paralelos entre o mito do assassinato do ‘Pai primevo’, trazido na obra *Totem e Tabu*, do psicanalista austríaco Sigmund Freud (1856-1939) e a mitologia cristã. Teve como base a leitura de que a eucaristia católica pode representar simbolicamente a reconstituição do grande banquete totêmico, a culpa e a remissão, trazidos na referida obra freudiana. Para isso, optou-se por realizar recortes do Novo Testamento e do catecismo da Igreja Católica que corroborassem com a linha analítica adotada neste ensaio. Ressalta-se que os autores não objetivaram menosprezar crenças religiosas e teses teológicas. Reconhece-se, assim, as limitações deste estudo, que se atentou a fragmentos da catequese e do Novo Testamento e resumiu as ideias psicanalíticas específicas da obra *Totem e Tabu*. Portanto, não se trata de uma única análise possível acerca da temática, sendo o material apresentado aqui apenas um recorte filosófico. Esclarecido isso, iniciemos o artigo.

Através de sua teoria psicanalítica, Freud debruçou-se sobre a complexidade do fenômeno religioso e buscou compreender quais fenômenos psíquicos faziam parte da experiência religiosa (VELIQ, 2017, p. 29). A partir de seus escritos, uma das suas obras que mais se destacou a respeito desse tema é *Totem e Tabu*, publicada pela primeira vez em 1913, que teve por objetivo construir reflexões acerca do surgimento das religiões e as implicações psíquicas que estariam relacionadas a tais fenômenos religiosos (MACIEL & ROCHA, 2008, p. 743-744).

Em suas interpretações, o autor revela que muitas das práticas religiosas, ligadas à infância emocional dos sujeitos são frutos de uma neurose, que surge a partir dessa demanda interior. Segundo o trabalho de Miranda (2012), a obra *Totem e Tabu* tem como pano de fundo os fenômenos que deram início à religião com base no complexo de Édipo (MIRANDA, 2012, p. 20). Sendo assim, o psicanalista austríaco passa a explorar a vida dos povos tidos como primitivos para compreender se existia uma relação desses sujeitos com a sociedade moderna (dos neuróticos) e de como a psicanálise poderia auxiliar na compreensão sobre o que ocorria nos modos de vida primitivos (VELIQ 2017, p. 30, 34).

Freud analisa a relação do Pai primevo com sua tribo que por ser possuidor de todas as mulheres do clã, impede que estes se relacionem, e torna-se, assim, fonte de



inveja dos filhos que, para evitar maiores conflitos, acabam sendo expulsos da horda quando maiores (GODOI & NOÉ, 2018, p. 75). Essa situação de maior poder sobre os demais desenvolve um sentimento ambivalente nesses que, por um lado o amam e admiram e, por outro, o odeiam por não acessarem dos mesmos privilégios (MIRANDA, 2012, p. 20-21).

Nesse sentido, motivados por esse sentimento ambivalente, os filhos se unem para matar esse Pai. Todavia, quando o patriarca é assassinado, recai sobre eles um sentimento de fracasso, pois nenhum deles poderia ocupar seu lugar devido ao risco de ocorrer novamente tal crime, ficando este lugar, então, vazio (LIMA & SOUZA, 2016, p. 422-423). Para Veliq (2017, p. 32), a obra freudiana permite a compreensão de que justamente na tentativa de preencher esse vazio deixado pelo Pai morto que surge a religião.

Ao longo de sua teoria, Freud apresenta como teria se dado o surgimento da coletividade. O autor ressalta que houve um movimento de transformação do Pai morto para o Pai venerado; diante da culpa e admiração que surgiu após o parricídio. Desse modo, o grupo firmou acordos e abriu mão de privilégios individuais com o objetivo de beneficiar a coletividade e dar maior estabilidade às relações (MARANHÃO, 2005, p. 38).

Freud propõe uma aproximação entre a figura do pai, do animal totêmico e da refeição totêmica, que posteriormente é reconhecido como mito. Discute que nos primórdios o homem se organizava por grupos ligados por sangue e que não existiam leis pré-estabelecidas, sendo através da força e da imposição que era determinado o curso das relações dos indivíduos. Assim, o pai tirano representava a figura de poder da horda. E é nesse viés de inserção da figura paterna, no lugar ocupado pelo animal totêmico, que o autor embasa sua teoria, ao passo que, ao mesmo tempo que ocorre a identificação com o animal, tem-se também sentimentos ambivalentes, fazendo-se, assim aproximações com a teoria psicanalítica tendo como base as leis do totem que foram criadas (AMARAL, 2019, p. 231-230).

Visto isso, o totem foi reconhecido como um ancestral tribal, enquanto lei, fonte das obrigações e imposições sociais ao qual o clã era submetido (PONTES, 2004, p. 11). Dessa forma, o parricídio para Freud pôde ser visto enquanto evento de inscrição da lei e possibilitou a criação e organização da sociedade. Ou seja, a passagem da barbárie



para uma civilização que possibilitasse a criação de laços fraternos e que, enquanto lei, abrange tanto o interno quanto o externo, à medida que passou a organizar as relações sociais. Assim, os sujeitos, ao internalizá-la, se organizam entre a censura e os desejos incestuosos e parricidas, recalados no inconsciente e mantidos de forma latente (POLLO & SANT'ANA, 2022, p. 84). Nesse sentido, é possível compreender, a partir da obra freudiana, que a interdição do incesto, ocorrido após o parricídio, corroborou para a passagem do estilo natural de organização dos povos primitivos para a cultura (NAMBA, 2018, p. 178).

O conceito precursor do pensamento de Freud a respeito da religião estaria ancorado na necessidade de proibição do incesto acerca do desejo de cometê-lo, estabelecendo-se uma ambivalência, presente nos tabus. Nesse sentido, o pensador traz que o tabu seria o ato de proibir algo que é desejado e que qualquer violação deveria ser punida (FREUD, 2016, p. 14-16). Caso não ocorresse, os outros membros poderiam sentir-se tentados a fazê-lo e essa obediência garantiria uma maior segurança aos membros (FREUD, 2016, p. 20-21, 26-27).

Sendo assim, segundo Veliq (2017), no ato de diminuir esses sentimentos e deixar a situação mais tranquila com o Pai devido à desobediência até então realizada, todas as religiões estariam com esse mesmo impasse até hoje, transferindo-se essa relação para a figura de Deus. Na análise freudiana, o conceito de Deus passou a estar relacionado diretamente ao animal totêmico ao longo da história da humanidade. Assim, a existência de Deus enquanto pai, para Freud, seria a reprodução da figura do Totem, bem como uma reverência à figura patriarcal.

Seria natural supor que o próprio deus é o animal totêmico, que se desenvolveu a partir deste num estágio posterior do sentimento religioso. Mas a consideração de que o totem nada mais é que um sucedâneo do pai nos dispensa de toda a discussão ulterior. De modo que ele pode ser a primeira forma do sucedâneo do pai, e o Deus, uma posterior, em que o pai readquire sua configuração humana (FREUD, 2016, p. 154).

Ao trazer esses conceitos para a eucaristia cristã e refletir sobre o significado da comunhão católica, pode-se pensar que existem relações sobre o consumo do animal totêmico e o comungar do chamado “corpo de Cristo”. Segundo o Catecismo da Igreja Católica, a comunhão é o ápice da junção do “Deus Trino”, a Trindade, sendo o Deus, o Cristo e o Espírito Santo aqueles que, juntos, auxiliam para que ocorra a santificação do



mundo. Nesse sentido, ao comungar do corpo e do sangue de Jesus, os cristãos católicos estão absorvendo de sua graça em suas vidas e fazem memória às tradições judaicas ligadas à purificação, redenção e santificação (CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000. P 86, 364 – 391; CIC 292, 1322 - 1419).

A menção ao judaísmo se deve ao fato da liturgia e orações presentes nas celebrações católicas serem inspiradas em modelos da cultura e mitologia hebraica. Desse modo, houve o compartilhamento de fundamentos, como alguns prescritos pelo *Maimônides* (treze princípios basilares da fé), dentre eles estão ‘Deus como o único criador’; ‘Unidade e perenidade de Deus’ (único e eterno) e a ‘Onisciência de Deus’ (ciente de todos os atos e pensamentos humanos), como alguns dos exemplos da influência judaica (MORASHÁ, 2015).

Assim, considerando a ideia de que o consumo da eucaristia para os cristãos seria também a ação da graça, união, criação e redenção de Deus sobre suas vidas (CATECISMO..., 2000, p.494; CIC 1846), o estudo de Maciel e Rocha (2008), afirma que Freud aponta que tal ritual cristão teria semelhanças com o banquete totêmico, enquanto um evento reprodutor de tais práticas, porém também buscou apontar suas diferenças (MACIEL & ROCHA, 2008, p. 745). Verificando-se tais semelhanças, o presente estudo objetiva analisar trechos do Novo Testamento bíblico e do Catecismo da Igreja Católica em vigor com o intuito de confirmar a hipótese defendida na mencionada obra, pelo supracitado pensador.

1. O grande banquete totêmico e o assassinato do pai

Sigmund Freud, em sua obra *Totem e Tabu* (2016), descreve e conceitua a cena da “refeição totêmica”, que seria o momento no qual simbolicamente o animal totêmico é cruelmente assassinado e devorado por seu próprio clã adorador. O brutal banquete ocorre com caracterização, sons e gestos que remetem ao totem já morto, no anseio de enfatizarem sua identidade e o consumo de seus restos mortais, uma maneira de absorver - “sacralizar” - suas características pela ingestão. Entretanto, após a barbárie, o clã é arrebatado por um sentimento de culpa e luto pelo massacre de seu animal totêmico, o qual todos foram responsáveis (FREUD, 2016).

Em suas próprias palavras, Freud descreve o momento:



Numa ocasião solene, o clã mata cruelmente o seu animal totêmico e o devora cru, carne, sangue e ossos; os membros do clã estão vestidos à semelhança do totem, imitam-no em sons e movimentos, como se quisessem enfatizar sua identidade e a dele (FREUD, 2016, p. 146).

Todos os membros participaram da ocisão, conscientes de que se tratava de algo totalmente vetado e errado e só o consumaram devido à ação coletiva. Entretanto, feito a desgraça, os membros do clã são tomados por uma má-consciência, culposa e temerosa. O luto, o choro e as lamuriações surgem na esperança de remissão do erro perpetrado. Desta forma, simbolicamente, espera-se o livramento do fardo culposo, que por sua vez é seguida de uma grande euforia e efusão: “Mas após esse luto vem a alegria festiva, o desencadeamento de todos os instintos e a licença de todas as gratificações. Sem dificuldade vislumbramos aí a natureza da festa” (FREUD, 2016, p. 146).

A festa pós-enlutamento e a autofagia justificam-se pela absorção simbólica do sagrado imbuído no totem devorado. Consumir o animal totêmico é um elixir, que sacraliza aqueles que de sua carne e do seu sangue se alimentar e beber: “O fato de terem absorvido a vida sagrada, da qual a substância do totem é portadora, poderia explicar o ânimo festivo e tudo o que dele se segue” (FREUD, 2016, p. 146).

Na concepção da psicanálise freudiana, o animal totêmico é sinônimo da imago³ do Pai no psiquismo humano. Consequentemente, todo o enredo supracitado passa a ocorrer agora com o Pai, que se torna o totem, e seus filhos fazem às vezes do clã revoltoso. A horda revolta-se contra a onipotência do patriarca, rebelando-se e o assassinando. Seu corpo fora devorado em um grande banquete em que os glutões, caracterizados à semelhança do Pai, visavam absorver as características e poderes do líder morto.

2. O cristianismo, o pai e o parricídio

Freud afirma que a partir da memória desse sanguinário parricídio surgem a moral, a religião e as instituições sociais: “A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com

³ Imago, termo psicanalítico que significa imagens mentais inconscientes. Pela linha freudiana, a imago do ‘Pai’ seria um simbolismo edípico associado à fantasiação inconsciente referente à figura paterna.



o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião” (FREUD, 2016, p. 148). Com base nisso, pode-se inferir que a cultura cristã da eucaristia - simbolicamente - poderia ser entendida enquanto fenômeno que tenha raízes no assassinato e banquete totêmico, mitológicos, que assim teriam corroborado para a construção de uma memória onerosa e culposa.

O psicanalista refere-se à eucaristia católica: “No fundo, a comunhão cristã é uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato a ser expiado” (FREUD, 2016, p. 162). Assim, a ideia da eucaristia ser uma reconstituição da ocisão e da devoração do Pai é fomentada pelo pensador austríaco, sendo esse o viés analítico usado no presente ensaio, que se enfocará somente no referido clássico freudiano (*Totem e Tabu*).

Ressalta-se também que neste livro, Freud traz afirmativas que, através de uma interpretação dualista, na qual Deus e Jesus são sujeitos/deidades diferentes, sendo o primeiro o pai e o segundo, o filho. Desse modo, Freud afirma que o sacrifício de Cristo foi uma maneira de redimir a culpa dos homens perante o assassinato do pai: “Assim, na doutrina cristã a humanidade reconhece de modo mais franco, o ato culposo de um tempo primordial, pois apenas no sacrifício do filho encontrou a mais plena expiação para ele” (FREUD, 2016, p. 161).

Destarte, nesse viés interpretativo, embasado na própria mitologia cristã, o filho morre para perdoar os pecados dos humanos, seus ‘irmãos’ e assim ele alça-se junto ao pai e sua religião substitui a dele, como afirma o psicanalista:

Torna-se ele próprio Deus, ao lado – mais precisamente, no lugar – do pai. A religião do filho substitui a religião do pai. Como sinal desta substituição é reavivada a antiga refeição totêmica, na forma de comunhão em que os irmãos provam a carne e o sangue do filho, não mais do pai, dessa maneira se santificando e se identificando com ele (FREUD, 2016, p. 162).

Ressalta-se que o presente estudo se embasa na interpretação da “trindade”, da mitologia cristã – católica, na qual se acredita que Jesus e Deus são uma unidade, ligada/intermediada simbioticamente pelo Espírito Santo e, portanto, se usou de excertos bíblicos específicos e fragmentos do catecismo católico, disponibilizados no website do Vaticano. Apesar de haver tais divisões entre pai, filho e Espírito Santo, a tradição católica defende que não há fragmentação entre esses três supostos seres, deidades. Assim sendo, na linha analítica aqui adotada (há singularidade e unidade



indivisível da trindade) assassinar e alimentar-se, simbolicamente, do corpo e do sangue de Cristo é, consequentemente, uma reconstituição simbólica do assassinato e o banquete de Deus, do pai.

3. Pai, filho e espírito santo: trino, mas uno

O Catecismo da Igreja Católica (1992/2000), em sua primeira parte, nas seções “eu creio; nós cremos” e “profissão da fé cristã”, define a “santíssima trindade”, a unidade entre pai (Deus), filho (Jesus) e o espírito santo (pentecostes). Os parágrafos 151, 237 e 245, respectivamente, da citada obra eclesiástica lê-se fragmentos que corroboram para tal compreensão: “(...) Podemos crer em Jesus Cristo, porque Ele próprio é Deus, o Verbo feito carne.” (CATECISMO..., 2000, p. 50; CIC 151) e em:

A Trindade é um mistério de fé em sentido estrito, um dos mistérios ocultos em Deus, que não podem ser conhecidos se não forem revelados lá do alto. É verdade que Deus deixou traços do seu Ser trinitário na obra da criação e na sua revelação ao longo do Antigo Testamento. Mas a intimidade do seu Ser como Trindade Santíssima constitui um mistério inacessível à razão sozinha e, mesmo, à fé de Israel antes da Encarnação do Filho de Deus e da missão do Espírito Santo (CATECISMO..., 2000, p. 72; CIC 237).

Mas a origem eterna do Espírito Santo não está desligada da do Filho: O Espírito Santo, que é a terceira pessoa da Trindade, é Deus, uno e igual ao Pai e ao Filho, da mesma substância e também da mesma natureza... Contudo, não dizemos que Ele é somente o Espírito do Pai, mas, ao mesmo tempo o Espírito do Pai e do Filho. O Credo da Igreja, do Concílio de Constantinopla, confessa: “Com o Pai e o Filho ele recebe a mesma adoração e a mesma” (CATECISMO..., 2000, p. 74; CIC, 245).

Dentro das Ciências da Religião e da Teologia, estudos bíblicos debruçam-se sobre interpretações variadas acerca da natureza ontológica da Trindade. O Estudo de Hammes (2002, p. 1-2), enfatiza que a partir do Concílio Vaticano II, se confirmou a Teologia Católica nas diretrizes cristológicas; pneumáticas e trinitária. Assim, as três Pessoas divinas ganham importância, retirando do Catecismo uma abordagem que, por vezes, diminuia o papel do Espírito Santo (enfocando mais na relação Pai e Filho): “Jesus de Nazaré ontologicamente é o Filho (Verbo, Carne) do Pai, unido hipostaticamente à formulação, no entanto, persistia o paralelismo dos dois esquemas”.



O dualismo entre ‘Cristo’ e ‘Espírito’ é subdividida em leituras diversificadas. A primeira compreendia o Espírito Santo sendo a natureza, essência, divina de Jesus. A segunda, que o Espírito precede Jesus, portanto, antes da encarnação do Cristo, o ‘Pneuma’ já existia - entretanto, esse viés afirma que o Espírito Santo é o ‘nome pessoal’ do Cristo, pré-encarnação. Por fim, a terceira linha defende que ambos - Jesus e o Espírito - preexistiam à encarnação (Hammes, 2002, p. 2). Portanto, percebe-se que, apesar da unidade da Trindade Cristã, existem interpretações variadas, que ressaltam ou não a unicidade ou a tripartição da Trindade.

Salienta-se que o presente ensaio utilizou da leitura da unidade indivisível da trindade. Recuperando a Teologia *rahneriana*⁴, Teixeira (2020, p. 41), afirma que as três Pessoas divinas: Pai, Filho e o Espírito Santo são “o único e mesmo Deus na ilimitada plenitude da única divindade, na posse de uma só e mesma essência divina” (RAHNER, 1989, p. 168-169, apud TEIXEIRA, 2020, p. 41). Ainda seguindo na linha da indivisibilidade da trindade, referindo-se a vida religiosa consagrada, a referida teóloga afirma: “Por requerer coração indiviso, a castidade é reflexo do amor que liga as Pessoas divinas [Pai, Filho e Espírito Santo] na unidade trinária” (TEIXEIRA, 2020, p. 28).

Destarte, adotando o viés interpretativo supracitado (da unidade simbiótica da trindade), corroborado pelo Catecismo da Igreja Católica em vigor, que defende a unidade da “trindade”, sendo Jesus o mesmo que Deus (e o Espírito Santo) e vice-versa, objetivou compreender eucaristia católica - e a ritualística nela envolvida - visando construir paralelos desta com o “banquete totêmico”, como uma forma de reconstituição de tal episódio mitológico freudiano; em que o assassinato do pai, na figura do Cristo, e a comunhão através de seu corpo e sangue, convergem para a simbolização do parricídio, da refeição, luto e festejo do grande crime inaugural (FREUD, 2016, p. 161-162).

4. A horda se volta contra o seu rei/pai

Remontando ao julgamento e condenação de Cristo, de acordo com o novo testamento bíblico, Jesus era um judeu que fora perseguido e trucidado pelo seu próprio

⁴ Referente à Karl Rahner (1904-1984), proeminente sacerdote jesuíta e teólogo alemão, importante pensador do Trinitarismo.



povo, os semitas. Desde criança ele fora educado dentro da religião hebraica, como afirma a própria Bíblia: “Quando se completaram oito dias para a circuncisão do menino, deram-lhe o nome de Jesus, como fora chamado pelo anjo, antes de ser concebido” (BÍBLIA, Lucas 2, 21, p. 1252).

O evangelho de João (1:49) também confirma a ascendência e identidade judaica de Cristo, no qual um homem diz a ele: “Rabi [rabino], tu és o filho de Deus, tu és o rei de Israel!” (BÍBLIA, João 1, 49, p. 1293). Assim como no evangelho de Mateus: “Onde está o recém nascido rei dos judeus?” (BÍBLIA, Mateus 2, 2 p.1181) Destarte, Cristo foi perseguido e julgado pelo seu próprio povo. Pode-se aqui elencar um cauteloso paralelo, como o seu povo agindo como sua horda e, assim, ser um tipo de simulacro do grande banquete mitológico freudiano.

Em *Totem e Tabu*, Freud afirmou que um grupo de filhos revoltosos se uniu e planejou destruir o pai, para assim obterem o poder e os benefícios exclusivos dele. Desta maneira, eles “unidos ousaram fazer o que não seria possível individualmente” (FREUD, 2016, p. 147), que era sacrificar o líder para usurpar-lhe o poder, as benesses e a força.

O novo testamento converge para essa traição em que os próprios judeus teriam fomentado e festejado a condenação e morte de Cristo, seu “rei”, de acordo com o fragmento abaixo:

(...) Pilatos saiu ao encontro das autoridades dos judeus, e disse-lhes: ‘Eu não encontro nele [Jesus] nenhum motivo de condenação. Contudo, existe um costume entre vocês: que eu lhes solte alguém na Páscoa. Vocês querem que eu solte o rei dos judeus?’ (...) Então eles [hebreus] começaram a gritar de novo: ‘Ele não. Solte Barrabás’. Barrabás era um bandido (BÍBLIA, João 18, 38-40, p. 1318).

Assim, os próprios “súditos” optaram pela condenação do seu “rei”, ou seja, os hebreus apoiaram e condenaram Cristo. Após julgado, o “rei dos judeus” foi entregue ao seu próprio povo, para que eles o crucificasse: “Vendo Jesus, os chefes dos sacerdotes e os guardas começaram a gritar: Crucifique. Crucifique. Pilatos disse-lhes: ‘Encarreguem-se vocês mesmos de crucificá-lo, pois não encontro nenhum crime nele’” (BÍBLIA, João 19, 6, p. 1318-1319). Segundo a tradição cristã, assim foi feito, e o condenado fora entregue ao seu povo, para que fosse assassinado.



5. A última ceia: simulacro do grande banquete

A Bíblia traz em seu novo testamento a narração de como teria sido a última ceia de Jesus junto com os seus apóstolos, inclusive na presença de Judas, que o trairia. Judas Iscariotes, o desleal, seria o filho que volta-se contra o Pai e articula o assassinato, entregando-o às autoridades, de acordo com os textos bíblicos. O próprio Cristo já possuía consciência da existência de um desertor dentre os seus: “(...) a mão do homem que me atraiçoa está se servindo comigo, nesta mesa” (BÍBLIA, Lucas 22, 21, p. 1283).

Em tal oportunidade, no qual o mestre reúne-se com seus discípulos, aos olhos do cristianismo, Jesus teria instituído a eucaristia, que simbolizava aquele momento final de comunhão e também o seu assassinato e antropofagia, assim como na supracitada obra freudiana. O evangelho de Lucas explicita isso:

Então Jesus pegou o cálice, agradeceu a Deus e disse: Tomem isto e repartam entre vocês; pois eu lhes digo que nunca mais beberei do fruto da videira, até que venha o reino de deus’.

A seguir, Jesus tomou o pão, agradeceu a Deus, o partiu e distribuiu a eles, dizendo ‘Isto é o meu corpo, que é dado por vocês. Façam isto em memória de mim. Depois da ceia, Jesus fez o mesmo com o cálice [com vinho], dizendo: ‘Este cálice é a Nova Aliança do meu sangue, que é derramado por vocês’ (Lucas 22, 16-20).

O psicanalista austríaco, em *Totem e Tabu*, ao descrever o grande banquete afirma: “(...) o clã mata cruelmente seu animal totêmico e o devora cru, carne sangue e ossos” (FREUD, 2016, p. 146), cena essa bastante semelhante à supracitada passagem bíblica, referente à ceia final do mestre para com os seus discípulos, ao qual ele frisa a sacralização de seu sacrifício, seu sangue e seu corpo, que se tornaram bebida e alimento – respectivamente – para os seus adeptos.

Freud também afirma que concretizado o sacrifício e o festejo, a consciência de culpa tomou de assalto os filhos parricidas, fazendo com que estes se arrependessem e temessem a punição do pai morto, bem como amedrontados pelo receio de rivalidades e revanchismos dentre os próprios irmãos da horda. Sendo assim, a imago psicológica do pai ganha força e torna-se ainda mais poderosa do que a própria figura material paterna: “O morto tornou-se mais forte do que havia sido vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos. Aquilo que antes ele impedira com sua existência, eles proibiram



então a si mesmos, na situação psíquica de “obediência a *posteriori*” (FREUD, 2016, p. 149).

Conforme o excerto abaixo, o Catecismo da Igreja Católica endossa a interpretação de que os próprios cristãos corroboraram com a morte de seu líder, reafirmando a consciência de culpa pelo assassinato, descrita pelo psicanalista austríaco, conforme o trecho abaixo:

Levando em conta que nossos pecados atingem o próprio Cristo, a Igreja não hesita em imputar aos cristãos a mais grave responsabilidade no suplício de Jesus, responsabilidade mais grave no suplício de Jesus, responsabilidade que com excessiva frequência estes debitaram quase exclusivamente aos Judeus (CATECISMO..., 2000, p. 170; CIC 598).

Ainda de acordo com o mencionado Catecismo católico, afirma-se que a eucaristia é um memorial que visa perpetuar a lembrança do sacrifício do Cristo: “A Eucaristia que instituiu naquele momento será o “memorial” de seu sacrifício. Jesus incluiu os apóstolos na sua própria oferta e lhes pede que a perpetuem. Com isso, instituiu seus apóstolos como sacerdotes da Nova-Aliança (CATECISMO..., 2000, p. 174 – 175; CIC 611). Portanto, para o catolicismo, a eucaristia é um momento que simbolicamente se simula a morte do seu líder, no qual os próprios católicos consideram-se culposos, e também se reencena o banquete totêmico freudiano, em que os filhos alimentam-se do pai por eles desgraçado, almejando assim incorporarem a si as características dele admiradas.

6. *Via crucis: humilhação e morte do pai*

Em *Totem e Tabu*, o pensador austríaco defende que a derrota e a gigantesca humilhação passada pelo pai, com o sua queda da liderança da horda e destruição, torna-se futuramente o seu ponto forte, aquilo que restabelece e fortifica o líder que agora está morto, em forma de consciência pesarosa, conforme o trecho:

A cena da derrota do pai, de sua maior humilhação, tornou-se aí o material para representar seu mais alto triunfo. A importância que o sacrifício adquiriu universalmente está no fato de que oferece ao pai a satisfação pela injúria sofrida, no mesmo ato em que perpetua a lembrança do malfeito (FREUD, 2016, p. 156).



O vexame e a bancharrota do pai é explicitamente narrada em partes dos evangelhos de Mateus, Lucas e João, que evidenciam a *Via Crucis*, ou Via Dolorosa, trajeto no qual Cristo condenado percorreu a pé, recebendo humilhações e castigos de seus algozes, como Freud descrevera, tal penosa trajetória se tornou o grande triunfo do que os católicos chamam de “Paixão de Cristo”, que Ele morre por culpa dos seus, mas para perdoá-los, gerando assim a consciência de culpa descrita pelo fundador da psicanálise. Abaixo estão alguns excertos sobre a derrota do pai:

Evangelho de Mateus:

Então se ajoelharam diante de Jesus e zombaram dele, dizendo: ‘Salve, rei dos judeus!’ Cuspiram nele e, pegando a vara, bateram na sua cabeça. Depois de zombarem de Jesus, tiraram-lhe o manto vermelho e o vestiram de novo com as roupas dele; daí o levaram para crucificar (BÍBLIA, Mateus 27, 29-31, p. 1218).

Evangelho de Lucas:

Os chefes, porém, zombavam de Jesus, dizendo: ‘A outros ele salvou. Que salve a si mesmo, se é de fato o Messias de Deus, o Escolhido!’ Os soldados também caçoavam dele. Aproximavam-se, ofereciam-lhe vinagre e diziam: ‘Se tu és o rei dos judeus, salva a ti mesmo!’ Acima dele havia um letreiro: ‘Este é o rei dos judeus’ (BÍBLIA, Lucas 23, 35-36, p. 1286).

Evangelho de João:

Então Pilatos pegou Jesus e o mandou flagelar. Os soldados trançaram uma coroa de espinhos e a colocaram na cabeça de Jesus. Vestiram Jesus com um manto vermelho. Aproximavam-se dele e diziam: ‘Salve, rei dos judeus!’ E lhe davam bofetadas (BÍBLIA, João 19, 1-3, p. 1318).

Depreende-se, a partir da análise desses eventos a existência, primeiramente, de uma identificação entre os irmãos, movidos pelos sentimentos de impotência e ódio pelo pai tirano; bem como da existência de uma relação de ambivalência, ao passo que pelo ódio ocorreu a morte, mas pelo amor ocorreu a incorporação e o banquete. Assim, esse evento é capaz de fazer a tribo se reconhecer enquanto irmãos e possibilitar a interpretação enquanto evento precursor da formação da cultura à medida em que o pai se fortalece e é fruto de admiração e temor (ROCHA, 2012, p. 118-119). Além disso, segundo a interpretação do autor, quando existe um profundo apego emocional, também existe a hostilidade. Assim, a censura aparece enquanto opositora do desejo



inconsciente de que, caso a morte ocorresse, os sujeitos não ficariam insatisfeitos, o que leva à autocensura e, nos povos primitivos, a formação dos tabus, importante para posterior formação das práticas religiosas (VELIQ, 2016, p. 56-57).

7. A culpa, o luto pelo assassinato e o festejo de reconciliação com o pai

Os trechos abaixo, extraídos de *Totem e Tabu*, falam sobre a sensação de culpa do clã após o extermínio do líder: “Eles revogaram seu ato [parricídio], declarando ser proibido o assassinato do substituto do pai, o totem, e renunciaram às consequências dele”. “Isso [a culpa pelo assassinato do Patriarca] ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo” (FREUD, 2016, p. 149).

O sentimento de culpa também aparece no Novo Testamento, depois de concretizada a crucificação de Jesus: “Já era mais ou menos meio-dia e uma escuridão cobriu toda a região até às três horas da tarde, pois o sol parou de brilhar. A cortina do santuário rasgou-se ao meio. Então Jesus deu um forte grito: ‘Pai, em suas mãos entrego o meu espírito’. Dizendo isso, expirou” (BÍBLIA, Lucas 23, 44-46, p. 1287).

Narrando o supracitado momento em seu evangelho, Lucas completa: “E todas as multidões que estavam aí [no local da crucificação] e que tinham vindo para assistir, viram o que havia acontecido [escuridão e agonia de Cristo], e voltaram para a casa, batendo no peito [afirmando a inocência do morto]” (BÍBLIA, Lucas 23, 48, p. 1287).

A escuridão pode ser entendida como uma simbolização desse arrependimento, da consciência de culpa, que recaiu sobre as massas após o derradeiro suspiro de Jesus, bem como toda a comoção e indignação que o episódio gerou naqueles que o presenciaram, e que até a pouco clamavam pela morte do Cristo. Uma vez efetuada o assassinato, o arrependimento arrebatou os presentes.

Freud (2016), afirmava que terminada a ocisão e o banquete, o sentimento de culpa manifestou-se em todos os membros da horda primeva, que se enlutaram e viveram aquele arrependimento pelo ato errôneo por eles cometido, na tentativa de assim se redimirem e apaziguarem as emoções negativas. Passado o tempo do luto, a



fraternidade outrora culposa, agora se revigora e festejam euforicamente, conforme o excerto abaixo:

Após o ato, o animal [totêmico] é chorado e lamentado. O lamento pelo morto é obrigatório, imposto pelo temor de represália, e sua intenção (...) de livrar-se da responsabilidade pela morte. Mas após esse luto vem a alegria festiva, o desencadeamento de todos os instintos e a licença de todas as gratificações. Sem dificuldade vislumbramos aí a natureza da festa (FREUD, 2016, p. 146).

A mesma sucessão de fatos é reportada pela Bíblia no qual a ressurreição do Cristo, o ‘pai executado’, na presente leitura, comprova que ele se mantém vivo, perdoando, assim, a culpa e apaziguando o remorso dos seus. Vale ressaltar que Segundo Veliq (2016, p. 60), para Freud, a religião se basearia em uma projeção entre pai e filho em que o filho sente a necessidade de proteção do pai, mas ao mesmo tempo o odeia por ter impossibilitado sua relação fusional com sua mãe. Assim, Freud (2017, p. 17-20) afirma que esse sentimento perduraria por toda a vida adulta e é com base nisso que surge a ideia de “Deus”, enquanto figura onipotente, e segundo Veliq (2016, p. 60), como um pai idealizado, que se funda no desejo e na busca da superação do desamparo, algo que possibilita a produção dessa ilusão e alimenta a crença em Deus.

Prosseguindo, o grande festejo da ressurreição, para os cristãos, é a páscoa, na qual o pai “renasce”, ressurge dos mortos, perdoando os pecados e reiterando todo o seu poder e honra. Portanto, a festa da páscoa é para a cristandade o grande festejo pós-luto pela morte do seu pai. Os fragmentos bíblicos abaixo convergem com tal leitura:

Ela [Maria Madalena] foi anunciar isso aos seguidores de Jesus, que estavam de luto e chorando. Quando ouviram que ele [Cristo] estava vivo e fora visto por ela, não quiseram acreditar (BÍBLIA, Marcos 16, 10-11, p. 1247).

Espantados e cheios de medo, pensavam estar vendo um espírito [de Jesus, agora ressuscitado]. Então Jesus disse: ‘Por que vocês estão perturbados, e por que o coração de vocês está cheio de dúvidas? Vejam minhas mãos e meus pés: sou eu mesmo. Toquem-me e vejam: um espírito não tem carne e ossos, como vocês podem ver que eu tenho’ (BÍBLIA, Lucas 24, 37-39, p. 1288).

Ai, [Cristo] ergueu as mãos e os abençoou. Enquanto os abençoava, afastou-se deles e foi levado para o céu. Eles [os apóstolos] o adoraram, e depois voltaram para Jerusalém, com grande alegria (BÍBLIA, Lucas 24, 50-52 p. 1289).



[Jesus] Ficou no meio deles e disse: ‘A paz esteja com vocês.’ Dizendo isso, mostrou-lhes as mãos e o lado. Então os discípulos ficaram contentes por ver o Senhor (BÍBLIA, João 20, 19-20, p. 1321).

Os excertos acima podem ser interpretados como uma releitura simbólica do parricídio freudiano (Freud, 2016, p.145-146), em que a morte do pai, pelo seu próprio clã, é chorada e fortemente lamentada, em um período de luto. Passada essa fase, vem os festejos pós enlutamento, como forma de redenção à falta e culpa pelo ato por eles cometido. Na chave de leitura adotada no presente ensaio, os trechos bíblicos supracitados podem ser compreendidos como a narração desse luto e culpa, que é apaziguado pela ressurreição do pai - a reversão simbólica da ocisão - a remissão da consciência de culpa; portanto, no presente recorte interpretativo, a ressurreição de Cristo seria a reversão mítica do parricídio.

Porém, Freud faz uma ressalva de que existem diferenças em como a hostilidade, enquanto satisfação pela morte, é sentida no inconsciente dos povos primitivos:

A defesa contra ela assume a forma de deslocá-la para o objeto da hostilidade, ou seja, para os próprios mortos. Esse procedimento defensivo, comum tanto na vida mental normal quanto na patológica é conhecido como ‘projeção’. O sobrevivente nega assim que tenha algum dia alimentado quaisquer sentimentos hostis pelo morto querido, em vez disso, é a alma do defunto que os alimenta e procura pô-los em ação durante o período de luto. Apesar da defesa bem sucedida que o sobrevivente consegue através da projeção, sua reação emocional apresenta as características de castigo e remorso, porque é o sujeito dos temores, e submete-se a renúncias e restrições, embora estas sejam em parte disfarçadas como medidas de proteção contra o demônio. (FREUD, 2006, p. 74, apud VELIQ, 2016, p. 57).

Ressalva-se, por fim, que, ao comparar o pai citado nos trechos bíblicos com o animal totêmico, pode-se pensar em diferenças de tratamentos. Faz-se esse paralelo, ao passo que o Deus da Bíblia é visto enquanto ser misericordioso que criou seus filhos em um ato de amor e os deu liberdade de escolha (CATECISMO..., 2000, p. 21-26, CIC 24 - 42), já o pai da horda é visto enquanto aquele tirano que exerce o poder através da coerção (FREUD, 2016, p. 149-151). Porém, apesar dessas diferenças, dá-se para interpretar que mesmo em narrações que se distanciam nesses pontos, pode existir a relação de projeção dos filhos pelo pai, que se faz onipresente e todo-poderoso no pós-



morte, bem como a necessidade de reconciliação e introjeção de seus restos, simbolicamente, pelos membros que o mataram.

Considerações Finais

A obra *Totem e Tabu* (2016) é um clássico freudiano no qual o psicanalista aborda o caráter inconsciente por trás de diversas manifestações culturais como, por exemplo, o tabu da morte, da gravidez, do incesto, etc. Nesse livro, Freud teoriza acerca do banquete totêmico que simbolicamente significava para a psicanálise a ocisão do Pai, figura central de autoridade, por seus próprios filhos devorado, para absorverem aquilo que admiravam daquele chefe do clã.

O próprio Freud afirmava que a culpa por tal crime ainda reverberava no psiquismo dos neuróticos, bem como embasava instituições sociais como a religião. Sendo assim, o cristianismo católico traria consigo, em sua doutrina religiosa, traços dessa culpa e desse desgraçado evento passado. A eucaristia seria a rememoração e a simulação do banquete simbólico, em que o corpo e o sangue de Cristo são comidos por seus próprios seguidores, corresponsáveis – na visão da própria Igreja – pelo assassinato de seu líder; e também o choram e enlutam-se por sua morte.

Portanto, segundo a bíblia cristã, em seu novo testamento, e o catecismo da Igreja Católica, Deus encontrava-se na pessoa do Cristo, vice-versa. Aniquilar o Cristo e simbolicamente devorá-lo é também - nesta leitura - destruir a Deus, o grande pai. Para tal interpretação, é indispensável que se adote a ideia da Santíssima Trindade católica, em que Deus (pai), Jesus (filho) e o Espírito Santo (pentecostes) são o mesmo ser, não havendo divisória dentre estes.

Vale ressaltar que Freud fez, em sua mencionada obra, análises acerca da mitologia católica, porém o autor adotou um viés no qual Deus e Cristo eram personalidades e divindades diferentes. Destarte, Deus seria o grande pai e Cristo, o filho que conseguiu redimir-se diante do patriarca e substituir a religião deste pela sua própria, o cristianismo. Tal interpretação é verossímil, tendo em vista que a própria bíblia os descreve como deidades diferentes, sendo o pai um Deus e o filho, um semideus. No entanto, o presente estudo respalda-se no catecismo católico para unificá-los em um só ser: Jesus é Deus e, portanto, é o pai. Assim, buscou-se analisar a figura de Jesus enquanto figura “Trina” que veio para representar o Pai, estando então, nessa



figura de sacrifício, no lugar simbólico do Deus. Portanto, psicanaliticamente, a santíssima trindade pode ser lida como uma simbiose, uma fusão e, por isso, as três ‘Pessoas’ da trindade são somente uma única; assim, ferir Jesus é sinônimo de ferir o pai, a Deus.

Conforme o descrito em *Totem e Tabu* (1913/2016), o evangelho novo conta uma história que se faz possível traçar paralelos entre a perseguição, condenação, morte e ressurreição de Jesus e os momentos do parricídio, alimentação, culpa e festejos do mito totêmico. Cristo fora traído pelo seu povo, os judeus, que fomentaram o seu julgamento e promoveram sua crucificação. Ele também fora apunhalado por um dos seus apóstolos, Judas Iscariotes, alguém de sua intimidade e confiança, que se rebelou contra o líder e o entregou para os carrascos.

As semelhanças continuam quando supostamente Cristo teria instituído a eucaristia, na última ceia, que ele simbolicamente sacralizava o pão como sua carne, e o vinho como o seu sangue. Para o catolicismo, ao comungar a pessoa está recebendo Jesus e absorvendo suas graças, igualmente à descrição da deglutição do animal totêmico pelo seu próprio clã. Assim, a partir da leitura analítica aqui adotada - buscando ressaltar paralelos entre o mito cristão e o mito freudiano - do mesmo modo que o pai primevo freudiano, Cristo/Deus também foi humilhado e morto pelos seus ‘filhos’ (iguais).

A desgraça de Jesus fora acompanhada por um grande luto, seguida por muitas festividades e alegrias, pois na páscoa ele ressuscitou, sanando assim, a consciência pesarosa de sua horda; uma vez que o crime foi revertido e o pai está vivo novamente. Os festejos e simbolismos católicos sobre a páscoa convergem com as festividades pós-luto teorizadas por Freud em *Totem e Tabu* (1913/2016), no qual o clã alegra-se e brinda como uma maneira de amenizar a consciência de culpa e também rememorar todo o ocorrido com o pai, para assim se evitar novas tragédias.

Em suma, o presente estudo objetivou traçar esses paralelos entre a obra freudiana e as crenças cristãs-católicas a respeito do sacramento da eucaristia e do episódio de morte e ressurreição do Cristo. Vale reforçar que o atual estudo não almeja ofender ou menosprezar nenhum credo religioso, mas apenas analisá-lo e pensá-lo de acordo com a psicanálise freudiana, mais especificamente, o livro *Totem e Tabu*. Também faz-se bem-vindo reforçar que não se pretendeu esgotar a temática nesse



estudo com esses referenciais, sendo importante outras visões e discussões, de cunho analítico-teórico, acerca do assunto.

Referências Bibliográficas

- AMARAL, F. B.. Totem e tabu: notas sobre o parricídio e a ficção. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 22, n. 2, maio 2019. p. 228–236.
- BÍBLIA. **Bíblia sagrada**. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1991.
- Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Edição típica Vaticana, Loyola, 2000.
- FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu** (3^a ed., Souza, P. C, Trad.). São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2016.
- FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização** (1^a ed., Souza, P.C, Trad.). São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2017.
- GODOI, Bernardo Sollar; NOÉ, Sidnei Vilmar. A morte de Deus, o pai da horda primeva e o interdito. **Reverso**, n. 75, 2018. p. 73-82.
- HAMMES, Erico. O Espírito Santo e Jesus: uma inversão ‘cristológica’?. **TeocomunicaçãoPUCRS**, v. 32, n.1, 2002. p. 1 - 12.
- LIMA, Alan Souza; SOUZA, Maurício Rodrigues. O pai da horda e o supereu: de um prenúncio da instância. **Psicologia USP**, v. 27, n.3, 2016. p. 420-428.
- MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo; ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. Dois discursos de Freud sobre a religião. **Revistal Mal-Estar e Subjetividade**, v. 8, n. 3, 2008. p. 729-754.
- MAIMÔNIDES, os treze princípios da fé judaica. **Revista Morashá**, n.88, jun. 2015. Disponível em:<<http://www.morasha.com.br/leis-costumes-e-tradicoes/maimonides-os-treze-principios-da-fe-judaica.html>>. Acesso em: 14 de jul. 2023.
- MARANHÃO, Bernardo Costa Couto de A. O Poderoso Chefão Ou da paternidade como fundamento da lei em “Totem e tabu”, de Freud. **Reverso**, v. 52, n. 37, 2005. p. 37-42.
- MIRANDA, Claudio. **Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e reconfiguração do religioso na contemporaneidade**. 113 f. Dissertação (Mestrado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.



NAMBA, Janaina. A proibição do incesto em Lévi-Strauss e Freud: algumas aproximações. **Revista De Antropologia**, v. 61 n. 1, 2018. p. 176-190.

POLLO, Vera; SANT'ANA, Maria Luísa Rodrigues. AS TRÊS VERSÕES DO PAI: O PARRICÍDIO, O NOME E O DIZER. **Ágora: Estudos Em Teoria Psicanalítica**, v. 25, n. 1, 2022. p. 82–88.

PONTES, Andrea Mello. O Tabu do Incesto e os olhares de Freud e Levi-Strauss. **Trilhas**, v. 4, n.1, 2004. p. 7-14.

ROCHA, Helenice De Fátima Oliveira. Do pai da horda a Moisés: o ideal como articulador entre o sujeito e a cultura. **Boletim de Psicologia**, v. 62, n. 137, 2012, p. 117-127.

TEIXEIRA, Priscila Cirino. **A autocomunicação do Deus triúno e a Confessio Trinitatis: Contribuições para uma Teologia trinitária da vida consagrada**. 2020. 95 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2020.

VELIQ, Fabiano. O totem e o desamparo: duas chaves de leitura para a religião no pensamento freudiano. **Analytica**, v. 10, n. 6, p. 28-45, 2017. Recuperado em 19/11/2021 de <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/analytica/v6n10/04.pdf>>. Acesso em: 09 out. 2022.

VELIQ, Fabiano. Religião e projeção em Freud. Elementos para o debate entre psicanálise e religião. **Synesis**, v. 8, n. 2, p. 49-65, ago/dez. 2016. <<https://seer.ucp.br/seer/index.php/synthesis/article/view/1131>>. Acesso em: 14 jul. 2023.



Diálogo inter-religioso sobre questões ambientais: explorando as doutrinas do Cristianismo e Budismo para um futuro sustentável

Interreligious dialogue on environmental issues: exploring the doctrines of Christianity and Buddhism for a sustainable future

Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França¹

Resumo: Este trabalho explora o diálogo inter-religioso entre o Cristianismo Católico Apostólico Romano e o budismo da tradição Geluk nas questões ambientais, apoiado em pensadores como Lama Je Tsongkhapa, Sonan Gyatso, Plínio Marcos Tsai, Papa Francisco e Ivone Gebara. Discute a interdependência como essencial para a compreensão dos desafios ambientais e enfatiza a importância de ações coletivas para um futuro sustentável. Ressalta que a preservação ecológica global requer abordagem multidisciplinar, envolvendo líderes religiosos, políticos e a sociedade civil. Conclui promovendo o diálogo inter-religioso e a necessidade de ação coletiva.

Palavras-chave: Meio ambiente. Budismo. Je Tsongkapha. Catolicismo. Papa Francisco.

Abstract: This work explores the inter-religious dialogue between Roman Catholic Christianity and Geluk tradition Buddhism on environmental issues, supported by thinkers such as Lama Je Tsongkhapa, Sonan Gyatso, Plínio Marcos Tsai, Pope Francis, and Ivone Gebara. It discusses interdependence as essential for understanding environmental challenges and emphasizes the importance of collective actions for a sustainable future. It highlights that global ecological preservation requires a multidisciplinary approach, involving religious leaders, politicians, and civil society. It concludes by promoting inter-religious dialogue and the need for collective action.

Keyword: Environment. Buddhism. Je Tsongkhapa. Catholicism. Pope Francis

Introdução

Este trabalho visa estabelecer um diálogo inter-religioso virtuoso sobre questões ambientais, ancorado nas doutrinas de dois dos principais pilares do pensamento religioso mundial: o cristianismo e o budismo. A reflexão será guiada por

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, professora do Instituto Pramāṇa e monja budista na Associação Buddha-Dharma. Contato: nirvanafranca@gmail.com.



textos e concepções teológicas de figuras proeminentes dessas tradições, incluindo Lama Je Tsongkhapa, Sonan Gyatso e Plínio Marcos Tsai no budismo, e o Papa Francisco e Ivone Gebara representando o cristianismo católico. A escolha desses autores se deve à profundidade e diversidade de suas obras, que nos oferecem um espectro abrangente de compreensões e interpretações sobre a ideia de interdependência, permitindo assim uma exploração detalhada e significativa do papel da espiritualidade na atual crise ambiental

Desta maneira, busca-se uma articulação que coloque lado a lado representações do budismo e do cristianismo. Da mesma forma que o cristianismo não é uma unidade, em que o Papa é o principal representante dos católicos apostólicos romanos, outras vertentes do cristianismo, como os protestantes e pentecostais, têm seus próprios líderes e pensadores. Ivone Gebara também contribui com suas análises do cristianismo católico apostólico romano, essa freira brasileira, escreveu diversos trabalhos no qual ela articula o cristianismo com a ecologia. O budismo também se divide em várias escolas e tradições, cada uma com suas próprias figuras representativas e pensadores destacados

O conceito de Interdependência, embora seja um constructo multifacetado, será abordado neste texto de maneira simplificada, com o intuito de elucidar a intrincada rede de relações que permeia todos os seres vivos. A necessidade de tal simplificação surge da complexidade do tema, que poderia facilmente estender este ensaio para além de sua escala e escopo pretendidos. Nosso objetivo principal é explorar a importância da interdependência para a compreensão das questões ambientais e da responsabilidade que a humanidade detém sobre o futuro sustentável do nosso planeta.

O conceito de interdependência, também conhecido como *Pratītyasamutpāda* ou *Originação Dependente*, é um princípio fundamental no budismo, tal como descrito de forma significativa por Lama Je Tsongkhapa em sua obra: “Lamrim Chenmo: O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação” (2020). Neste que é um dos seus principais trabalhos, Tsongkhapa desdobra o conceito de interdependência como a consciência de que todos os fenômenos emergem dentro de uma matriz complexa de causa e efeito, ilustrando a profunda rede de conexões que permeia toda a existência.

Em sua concepção, nenhum ser ou objeto existe de maneira independente ou isolada. Todos são produtos de múltiplas causas e condições e, por sua vez, influenciam



outras coisas através de suas ações e existência. De acordo com Tsongkhapa, compreender essa intricada interconexão entre todos os seres e coisas é crucial para perceber a verdadeira natureza da realidade. Isso, por sua vez, conduz ao desenvolvimento de uma ética compassiva e ao reconhecimento da interdependência que permeia nossa relação com o meio ambiente, motivando ações responsáveis e sustentáveis.

Nossa discussão irá recorrer a uma variedade de perspectivas notáveis, tanto budistas quanto cristãos. Do lado budista, teremos os ensinamentos de Lama Je Tsongkhapa, o fundador da Tradição Geluk do Budismo Tibetano do século XV, cujo trabalho seminal, “Lamrim Chenmo: O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação”, oferece uma guia abrangente para o caminho budista em direção à completa iluminação. Seguindo-o, no século XVI, temos Sonan Gyatso, cuja obra “Lamrim Sheershooma – Linhas de Experiência” se destaca entre suas muitas contribuições. No contexto contemporâneo, contamos com Plínio Marcos Tsai, um estudioso conhecido por seus comentários a textos clássicos do Budismo Indiano e tradutor do Lamrim Chenmo. Do lado cristão, o Papa Francisco (Jorge Mário Bergoglio) contribui com seus insights profundos na encíclica “Laudato Si”, que foca na necessidade de cuidar do nosso planeta, enquanto a freira Ivone Gebara apresenta um enfoque ecofeminista em seu livro “Teologia Ecofeminista”. Juntos, esses autores formam a base teórica para a exploração do conceito de Interdependência neste artigo.

Nesta confluência de ideias, também nos voltamos para a reflexão do Papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio), expressa em sua encíclica “Laudato Si’, 2015”, na qual ele analisa profundamente nossa casa comum, a Terra, enfatizando a intrincada relação interdependente entre todos os seres vivos e o meio ambiente. Adicionalmente, o ecofeminismo de Ivone Gebara, expresso em seu livro “Teologia Ecofeminista”, oferece uma perspectiva única, explorando a interseção entre a luta pela igualdade de gênero, a espiritualidade e o cuidado com o meio ambiente. As reflexões apresentadas por ambos, Papa Francisco e Ivone Gebara, estabelecem paralelos interessantes com a visão budista da interdependência, o que os torna contribuintes significativos para o diálogo proposto por este ensaio. Dessa forma, as perspectivas de Lama Je Tsongkhapa, Sonan Gyatso, Plínio Marcos Tsai, Papa Francisco e Ivone Gebara constituem a base teórica para a nossa exploração do conceito de Interdependência.



Adentrando ao assunto do meio ambiente, pode-se ter a ilusão de que a segunda década do século XXI é um período tranquilo pois, em relação às questões ambientais, pode-se ter uma falsa percepção de calmaria na segunda década do século XXI, dadas as ações e declarações de alguns líderes mundiais. No Brasil, o governo de Jair Bolsonaro tem sido alvo de críticas quanto à sua postura perante as questões ambientais. Campos (2020) aponta que o governo frequentemente minimiza a gravidade dos problemas ambientais ou se esquia das responsabilidades, levando a uma ilusão de que a situação ambiental é menos crítica do que realmente é.

Da mesma forma, o ex-presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, também manifestou desprezo pelos relatórios ambientais, afirmando publicamente sua descrença nas evidências científicas. Monge (2018) relata que tais declarações podem contribuir para a propagação de um falso sentimento de que as coisas estão “boas”, desconsiderando os sérios alertas dos especialistas em meio ambiente. Ambos os casos ilustram a necessidade de uma compreensão mais clara e precisa dos problemas ambientais que enfrentamos na atualidade. Mas isso se deve ao fato de os grandes desastres ambientais não receberem a devida importância.

No Brasil, o rompimento das barragens de Mariana, ocorrido em 2015 (MPF, s/d) quase foi esquecido, e pelo mundo se atribui diretamente a ação humana como causadora principal dos problemas que vêm acontecendo (ONU, 2022). Não mais se entende esses problemas como causados pelas chamadas causas naturais. No ano de 2018, por exemplo, houve o grande incêndio na Califórnia², que não teve sua causa determinada e ficou inconclusivo. Além disso, o frio intenso na Europa³ e a neve no deserto do Saara⁴ fazem parte dos efeitos causados pelo fenômeno periódico El Niño.

²O incêndio na cidade de Paradise ganhou o nome de Camp Fire e foi considerado controlado no dia 25 de novembro de 2018, depois de duas semanas e meia durante as quais engoliu quase toda a cidade, destruindo 14,5 mil edifícios e 61,9 mil hectares e deixando 85 mortos. A investigação da origem do incêndio não foi conclusiva (AGENCIA BRASIL, 2018).

³ No início de 2018, a onda de frio recebeu diversos apelidos em 2018, “Besta do Leste”, “Urso siberiano”, “Canhão de neve”, e matou 24 pessoas até a data da reportagem consultada (28/02/2018). Essa onda de frio chegou a atingir as praias do mediterrâneo (G1, 2018).

⁴ O fenômeno, que não ocorria há 37 anos, aconteceu em decorrência da onda de frio que assolou a Europa, ele não deixou danos, mas alertou para o que teria causado (BBC BRASIL, 2018).



Contudo, é necessário ter cautela, porque ainda se colhem os frutos dos desastres do passado⁵, e há ameaças pela sombra da suposta tranquilidade, que encobre a possibilidade do retrocesso nos acordos internacionais de preservação ambiental. Em 2017, o ex-presidente dos Estados Unidos da América, Donald Trump, anunciou seu intento de retirar o país do Acordo de Paris sobre as mudanças climáticas (ESTADÃO, 2017). Quando uma nação influente como os Estados Unidos opta por abandonar tal acordo, o impacto dessa decisão pode enfraquecer o compromisso coletivo global para com as metas climáticas estabelecidas, e desestabilizar os esforços conjuntos para combater as mudanças climáticas. Isso é especialmente preocupante, pois as ações ambientais de uma nação podem ter consequências além de suas próprias fronteiras, afetando o equilíbrio ecológico global e causando adversidades para populações em diferentes partes do mundo.

Na tentativa de compreender a crescente crise ecológica global, torna-se essencial analisar as raízes históricas do nosso relacionamento com a Terra. O meio ambiente, em seu estado atual, é reflexo não apenas das práticas contemporâneas, mas também de séculos de interações humanas que negligenciaram a sustentabilidade e o equilíbrio natural. É dentro deste contexto que Sivaraksa (2014, p. 147), em sua obra, articula uma perspectiva crítica e profunda sobre o assunto:

O sofrimento ecológico é o resultado dos séculos de abuso da Terra e do meio ambiente. São os efeitos de numerosos desenvolvimentos sobrepostos que são insustentáveis na maior parte. Resultam de ações violentas, seja em forma de colonialismo, desenvolvimento industrial, guerras, crescimento econômico, corrida armamentista ou entre estados⁶ (SIVARAKSA, 2014, p. 147, *Tradução minha*).

⁵ Consideram-se desastres do passado eventos que serão abordados adiante no trabalho, como a explosão de Chernobyl na Ucrânia, em 1986; o vazamento do cargueiro Exxon Valdez no Alasca, em 1989; a explosão e a morte de pessoas pela explosão de um oleoduto em 1984, em Cubatão no Brasil; a explosão da plataforma de petróleo Deepwater Horizon, da British Petroleum, em 2010, no golfo do México; em Bhopal, na Índia, em 1984, um acidente no qual uma indústria química matou entre 3.000 e 10.000 pessoas. Outros desastres poderiam ser citados, mas esses são suficientes para ilustrar o tamanho e a amplitude dos problemas ambientais que enfrentamos, sejam nos regimes capitalistas ou socialistas, democráticos ou não.

⁶ “Ecological suffering is the result of centuries of abuse of our Earth and environment. It is the effects of numerous overlapping developments that are unsustainable for the most part. It results from violent actions, whether in the shape of colonialism, industrial development, wars, economic growth, the arms race, or capitalist competition between states.”



A complexidade das relações internacionais e os interesses envolvidos frequentemente influenciam as decisões políticas relativas aos acordos ambientais. Em alguns casos, esses fatores podem levar à retirada de certos líderes desses acordos, apesar das evidências convincentes das alterações climáticas e do crescente número de desastres ambientais. Essas ações, no entanto, negligenciam um princípio fundamental do ambientalismo: a interconexão e a interdependência de todos os seres vivos na Terra. Neste ensaio, pretendemos ilustrar a gravidade da situação planetária atual, revisando brevemente uma série de desastres ambientais históricos e acordos ambientais subsequentes, para ressaltar a urgência de uma ação coletiva eficaz para a preservação do nosso ecossistema global.

1. O sofrimento ambiental

Não é benéfico se conformar com os argumentos de que é apenas o sistema econômico a causa dos problemas ambientais que enfrentamos. É preciso tomar cuidado com argumentos como os apresentados por Sivaraksa, que culpa o livre mercado:

O sofrimento ecológico é resultado da violência sistêmica enraizada na política global econômica. Embora o nosso mundo aprecie a diversidade e as escolhas, é cada vez mais intolerante a qualquer forma de vida que resista ao fundamentalismo do livre mercado⁷ (SIVARAKSA, 2014, p. 147, *Tradução minha*).

A observação aguda de Sivaraksa lança luz sobre uma das tensões mais significativas em nossa época: o conflito entre as demandas do capitalismo global e a necessidade de sustentabilidade ecológica. Ao afirmar que o “sofrimento ecológico é resultado da violência sistêmica enraizada na política econômica global”, ele identifica um paradigma econômico que, apesar de celebrar a diversidade e a liberdade de escolha, impõe restrições severas sobre as formas de vida que resistem ou não se alinham à lógica do livre mercado.

Esta poderosa crítica sugere que o compromisso com a diversidade e a liberdade, valores tão prezados em nossa sociedade, pode ser comprometido pela

⁷“The Ecological suffering is the result of systemic violence rooted in the global political economy. Although our world cherishes diversity and choice, it is increasingly intolerant of any form of living that resists free market fundamentalism.”



crescente tendência do fundamentalismo do mercado. Este último, que privilegia os lucros e o crescimento econômico acima de tudo, pode ignorar ou até mesmo prejudicar a diversidade da vida na Terra e a integridade dos nossos ecossistemas.

Assim, Sivaraksa nos convida a refletir profundamente sobre os limites do nosso atual sistema econômico e a considerar a necessidade de reformas estruturais que promovam um equilíbrio mais harmonioso entre as demandas do crescimento econômico e a imperativa necessidade de proteger e preservar o nosso planeta e as múltiplas formas de vida que nele coabitam. Esta é uma chamada para uma visão de mundo mais integrada e sustentável, em que a economia não está em guerra com o ecossistema, mas sim, trabalha em sinergia para o bem-estar de todos os seres vivos.

O tempo passou e as formas de exploração dos recursos naturais somente aumentaram. Essas são situações que provocam, nas palavras do Papa Francisco, “os gemidos da irmã terra”, ele adverte que:

Nunca tratamos tão mal a nossa casa comum como nos últimos dois séculos. O problema reside que não dispomos ainda da cultura necessária para enfrentar a crise onde há a necessidade de que se tracem caminhos, que possam responder às necessidades das gerações atuais, e incluam a todos, isso sem prejudicar as gerações futuras (FRANCISCO, 2015, §53).

O passado calamitoso ambiental se intensificou após a segunda metade do século XIX, em especial após a Segunda Guerra Mundial, quando um sistema remanescente da Revolução Industrial, focado apenas no crescimento econômico, desconsiderou as questões ambientais, desencadeando uma série de desastres ambientais (ESTELA; POTT, 2017). Esses desastres, cujas consequências persistem até hoje, ocorreram em países de diferentes sistemas econômicos e políticos - sejam eles capitalistas, comunistas ou socialistas.

No lado capitalista, por exemplo, tivemos os casos notórios de Bhopal em 1984⁸ e Exxon Valdez em 1989⁹. A “cortina de ferro”, uma metáfora para as barreiras de informação do bloco comunista, torna obscuro o número exato de problemas

⁸ O desastre de Bhopal ocorreu na Índia em 1984, quando um vazamento de gás tóxico de uma fábrica de pesticidas causou a morte imediata de milhares de pessoas e deixou muitas outras com problemas de saúde a longo prazo.

⁹ O desastre do Exxon Valdez ocorreu em 1989, quando um petroleiro encalhou e derramou aproximadamente 11 milhões de galões de petróleo no Oceano Pacífico, perto do Alasca, causando extensos danos à vida marinha e ao ecossistema local.



ambientais que ocorreram nessa região. Contudo, o desastre nuclear de Chernobyl em 1986¹⁰ é um exemplo bem conhecido. De ambos os lados, as experiências com testes nucleares e o consequente lixo atômico apresentam desafios ambientais duradouros. Resumindo o século passado, Sung apresenta a realidade da América Latina e da Coréia, de forma a mostrar a importância do processo industrializador:

O cenário mundial estava pautado pela Guerra Fria entre o bloco capitalista liderado pelos Estados Unidos e o bloco comunista. Dentro desse âmbito, a América Latina e a Coréia tinham contextos muito semelhantes. Quanto à forma política de governo, ambas estavam sob ditaduras militares. Quanto à economia, passaram por um processo de rápida transformação – de agrária para industrializada – que, sob a lógica da acumulação do capital por meio de mão de obra barata, culminou na urbanização, fenômeno que aumentou vertiginosamente o crescimento das periferias nas grandes cidades (SUNG, 2018, p. 306).

Esse processo industrializador é uma das principais causas da degradação ambiental que experimentamos. É preciso tomar consciência, como nos explica Tsai, a respeito da forma como são as consequências das nossas ações, as relacionalidades que geram efeitos e que, de certa forma, podem ser controladas quando se comprehende que as consequências das ações humanas são a causa dessa degradação ambiental:

As coisas em suas relacionalidades geram efeitos, e esses efeitos podem ser controlados pelo homem a partir de uma compreensão da causalidade. Então os efeitos que o homem pode controlar e nos quais ele tem participação direta são formados a partir de causas nas quais ele pode atuar (TSAI, 2017a, p. 77).

O histórico ambiental da humanidade conduziu a espécie a um estado crítico de sobrevivência. Com uma análise mais aprofundada, fica evidente o risco de extinção da humanidade. Devido a alterações progressivas e significativas, a vida na superfície da Terra está se tornando insustentável. As mudanças climáticas são manifestadas através de calor extremo, frios congelantes e precipitações históricas sem precedentes. O noticiário é inundado por notícias de catástrofes ambientais. Às vezes tem-se a sorte de morar em uma região onde há menos impactos dessa degradação do clima, por isso,

¹⁰ O desastre de Chernobyl, ocorrido na Ucrânia em 1986, foi o pior acidente nuclear da história, resultando em uma zona de exclusão permanente em torno da central nuclear e tendo consequências de saúde a longo prazo para as pessoas da região.



existe a impressão de que não estão acontecendo, ou que não são dignas de receber tanta importância como deveriam.

Trazemos aqui o uso dos recursos hídricos, por exemplo, a forma que nós nos relacionamos com ele. Como a água é um bem vital, necessário ao consumo humano, criação de animais e agricultura, os adensamentos humanos ocorreram às margens dos grandes rios (MOREIRA, 2011). Isso é tão marcante, pois seus relatos vêm dos livros do Antigo Testamento donde no Gêneses, o jardim do Éden se localiza entre os rios Tigres e Eufrates; depois historicamente, pois o Egito cresceu às margens do Nilo; as grandes capitais europeias também se estabeleceram às margens dos cursos d'água, sem respeitar o uso dessa água para as populações montantes do curso.

No caso brasileiro, um dos mais importantes rios cruza a cidade de São Paulo. O Rio Tietê,

nasce a 1.030 metros do nível do mar, na cidade de Salesópolis, município da Região Metropolitana de São Paulo, nas encostas da Serra do Mar. Sua nascente se localiza a 22 km do Oceano Atlântico e a 96 km da capital do Estado de São Paulo em uma área coberta pela Mata Atlântica. Ele percorre 1.136 quilômetros no sentido leste – oeste até a sua foz no Rio Paraná, na divisão com o Estado do Mato Grosso do Sul. Ao contrário da maioria dos rios que correm no sentido do mar, o Tietê corre sentido interior por não conseguir sobrepor a Serra do Mar. Em seu trajeto, ele banha 62 municípios paulistas (OLIVEIRA, 2014, p. 272).

O trajeto singular do Rio Tietê, rumo ao interior, teve papel fundamental na exploração e formação do estado de São Paulo. Este percurso contraintuitivo forneceu os meios para a expansão e o desenvolvimento de diversas localidades. No entanto, essa posição estratégica também fez com que o rio sofresse diretamente os efeitos da atividade humana.

Com o tempo, a interação com o homem deixou marcas profundas no Tietê. Dentre as mais significativas está a poluição. Este é um tópico que merece uma atenção especial, devido às suas implicações ambientais e sociais.

A história da poluição do Rio Tietê remonta à exploração de ouro e ferro em algumas regiões ao longo de suas margens no século XVII. Nessa época, as águas do Tietê já sofriam alterações quanto à sua qualidade, cor e turbidez devido aos metais pesados que eram despejados no rio. As consequências dessas ações, na época, eram desconhecidas. No início do século XX, a situação se agravou. Em 1901, já era observado que as águas do rio Tietê estavam poluídas devido à criação de suínos na



região de Mogi das Cruzes e Guarulhos e ao despejo de esgoto doméstico sem tratamento. A posterior instalação de indústrias no entorno do rio e o despejo de resíduos industriais intensificaram ainda mais a poluição do Tietê (OLIVEIRA, 2014). Este histórico de poluição e a crescente degradação ambiental demonstram o impacto duradouro e contínuo das atividades humanas sobre os recursos hídricos, um tema que requer uma investigação cuidadosa e contínua.

Assim, a ocupação às margens do rio e uso do recurso hídrico ocorreu sem um planejamento e sem preocupação com o possível esgotamento do recurso. Na atualidade planos de despoluição ocorrem, levando em consideração cada trecho do rio, as características do uso, vazão e carga de poluentes. Foi estabelecido um cronograma de longo prazo para que a questão da potabilidade das águas e o uso das mesmas possa ser viabilizado para diversos fins (OLIVEIRA, 2014). Estes são planos que ocorrem no presente.

No passado, na Índia, o Buda – conhecedor da causalidade e, por isso, ciente da importância do respeito ao meio ambiente – incluiu dispositivos no código *Vinaya*, o Código de Conduta Monástico, que promovessem o respeito ao meio ambiente, existindo assim condutas reprováveis, que assim o eram pensando no bem-estar dos demais, tais como: a falha *śaikṣa*¹¹ “72. Jogar a água de limpeza dos potes antes de perguntar ao dono da casa onde seria mais apropriado;” (TSAI, 2017b, p. 68), de tal forma que as partes lindeiras não sejam agredidas. Era sabido pelo Buda que essa água continha partículas que, quando dispostas incorretamente, propiciavam a proliferação de vetores e doenças. Era necessário que a água de lavagem fosse descartada da maneira adequada (BRAHMALI, 2021). Hoje, sabe-se que esse esgoto pode servir de alimento a bactérias, protozoários ou outros vetores de doenças, tais como ratos e baratas, sendo necessário o descarte correto. Por isso, a instrução de perguntar ao proprietário da casa.

¹¹ Para regulamentar a vida na comunidade monástica, o Buda instituiu o *Vinaya* que é o código de conduta. Esse código possui pouco mais de 250 normas para homens e pouco menos de 350 para mulheres. Elas são organizadas pela intensidade que o dano provoca, assim, o código começa com as faltas que ensejam expulsão da comunidade (*parajika*), nelas se encontram faltas como matar e ter conduta sexual; faltas que ensejam suspensão (*sanghavasesa*) que envolvem formas de se relacionar por desejo sexual e outras; depois, estão as faltas de advertência (*pācittiya de maior gravidade*); em seguida, o grupo de faltas que ensejam advertências, e a insistência leva à suspensão; por fim, há as de menor gravidade, que também ensejam suspensão, mas quando em maior insistência *pācittiya de menor gravidade*.



Quando o Buda adiciona o preceito ao Código *Vinaya*, ele estabelece uma conduta esperada para a comunidade. O Buda aceitou pessoas em seu núcleo que eram provenientes de diferentes estratos sociais e, por isso, possuíam graus de instrução diferentes, dessa forma, essa educação ambiental colocava-se à disposição de todos. Mas as questões relativas ao meio ambiente não se resumem a esse preceito, pode-se citar mais deles.

Os preceitos monásticos prosseguem às falhas complementares, chamando atenção à preocupação com a água e o solo. A primeira falha complementar corresponde à necessidade de urinar sentado para que os dejetos não se espalhem. Sabe-se que urina e fezes são responsáveis por um grande número de doenças, por isso sua gestão é importante. Além disso, essa prática está alinhada com as duas falhas seguintes que preservam respectivamente os cursos de água e do solo, conforme apresentado no Código *Vinaya Dharmagupta*:

Falhas complementares

109. Urinar ou defecar enquanto em pé, se não estiver doente;
110. Urinar, defecar, cuspir, e assim por diante, numa corrente de água ou num reservatório de água;
111. Urinar, defecar, cuspir, e assim por diante, numa grama verde ou plantas vivas (TSAI, 2017b, p. 71).

Onde e como descartar os dejetos humanos são um problema de longa data, como previamente abordado, no qual se citou a história do rio Tietê. Este problema advém dos adensamentos humanos. Continua sendo um problema até hoje. Teoricamente em uma região urbanizada como o município de São Paulo alguém urina ou defeca nas margens dos rios. Utilizamos sanitários, que encaminham às redes coletoras de esgotos. Neste ponto encontra-se o problema. As residências precárias, instaladas às margens dos rios, despejam seus dejetos diretamente nas águas. Onde há rede coletora, nem sempre o esgoto é tratado.

Essa má gestão dos esgotos sanitários levou à morte muitos rios, tornando suas águas impróprias para consumo. Segundo o G1 (2019), o Rio Tietê possui somente 14% do esgoto descartado nele tratado, ou seja, os outros 86% são de dejetos lançados sem tratamento, poluindo suas águas. Diversos fatores podem ser citados como razões para que isto aconteça e o desinteresse de parte da população está entre eles, pois apesar de haver iniciativas para despoluição (CAMARGO, 2018; CICLOVIVO, 2022), a grande



parte das pessoas não cobram de maneira efetiva de seus governantes a despoluição desse rio. Aqui tem-se um exemplo da ação humana no meio ambiente e as consequências que essa mesma degradação traz à própria população, pois não é incomum que os moradores de São Paulo enfrentem racionamento de água.

Mas não só os monges estavam sujeitos a uma normativa de conduta. Além destes, Tsai (2017a) nos explica que os leigos também possuíam código de conduta de forma a regulamentar a vida em comunidade, isso vem das consequências das ações buscando a harmonia que era desejada a curto, mas também a longo prazo.

Há tipos diferentes de ética-normativa no budismo indiano. Podemos dizer que estão dentro de limites que se fundamentam em uma motivação finalística. Se a motivação for a realização do próprio bem-estar, por meio de um modo de vida que permita a libertação individual das três causas fundamentais das insatisfações-sofrimentos, por meio da meditação como caminho para a cessação definitiva dessas três causas, temos o código de ética-normativa chamado de “código de libertação individual”, pratimoksha. Dentro da categoria está o código-de-vida-comunitária, Vinaya, dos monges, monjas, aprendizes de monges e monjas, leigos e leigas (TSAI, 2017a, p. 100).

Tsai prossegue explicando a respeito da Ética Normativa Budista:

Se a motivação for o desejo de realizar o completo despertar, o estado de *Buddha*, por compaixão a todos os seres-relações, temos o código de ética-normativa chamado de “código do ser-em-despertar”, *bodhisattva-samvara*. Dentro desta categoria está o código da *bodhicitta* aspirativa, *samvara-pranidhana*, e também o código de *bodhicitta* engajada, *samvara-vatara* (TSAI, 2017a, p. 100-101, itálico no original).

Nos Códigos *Bodhisattvas*, encontramos uma variedade maior de dispositivos que visam preservar o meio ambiente. Dessa vez, a abordagem é mais abrangente, promovendo uma consciência mais profunda da interdependência e uma reflexão sobre as consequências de nossas ações. O *bodhisattva* assume o compromisso de ser benéfico para todos os seres e libertá-los do sofrimento. Portanto, não pode compactuar com condutas que resultem em poluição da água, do ar ou do solo. É importante destacar que essa ênfase na proteção ambiental surge naturalmente da compreensão da conexão intrínseca entre todos os fenômenos. Ao reconhecermos que todos os seres e elementos do nosso ambiente estão interligados, percebemos que nossas ações têm um impacto direto no equilíbrio e na harmonia da natureza.



Assim, ao nos comprometermos com o caminho do bodhisattva, desenvolvemos uma consciência mais ampla e uma responsabilidade mais profunda em relação ao meio ambiente. A poluição se torna incompatível com nossa busca pela iluminação e pela liberação de todos os seres do sofrimento.

Nesse sentido, os Códigos Bodhisattvas nos convidam a adotar práticas e comportamentos que promovam a sustentabilidade, o respeito à natureza e a preservação dos recursos. Ao fazê-lo, estamos alinhando nossas ações com a compaixão e a compreensão profunda dos princípios budistas, buscando o bem-estar de todos os seres e o equilíbrio do ambiente em que vivemos.

Retomando o assunto da água, o Papa Francisco chama a todos para uma reflexão sobre o nosso comportamento e reflete a respeito da preocupação com a água:

A água potável e limpa constitui uma questão de primordial importância, porque é indispensável para a vida humana e para sustentar os ecossistemas terrestres e aquáticos. As fontes de água doce fornecem os sectores sanitários, agro-pecuários e industriais. A disponibilidade de água manteve-se relativamente constante durante muito tempo, mas agora, em muitos lugares, a procura excede a oferta sustentável, com graves consequências a curto e longo prazo. Grandes cidades, que dependem de importantes reservas hídricas, sofrem períodos de carência do recurso, que, nos momentos críticos, nem sempre se administra com uma gestão adequada e com imparcialidade. A pobreza da água pública verifica-se especialmente na África, onde grandes sectores da população não têm acesso a água potável segura, ou sofrem secas que tornam difícil a produção de alimento. Nalguns países, há regiões com abundância de água, enquanto outras sofrem de grave escassez (FRANCISCO, 2015, § 28).

Essas igualmente eram as preocupações do Buda em instruir sua comunidade cerca de 2.500 anos atrás. São as preocupações atuais do Papa, e também foram as preocupações nas convenções internacionais do final do século XX no mundo – Kyoto¹², Rio¹³, Montreal¹⁴, dentre outras convenções – que buscavam convencer líderes mundiais a aderir às normas restritivas de poluição ambiental.

¹² Protocolo de Kyoto, um acordo internacional assinado em 1997 em Kyoto, Japão. Seu objetivo era combater as mudanças climáticas, estabelecendo metas de redução das emissões de gases de efeito estufa para os países industrializados.

¹³ Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada em 1992 no Rio de Janeiro, Brasil. Também conhecida como Cúpula da Terra, foi um marco importante para o reconhecimento global da necessidade de desenvolvimento sustentável.



A urgência em enfrentar os desafios ecológicos globais é inquestionável, porém as soluções propostas até o momento parecem ter impactos mínimos diante da imensidão do problema. Além disso, a falta de uma instituição adequada para lidar com questões ambientais em escala global torna a situação ainda mais complexa. A confiança em organizações como as Nações Unidas é abalada, uma vez que os países membros ainda relutam em endossar alternativas que possam entrar em conflito com os princípios do capitalismo liberal. Nesse contexto, as questões ambientais são frequentemente negligenciadas, pois não oferecem perspectivas imediatas de grandes lucros. A citação de Sivaraksa (2014) ilustra essa preocupante realidade e a necessidade premente de repensar nossas abordagens e prioridades em relação à crise ambiental global:

As soluções propostas têm impactos mínimos, enquanto o problema ecológico tem um enorme impacto. Além disso, não temos uma instituição adequada que lide com os problemas ambientais globais. Não podemos confiar em organizações como as Nações Unidas, onde os países membros ainda têm que endossar alternativas para o capitalismo liberal, onde nenhum grande lucro pode ser obtido a partir de questões ambientais e, portanto, eles não são priorizados¹⁴ (SIVARAKSA, 2014, p. 149, *Tradução minha*).

Sobre a poluição atmosférica, destacam-se as situações em que é possível atribuir causas diretas de morte de pessoas à poluição – quando a relação de causalidade não é direta, mas pode ser atribuída, é como se a poluição não existisse. Os carros presos nos congestionamentos, os caminhões e outros veículos pesados atirando fumaça pelas ruas, tornando o ar irrespirável nas grandes metrópoles, não são vistos como um problema. Cidades, como São Paulo e a Cidade do México, estabeleceram o rodízio de veículos, mas, mesmo assim, são condições indiretas de poluição – como elas matam lentamente, reduzindo o tempo de vida de quem respira esse ar no dia a dia, não contam. Assim como o regime político, pois o ar de Pequim, por várias vezes, é causa da parada

¹⁴ Refere-se ao Protocolo de Montreal, um acordo internacional assinado em 1987 em Montreal, Canadá. Seu objetivo principal era proteger a camada de ozônio, proibindo o uso de substâncias químicas prejudiciais, como os clorofluorcarbonos (CFCs).

¹⁵ “Proposed solutions have minimal impacts, while the ecological problem is a maximal one. Also, we don’t have a proper institution that deals with the global environmental problems. We cannot rely on organizations such as the United Nations, where member countries have yet to endorse alternatives to neo-liberal capitalism, where no great profits can be made from environmental issues and therefore, they are not prioritized.”



da cidade por estar “irrespirável”. Mas há os trágicos fatos que nos mostram os danos que causamos por negligenciar o meio ambiente:

[...] alguns eventos de poluição atmosférica, como o que ocorreu no Vale do Meuse, na Bélgica, em 1930, provocando a morte de 60 pessoas; em 1952, o *smog* em Londres, conhecido como “A Névoa Matadora”, que ocasionou mais de quatro mil mortes, sendo o primeiro a promover a movimentação das autoridades de saúde e a atenção quanto à qualidade do ar. Esse mesmo autor ainda comenta sobre alguns casos de contaminação de água, como o da Baía de Minamata no Japão, em 1956, que até dezembro de 1974 registrou 107 mortes oficiais e quase três mil casos em verificações (ESTELA; POTT, 2015, grifo no original).

Apesar de decorridas quase cinco décadas desde o primeiro evento que, com sua relevância ambiental, resultou tragicamente na perda de 60 vidas, é perturbador constatar que a humanidade ainda não alcançou o aprendizado necessário para lidar efetivamente com as questões ambientais. Esse longo período de tempo nos faz refletir sobre os desafios persistentes que enfrentamos em relação à proteção do meio ambiente e nos instiga a buscar abordagens mais eficazes e sustentáveis para preservar nosso planeta e garantir um futuro saudável para as gerações vindouras. Ou, se aprendeu, foi muito pouco sobre a interdependência. Continuamos a poluir o ar ou utilizamos o deslocamento da fonte de poluição, que ocorre quando mudamos as empresas para países pobres, cuja legislação ambiental é menos rígida, ao invés de as tornarmos mais eficientes. O Papa Francisco alerta sobre os problemas da poluição atmosférica e seus danos, em especial às pessoas mais pobres:

Existem formas de poluição que afetam diariamente as pessoas. A exposição aos poluentes atmosféricos produz uma vasta gama de efeitos sobre a saúde, particularmente dos mais pobres, e provocam milhões de mortes prematuras. Adocem, por exemplo, por causa da inalação de elevadas quantidades de fumo produzido pelos combustíveis utilizados para cozinhar ou aquecer-se. A isto vem juntar-se a poluição que afecta a todos, causada pelo transporte, pelos fumos da indústria, pelas descargas de substâncias que contribuem para a acidificação do solo e da água, pelos fertilizantes, insecticidas, fungicidas, pesticidas e agro-tóxicos em geral. Na realidade a tecnologia, que, ligada à finança, pretende ser a única solução dos problemas, é incapaz de ver o mistério das múltiplas relações que existem entre as coisas e, por isso, às vezes resolve um problema criando outros (FRANCISCO, 2015, §20).



Não só a poluição das águas e ar é causada pelas ações humanas, como também a poluição do solo, o mesmo solo que filtra a água que cai das chuvas e abastece os lençóis freáticos, o mesmo solo que é a base para as moradias, o que permite casos de casas sobre aterros cujos estacionamentos simplesmente explodem em razão dos gases que foram se acumulando. Ou, ainda, não ocorrem desastres imediatos, mas as casas são construídas sobre terrenos contaminados que irão minar a saúde de seus moradores. A Região de Campinas, no interior do estado de São Paulo, é palco desse tipo de problema, possuindo, em 2016, 761 áreas contaminadas, sendo a segunda colocada no relatório, ficando atrás somente da capital nesse problema, conforme matéria veiculada no Jornal Correio Popular, de 25 de fevereiro de 2017:

Os municípios das Bacias Hidrográficas dos Rios Piracicaba, Capivari e Jundiaí (PCJ) têm 761 áreas contaminadas, segundo o Relatório de Qualidade Ambiental 2016, divulgado essa semana pelo governo do Estado. Em cinco anos, o número de áreas cadastradas no Sistema Ambiental Paulista cresceu 37,8%. A região de Campinas tem a segunda maior concentração de áreas contaminadas no Estado de São Paulo e fica atrás apenas da Bacia do Alto Tietê onde está a região metropolitana de São Paulo, com 2.825 registros (COSTA, 2017, s. p.).

As consequências visíveis que enfrentamos hoje são diretamente atribuídas às ações da humanidade, que muitas vezes negligencia as repercussões de seus atos, subestimando a finitude dos recursos ambientais. Essa falta de consciência e responsabilidade é um reflexo da desconexão que muitos indivíduos e sociedades têm em relação à interdependência entre suas ações e o equilíbrio ecológico. É crucial reconhecer que nossas escolhas diárias, sejam elas relacionadas ao consumo, produção ou estilo de vida, têm um impacto significativo em nosso ambiente. Portanto, é fundamental que adotemos uma abordagem mais informada e proativa, valorizando a preservação dos recursos naturais, promovendo a sustentabilidade e adotando medidas que busquem soluções a longo prazo para os desafios ambientais que enfrentamos. Ao fazê-lo, podemos construir um futuro mais sustentável, equilibrado e resiliente para as gerações presentes e futuras. Nesse sentido de instruir a respeito das consequências das ações, Sonam Gyatso, o III Dalai Lama, ensina no “LamRim Sheershoonma – Linhas de experiência”:



Ações positivas e negativas provocam potenciais, como sementes, que irão dar os seus resultados, ou frutos. Assim, a bondade atual produzirá felicidade futura e a maldade atual produzirá miséria futura. De uma semente podem vir muitos frutos, que por sua vez possuem muitas sementes de natureza semelhante.

Uma ação não feita não produz resultados (*não se pode experienciar os resultados de uma ação que não se tenha sido feita anteriormente*). Toda ação que fizermos com o corpo, a fala ou a mente deixa uma semente karmica no nosso contínuo, que nunca se exaure (*a menos que trabalhemos para a sua neutralização ou purificação*) (GYATSO, 2013, p. 29, *italico na tradução*).

Assim, o resultado das ações humanas segue como uma sombra e é preciso vivenciar as consequências dessas ações. A humanidade tem que se perguntar sobre os benefícios da Revolução Industrial, uma vez que a mecanização dos meios de produção não levou somente a uma alienação dos meios de produção, como também a um aumento da quantidade de resíduos gerados, ao desperdício de recursos e ao consumo desenfreado, sendo urgente a reflexão a respeito de nossa conduta. Neste sentido, o Papa conduz a reflexão:

Devemos considerar também a poluição produzida pelos resíduos, incluindo os perigosos presentes em variados ambientes. Produzem-se anualmente centenas de milhões de toneladas de resíduos, muitos deles não biodegradáveis: resíduos domésticos e comerciais, detritos de demolições, resíduos clínicos, electrónicos e industriais, resíduos altamente tóxicos e radioactivos. A terra, nossa casa, parece transformar-se cada vez mais num imenso depósito de lixo. Em muitos lugares do planeta, os idosos recordam com saudade as paisagens de outrora, que agora vêem submersas de lixo. Tanto os resíduos industriais como os produtos químicos utilizados nas cidades e nos campos podem produzir um efeito de bioacumulação nos organismos dos moradores nas áreas limítrofes, que se verifica mesmo quando é baixo o nível de presença dum elemento tóxico num lugar. Muitas vezes só se adoptam medidas quando já se produziram efeitos irreversíveis na saúde das pessoas (FRANCISCO, 2015, §21).

A sociedade desenvolveu-se de tal forma que precisou cada vez mais de energia elétrica e não mediu esforços para obtê-la. Contudo, arcou com riscos cujos efeitos, por muitos anos, ainda serão sentidos. Na história, ficou marcado o vazamento do material Radioativo da usina de Chernobyl:

[...] em 1986, um desastre com proporções incalculáveis chocou a população mundial, quando a explosão de um reator nuclear em Chernobyl na Ucrânia liberou cerca de cem vezes mais radiação que as bombas nucleares de Hiroshima e Nagasaki, e, com um número de



mortes (estimado em longo prazo) em torno de cem mil pessoas (ESTELA; POTT, 2017).

No entanto, observa-se que a humanidade não demonstrou ter aprendido com seus erros anteriores e continuou assumindo riscos significativos para manter seu padrão de conforto. Um exemplo emblemático ocorreu no final da década de 1980, quando ocorreu um desastre de proporções imensuráveis: o navio Exxon Valdez derramou dezenas de milhões de barris de petróleo no mar (ESTELA; POTT, 2017). Esse incidente trágico ressalta a necessidade urgente de uma reflexão profunda e de ações concretas para evitar repetições semelhantes e promover uma abordagem mais responsável e sustentável em relação aos recursos naturais.

Ao escrever uma homenagem a Je Tsongkhapa, o fundador da Tradição Budista Tibetana Gelug, Gendun Gyatso nos convida à profunda reflexão sobre nossos comportamentos e atitudes em relação às questões da vida. Através desse tributo, somos lembrados da importância de considerar cuidadosamente as consequências de nossas ações e das formas como nos apegamos às coisas materiais. É um lembrete para examinarmos se estamos agindo de maneira consciente e responsável, evitando apegos que possam nos prejudicar e impactar negativamente os outros ao nosso redor. Essa reflexão nos encoraja a buscar um equilíbrio saudável entre desfrutar e apreciar o que a vida nos oferece, ao mesmo tempo em que cultivamos uma consciência das implicações de nossas escolhas e práticas:

Com apego aflitivo (*upadana*) para com as riquezas e o respeito, nos tornamos constantemente absorvidos em atividades sem sentido e, então, deixamos nossa preciosa vida humana se esgotar. Nossa postura externa de praticantes é só fingimento e nossos discursos inteligentes são apenas instrumentos para enganar aos outros. Somos, assim, tão espertos, que acabamos por enganar a nós mesmos. E nosso treino para realizar a plena iluminação se torna apenas imitação. Isso é sinal de uma mente longe do caminho (GYATSO, 2017, p. 34, itálico no original).

Nesta passagem, ressalta-se as consequências do apego aflitivo (*upadana*) às riquezas e ao respeito. Ao nos tornarmos excessivamente absorvidos nessas atividades, corremos o risco de desperdiçar nossa preciosa vida humana. Nossa postura como praticantes pode se tornar apenas uma fachada, enquanto nossos discursos inteligentes se transformam em meros instrumentos de engano para os outros. No entanto, paradoxalmente, somos tão engenhosos em enganar aos outros que acabamos por nos



enganar também. Dessa forma, nosso treinamento para alcançar a plena iluminação se torna apenas uma imitação, revelando uma mente distante do verdadeiro caminho. Essa reflexão nos instiga a examinar sinceramente nossas motivações e a cultivar um compromisso autêntico com o caminho espiritual, para evitar cair na armadilha do apego e do engano.

É fundamental reconhecer que, assim como todas as formas de vida, o ser humano é uma parte intrínseca deste mundo. O direito de viver e buscar a felicidade é inerente a cada indivíduo, e essa busca pela realização pessoal está ligada a uma dignidade especial que nos é conferida. No entanto, é imprescindível compreender que os efeitos da degradação ambiental, do atual modelo de desenvolvimento e da cultura do descarte têm implicações significativas na vida das pessoas. Nossa relação com o meio ambiente e as práticas que adotamos em termos de desenvolvimento têm um impacto direto em nossa própria qualidade de vida e bem-estar. Portanto, é imperativo refletir sobre essas interconexões e buscar uma abordagem mais sustentável e responsável em relação ao meio ambiente, reconhecendo que o cuidado com a natureza é fundamental para promover uma existência plena e equilibrada para todos os seres humanos:

Tendo em conta que o ser humano também é uma criatura deste mundo, que tem direito a viver e ser feliz e, além disso, possui uma dignidade especial, não podemos deixar de considerar os efeitos da degradação ambiental, do modelo actual de desenvolvimento e da cultura do descarte sobre a vida das pessoas.

Nota-se hoje, por exemplo, o crescimento desmedido e descontrolado de muitas cidades que se tornaram pouco saudáveis para viver, devido não só à poluição proveniente de emissões tóxicas mas também ao caos urbano, aos problemas de transporte e à poluição visiva e acústica. Muitas cidades são grandes estruturas que não funcionam, gastando energia e água em excesso. Há bairros que, embora construídos recentemente, apresentam-se congestionados e desordenados, sem espaços verdes suficientes. Não é conveniente para os habitantes deste planeta viver cada vez mais submersos de cimento, asfalto, vidro e metais, privados do contacto físico com a natureza (FRANCISCO, 2015, § 43-44).

Atualmente, há um esforço crescente para reduzir os riscos e danos ao meio ambiente em escala global. No entanto, é importante reconhecer que nem todos os líderes políticos têm adotado uma abordagem responsável em relação à proteção ambiental. Alguns governantes, como Donald Trump nos Estados Unidos, adotaram uma postura de negação em relação ao aquecimento global, enquanto Jair Bolsonaro no



Brasil não ter enfrentado de forma efetiva o desmatamento e as queimadas na Amazônia. Além disso, Kim Jong-un, da Coreia do Norte, tem realizado testes atômicos que representam um risco ambiental significativo.

Por outro lado, existem governantes e países que estão empenhados em melhorar as condições ambientais, promovendo o uso de energias renováveis. A Islândia, por exemplo, tem se destacado nesse aspecto, fomentando o uso de fontes de energia limpa. Mesmo o governo atual dos Estados Unidos, embora com algumas controvérsias, tem incentivado a utilização de energias limpas. A China também tem desempenhado um papel importante na questão ambiental, ocupando uma posição de destaque em iniciativas voltadas para a proteção do meio ambiente (CBIE, 2020).

Essa diversidade de abordagens e atitudes políticas em relação à proteção ambiental ressalta a importância de uma maior conscientização e cooperação internacional para enfrentar os desafios ambientais globais. É necessário que os governos assumam um compromisso efetivo com medidas sustentáveis e políticas que promovam a transição para uma economia de baixo carbono e a preservação dos ecossistemas. Somente por meio de esforços conjuntos e uma visão de longo prazo será possível garantir um futuro sustentável para as gerações presentes e futuras (CBIE, 2020).

O tema do debate sobre a interseção entre ecologia, feminismo e religião tem sido discutido por renomados pensadores há bastante tempo. Um exemplo notável é Ivone Gebara, que já em 1997 publicou “Teologia Ecofeminista: ensaio para repensar conhecimento e religião”, um trabalho seminal que continua relevante mesmo após 25 anos. Através desse livro, Gebara apresenta debates atuais sobre o tema da teologia ecofeminista. Além disso, vários artigos têm sido publicados para fomentar o debate nessa área. Um exemplo é o artigo de Rosemary Radford Ruether (2014) intitulado “Ivone Gebara: teóloga ecofeminista latino-americana”, no qual ela explora o pensamento de Gebara, mapeando seus principais pontos e atualizando-os. Essas contribuições enriquecem e aprofundam a compreensão das interseções entre ecologia, feminismo e religião, oferecendo perspectivas significativas para a reflexão e ação no campo acadêmico e além dele.

Frei Beto, também contribui com o tema, abordando a questão ambiental em suas palestras. Em entrevista concedida a Marcela Belchior (2015), ele comenta a



Encíclica Papal citada no presente artigo (*Laudato Si'*), donde ele aponta as questões ambientais e como a Igreja Católica passa a tratar o assunto.

Considerações finais

O sofrimento ambiental não pode ser negligenciado, mesmo que existam governantes (ou ex-governantes) que tentem negar, estas são vozes isoladas, muitos ainda buscam uma forma de reverter, ou no mínimo, desacelerar a degradação ambiental que enfrentamos, refletidas nos, cada vez mais frequentes, desastres ambientais. Sejam por ondas de calor ou frio intenso, pelos danos às colheitas, pela disponibilidade de água potável. Como disse o Papa: “nunca tratamos tão mal nossa casa comum” (FRANCISCO, 2015, §53). Buscamos achar culpados para o sofrimento ambiental, que é resultado, não de nossas ações neste momento, mas que vem de um ciclo de séculos de abusos (SIVARAKSA).

Nos adensamos às margens dos rios, pois precisamos da água para as necessidades mais básicas, como matar a sede, cozinhar, asseio pessoal. Mas, a poluição das águas proveniente da falta de canalização e tratamento dos esgotos afeta mais as populações pobres ou as com melhores condições? Estas são reflexões que devem ser feitas.

Em alguns níveis os mais pobres são os que mais sofrem, pois não lhes é dado o direito de consumir água tratada. Mas mesmo a água tratada possui problemas, pois os sistemas de tratamento não removem a totalidade dos poluentes, hormônios, antibióticos e outras substâncias que se dissolvem nas águas, afetando assim, de certa forma, mesmo quem tem disponível para si condições de saneamento básico.

Órgãos como as Nações Unidas desempenham um papel fundamental na gestão dos interesses das nações e na promoção de ações que visam a construção de uma economia global sustentável. Essa afirmação se baseia em diversas razões que são pertinentes e relevantes para a compreensão da importância dos organismos internacionais neste contexto.

Em primeiro lugar, as Nações Unidas fornecem uma plataforma para o diálogo e a negociação entre os países, permitindo que diferentes vozes e perspectivas sejam ouvidas e consideradas. Essa diversidade de representação é essencial para encontrar



soluções comuns e promover o consenso em relação a questões ambientais e de desenvolvimento sustentável.

Além disso, as Nações Unidas têm a capacidade de coordenar esforços globais e mobilizar recursos financeiros, técnicos e humanos para enfrentar desafios ambientais complexos que vão além das fronteiras nacionais. Por meio de suas agências especializadas e programas, a organização pode desenvolver e implementar estratégias abrangentes, promovendo a cooperação internacional em áreas como a conservação dos recursos naturais, a mitigação das mudanças climáticas e o acesso a tecnologias limpas.

Outro ponto relevante é o papel das Nações Unidas na definição de normas e padrões internacionais. Através de acordos e convenções, como o Acordo de Paris sobre o clima, a organização estabelece metas e compromissos para os países, incentivando a adoção de práticas mais sustentáveis e a redução dos impactos ambientais. Esses instrumentos legais ajudam a estabelecer uma base comum de responsabilidades e a garantir que os esforços individuais dos países sejam complementares e coordenados.

Por fim, as Nações Unidas têm o potencial de promover a conscientização e a mobilização global em torno das questões ambientais, através de campanhas de sensibilização, programas educativos e iniciativas de participação da sociedade civil. Essas ações são cruciais para envolver a comunidade internacional como um todo, desde os governos até as organizações não governamentais e os cidadãos, na busca por soluções sustentáveis e na criação de um senso de responsabilidade compartilhada.

Dessa forma, a atuação das Nações Unidas como um organismo global é essencial para garantir uma abordagem coordenada e abrangente para os desafios ambientais que enfrentamos atualmente. Suas capacidades de facilitação, coordenação, normatização e mobilização são fundamentais para construir uma economia global sustentável e preservar nosso planeta para as gerações futuras o Brasil possui pessoas lutando pela despoluição das águas, como os projetos de despoluição do rio Tietê, outros que pela educação como Ivone Gebara e Frei Beto, falam sobre a importância da preservação ambiental.

Durante determinado período histórico, é possível identificar casos em que a poluição ambiental foi causada em nome do progresso, principalmente devido a uma falta de consciência sobre as consequências negativas dessas ações. Essas ações não devem ser interpretadas como uma irresponsabilidade deliberada, mas sim como



resultado de desconhecimento dos impactos ambientais. É importante ressaltar que o debate sobre questões ambientais ainda está longe de ser resolvido. No entanto, é encorajador observar a proximidade de acordos internacionais que buscam promover cada vez mais a busca por um caminho de reparação e harmonia entre o ser humano e a natureza. Esses esforços visam estabelecer um equilíbrio sustentável em relação às atividades humanas, visando a preservação do meio ambiente para as futuras gerações.

Referências bibliográficas

- AGÊNCIA BRASIL. **Incêndio nos EUA deixa 85 mortos e 11 desaparecidos, dizem autoridades.** 2018. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2018-12/incendio-nos-eua-deixa-85-mortos-e-11-desaparecidos-dizem-autoridades>>. Acesso em: 22 de maio de 2023.
- BBC BRASIL. **O que é a ‘Besta do Leste’, fenômeno deixou a Europa em alerta por onda de frio.** Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43223665>>. Acesso em: 22 de maio de 2023.
- BELCHIOR, Marcela. Frei Betto: com Encíclica ecológica, Igreja Católica abraça teoria evolucionista. **Missões a missão no plural.** 2015. Disponível em: <<http://www.revistamissoes.org.br/2015/06/frei-betto-com-enciclica-ecologica-igreja-catolica-abraca-teoria-evolucionista/>>. Acesso em: 28 de outubro de 22.
- FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si’*: Sobre o cuidado da casa comum.** Roma, 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 18 maio 2018.
- BRAHMALI, Bhikkhu. **Vattakkhandaka. The chapter on proper conduct.** Suttacentral. 2021. Disponível em: <<https://suttacentral.net/pli-tv-kd18/en/brahmali?layout=none&reference=none¬es=undefined&highlight=undefined&script=latin>>. Acesso em: 28 de outubro de 2022
- CAMARGO, Rogério Peter. **Programa de despoluição do Tietê IV.** São Paulos, Sabesp. 2018. Disponível em: <https://site.sabesp.com.br/site/uploads/file/projeto_tiete/projeto_tiete_empc.pdf>. Acesso em: 13 de agosto de 2022.
- CAMPOS, Mariana. **Como o governo Bolsonaro destrói nossas florestas.** Greenpeace. 2020. Disponível em: <<https://www.greenpeace.org/brasil/blog/como-o-governo-bolsonaro-destroi-nossas-florestas/>>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.



CBIE, Quais os países com a maior capacidade instalada de energia renovável?.
CBIE. 2020. Disponível em: <<https://cbie.com.br/artigos/quais-os-paises-com-a-maior-capacidade-instalada-de-energia-renovavel/>>. Acesso em: 28 de outubro de 2022.

CICLOVIVO, Redação. Brasileiros ganham prêmio mundial por projeto para despoluir rio Tietê. Brasil, CicloVivo. Disponível em: <<https://ciclovivo.com.br/inovacao/inspiracao/brasileiros-ganham-premio-mundial-por-projeto-para-despoluir-rio-tiete/>>. Acesso em: 13 de agosto de 2022.

COSTA, Maria Teresa. Região de Campinas tem 761 áreas contaminadas. **Correio Popular.** Campinas, SP, 2017. Disponível em: <http://correio.rac.com.br/_conteudo/2017/02/campinas_e_rmc/470432-regiao-de-campinas-tem-761-areas-contaminadas.html#>. Acesso em: 23 maio 2018.

ESTADÃO, Jornal o Estado de São Paulo. **Decisão de Trump sobre Acordo de Paris causa onda de críticas no mundo,** São Paulo, S/A, O Estado de São Paulo. 2017. Disponível em: <<https://internacional.estadao.com.br/blogs/radar-global/decisao-de-trump-sobre-acordo-de-paris-causa-onda-de-criticas-no-mundo/>>. Acesso em: 18 maio 2018.

ESTELA, Carina Costa; POTT, Crisla Maciel. Histórico ambiental: desastres ambientais e o despertar de um novo pensamento. **Estudos avançados**, v. 31, n. 89, São Paulo, jan./abr. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0103-4014201731890021>>. Acesso em: 18 maio 2018.

GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista:** ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'água. 1997.

GYATSO, Sonan. Lamrim Sheershooma – Linhas de Experiência. In: TSAI, Plínio Marcos (org.). **Compendium 1.** Valinhos: ATG, 2013.

G1. Governo de SP fecha acordo para elevar de 14% para 40% esgoto tratado pela Sabesp em Guarulhos, 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/09/23/governo-de-sp-fecha-acordo-para-elevar-de-14percent-para-40percent-esgoto-tratado-pela-sabesp-em-guarulhos.ghtml>>. Acesso em: 16 set. 2021.

G1. Onda de frio na Europa deixa mais de 20 mortos. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/onda-de-frio-na-europa-deixa-mais-de-20-mortos.ghtml>>. Acesso em: 22 de maio de 2023.

LOCATELLI, Paulo Antônio. Os cursos d'água urbanos e as vicissitudes humanas. In: MACHADO, Paulo Afonso.; MILARÉ, Édis. (orgs.). **Direito Ambiental: meio ambiente urbano.** Coleção doutrinas essenciais, v. III. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

MONGE, Yolanda. **Trump sobre relatório climático do seu Governo: “Não acredito”.** El País, 2018. Disponível em:



<https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/27/internacional/1543283242_634443.html>. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

MOREIRA, Alberto G. Influências sociais e jurídicas da habitação. In: MACHADO, Paulo Afonso; MILARÉ, Édis. (org.). **Direito Ambiental: meio ambiente urbano**. Coleção doutrinas essenciais volume III. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

MPF, Ministério Público Federal. **Caso Samarco**. Brasília, MPF. Sem Data. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-samarco/o-desastre>>. Acesso em: 12 de agosto de 2022.

OLIVEIRA, Ana Beatriz König. O Rio Tietê: o processo histórico e sua importância para São Paulo. **Anais 1º Simpósio Mineiro de Geografia**, 2014. Disponível em: <<https://www.erambiental.com.br/var/userfiles/arquivos69/documentos/12750/AnaBeatrizKonigOliveira-RioTieteProcHistImportancia.pdf>>. Acesso em: 28 de outubro de 2022.

ONU, Nações Unidas Brasil. Relatório climático da ONU: estamos a caminho do desastre, alerta Guterres. Brasília, ONU, 2022. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/176755-relatorio-climatico-da-onu-estamos-caminho-do-desastre-alerta-guterres>>. Acesso em: 12 de agosto de 2022.

RUETHER, Rosemary Radford. Ivone Gebara: teóloga ecofeminista latino-americana. **Mandágora**. V.20, N.20, 2014. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/5177>>. Acesso em: 28 de outubro de 2022.

SHIVARAKSA, Sulak. **Ecological Suffering: From a Buddist Perspective**. Buddhist-Christian Studies, v. 34, p. 147-153, University of Hawai'i Press, 2014. DOI: 10.1353/bcs.2014.0013. Acesso em: 11 mar. 2015.

SUNG, Jung Mo. Teologia MINJUNG e a afasia social: um diálogo com a Teologia da Libertação. **Estudos de Religião**, v. 32, n. 3, set.-dez. 2018. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/issue/view/495>>. Acesso em: 25 dez. 2018.

TSAI, Plínio Marcos. **História da tradição budista Indiana**. Valinhos: ATG, 2017a.

_____. **Cerimônia do Uposatha de acordo com o Pratimoksa Mulasarvastivada**. Valinhos: ATG, 2017b.

_____. Linhas de experiência. In: TSAI, Plínio Marcos (organização e tradução). **Recoleção dos ensinamentos do Buda; Tomo 1**. Valinhos: ATG, 2018.

ZULAUF, Werner. O meio ambiente e o futuro. **Estudos avançados**, v. 14, n. 39. São Paulo, maio/ago. 2000. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142000000200009>>. Acesso em: 18 maio 2018.



Ensino Religioso à luz de um novo paradigma: pensamento complexo e transdisciplinar¹

Religious Education in the light of new paradigm:
complex and transdisciplinary thinking

Romário Evangelista Fernandes²

Gilbraz de Souza Aragão³

Resumo: O artigo propõe aproximar o ensino religioso, enquanto componente curricular do ensino básico, com um novo modelo paradigmático apoiado nas teorias da complexidade do seu principal expoente, Edgar Morin; e o método transdisciplinar desenvolvido pelo físico e filósofo Basarab Nicolescu. O objetivo é apresentar ao leitor algumas considerações à luz deste novo modelo paradigmático, que ajudem a repensar o ensino religioso a partir de uma nova epistemologia e metodologia, capaz de resgatar a relação do sujeito com o objeto; capaz de religar os saberes; e transformar o conhecimento religioso em conhecimento pertinente. Os pressupostos oferecem ao ensino religioso novos caminhos para a prática educativa, superando antigos modelos de ensino que mantêm lógicas de dominação e reprodução da intolerância religiosa.

Palavras chaves: Ensino religioso. Paradigma. Complexidade. Transdisciplinaridade.

Abstract: The article proposes to approach religious education, as a curricular component of basic education, with a new paradigmatic model supported by the theories of complexity of its main exponent, Edgar Morin; and the transdisciplinary method developed by the physicist and philosopher Basarab Nicolescu. The objective is to present to the reader some considerations in the light of this new paradigmatic model, which help to rethink religious teaching from a new epistemology and methodology, capable of rescuing the subject's relationship with the object; capable of reconnecting knowledge; and transforming religious knowledge into relevant knowledge. The assumptions offer religious teaching new paths for educational practice, overcoming old teaching models that maintain logic of domination and reproduction of religious intolerance.

Keywords: Religious education. Paradigm. Complexity. Transdisciplinarity.

¹ Este artigo faz parte da pesquisa desenvolvida no mestrado em Ciências das Religiões no PPGCR-UFPB (2021), intitulada “Ensino Religioso à luz do paradigma complexo e transdisciplinar: uma proposta epistemológica e metodológica”.

² Mestre em Ciências da Religião pelo programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Membro do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. E-mail: evangelistafernandes1989@gmail.com

³ Professor e pesquisador nos Programas de Pós-graduação em estudos de religião da UNICAP e colaborador no PPGCR-UFPB. Coordenador do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. E-mail: gilbraz.aragao@unicap.br



Introdução

Não é o objetivo do Ensino Religioso (ER) formar religiosos, mas formar sujeitos que reflitam sobre a cultura, a diversidade religiosa e espiritual; pensar o ser humano em sua multidimensionalidade. O ER tem como objetivo formar indivíduos que possam conviver com as diferentes culturas e religiões, para que desse reconhecimento seja possível promover uma sociedade mais democrática e uma cultura de paz.

A BNCC, documento que orienta a educação pública, confirma esse objetivo em seu texto. Entretanto, talvez, esse seja um grande desafio diante da realidade que acompanhamos em nossa sociedade. Desenvolver habilidades e competências sobre os fatos religiosos e espirituais, que proporcionem um conhecimento pertinente, contextualizado com a realidade brasileira e que transforme essa realidade. Não é tarefa fácil terapeutizar o conhecimento religioso em sala de aula.

Foi pensando neste desafio que passamos a refletir sobre o que poderia ser a raiz do problema que distancia o conhecimento do fenômeno religioso da prática do respeito à diversidade religiosa e cultural dos nossos estudantes. Das nossas reflexões chegamos à hipótese de que os modelos paradigmáticos podem influenciar as práticas pedagógicas e interferir positivamente ou negativamente no alcance dos objetivos de qualquer área de conhecimento escolar, em nosso caso específico, o ER.

Dois modelos paradigmáticos serão discutidos neste artigo: o primeiro modelo é o *paradigma simplificador*, fundamentado nas ideias que surgem dentro da ciência moderna no século XVII. Este paradigma fragmenta a realidade para poder conhecê-la, separa o sujeito do objeto e descarta qualquer fenômeno que não possa ser mensurado. O segundo modelo é o *paradigma da complexidade*, que pode ser situado historicamente no século XX, quando novas descobertas nas ciências físicas revelam uma realidade complexa. Neste período, as novas descobertas científicas mudam a lógica de compreensão do real.

O novo paradigma trouxe novas noções do que é a realidade, partindo da percepção de que se trata de um conjunto de unidades que interagem entre si formando um sistema que rege os acontecimentos, ações e interações dos fenômenos. Além disso, contribuiu para que a noção que separava sujeito e objeto fosse revisada, ao se perceber que o sujeito interage com o objeto e o objeto influencia a própria percepção do sujeito. Através desses pressupostos, a ciência passa a lidar e enxergar os fenômenos da



natureza, e ainda mais da sociedade, considerando os diferentes graus de complexidade e os níveis diferentes de realidade.

O artigo propõe refletir sobre como esse novo modelo paradigmático fundamentado no pensamento complexo e transdisciplinar pode trazer contribuições ao ER, no que se refere ao alcance dos seus objetivos. Consideramos que o novo modelo epistemológico oferece uma nova forma de operar o pensamento, ajudando os estudantes a organizar o conteúdo da disciplina de modo que, o “conhecimento religioso” (BRASIL, 2018), torne-se um conhecimento pertinente, onde os sujeitos aprendentes sejam capazes de aplicá-lo à vida, solucionando problemas do cotidiano. Afinal, estudar religião na escola pública não tem como objetivo formar um religioso, mas uma pessoa consciente das diferenças, da diversidade religiosa e não religiosa, assim como transformá-lo em um agente de transformação social.

1. Objetivo do Ensino Religioso

As reflexões sobre o ER no Brasil trouxeram grandes contribuições para que a disciplina ocupasse seu lugar hoje como tradução pedagógica de uma área de conhecimento nos anos iniciais do ensino fundamental de nove anos. Desde o art. 210 de nossa Constituição Federal, e a LDB nº 9.394/1996 (art. 33, alterado pela lei nº 9.475/1997), o ER passou por muitos debates acadêmicos e na esfera pública envolvendo vários setores⁴; e, graças às discussões no âmbito das universidades e da esfera pública, há uma disciplina que estuda o fenômeno religioso em caráter não confessional levando em consideração as muitas culturas, tradições religiosas e não religiosas das sociedades humanas.

Um grande marco para o ER ocorreu em 2017, quando a disciplina passou a ser área de conhecimento na Base Nacional Comum Curricular (BNCC). O documento define quais as bases epistemológicas da disciplina: “Ciências Humanas e Sociais, notadamente da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)” (BRASIL, 2018, p. 436). Deste

⁴ Segundo Holanda, no texto que se encontra no *Compêndio de Ensino Religioso*, a disciplina entra como emenda na Constituição após um debate envolvendo toda a sociedade civil, segundo ela: “Em 1988, ocorreu uma mobilização expressiva envolvendo a sociedade civil em busca de assinaturas para permanência do ER na Constituição Federal, que resultou em um número significativo de assinaturas, atingindo 75 mil, sendo a segunda emenda mais votada [...]” (2017, p. 70).



modo, o conhecimento produzido por estas ciências ajuda-nos a definir o objeto de estudo do ER: o conhecimento religioso. Rodrigues (2017) afirma que o conhecimento religioso refere-se aos fenômenos, fatos e tradições que estão ligados ao universo das religiões: a religião e sua relação com a cultura, sociedade, e como os sujeitos religiosos mantêm essa relação.

O documento procura definir os conteúdos; ou, objetos de conhecimento, em três unidades temáticas: Identidade e alteridade; Manifestações religiosas; Crenças religiosas e filosofias de vida (BRASIL, 2018). O objeto de conhecimento trabalhado em cada uma destas unidades busca explicitar o significante das manifestações religiosos, sendo assim, são as experiências religiosas enquanto categoria analítica que interessam à disciplina no intuito de compreender o fenômeno nas mais variadas categorias: o eu, o outro, o nós; imanência e transcendência; memórias e símbolos; alimentos sagrados; morte, só para citar alguns desses objetos.

O modo como a área de conhecimento está organizada no documento busca atender aos seguintes objetivos:

- a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturas e estéticas, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos;
- b) Propiciar conhecimentos sobre direitos à liberdade de consciências e de crença, no constante propósito de promoção de direitos humanos;
- c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectiva religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal;
- d) Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania (BRASIL, 2018, p. 436).

Os objetivos acima esclarecem o propósito do ER: a formação de um sujeito que possa respeitar a diversidade cultural e religiosa, e que promova uma cultura de paz. Trata-se de um componente curricular que possui o propósito de formar a pessoa para o respeito à diversidade e reconhecimento do outro em sua inteireza. E estes objetivos vão além de um desenvolvimento cognitivo no que se refere ao conhecimento religioso: a sua proposta se alinha com o compromisso da BNCC de formação integral dos estudantes. Como confirma o documento: “[...] a Educação Básica deve visar à formação e o desenvolvimento humano global, o que implica compreender a complexidade e a não linearidade deste desenvolvimento, rompendo com visões



reducionistas que privilegiam ou a dimensão intelectual (cognitiva) ou a dimensão afetiva" (BRASIL, 2018, p. 14).

Alcançar o objetivo de formação dos sujeitos aprendentes em sua integralidade, corroborando para uma atitude de alteridade, respeito e valorização da diversidade cultural e religiosa, constitui o objetivo do ER na escola. Todavia, diante da crise de pensamento da contemporaneidade, cujo saber se encontra fragmentado, onde o conhecimento deixa de ser contextualizado e o sujeito já não consegue relacionar o conhecimento à vida, qual é mesmo o estado do ER? Edgar Morin, em *Cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*, ajuda-nos a refletir sobre essa questão:

Devemos, pois, pensar o problema do ensino, considerando, por um lado, os efeitos cada vez mais graves da compartimentação dos saberes e da incapacidade de articulá-los, uns aos outros; por outro lado, considerando que a aptidão para contextualizar e integrar é uma qualidade fundamental da mente humana, que precisa ser desenvolvida, e não atrofiada (MORIN, 2003, p. 16).

Seguindo a proposta do pensador da complexidade, como podemos superar o desafio da crise de pensamento e fazer com que os objetivos do ER possam ser alcançados de forma significativa, onde os estudantes possam de fato aplicar o conhecimento à vida? Para o mesmo autor, faz-se necessária uma mudança na estrutura do pensamento, para que o conhecimento possa se tornar pertinente. Em outras palavras, ao invés de acúmulo do conhecimento, é mais importante criar aptidões capazes de tratar dos problemas do cotidiano e organizar os saberes, dando-lhes sentido para a vida (MORIN, 2003).

2. A intolerância religiosa: um desafio antigo e contemporâneo para o ER

O desafio de vencer a intolerância religiosa, os preconceitos culturais e qualquer forma de violência contra o direito à dignidade humana por via da educação é a razão de ser do ER e, porque não, de qualquer outra disciplina. Reforçamos este pressuposto com o que afirma o BNCC: "O Ensino Religioso busca construir, por meio do estudo dos conhecimentos religiosos e filosofias de vida, atitudes de reconhecimento e respeito às alteridades" (2018, p. 437). Além deste pressuposto, o ER busca atualmente



desconstruir noções coloniais da experiência religiosa, que durante muito tempo excluíram outras formas de experiência do sagrado:

O Ensino Religioso assumiu, assim, a responsabilidade de favorecer acesso aos saberes e conhecimentos produzidos pelas diferentes culturas e cosmovisões religiosas e pós ou não religiosas, enquanto patrimônios culturais da humanidade. Busca, então, desconstruir significados e experiências colonialistas e opressoras, reconstruindo atitudes de valoração e respeito às diversidades (ARAGÃO, 2020, p. 175).

Através desta concepção, elaborada na BNCC e ressaltada pela leitura de Aragão (2020), a religião deve ser tratada em sala de aula como objeto das ciências humanas e pedagógicas, cujo conhecimento produzido seja direcionado para promover a formação integral do cidadão. Desta forma, o conhecimento de religião que se trabalha em sala de aula busca desenvolver competências que permitam aos estudantes refletirem sobre o fenômeno religioso considerando sempre a diversidade cultural e os direitos humanos como questões relevantes para serem discutidas em sala de aula; e como estes aspectos podem contribuir na reflexão cujo objetivo seria construir uma sociedade mais democrática e de respeito ao outro (RODRIGUES, 2021). Para isso, todavia, devemos problematizar o tema da intolerância religiosa.

Gostaríamos de trazer o ponto de vista de Sidnei Nogueira (2020) e o apontamento de Elisa Rodrigues (2013), quando consideram que o Brasil tem em sua história uma herança de intolerância religiosa que vem sendo reproduzida até os dias de hoje. O livro de Sidnei Nogueira, *Intolerância Religiosa* (2020), é um trabalho importante sobre este tema. Segundo o autor, no Brasil “existe uma falsa ideia de democracia religiosa e laicidade⁵”. No seu argumento, considera o autor: “[...] o Brasil, como sociedade ocidental, não nasceu como uma democracia religiosa” (NOGUEIRA, 2020, p. 20). Assim, a ideia de democracia religiosa, segundo a lógica de Nogueira, torna-se uma farsa quando damos conta de que a sociedade brasileira se formou a partir

⁵Sobre o tema da laicidade no Brasil não pretendemos discutir este assunto, mas recomendamos as leituras dos trabalhos: Alberto Ranquetat Júnior, *Laicidade à brasileira: Estudo sobre a controvérsia em torno de símbolos religiosos em espaço público*, lançado pela editora Paco Editorial em 2016. Neste texto ele discute sobre o uso dos símbolos religiosos em repartições públicas, mas é no primeiro capítulo, *A religião na modernidade: secularização, secularismo e laicidade*, que o autor discute sobre a origem deste conceito e sua relação com o tema da secularização.



do colonialismo – colonialismo foi um projeto bem arquitetado, com o mútuo apadrinhamento entre a Igreja católica e a coroa portuguesa:

Em carta dirigida a seu embaixador em Roma, dom Pedro Mascarenhas, datada de 4 de agosto de 1539, Dom João III mandou que fossem procurados e levados até ele os padres e jesuítas, com o objetivo de iniciar a evangelização da colônia brasileira. Escreveu o rei: o primeiro intento, como sabes, foi sempre o crescimento da nossa fé católica [...] E porque agora eu fui informado, por carta de mestre Diogo de Gouvêa, que de Paris partirão certos clérigos letrados e homens de boa vida, os quais por serviços de Deus prometeram viver somente de esmolas dos fiéis cristãos a quem pregaram por onde quer que andem e fazem muito fruto [...] (SANTOS, 2005 *apud* LANZA, et al, 2020, p. 276).

Sidnei chamou de “tríade lei-rei-fé”, a relação entre lei de Portugal, rei de Portugal e a fé religiosa apostólica católica romana; que conspirou em comum um acordo para aplicação do projeto de colonização com o objetivo de apagamento silencioso das crenças originais e, consequentemente, o apagamento das crenças de origem africana trazidas pelos negros escravizados anos mais tarde.

Seguindo o argumento de Nogueira:

Pode-se afirmar que os jesuítas se tornaram uma poderosa e eficiente congregação religiosa, em parte em função de seus princípios fundamentais, que buscavam a perfeição humana por intermédio da palavra de Deus e da vontade dos homens que estavam no poder; a obediência absoluta e sem limites aos superiores; a disciplina severa e rígida; a hierarquia baseada na estrutura militar; e a valorização da aptidão pessoal de seus membros. Somente a palavra de Deus poderia levar o homem à perfeição – uma perfeição determinada pelo domínio dos jesuítas a serviço do rei, da lei e da fé (NOGUEIRA, 2020, p. 20).

A eficiência da ordem jesuíta ao propósito que foi determinado pela coroa portuguesa, levou milhares de *nativos* a “converter-se” à religião cristã. O projeto de evangelização parte de uma lógica de hierarquização que vê a religião dos *nativos* como religião inferior; crença de *selvagens*. Portanto, para civilizá-los era necessário mostrar o caminho da verdadeira e superior fé. Quase tudo nos ameríndios era considerado diabólico. Essa é a lógica da intolerância, uma lógica de poder e de hierarquização que torna o outro e sua cultura religiosa inferior.

Após situarmos historicamente a lógica da intolerância, chamamos atenção à Rodrigues, quando ela afirma: “[...] lógica segundo a qual um grupo majoritário tenta mediante o uso da força fazer prevalecer seu discurso sobre outro minoritário,



historicamente tem se reproduzido” (RODRIGUES, 2013, p. 217). Portanto, segundo os apontamentos dos autores aqui citados, a intolerância religiosa configura-se como um problema estrutural presente em toda sociedade e que ainda é reproduzido em suas instituições.

O tema da intolerância leva a refletir sobre como o ER poderia de fato alcançar o objetivo proposto no documento da BNCC e contribuir para superar esse desafio. Nossas reflexões levaram ao entendimento de que o distanciamento existente entre o que se pretende como objetivo da disciplina e a realidade social que se apresenta é resultado de um modelo paradigmático que distancia sujeito do objeto e conteúdo da realidade, criando um sujeito presunçoso de conhecimento sem saber aplicá-lo, alienado aos problemas do cotidiano e o impedindo de tornar-se agente de transformação. Consequentemente, forma-se um sujeito acrítico ao desafio da intolerância e vulnerável a modelos de ensino que ainda reproduzem noções de preconceito e desrespeito a religiosidades diferentes daquela que é vista como única e verdadeira.

Diante disso, lançamos mão de novas epistemologias que resgatam a noção de complexidade dos fenômenos, ao invés de simplificá-los; colocam o sujeito como agente ativo no processo de ensino-aprendizagem, criando uma relação entre o sujeito e o objeto de estudo; e, propõem religar os saberes ao invés de separá-los. Para tanto, foi preciso pensar na relação ciência, teoria da aprendizagem e prática educativa à luz de um novo modelo paradigmático que ofereça uma nova abordagem para produzir conhecimentos.

3. Ciência, educação e os modelos paradigmáticos

Maria Cândida Moraes (2018) nos ajuda a entender o conhecimento transmitido em sala de aula a partir da lógica interativa existente entre científico, teorias da aprendizagem e práticas pedagógicas. A autora considera que o problema da educação parte do modelo de ciência na qual ela se fundamenta. Neste sentido, seria o modelo de ciência a chave de compreensão da realidade que irá determinar as teorias de aprendizagem e, consequentemente, a prática dos professores.

Na prática do professor, encontra-se subjacentes um modelo de educação e um modelo de escola, fundamentados em determinadas teorias do conhecimento. Ao mesmo tempo em que o modelo



educacional é influenciado pelo paradigma da ciência, aquele também o determina (MORAES, 2018, p. 22).

Mas, o que são os paradigmas mencionados pela autora? O conceito de paradigma ganha popularidade com o trabalho do físico e filósofo da ciência, Thomas S. Kuhn (1922-1996). Sua obra, *Estruturas das Revoluções Científicas*, considera que os paradigmas são padrões explicativos que são compartilhados e que garantem a compreensão de certos aspectos da realidade. O paradigma está na base da teoria científica, sendo que a teoria científica só avança quando os antigos modelos explicativos dão lugar a novos modelos de explicação da realidade, segundo Kuhn (2013).

Moraes (2018, p. 43), ao analisar o conceito de paradigma a partir dos trabalhos de Edgar Morin, considera que este avança na noção de paradigma, indo além do que foi proposto por Kuhn. Segundo ela, Morin, adverte que “[...] um paradigma significa um tipo de relação mais forte, que pode ser de conjunção ou disjunção, que possui uma natureza lógica entre um conjunto de conceitos mestres. Para ele é um conceito dominador de todas as teorias.”. Podemos encontrar essa ideia em *Os sete saberes necessários à educação do futuro*:

O paradigma está oculto sob a lógica que se tornam, ao mesmo tempo, preponderantes, pertinentes e evidentes sob seu domínio (exclusão-inclusão, disjunção-conjunção, implicação-negação). É ele que privilegia determinadas operações lógicas em detrimento de outras, como a disjunção em detrimento da conjunção; é o que atribui validade e universalidade à lógica que elegeu (MORIN, 2011, p. 24).

Trazendo esta noção de paradigma para o tema deste estudo, são os paradigmas que determinam o tipo de conteúdo, as abordagens teóricas de ensino-aprendizagem, escolhas metodológicas e o tipo de avaliação a ser feita na prática docente no ER.

A partir deste pressuposto traremos em nossa reflexão dois modelos paradigmático: um modelo denominado por alguns autores como *modelo clássico* – ou, como preferimos chamar, o *paradigma simplificador*, para melhor compreensão de seu papel na ciência e educação. E um segundo modelo, denominado por Moraes (2018) como “paradigma emergente”, mas, que preferimos chamar pelo termo *complexidade* – portanto, *paradigma da complexidade* – para situar o conhecimento religioso na noção mais abrangente de complexidade.



O paradigma simplificador surge na esteira do racionalismo que influencia a ciência moderna dos séculos XVI e XVII (SILVA, 2019). Muitos pensadores desta época trouxeram grandes contribuições para a emancipação do pensamento ocidental. Ao invés de listar os inúmeros pensadores, destacamos brevemente as ideias de René Descartes (1596-1650) e Isaac Newton (1642-1727): dois filósofos e matemáticos que tiveram importância ao definir os pressupostos do paradigma simplificador; paradigma que domina o modo como apreendemos a realidade até os dias de hoje.

Descartes contribuiu com o que ficou conhecido como método cartesiano de análise dos fenômenos e compreensão da realidade. A compreensão dos fenômenos da natureza se dá através da simplificação dos problemas complexos, dividindo “cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas pudessem ser exigidas para melhor comprehê-las” (DESCARTES, 2011, p. 41). Em seguida, o pensamento deveria ser ordenado para identificar as relações entre as partes. O método cartesiano influenciou a ciência nos anos seguintes e até hoje podemos identificar sua presença nas universidades e ambientes escolares, com a separação do saber em disciplinas distintas. Anos mais tarde, Isaac Newton apresenta teses com as quais defendia que a natureza funcionava através de leis fixas e imutáveis⁶. Através das descobertas dessas leis seria possível a certeza da verdade científica.

A visão cartesiana-mecanicista foi responsável pelo menos por duas consequências, afirma Maria Cândida Moraes (2018): A primeira corresponde ao fato de que para conhecer é preciso mensurar, quantificar, e não é possível fazer ciência sem o rigor da medição. A segunda consequência é que para conhecer qualquer fenômeno é preciso dividir, classificar, para que em seguida seja possível compreender as relações das coisas. Este modelo paradigmático, portanto, simplifica a realidade, fragmenta a natureza, separa o sujeito dos fenômenos. Além disso, dá ao sujeito a ideia de domínio sobre natureza (SILVA, ARAGÃO & LIBÓRIO, 2019, p. 299).

É um fato que não podemos deixar de mencionar que o paradigma simplificador trouxe grandes avanços para a humanidade. Este fato é considerado pelo pensador da complexidade, Edgar Morin:

⁶ Para uma discussão aprofundada sobre as evoluções dos paradigmas na história do ocidente, recomendando o primeiro capítulo da tese de doutorado de Cícero Lopes da Silva, *Ensino Religioso na escola pública do Brasil: contribuição do método complexo e transdisciplinar* (2019).



Hoje, podemos medir, pensar, analisar o Sol, avaliar o número de partículas que constituem nosso universo, decifrar a linguagem genética que informa e programa toda argumentação viva. Esse conhecimento permite extrema precisão em todos os domínios de ação, incluindo a condução de naves espaciais da órbita terrestre (MORIN, 2019, p. 15).

Entretanto, o progresso sonhado na modernidade revela-se paradoxal, segundo o mesmo autor:

- progresso inédito dos conhecimentos científicos, paralelo ao progresso múltiplo da ignorância;
- progresso dos aspectos benéficos da ciência, paralelos ao progresso de seus aspectos nocivos ou mortíferos;
- progresso ampliado dos poderes da ciência, paralelo à impotência ampliada dos cientistas a respeito desses mesmos poderes (MORIN, 2019, p. 18).

No ambiente escolar o pensamento fragmentado seria a herança deixada pelo paradigma simplificador. Moraes, considera que: “Ao parcelar os conhecimentos em fragmentos separados, nossa educação não nos ensina senão muito parcial e insuficientemente a viver, ela se distancia da vida ao ignorar os problemas permanentes do viver [...]” (MORAES, 2015, p. 27). A autora, ainda nesta mesma linha de raciocínio, pensando nas consequências que o paradigma simplificador trouxe para educação, considera que os sujeitos são formados para aceitar os “padrões preestabelecidos” sem o exercício do questionamento e da reflexão, submetendo-se “positivamente à autoridade” sempre numa posição de receptor passivo do conhecimento (MORAES, 2015, p. 73). A noção de um sujeito passivo ao conhecimento denuncia a existência de um outro sujeito que detém o conhecimento e será o responsável para depositar este conhecimento no aluno. Sendo assim, a educação torna-se o que Paulo Freire (2014) denunciou como “educação bancária”.

A herança deixada pelo modelo simplificador corroborou para que o professor(a) se tornasse um(a) especialista e assumisse o papel de autoridade em determinado assunto. Deste modo, o docente surge como um sujeito “inflexível no modo de pensar, autossuficiente e conservador” (SILVA, 2019, p. 59). O professor seria o agente ativo e detentor do conhecimento no processo de aprendizagem. Desta forma, o ensino limita-se à reprodução desse conhecimento, sem levar em conta as experiências, emoções, contextos e o cotidiano dos alunos(as).



Portanto, retomando o desafio do ER, não seria o paradigma simplificador que ainda mantém determinadas lógicas de dominação e reproduz o problema da intolerância que persiste em nossa sociedade? Obviamente, não são problemáticas que caberiam somente ao ER resolver, mas são problemáticas da educação em geral. Todavia, a disciplina gera oportunidades mais efetivas para lidar com temáticas como essa; e quando esses conteúdos não fazem sentido para o aluno, ou não despertam o interesse de questionar, não seria resultado de um modelo paradigmático que simplifica e compromete aquilo que se espera dessa área de conhecimento? Diante disso, lançamos mão de um novo paradigma, que surge propondo religar o saber outrora separado.

O *paradigma da complexidade* surge em um contexto em que o antigo modelo paradigmático já não dava conta das questões complexas da realidade. Moraes afirma o seguinte: “A ruptura de um paradigma decorre da existência de um conjunto de problemas, cujas as soluções já não se encontram no horizonte de determinado campo teórico, dando origem a anomalias ameaçadoras da construção científica” (MORAES, 2018, p. 81). Nessa afirmação, encontramos a noção de crise dos paradigmas; que pode ser entendida da seguinte forma: um paradigma entra em “crise” quando o antigo modelo se depara com “anomalias” que aparecem dentro da “ciência normal”, exigindo, assim, a necessidade de um novo paradigma, segundo as noções khunianas (KUHN, 2013, p. 128).

Graças às novas descobertas no campo da física quântica, o século XX protagonizou a virada do paradigma simplificador para o paradigma complexo. Entre as grandes descobertas deste período destacamos a contribuição do físico dinamarquês Niels Bohr (1885-1962), que trouxe uma nova visão sobre a verdade científica ao descobrir que os fenômenos de natureza microfísica⁷ comportam-se de forma ambígua. Ao observar o comportamento dos elétrons se verificou uma superposição dos estados quânticos da natureza da matéria, o que significa que, em um momento o elétron pode se comportar como partícula e em outro momento pode se comportar como onda. Como

⁷A teoria quântica surgiu na década de 1920, forçou os cientistas a aceitar o fato de que não se pode decompor o mundo em partes isoladas, o princípio de ordem e exatidão e uma lógica rígida não alcançava o grau de complexidade dos fenômenos microfísicos (*quantum*). A teoria quântica foi formulada em um período de três décadas do século XX. Alguns nomes além de Niels Bohr e Werner Heisenberg estavam envolvidos nos estudos da física quântica, tais como: Max Planck, Albert Einstein, Louis de Broglie, Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli, Paul Dirac.



partícula o elétron assume propriedades materiais, concretas e físicas; como onda o elétron assume natureza invisível e não pode ser localizado, e não possui massa. O que mais chamou atenção nesta descoberta é que esse comportamento variável dos elétrons reage à medida que o observador interage com o objeto.

A questão emergente neste momento era responder ao problema da não contradição: como um mesmo objeto - elétron - pode se comportar de forma ambígua sem cair no risco da não contradição. Essa questão foi respondida pelo princípio da complementaridade desenvolvida pelo próprio Niels Bohr, que considerou que em unidades subatômicas a matéria e radiação é dual e cujos aspectos partícula/onda não são contraditórios, mas complementares (CAPRA & LUISE, 2014). Este princípio questiona o modelo de fragmentação ao demonstrar que a realidade é complexa e que os limites da simplificação não permitem que seja totalmente apreendida por meio da separação de unidades simples.

Um outro nome importante nos estudos da física quântica deve ser mencionado: Werner Heisenberg (1901-1976), responsável pelo *princípio da incerteza*. Ele considerou, a partir de seus estudos do *quantum*, que sistemas de escalas menores, átomos e moléculas, grandezas relacionadas e quantidade de movimento e posição não podem ser medidas com exatidão. Moraes, ao falar do princípio da incerteza, afirma o seguinte: “[...] essa descoberta desafiou um dos pilares da ciência clássica e do pensamento teológico e social tradicional ao desconfiar da veracidade da noção de causa e efeito, o que acabou fragilizando o argumento determinista em todos os campos da ciência” (MORAES, 2015, p. 44).

São dois exemplos de grande relevância para nossa reflexão; podemos ver que algo novo surge, ocorre uma nova revolução dentro da ciência no século XX, contribuindo para o surgimento de um novo paradigma. Para esse novo paradigma a realidade já não pode ser mais vista de forma linear e predeterminada, a visão unidimensional deve dar lugar para uma visão multidimensional, indeterminada, relacional e fluida (MORAES, 2015, p. 47).

O novo paradigma traz à tona uma natureza complexa, que exige um pensamento abrangente, capaz de compreender a complexidade dos fenômenos e construir um conhecimento que leve em consideração esta mesma amplitude. Morin, no primeiro volume de sua obra magna, *O método*, afirma:



A complexidade se impõe primeiro como impossibilidade de simplificar, ela surge onde a unidade complexa produz suas emergências, onde se perdem as distinções e clarezas nas identidades e causalidades, onde as desordens e as incertezas perturbam os fenômenos, onde o sujeito-observador surpreende seu próprio rosto no objeto de sua observação, onde as antinomias abalam o curso das argumentações (MORIN, 2016, p. 451).

O *paradigma da complexidade* leva em conta a tessitura comum que torna inseparáveis os indivíduos de seus contextos, as ordens das desordens, religa o sujeito ao objeto. Trata-se de um princípio regulador do pensamento e da ação onde não se perde de vista a realidade dos fenômenos, como também não exclui o espírito humano, a cultura e a sociedade (MORIN, 2015, p. 85). Para compreender a natureza complexa dos fenômenos é preciso mudar, portanto, a estrutura do pensamento. Para tanto, Edgar Morin elaborou operadores cognitivos para o pensar complexo. Moraes considera que os operadores são:

[...] instrumentos ou recursos do pensamento que nos ajudam a pensar, a transversalizar o que acontece entre o mundo físico, biológico, social e cultural e o próprio homem, facilitando, assim, a compreensão da complexidade inerente à realidade sistêmica organizacional constitutiva do mundo da vida (MORAES, 2015, p. 52).

Três operadores, que Morin (2015) denomina de princípios do pensamento complexo, podem ser destacados: primeiro, o princípio dialógico, que nos diz que lógicas diferentes estão ligadas em uma unidade maior de forma complexa. Em outras palavras, o princípio dialógico permite a integração daquilo que pode ser considerado antagônico. O segundo princípio é o princípio recursivo; significando que os efeitos sempre retroagem à própria causa de influência. Por exemplo, na interação indivíduo/sociedade, o indivíduo que produz a sociedade pode ser por ela, ao mesmo tempo, produzido em termos culturais. Outro exemplo, a relação professor/aluno se pauta a partir de uma interação cujo conhecimento deixa de ser transmitido e passa a ser construído a partir de um movimento relacional entre aluno e professor. E por fim, o terceiro princípio seria o hologramático, que traz a seguinte ideia: “Não somente a parte está no todo, mas o todo está na parte” (MORIN, 2015, p. 74). Neste princípio, leva-se em consideração o fato de que os fenômenos não podem ser reduzidos e separados de sua totalidade, a separação da parte do seu todo leva sempre à redução da compreensão dos fenômenos.



Incorporando esta nova lógica para o campo da educação, o conhecimento produzido em sala de aula não decorre de objetos já existentes, cujo conhecimento se dá pela representação destes objetos, mas pela relação dos sujeitos com os objetos, sempre recriados. Não existe uma relação de poder dos detentores do saber sobre os sujeitos aprendentes, não é algo que se transmite; mas, como já dito acima, se constrói. O conhecimento é algo que se constrói pela própria ação do sujeito sobre o objeto, sobre o meio físico e social e pela repercussão dessa ação sobre o sujeito. Além desses pressupostos, leva-se em consideração as incertezas, a diversidade, e certos fenômenos que aparentam ser contraditórios podem ser complementares através do diálogo.

Portanto, diferente do paradigma simplificador, o paradigma da complexidade apresenta uma nova abordagem que torna possível dialogar com as incertezas; reconhece a complementaridade dos antagonismos e os paradoxos da realidade. Todos estes elementos enriquecem o pensamento e oferecem novas oportunidades de construção da realidade social e cultural, pois os sujeitos saem de suas *gaiolas epistemológicas* (MORAES, 2015, p. 61) para agir ativamente na construção do saber, da sociedade e da sua própria história.

Ao refletir sobre o ER à luz da complexidade, encontramos instrumentos que nos ajudam a olhar para a disciplina e pensar como ela poderia valorizar as experiências dos sujeitos, considerando seus contextos, suas emoções e potencialidades. Além do mais, o paradigma da complexidade nos traz uma nova oportunidade de refletir a religião e as filosofias de vida nas suas mais diversas manifestações, e encontrar um caminho para que o conhecimento religioso torne-se conhecimento pertinente. Esse novo paradigma oferece condições epistemológicas para aplicar o método transdisciplinar nas ciências, teorias da aprendizagem e práticas educativas. É de comum acordo entre os estudiosos da complexidade - inclui-se o próprio sistematizador do pensamento complexo, Edgar Morin -, que a transdisciplinaridade é o método por excelência da complexidade. Seguiremos em nosso estudo aprofundando o método transdisciplinar.

4. Metodologia transdisciplinar no Ensino Religioso

A transdisciplinaridade se apoia em três pilares: paradigma da complexidade, os diferentes níveis de realidade e a lógica do terceiro incluído. Antes de prosseguirmos



nesta parte do estudo, vale alertar que o método transdisciplinar não exclui a disciplinaridade e a multidisciplinaridade das ciências, pelo contrário, sem estas abordagens o método transdisciplinar seria impossível de ser operacionalizado (NICOLESCU, 1999, p. 52-53). Ainda, alerta de Aragão e Souza:

A transdisciplinaridade não descarta as disciplinas científicas, mas está entre, através e além delas. A transdisciplinaridade transgride as fronteiras de cada ciência disciplinar e constrói um novo conhecimento ‘através’ das ciências, um conhecimento integrado em função da humanidade, resgatando as relações de interdependência (ARAGÃO & SOUZA, 2018, p. 46).

Além disso, os mesmos autores definem que a “transdisciplinaridade pode ser concebida como uma modelização de sistemas complexos de conhecimento, apoiada em uma metodologia que comporta a compreensão de níveis de realidade e os integra pela lógica do Terceiro Incluído” (ARAGÃO & SOUZA, 2018, p. 43).

A transdisciplinaridade reconhece diferentes níveis de realidade (micro e macro, pessoal e social etc.). E o que difere um Nível de Realidade para outro, são as lógicas e leis divergentes que geram rupturas entre os níveis (NICOLESCU. 2002, p. 48). Por exemplo, a realidade quântica, constituída de entidades subatômicas está submetida a leis que diferem da realidade macrofísica. Sendo bem específico neste exemplo, em unidades maiores podemos constatar a lógica linear de causa e efeito; em unidades menores, constatamos uma lógica circular e sistêmica no comportamento dos elétrons. Portanto, por este exemplo, temos dois Níveis de Realidade diferentes que aparentemente chocam-se quando se pensa pela lógica clássica da não-contradição.

A lógica clássica fundamenta-se em três axiomas: 1) Axioma da identidade, representado por A é A; 2) Axioma da não contradição, seguido pela representação de A não A; 3) Axioma do terceiro excluído, ou seja, não existe um terceiro termo, T. A lógica clássica opera com a exclusão dos contrários, não dando espaço para que aspectos divergentes da realidade integrem-se e criem uma outra percepção do real.

A transdisciplinaridade assume uma nova lógica: um terceiro elemento T será incluído em um outro nível de realidade, um elemento que antecede e ultrapassa a contradição aparente entre A e não A, que está entre e além do paradoxo (ARAGÃO & SOUZA, 2018, p. 45). Seu efeito é trazer uma nova dinâmica fenomenológica, considerando que aquilo que aparenta estar desunido encontra complementaridade.



Sendo assim, a partir da inserção do terceiro termo, cria-se “coexistência entre pares de contraditórios mutuamente excludentes” (ARAGÃO & SOUZA, 2018, p. 45). Similar aos elétrons que se comportam de forma dúbia, ora como onda ora como partícula, o fenômeno da diversidade e do sincretismo encontra uma nova lógica, que permite considerá-lo como manifestações diferentes e complementares de um mesmo fato.

Quando essa lógica é aplicada às relações entre identidades sociais aparentemente antagônicas, como cristãos e xangozeiros, por exemplo, estabelece conexões em outros níveis, éticos ou místicos, para além daquele doutrinal. Cristãos são monoteístas (apesar dos seus múltiplos santos) e candomblecistas são politeístas (apesar de reconhecerem um mesmo Criador dos orixás), mas os sons diferentes dos seus cultos apontam para um sonho humano comum enquanto mística, e as práticas socioambientais que podem e devem desenvolver colaborativamente em defesa da Casa Comum apontam para uma mesma práxis comunitária enquanto ética.

As relações complexas sempre definiram a dinâmica da vida, todavia o paradigma simplificador impôs limites em nossa percepção do real, fazendo que não consigamos criar relações entre os, aparentemente, contraditórios. A antiga lógica, criou um abismo que parecia intransponível entre sujeito e objeto, entre diferentes níveis de realidade e, trazendo para o campo social e religioso, criou-se a impossibilidade do encontro entre as diversas manifestações religiosas, por manter o antagonismo sem levar em conta os elementos que podem criar o diálogo, os entrelugares culturais. Nossa percepção da realidade pela lógica clássica limita-se quando se depara com essa realidade complexa.

É através dessa nova dinâmica metodológica que o conhecimento transdisciplinar surge; conhecimento não linear, que pressupõe níveis interligados da realidade, um movimento constante de religação de paradoxos pela integração de terceiros em outros níveis, exigindo, por sua vez, a percepção da complexidade dos fenômenos, eventos, processos, fatos e coisas. O conhecimento transdisciplinar pressupõe o surgimento do plural para além do singular e, consequentemente, permite a existência e coexistência de lógicas diferentes e expressões diversas. É neste sentido que podemos pensar em uma “ecologia do conhecimento”, que não só reconhece à multidimensionalidade dos fenômenos, mas “reafirma a diversidade cultural e cognitiva



como princípios capazes de ultrapassar a ‘monocultura da mente’ e questionar a ocidentalização do planeta” (ALMEIDA, 2008, p. 105).

Ao refletir sobre o método transdisciplinar e aplicá-lo ao ER, buscamos encontrar contribuições que nos ajudem a distanciar a disciplina de antigos modelos que ainda se apoiam em lógicas de dominação do pensamento, das experiências religiosas e não religiosas dos sujeitos aprendentes; e, construir em sala de aula um ambiente de diversidade, respeito e diálogo inter-religioso. Como também faremos dos estudantes sujeitos ativos no que refere à construção do conhecimento. Concordamos com o que afirma Aragão e Souza:

Longe de se embasar no ensino de uma religião ou das religiões na escola, o Ensino Religioso em nosso Estado laico se justifica pela necessidade de formação de cidadãos críticos e responsáveis, capazes de discernir a dinâmica dos fatos religiosos que permeiam a vida em âmbito pessoal, nacional e mundial. As diferentes crenças e expressões religiosas, bem como a ausência delas por convicções filosóficas, são aspectos da realidade que devem ser socializadas e abordadas como questões sócio-culturais, que contribuem na fundamentação das nossas ações (ARAGÃO & SOUZA, 2018, p. 53).

Edgar Morin chamou de “conhecimento pertinente” aquele conhecimento “capaz de situar qualquer informação em seu contexto e, se possível, no conjunto em que está inscrito” (MORIN, 2003, p. 15). O conhecimento pertinente, por exemplo, não irá considerar o tema da intolerância somente como um assunto que mereça atenção por ser algo que está dentro de uma pauta de estudos de um componente curricular, pelo contrário, será levado em conta as implicações que a intolerância religiosa tem nos contextos de vida e nas realidades dos sujeitos aprendentes.

Ao alcançar as linhas finais deste estudo, trataremos de um dos pontos mais importantes. O paradigma da complexidade e a metodologia transdisciplinar orientam a prática pedagógica para aquilo que Edgar Morin chamou de “ética da compreensão”, que segundo ele: “é a arte de bem viver que nos demanda, em primeiro lugar, compreender de modo desinteressado” (MORIN, 2015, p. 86). Isso quer dizer que aprendemos a compreender o outro, passando a compreendê-lo de maneira reflexiva. Segundo o autor:

A compreensão não desculpa nem acusa: pede que se evite a condenação peremptória, irremediável, como se nós mesmos nunca tivéssemos conhecido a fraqueza, nem cometido erros. Se



soubéssemos compreender antes de condenar, estaríamos no caminho da humanização das relações humanas (MORIN, 2011, p. 87).

Portanto, precisamos criar uma ética que compreenda o outro livre de juízo de valor, aceitando as possíveis diferenças que possam surgir desse encontro. O nosso esforço ao trazer o paradigma da complexidade para o ER é fornecer uma nova epistemologia e metodologia que encaminhe a prática pedagógica dessa disciplina para o alcance de seus objetivos, supere os desafios e consiga proporcionar uma formação integral dos sujeitos aprendentes.

Considerações finais

A pesquisa aqui apresentada é fruto de outras pesquisas sobre ER a partir do pensamento complexo e da transdisciplinaridade. A disciplina de ER quando trabalha os conteúdos sem reflexão, sem a participação dos sujeitos e sem uma abertura para a complexidade dos fenômenos, certamente cairá no risco de reproduzir um conhecimento conteudista e sem significado, descontextualizado, limitado às fronteiras da disciplinaridade e, consequentemente, o problema da intolerância permanecerá como um desafio sem solução.

O paradigma da complexidade e o método transdisciplinar, assim proposto, trará o sujeito para participar da construção do conhecimento; promoverá um exercício de reflexão do conhecimento religioso, levando em consideração a complexidade do próprio fenômeno. Uma abordagem transdisciplinar trabalha com o diverso das tradições religiosas, reconhece a multidimensionalidade do ser humano, encontra o caminho do diálogo a partir da lógica do terceiro incluído, promove um novo conhecimento que é produto da ecologização do saber.

Por fim, nossa aproximação do ER com esse novo paradigma deslumbra um pensar na formação de um sujeito aberto à atitude transdisciplinar; um sujeito que assume uma postura de abertura perante o mundo, cuja compreensão se dá de forma ampla e complexa. Deste modo, o sujeito transdisciplinar contribuirá para a construção de um mundo melhor com toda sua afetividade e criatividade. Almejamos que este estudo ofereça uma nova oportunidade reflexiva para os estudos pedagógicos voltados para o Ensino Religioso: como aprendizagem participativa sobre as espiritualidades humanas.



Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria da Conceição de. Ecologia da Ciência, ética da diversidade e educação transdisciplinar. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**. Editora UFPR, n. 18, jul./dez. 2008. p. 105 -113.

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. Identidade e alteridade na BNCC: importância para o Ensino Religioso na perspectiva das Ciências da Religião. In. SILVEIRA, Emerson Sena da; JUNQUEIRA, Sérgio. **O Ensino Religioso na BNCC**: teorias e prática para o Ensino Fundamental. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 174-185.

ARAGÃO, Gilbraz; SOUZA, Mailson, Transdisciplinaridade, o campo da Ciências da Religião e sua aplicação ao Ensino Religioso, **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 58, n. 1, jan./jun. p. 2018. 42-56

BASARAB, Nicolescu. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In. **Educação e transdisciplinaridade**, vol. II, coordenação executiva do CENTRAS, São Paulo: TRIOM, 2002.

BASARAB, Nicolescu. **O manifesto da transdisciplinaridade**. Trad. Lucia Pereira Souza. São Paulo: TRIOM, 1999.

BRASIL, **LDB**: Lei de Diretrizes e bases da educação, Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2017.

BRASIL. **Constituição Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BRASIL/Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**, 2018. CAPRA, Fritjof; LUISI, Pier Luigi. **A visão sistêmica da vida**. Trad. Mayra Teruya Eichemberg, Newton Roberval Eichemberg. São Paulo: Cutrix, 2014.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução, prefácio e notas de João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 57. ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HOLANDA, Ângela Maria Ribeiro. Ensino Religioso nas legislações. In. JUNQUEIRA, Sérgio Azevedo; BRANDENBURG, Laude Erandi (org.). **Compêndio de ensino religioso**. São Leopoldo; Petrópolis: Vozes, 2017, p. 68-81.

JUNIOR, Cesar Alberto Ranquetat. **Laicidade à brasileira**: estudo sobre a controvérsia em torno de símbolos religiosos em espaços públicos. Jundiaí, Paco Editorial, 2016.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução Beatriz Vienna Boeira e Nelson Boeira, 12^a ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.



LANZA, Fabio (et. al.). Diversidade religiosa e educação Pública: invisibilidade das Minorias Religiosas, Estado Laico e Ensino Religioso. In. REIS, Marcos Vinicius de Freitas; JUNQUEIRA, Rogério Azevedo; SANTOS, Fernanda C. da Encarnação (orgs). **Diversidade e cultura: novos tempos de intolerância?** livro 3, Rio Branco: Nepan, 2020, p. 273-293.

MORAES, Maria Cândido. **O paradigma emergencial emergente.** Rio de Janeiro: Editora Papirus, 2018.

MORAES, Maria Cândido. **Transdisciplinaridade e educação:** Fundamentos ontológicos e epistemológico. Col. Juan Miguel Batalloso Novas, Campinas, São Paulo: Papirus, 2015.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita:** repensar a reforma, reformar o pensamento. Tradução Eloá Jacobina, 8^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência.** Trad. Maria D. Alexandre, Maria Alice Sampaio Dória. Ed. revista e modificada pelo autor, 19º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

MORIN, Edgar. **Ensinar a viver:** manifesto para mudar a educação. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo.** Tradução Eliane Lisboa, 5^a ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORIN, Edgar. **Método I:** a natureza da natureza. Tradução Ilana Heineberg, Porto Alegre: Sulinas, 2016.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Tradução de Eleonora F. de Silva e Jeanne Sawaya. 2 ed. São Paulo: Cortez; Brasília; UNESCO, 2011.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa.** São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

RODRIGUES, Elisa. Ensino Religioso e área de conhecimento. In. JUNQUEIRA, Sérgio Azevedo; BRANDENBURG, Laude Erandi (org.). **Compêndio de ensino religioso.** São Leopoldo; Petrópolis: Vozes, 2017, p. 117-130.

RODRIGUES, Elisa. Ensino Religioso, tolerância e cidadania na escola pública. **Numen:** revista de estudos e pesquisa de religião, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, 2013. p. 763-782.

RODRIGUES, Elisa. **Ensino Religioso:** uma proposta reflexiva. São Paulo: Editora Senso, 2021.



SILVA, Cícero Lopes da. **Ensino Religioso na escola pública do Brasil:** contribuições do método complexo. 2019. Tese (doutorado em ciências da religião) – Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP, 2019.

SILVA, Cícero Lopes; ARAGÃO, Gilbraz de Souza; LIBÓRIO, Luiz Alencar. Ensino Religioso Laico: um olhar complexo e transdisciplinar. **Caminhos.** Goiânia, v. 17, n. 1, Jan – Jun, 2019. p. 298-312.