



SACRILEGENS

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

edição especial



edição especial

RELIGIÃO E DIREITO À ESPERANÇA NO ANTROPOCENO

2023

**VII CONGRESSO NACIONAL DE
CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

ISSN 2237-6151

Sacrilegens

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

Volume 21, Edição especial, novembro de 2024



Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião - UFJF



Sacrilegens	Juiz de Fora	v. 21	Edição Especial	p. 01-173	Nov. 2024
-------------	--------------	-------	-----------------	-----------	-----------

SACRILEGENS

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

Volume 21, Edição Especial, novembro de 2024

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. 21, Edição Especial (2024) – Juiz de Fora – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2024 – Semestral – ISSN 2237-6151.

1. Universidade Federal de Juiz de Fora

Conselho Editorial

Giovanna Sarto – editora

Mara Bontempo Reis – editora

Jungley de Oliveira Torres Neto - revisor

Luidy Xavier Nogueira – revisor

Rúbia Campos Guimarães Cruz – revisora

Felipe de Queiroz Souto – diagramador

Conselho artístico

Luana de Almeida Telles

Túlio Fernandes Brum de Toledo

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 2024/Edição Especial	5
Edição Especial: VII CONACIR	
Introdução do Dossiê	9
Religião e direito à esperança no antropoceno. <i>Presley Henrique Martins e Jungley de Oliveira Torres Neto</i>	14
Reimaginar lo religioso: espiritualidades, místicas y lo utópico más allá de la modernidad. <i>Nicolás Panotto</i>	33
Esperança, música e imagem em mais uma prosa com Rubem Alves (e Nietzsche e Caetano Veloso). <i>Arnaldo Érico Huff Junior</i>	52
Corpo e natureza: contribuições alvesianas para um novo humanismo ecológico..... <i>Ceci Maria Costa Baptista Mariani e Breno Martins Campos</i>	75
Entre espinhos e estrelas: Teologia da libertação e da esperança em Rubem Alves. <i>Edson Fernando de Almeida</i>	97
Religião, política e os povos indígenas do Brasil: questões para se pensar o antropoceno. <i>Dalila Varela Singulane</i>	109
Considerações sobre a Fenomenologia do Transe. <i>Márcio de Jagun</i>	121
Sobre decolonialidade da fé e heteroteotopias: a macumba como espiritualidade marginal e teogonia marginalizada. <i>Alexandre Marques Cabral</i>	155



EDITORIAL 2024/Edição Especial

É com grande satisfação que apresentamos uma edição extra da Revista Sacrilegens. Nesse novo volume, a equipe editorial se reuniu com a coordenação do VII Congresso Nacional de Ciência da Religião (CONACIR), que aconteceu no ano de 2023, para trazer uma coletânea exclusiva das principais palestras que ocorreram na ocasião do evento, que teve como título “Religião e o Direito à Esperança no Antropoceno”.

O CONACIR é um evento anual promovido pelo corpo discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, e desde 2012 tem tido um papel importante no sentido de promover encontros, debates, parcerias e diálogos entre discentes e docentes, pesquisadoras e pesquisadores de dentro e fora do país, sempre estimulando produções e reflexões sobre o tema da religião a partir de perspectivas científicas, tanto específicas da Ciência da Religião quanto interdisciplinares. A temática eleita para o ano de 2023 mais do que nunca tem sido colocada no centro das discussões acadêmicas e políticas, sobretudo numa era em que as atividades humanas têm impactado de diferentes formas a disposição e processos geofísicos dos mais diferentes ecossistemas.

O conceito de Antropoceno, em linhas gerais, tem sido utilizado como ferramenta teórica para o estudo e reflexão não apenas do período de intensa atividade humana no planeta, mas sobretudo de seus efeitos e impactos. Parece haver, de um lado, uma tendência de fazer parecer algo completamente inédito: as preocupações sobre integralização do corpo e da natureza, sobre tecnologia, sobre política, sobre preservação de nossa casa-comum, dos animais, dos ecossistemas, do planeta... tudo isso, no entanto, de certo modo já tem sido elaborado há bastante tempo pelas culturas tradicionais, indígenas e camponesas, numa guerra silenciosa que “(...) vai sendo abafada, silenciada na história mesmo. É uma luta pela terra e pela palavra sobre a terra”¹. Nesse sentido, a temática proposta pelo CONACIR 2023 também foi um

¹ Nancy Cardoso Pereira. “Pachamama corpo e território: ancestralidades ressurgidas, reinventadas e rebeldes” (p. 16-37). In: Márcia Alves da Silva; Graziela Rinaldi da Rosa (Orgs).



convite para pensar sobre nossas próprias categorias acadêmicas, quem as tem elaborado, sob quais interesses e a partir de quais perspectivas.

Dentro das contribuições, uma das mais significativas foi a de tensionar as compreensões sobre “natureza”. Sobre isso, pesquisadoras e teólogas feministas têm desafiado as compreensões tradicionais ao perguntarem pelo quê se tem compreendido por “a natureza”. Seria uma natureza silenciosa, graciosa, aproveitável, que *tudo dá*? Uma natureza que se aproxima também das compreensões judaico-cristãs tradicionais do que seria *o feminino*– de uma maternidade deserotizada, “naturalmente” subordinada a um sistema reprodutivo (patriarcal) que visa produtividade (a reprodução de mão de obra barata), extensiva e monocultural? Uma natureza governada e controlada? Ou será que quando acionamos nossos conceitos para pensar *natureza*, estaríamos dispostas e dispostos a interrogar “(...) as construções sociais tidas como ‘naturais’, aproximando-nos da `natureza mesma`, (...) [visualizando] os vários usos do cristianismo - como uma das lógicas de dominação - e a retórica do colonialismo sobre o que é natural e o que não é”²? Será que estamos dispostas e dispostos a pensar uma “natureza mesma”?

Quando convocadas e convocados a discutir sobre “Religião e o Direito à Esperança no Antropoceno”, muito se falou sobre os efeitos devastadores de um sistema econômico que transformou a natureza, a cultura e os corpos em negócio lucrativo para a lógica mercantil da exploração e do lucro. Nancy Cardoso destaca que o acesso a alimentos de qualidade se tornou uma questão de privilégio, que tem recebido manutenção pelo agronegócio. A relação entre o agronegócio e a terra é profundamente marcada por dinâmicas de poder, que restringem liberdades e controlam o acesso aos recursos fundamentais para a sobrevivência – nossa e do planeta. Essa realidade concede a uma elite o poder de decidir quem tem ou não acesso a esses recursos, ao mesmo tempo, em que regulamenta e institucionaliza esses privilégios. Para a teóloga, trata-se de uma relação de estupro; isto é, uma relação de violência e degradação:

um atentado ao pudor sem consentimento; o capital cerca a terra,
declara propriedade privada e sagrada de sagrado matrimônio, entra

Pedagogias Populares e Epistemologias Feministas Latino-Americanas. Curitiba, PR: Editora Brazil Publishing, 2019. p.18.

² Nancy Cardoso Pereira. “Da Agropornografia à Agroecologia: uma aproximação queer contra as elites vegetais... em comunicação com o solo” (p.35-41). In: André Musskopf; Márcia Blasi. (Org.). História, saúde e direitos: sabores e saberes do IV Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. 1ª ed. São Leopoldo, RS: CEBI, 2016, v. 1, p. 36.

com o seu membro túrgido – enormes tratores Massey Ferguson, John Deere, New Holland, Claas, Caterpillar, Valtra. Torna a ereção ainda mais fácil com farmacopornográficos de Viagra: agrotóxicos os produtos de Monsanto (EUA), Syngenta (Suíça), Dupont (EUA), Basf (Alemanha), Bayer (Alemanha), e Dow (EUA), e ejacula no cassino de commodities. Mais um dos orgasmos solitários do capitalismo.

A linguagem provocativa utilizada para criticar a relação entre capitalismo e exploração da terra é uma ferramenta poderosa de protesto. Tal abordagem revela que discutir esses temas vai além da teoria acadêmica; é uma questão prática, real e urgente. Nancy Cardoso destaca como a apropriação da terra e dos recursos naturais ocorre de forma violenta, com o capital se impondo como uma força masculina e agressiva. Nesse cenário, produtos químicos que aumentam a produtividade causam danos ao meio ambiente e à saúde, ignorando os direitos e a dignidade das comunidades afetadas. Nesse sentido, o trecho que selecionamos aqui evidencia que essa exploração transforma a terra em mercadoria, onde o valor é reduzido a termos financeiros, desconsiderando o bem-estar humano e ambiental. Assim, a busca incessante por lucro resulta em uma satisfação efêmera e isolada, sem considerar as graves consequências sociais e ecológicas que se seguem.

Com efeito, no contexto do Antropoceno, a intersecção entre religião e direito se torna uma questão urgente e necessária. Por isso mesmo, somando-se às discussões que aconteceram no CONACIR 2023, e aos esforços para valorizar estratégias de resistência, esse dossiê extra convida à reflexão crítica sobre como é possível tensionar as dinâmicas de poder para enfrentar os desafios contemporâneos. Como Nancy Cardoso apontou, os efeitos devastadores de um sistema econômico que trata a natureza, a cultura e os corpos como mercadorias, e que se coloca como um "atentado ao pudor sem consentimento", nos alerta sobre a forma violenta como o capital se apropria da terra, restringindo o acesso a recursos essenciais e transformando o direito a alimentos de qualidade em um privilégio de poucos. Essa realidade, que cerceia liberdades e perpetua desigualdades, exige uma resposta tanto ética quanto legal.

Neste dossiê, apresentamos os artigos que resultaram das principais palestras do evento. Selecionamos aqueles que exploram como as tradições, experiências, linguagens e expressões religiosas podem inspirar uma ética ecológica e influenciar a criação de alternativas menos violentas, com o potencial de resgatar valores que promovem a sustentabilidade e o respeito à vida em todas as suas formas. Buscamos valorizar



também aqueles trabalhos que priorizam vozes das comunidades marginalizadas, cujas experiências oferecem uma perspectiva valiosa sobre a relação com a terra e os recursos naturais. A inclusão de suas narrativas é fundamental para desenvolver políticas que não apenas respeitem, mas também promovam a justiça social, econômica, de gênero e de raça, e justiça ambiental.

Convidamos as leitoras e os leitores a refletirem sobre seu papel na construção de uma sociedade onde religião e direito caminhem juntos em defesa da Terra e de todos os seus habitantes. À medida que navegamos por este século desafiador, é imperativo reimaginar nossos sistemas de valores e normas, buscando não apenas a sobrevivência, mas um futuro em que a dignidade humana e a integridade ecológica sejam plenamente respeitadas.

Tenha uma ótima leitura!

Doutoranda Giovanna Sarto
Doutoranda Mara Bontempo Reis



INTRODUÇÃO DO DOSSIÊ

VII Congresso Nacional de Ciência da Religião - CONACIR

Religião e Direito à Esperança no Antropoceno

É com imensa satisfação que apresentamos o volume especial *Religião e Direito à Esperança no Antropoceno* da Revista Sacrilegens, resultado do VII Congresso Nacional de Ciência da Religião (CONACIR), evento anual organizado pelos discentes e pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF). O Dossiê que apresentamos reúne reflexões que emergem a partir do Antropoceno, uma época geológica caracterizada pelos profundos impactos das atividades humanas no planeta. Nele, destacamos o papel da Ciência da Religião ao lidar com essa realidade existencial e social. Assim, a escolha pelo tema *Religião e direito à esperança no Antropoceno* encontra-se estreitamente vinculada a um chamado de reflexão e responsabilização do ser humano com o planeta Terra.

A acelerada degradação ambiental, aliada às profundas crises sociais, econômicas e políticas, exige uma reflexão crítica sobre os modos de vida que sustentamos. À vista disso, o VII CONACIR surge como uma resposta a essa urgência, buscando entender como diferentes campos do saber — especialmente a Ciência da Religião — podem contribuir para repensar nossas relações com o meio ambiente, as desigualdades e as responsabilidades éticas que decorrem de nossa ação sobre a Terra. Logo, a escolha deste tema foi motivada pela necessidade de trazer ao centro das discussões acadêmicas e públicas a intersecção entre religião, ciência, política e meio ambiente, em um momento em que as transformações climáticas e as injustiças sociais demandam novas perspectivas.

Neste contexto, o Dossiê busca articular abordagens que não apenas analisem a crise social e ambiental, mas também proponham alternativas que nos conduzam a uma convivência mais justa, sustentável e esperançosa com o planeta e entre nós. Os textos reunidos, desde a conferência de abertura até as mesas temáticas, exploram as múltiplas dimensões da crise do Antropoceno sob uma perspectiva crítica e interdisciplinar. As mesas temáticas articulam autores e enfoques que examinam tanto as dimensões filosóficas quanto as práticas da crise contemporânea. Os textos, organizados de forma a

integrar diferentes áreas do saber, como teologia, sociologia, ecologia e estudos decoloniais, reforçam o diálogo entre ciência e religião no contexto do Antropoceno, promovendo um debate qualificado dos desafios que enfrentamos.

O primeiro artigo, elaborado pelos coordenadores da VII edição do CONACIR: *Religião e Direito à Esperança no Antropoceno*, tem como objetivo refletir e destacar a urgência de discutir as implicações éticas e sociais das mudanças ambientais no contexto atual. Ademais, Jungley de Oliveira Torres Neto e Presley Henrique Martins buscam situar os leitores na motivação do tema, suas implicações e abrir caminho para os textos subsequentes.

A conferência de abertura do VII CONACIR, realizada em 21 de novembro de 2023, proferida por Nicolás Panotto, intitulada *Reimaginar lo religioso: espiritualidades, místicas y lo utópico más allá de la modernidade (Re-imaginando o Religioso: Espiritualidades, Misticismo e o e o utópico além da modernidade)*, se materializa em um profundo e profícuo artigo. Panotto reflete sobre a crise contemporânea que vivemos, representada pelo *Antropoceno* e pelo *Capitaloceno*, ambos símbolos de uma falência da modernidade e do excepcionalismo antropocêntrico. O autor aponta como, ao longo da história, a humanidade buscou controlar a realidade e dominar a natureza, promovendo uma visão de mundo centrada no ser humano como superior e controlador. Nesse sentido, Panotto critica a maneira como a definição moderna de religião, profundamente influenciada pelo cristianismo, reforçou essa perspectiva ao classificar e hierarquizar o mundo, muitas vezes de forma excludente. Diante dessa crise, o autor propõe uma necessária reimaginação da religião e da espiritualidade. Para que a religião possa atuar como uma força de transformação existencial, social e ambiental.

O segundo dia do VII CONACIR, em 22 de novembro de 2023, trouxe uma mesa inspirada que abordou o tema *Esperança no horizonte de pensamento de Rubem Alves*, com apresentações de Arnaldo Érico Huff Júnior, Breno Martins Campos e Edson Fernando de Almeida. As falas apresentadas nessa ocasião estão agora materializadas nesta edição especial da Revista Sacrilegens.

Arnaldo Érico Huff Júnior, em seu texto *Esperança, música e imagem em mais uma prosa com Rubem Alves (e Nietzsche e Caetano Veloso)*, entrelaça música e poesia como veículos centrais para a compreensão da esperança em Rubem Alves. O autor

parte da constatação de que a obra de Rubem Alves está impregnada por uma profunda sensibilidade estética, em que a música e a imagem ocupam um papel essencial para articular o tema da esperança. Nesse percurso, Friedrich Nietzsche e Caetano Veloso são convocados para dialogar com Alves, agregando nuances filosóficas e artísticas à discussão. Neste contexto, a potencialidade musical viabiliza caminhos para a esperança e para a imaginação de novos mundos. É nesse espaço criativo que a esperança se concretiza, rompendo com o fatalismo da crise contemporânea e permitindo que novas possibilidades de existência emergjam.

Seguindo a linha da apresentação de Breno Martins Campos e, agora, neste artigo, com a colaboração da professora Ceci Maria Costa Baptista Mariani, somos levados a refletir profundamente sobre o pensamento de Rubem Alves, com foco em uma perspectiva antropológica contra hegemônica, que busca desafiar as relações entre humanidade e natureza, tal como foram sustentadas pela tríade do capitalismo, tecnologia e mercado. O texto dos autores *Corpo e natureza: contribuições alvesianas para um novo humanismo ecológico* apontam que, apesar de Rubem Alves ter falecido em 2014, suas ideias oferecem uma sólida base para se pensar uma crítica ao dualismo moderno, especialmente no que tange à separação entre ser humano e natureza. À vista disso, é-nos apresentado que Rubem Alves lutava contra o dualismo e o cientificismo, que, aliados ao capitalismo e ao mercado, resultaram na “ditadura da tecnocracia”. Diante desta perspectiva, o corpo, com todas as suas limitações e tensões, é um ponto de resistência e um espaço de possibilidade de reconexão com a natureza e com a criação.

Edson Fernando de Almeida, em seu texto *Entre espinhos e estrelas: Teologia da libertação e da esperança em Rubem Alves*, destaca um aspecto fundamental muitas vezes negligenciado na leitura das obras de Rubem Alves: o forte acento da Teologia da Esperança que perpassa seus escritos teológicos. Embora Rubem Alves seja amplamente conhecido como um dos artífices protestantes da Teologia da Libertação, Edson propõe que essa teologia de Rubem Alves deve ser entendida em correlação com a Teologia da Esperança, uma corrente teológica cuja figura mais representativa é Jürgen Moltmann. A partir dessa perspectiva, Edson sugere que é possível encontrar em Rubem Alves tanto uma Teologia da Libertação quanto uma Teologia da Esperança, sendo que uma não pode ser completamente compreendida sem a outra. Ele sublinha que a imaginação, a magia, o jogo, o possível e o desejo formam um arco semântico que

atravessa a noção de religião nas obras de Rubem Alves, desde suas primeiras publicações até suas reflexões mais tardias. Esses elementos indicam que a visão religiosa de Rubem Alves está profundamente enraizada no campo do potencial criativo, do desejo de transformação, e da abertura para o que é possível. Neste sentido, a esperança não é um conceito abstrato, mas uma força concreta que impulsiona a ação libertadora, especialmente em tempos de crise e transformação social.

Nas Mesa II: Religião, Política e questões indígenas, realizada no dia 23 de novembro, Dalila Varela Singulane apresentou uma reflexão sobre a intersecção entre religião, política e questões indígenas. Em seu texto *Religião, política e os povos indígenas do Brasil: questões para se pensar o antropoceno*, a autora destaca que a colonização do Brasil foi marcada pela imposição do cristianismo e por uma visão eurocêntrica que considerava os indígenas como inferiores. Essa perspectiva não apenas justificou a escravização e a catequização forçada dos povos originários, mas também deu origem à figura do “bom selvagem”, perpetuando o pensamento racista e negando a agência política dos indígenas. Dalila aponta em seu texto que a historiografia tradicional, predominantemente escrita por homens brancos, tem negligenciado a resistência política dos povos indígenas e suas lutas por justiça, reconhecimento e direitos, incluindo o direito à terra. Assim, enfatiza-se a urgência de repensar a história do Brasil, incorporando a agência política dos povos indígenas, o que implica em uma descolonização do pensamento e na inclusão da história indígena nos currículos escolares. Esses elementos são fundamentais para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, onde as vozes e experiências dos povos indígenas sejam devidamente reconhecidas e valorizadas. A descolonização do ensino e da narrativa histórica é, portanto, um passo crucial para reparar as injustiças do passado e promover um futuro esperançoso que respeite e celebre a diversidade cultural e identitária do Brasil.

Por fim, a Mesa IV: Religião, política e África, realizada em 24 de novembro, os professores Márcio de Jagun e Alexandre Marques Cabral discutiram a relação entre religião, política e cultura africana. Márcio de Jagun, em seu texto *Considerações sobre a Fenomenologia do Transe*, aborda as diversas teorias e conceitos sobre a fenomenologia do transe, propondo uma análise orgânica e descolonizada no contexto afro-brasileiro. O autor oferece reflexões sobre o fenômeno mediúnico no Candomblé de matriz iorubá, destacando sua importância nas práticas afro-brasileiras. O autor



ressalta a importância de considerar elementos estruturantes do transe, como corpo, emoção e ultrapersonalidade, que são fundamentais para esse fenômeno. Termos como “cavalo”, “aparelho” e “elegun”, utilizados no ambiente de Terreiro, devem ser examinados com um olhar descolonizado e etimológico. É-nos enfatizado que, embora ainda estejamos distantes de uma compreensão plena do fenômeno mediúnico no contexto afro-brasileiro, é fundamental ampliar as pesquisas para que esse eixo, tão significativo para essas práticas, receba mais elucidação e menos preconceito.

Alexandre Marques Cabral, em seu texto *Sobre decolonialidade da fé e heteroteotopias: a macumba como espiritualidade marginal e teogonia marginalizada*, aborda a relação entre esquecimento e memória na construção da história. Neste sentido, somos conduzidos à flexão de que a história não deve ser vista como um mero acúmulo de fatos, mas como um processo dinâmico que reinterpreta e apropria o passado para moldar o presente e o futuro. Alexandre Cabral questiona a noção de uma África universal, defendendo a importância de investigar as “Áfricas em nós”, especialmente no contexto da experiência colonial brasileira. Além disso, ele levanta a questão da colonialidade da fé, afirmando que a tradição cristã foi frequentemente instrumentalizada para legitimar a dominação e a opressão.

Em suma, as reflexões propostas por este Dossiê: *Religião e Direito à Esperança no Antropoceno* nos convidam a uma profunda reavaliação das intersecções entre ciência, religião, política e as questões existenciais, sociais e ambientais que nos cercam, enfatizando a necessidade de uma abordagem descolonizada. Que cada artigo aqui apresentado inspire novas formas de pensar e agir, promovendo reflexões e ações que dialoguem e se articulem com as demandas do nosso tempo.

Desejamos a você uma ótima leitura e que as ideias discutidas aqui possam servir como sementes de esperança para a construção de um futuro mais justo, solidário e equitativo.

Doutorando Jungley de Oliveira Torres Neto

Doutorando Presley Henrique Martins



Religião e direito à esperança no antropoceno¹

Religion and right to hope in the Anthropocene

Presley Henrique Martins²

Jungley de Oliveira Torres Neto³

Resumo: Por ocasião do VII CONACIR, realizado em novembro de 2023, com o tema *Religião e Direito à Esperança no Antropoceno*, este artigo examina e apresenta os temas centrais do evento e suas motivações subjacentes, com o objetivo de contextualizar a relevância e atualidade desses debates. O Antropoceno, uma era geológica marcada pelo impacto significativo das atividades humanas no meio ambiente, desafia as divisões tradicionais entre as ciências humanas e naturais, exigindo uma abordagem interdisciplinar para abordar essas questões. Nesse contexto, refletimos sobre o diálogo entre religião e Antropoceno, ancorado no conceito de esperança. Na primeira parte, exploramos como as ações humanas, especialmente desde a Revolução Industrial e a Segunda Guerra Mundial, aceleraram a degradação ambiental, comprometendo os ciclos naturais da Terra. Na segunda parte, focamos no conceito de esperança, ressaltando sua importância como uma força transformadora em tempos de crise. A esperança, entendida não como passividade, mas como uma postura ética e ativa, é fundamental para enfrentar os desafios ambientais e sociais. O conceito de *noir profético* é introduzido como uma forma de reconhecer a gravidade da situação atual sem cair no fatalismo. Concluímos que a esperança no Antropoceno é tanto um direito quanto uma responsabilidade, e que uma abordagem integrada, envolvendo religião, ciência e política, é essencial para promover o compromisso com a sustentabilidade ecológica das futuras gerações.

Palavras-chave: Antropoceno. Esperança. Sustentabilidade. Religião. Responsabilidade Coletiva.

Abstract: On the occasion of the VII CONACIR event, held in November 2023, with the theme *Religion and the Right to Hope in the Anthropocene*, this paper examines and

¹ O título deste texto foi o tema central do VII CONACIR: *Religião e Direito à Esperança no Antropoceno*, refletindo o compromisso da coordenação e da comissão científica em destacar a urgência de discutir as implicações éticas e sociais das mudanças ambientais no contexto contemporâneo. Nesse sentido, funciona como introdução às conferências, agora convertidas em artigos, que serão apresentados a seguir, oferecendo reflexões e debates sobre o tema. Além disso, com o objetivo de concisão, este texto busca situar o leitor no tema do evento e suas implicações, preparando o terreno para os artigos subsequentes, que explorarão essas questões com maior profundidade.

²Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora com período sanduíche no Søren Kierkegaard Research Centre, Copenhagen, Dinamarca. Pesquisador visitante na Kierkegaard House Foundation, EUA (2023-2024). Bolsista CAPES. E-mail: presley.hmartins@gmail.com. ORCID: [0000-0001-6920-0498](https://orcid.org/0000-0001-6920-0498).

³Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista CAPES. E-mail: jungleyjf@hotmail.com. ORCID: [0000-0002-6710-2533](https://orcid.org/0000-0002-6710-2533).



presents the central themes of the event and its underlying motivations, aiming to contextualize the relevance and timeliness of these discussions. The Anthropocene, a geological era marked by the significant impact of human activities on the environment, challenges the traditional divisions between the humanities and natural sciences, requiring an interdisciplinary approach that integrates these issues. In this context, we seek to reflect on the dialogue between religion and the Anthropocene, grounded in the concept of hope. In the first section, we explore how human actions, especially after the Industrial Revolution and World War II, accelerated environmental degradation and compromised the Earth's natural cycles. In the second section, we focus on the concept of hope, highlighting its importance as a transformative force in times of crisis. Hope, understood not as passivity but as an ethical and active stance, is essential to addressing environmental and social challenges. The concept of *prophetic noir* is introduced as a way to acknowledge the severity of the current situation without falling into fatalism. We conclude that hope in the Anthropocene is both a right and a responsibility, and that an integrated approach involving religion, science, and politics is essential to foster a commitment to ecological sustainability for future generations.

Keywords: Anthropocene. Hope. Sustainability. Religion. Collective Responsibility.

Introdução

A escolha do tema *Religião e Direito à Esperança no Antropoceno* surge como uma resposta essencial à necessidade de refletir e responsabilizar o ser humano em relação ao planeta Terra. Em um momento em que a interconexão entre culturas, povos e meio ambiente se torna cada vez mais evidente, é crucial ponderar sobre princípios que promovam a preservação e a sustentabilidade do ecossistema em que vivemos. As relações atuais, marcadas pela subordinação, o lucro desmedido e a transformação de tudo em objeto de consumo, exigem uma revisão urgente de nossas concepções, epistemologias e ontologias.

Neste contexto, a reflexão sobre o direito à esperança no Antropoceno não se limita à adaptação às novas realidades ambientais, mas também envolve uma reavaliação profunda de nossos valores e práticas sociais. Este momento crítico nos leva a questionar como a religião e a espiritualidade podem oferecer diretrizes éticas e morais que orientem nossas ações. Assim, em vez de perpetuar a exploração e o consumismo, é necessário adotar uma perspectiva que reconheça a interdependência entre o ser humano e a natureza, promovendo uma coexistência harmoniosa que respeite os limites planetários e assegure um legado de esperança e preservação para as futuras gerações.

Como introdução, torna-se necessário explicitar os conceitos fundamentais deste artigo. O termo *religião*, aqui empregado, adota uma perspectiva interdisciplinar, não se

limitando a uma concepção estática ou puramente transcendental. Pelo contrário, o conceito entrelaça questões sociais, políticas, econômicas e ambientais, permeando todo o trabalho, especialmente a partir do conceito de esperança, que será abordado no segundo tópico. Nesse sentido, Frederico Pieper, em seu artigo, *Religião: limites e horizontes de um conceito*, destaca que o termo "Religião(ões) exige cautela ao ser definido, uma vez que sua etimologia revela sua constituição ocidental, sem correspondência em muitos sistemas linguísticos (Pieper, 2019, p. 18). Essa complexidade nos obriga a considerar o termo em um contexto mais amplo, evitando simplificações. Portanto, adotaremos uma abordagem interdisciplinar para abordar suas interseções com as esferas sociais, políticas, econômicas e ambientais.

O termo *direito*, no contexto presente, refere-se principalmente a um direito coletivo, voltado à proteção do bem comum e das gerações presentes e futuras. Ele não se restringe ao âmbito jurídico/legal ou individual, mas abrange toda a humanidade como um direito vital. Esse caráter coletivo foi reafirmado na Conferência de Estocolmo (1972), quando a Declaração sobre o Meio Ambiente Humano definiu, nos Princípios 1 e 2, o Direito Ambiental como um direito humano fundamental. Com o tempo, esse reconhecimento foi se expandindo, sendo incorporado a várias constituições, como a brasileira (Brasil, 1988). Dado o aumento da complexidade dos desafios ambientais e sua interconexão com questões sociais, políticas e econômicas, o direito humano transcende fronteiras, exigindo uma resposta conjunta que promova políticas e ações locais, regionais e internacionais. Assim, o direito coletivo estabeleceu-se como um pilar fundamental para garantir o equilíbrio entre desenvolvimento e sustentabilidade, assegurando um mundo viável para as gerações presentes e futuras (Santin, 2017, p.33).

A esperança, neste contexto, não se refere a uma expectativa passiva, associada ao "esperar", mas sim à ideia de "esperançar", que implica ação e mobilização em busca de soluções e na (re)construção de um futuro sustentável. Enquanto o Antropoceno representa uma era de incertezas ambientais, políticas e morais, a esperança emerge como uma força vital e abrangente. Essa esperança não se limita a uma área específica, mas se entrelaça com as diversas dimensões da experiência humana, promovendo um engajamento ativo e colaborativo (Bloch, 2005, p. 49). Assim, a esperança significa não

apenas esperar por mudanças, mas ser parte das transformações necessárias para enfrentar os desafios contemporâneos e construir um futuro viável.

O conceito de Antropoceno, popularizado por Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer, refere-se a uma nova época geológica em que a atividade humana tornou-se a principal força responsável pelas mudanças ambientais e climáticas do planeta. O Antropoceno é caracterizado pelo impacto humano na Terra e pela interconexão entre as atividades humanas e as mudanças nos sistemas terrestres, ressaltando a urgência de uma reflexão crítica sobre as consequências dessas ações para o futuro do planeta e das próximas gerações (Crutzen; Stoermer, 2000, p. 17-18). Assim, este artigo, elaborado pela coordenação do VII CONACIR: "Religião e Direito à Esperança no Antropoceno", visa situar o leitor no contexto temático do evento, destacando a importância de promover um diálogo profundo sobre as repercussões éticas e sociais das transformações ambientais contemporâneas. Além disso, o texto serve como ponto de partida para os artigos subsequentes, criando um espaço de reflexão sobre o tema em questão.

Pensar a religião e a esperança no contexto do Antropoceno não é apenas um exercício acadêmico, mas uma necessidade vital de reavaliar e atualizar os princípios que moldam nossa interação com o mundo. Isso passa pela responsabilização do ser humano por suas ações em relação ao meio ambiente e promove uma consciência coletiva sobre a importância de preservar os ecossistemas para as futuras gerações. Portanto, a escolha deste tema reflete uma crescente conscientização sobre os desafios planetários, tanto epistêmicos quanto ontológicos, que afetam diretamente o ambiente. Nesse cenário, o VII CONACIR, ao abordar a relação entre Ciência e Religião e incentivar ações sustentáveis, reafirma seu compromisso com a formação de valores éticos e com a busca de soluções para os desafios contemporâneos. Ao abrir espaço para a discussão sobre Religião e Esperança no contexto do Antropoceno, o congresso fomenta uma reflexão crítica e construtiva sobre as responsabilidades compartilhadas por todos os habitantes do planeta.

1. A intrínseca relação entre Ciências Humanas e Naturais no Antropoceno: viradas epistemológicas, ontológicas e outras ainda desconhecidas

A relação entre Religião e Antropoceno abre espaço para um diálogo profundo entre ética e ciência, oportunizando perspectivas e possibilidades para a elaboração de

estratégias de convivência e sustentabilidade no planeta. Neste contexto, no campo das ciências humanas e sob uma abordagem filosófica, mas não se restringindo a essas áreas, busca-se abordar o conceito do Antropoceno — uma era geológica marcada pelos efeitos profundos e acelerados de certas atividades humanas na capacidade de autorregulação do planeta. É válido ressaltar que o conceito de Antropoceno foi popularizado por Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer. Crutzen e Stoermer sugerem que o Antropoceno teve início a partir do final do século XVIII, com a Revolução Industrial, intensificando-se após a Segunda Grande Guerra (Dantas; Batista, 2023, p. 97).

De maneira geral, o termo Antropoceno é utilizado para descrever a transição e o surgimento de uma nova era geológica sucedendo o Holoceno. O aspecto perturbador desta transição é que, enquanto no Holoceno⁴ a espécie humana encontrou condições ideais para o seu desenvolvimento — e, podemos afirmar, para a sua própria formação —, não se pode esperar o mesmo do Antropoceno. O Antropoceno implica uma transformação do Sistema Terra, causada principalmente pelas ações humanas⁵ (não sendo justo atribuir a responsabilidade a toda a espécie humana pelo ocorrido).

No século XIX, o progresso das ciências geológicas fortaleceu a ideia de um avanço histórico ininterrupto, tratando as mudanças no tempo geológico como independentes dos processos humanos. Contudo, a noção de Antropoceno, embora

⁴O Holoceno é uma época geológica que começou há cerca de 11.700 anos, é caracterizado por um clima estável e condições ambientais propícias ao desenvolvimento das civilizações humanas. Durante esse período, houve uma estabilização do clima, permitindo a expansão da agricultura, a domesticação de animais e o desenvolvimento das primeiras cidades, além de mudanças ecológicas e culturais (De Blij, Harm J, 2012, p.121-122).

⁵Um aspecto fundamental a ser considerado é o modo como as dinâmicas do capitalismo impactam a crise socioambiental. As transformações recentes no capitalismo, particularmente as novas fases de neoliberalismo e financeirização, têm acelerado a destruição ambiental de maneiras que exigem uma reflexão aprofundada. A priorização de lucros imediatos sobre a sustentabilidade é determinante para o agravamento da situação. O período contemporâneo, marcado pela hegemonia do neoliberalismo, coincide com uma aceleração significativa da devastação ambiental, em que políticas de desregulamentação e a busca incessante por crescimento econômico exacerbam os problemas ecológicos. Assim, enfatiza-se que a crise ambiental atual não é apenas uma consequência das escolhas individuais, mas um reflexo de um sistema econômico que privilegia o seu crescimento em detrimento da saúde planetária (leia-se também ambiental). Portanto, ao discutir o Antropoceno, é fundamental que ampliemos nossas reflexões para incluir não apenas as ações humanas em um sentido restrito/individual, mas também as forças estruturais que moldam essas ações, apontando, assim, as raízes mais profundas da crise socioambiental que enfrentamos.

inicialmente proposta como uma nova divisão geológica, contestou essa separação entre o tempo histórico e o tempo natural, que governa os ciclos planetários. Bruno Latour afirma que o cenário que pensávamos ser estático começou a se mover (Latour, 2020, p. 27). A velocidade com que o planeta está respondendo às alterações causadas pelos seres humanos demonstra que o modelo, que considera a interação entre longas, médias e curtas durações, já não é mais suficiente para situar a história de forma apropriada. Mais diretamente: “A história dos seres humanos em suas relações estreitas com a terra que os suportam e os alimenta, que se repete para durar, não parece mais quase imóvel”; por conseguinte, “fora do alcance e da mordedura do tempo” (Braudel, 2013, p. 25-26).

Neste contexto, Rodrigo Turin diz que “a história se tornou mortal” (Turin, 2022, p. 14). De acordo com Turin, se a última grande catástrofe coletiva, como as duas Guerras Mundiais, moldou a forma e o alcance do presente, o Antropoceno representa uma catástrofe que define o nosso tempo. Em outras palavras, o nosso entendimento do presente é agora moldado por uma crise de magnitude cósmica, que coloca em risco as condições ambientais que sustentaram tanto as ameaças à humanidade quanto eventos históricos devastadores como guerras, genocídios e conflitos. Assim, o conceito de Antropoceno reforça as transformações profundas na forma como o aquecimento global, junto com outras perturbações ambientais provocadas pelo ser humano, influencia a nossa percepção e nomenclatura do tempo (Turin, 2022, p. 14).

Se o Antropoceno é marcado como tendo começado na metade do século XX, isso sugere que a crise climática não pode ser atribuída apenas à sociedade industrial ou ao capitalismo em geral, mas sim uma de suas variações que emergiu após a Segunda Guerra Mundial (Turin, 2022, p. 147). No entanto, ao considerar todas as ações e processos humanos com impacto global como precursores do Antropoceno, o termo acaba se alinhando diretamente com a narrativa da história humana. Em um momento em que a colaboração entre ciência e política é fundamental, a ideia de Antropoceno, que inicialmente surgiu para descrever alterações na química atmosférica e introduzir uma nova unidade cronoestratigráfica, tornou-se crucial. Isso porque o conceito nos incentiva a refletir sobre a trajetória das interações entre política e ecossistemas. Compreender essa trajetória é vital para enfrentar os significativos desafios ambientais que enfrentamos hoje e que surgirão no futuro.



Considerando o rápido crescimento econômico global observado no pós-guerra, durante os “anos dourados” (Hobsbawm, 1995, p. 253), também se aceleraram as transformações nos ecossistemas do planeta. A promoção de uma ideologia de bem-estar social, que se baseia na expansão tecnológica voltada para o consumo e no crescimento populacional acelerado, perturbou os processos naturais de regeneração da biosfera e alterou a estrutura físico-química dos ecossistemas globais. Em outras palavras, o avanço acelerado das atividades econômicas e a emergência de novos padrões culturais durante a metade do século XX causaram modificações duradouras na resiliência dos ciclos naturais da água, do fósforo, do nitrogênio e até mesmo do petróleo, considerando as interrupções que podem se estender de 10 a 400 milhões de anos.

Com esse propósito, integrar diferentes formas de conhecimento, tradicionalmente divididas entre as “ciências humanas” e as “ciências naturais”, torna-se fulcral para uma compreensão mais robusta do tema. O Antropoceno, mais do que ser apenas um objeto de estudo, questiona as abordagens exclusivamente disciplinares, demandando a superação de isolamentos dentro das diversas áreas do saber. Ademais, é fundamental integrar as questões relacionadas aos Direitos Humanos e Ambientais na discussão. Quando devidamente analisada, essa conexão exerce um impacto profundo sobre as bases epistemológicas da modernidade (Latour, 2015, p. 227). Estão surgindo novas abordagens que se distanciam das improdutivas Guerras das Ciências, adotando as “viradas ontológicas” (*Ontological Turns*), “viradas epistemológicas” (*Epistemological Turns*) e outras viradas e transformações que ainda não foram nomeadas. Essas novas abordagens refletem um afastamento das desgastadas Guerras das Ciências (*Science Wars*).

Dentro das exigências inescapáveis do Antropoceno, sobressai a necessidade premente de criar interconexões entre áreas que a modernidade tradicionalmente manteve separadas. Por exemplo, como pode a economia operar sem considerar a ecologia? Isso sublinha a crescente importância de abordagens transdisciplinares, como a Bioeconomia e a Economia Ecológica. Conforme apontado por Isabelle Stengers, surgem os “constrangimentos de Gaia” (Stengers, 2018, p.99), uma representação do planeta que reaparece com novos significados no século XXI. Esses constrangimentos,

sejam eles assustadores ou promissores, trazem à tona narrativas etnográficas que revitalizam descrições, como nos estudos multiespécies.

Neste caminho, emerge a reflexão sobre novas representações do *Anthropos* e suas ciências, em que o humano e o não-humano não podem mais ser percebidos como entidades totalmente distintas. Isso nos conduz à pergunta: qual seria a ciência do humano no contexto do Antropoceno? E qual seria a ciência do não-humano? Uma passagem, embora estreita, se abre, permitindo vislumbrar um horizonte além do ser humano. A clareza se desfaz diante de novas provas, e surge a necessidade de um discurso capaz de articular essas evidências sem forçá-las a se conformar a expectativas limitadoras.

Essas mudanças e reconfigurações no pensamento abrem oportunidades para que os modernos se reconheçam como nunca tendo sido verdadeiramente modernos. Será que a teoria da evolução e a geologia já proporcionaram as perspectivas tranquilizadoras que se esperava delas? Não seria este o momento ideal para explorar essas correntes de pensamento, não em busca de uma definição de natureza, mas de novas potencialidades sobre o que é vivo? Que tipo de política conceitual pode emergir disso? Certamente, uma nova e inesperada “partilha do sensível”, como diria Rancière (2008, p. 27).

Com a crescente interdependência entre o cosmos e a política, abre-se espaço para novas formas de diplomacia. A tarefa agora é desafiar tanto o pensamento quanto a prática, a fim de alcançar novas formas de estabilidade, ainda que temporárias, que são moldadas por disputas narrativas e controvérsias sociotécnicas, mantendo, no entanto, um caráter de objetividade. Estamos entrando em uma era de nova objetividade, um tipo de realismo renovado que emerge da interação entre diferentes campos científicos e o que se considera “não-científico”.

Atualmente, arqueologia, geologia e biologia utilizam técnicas de investigação integradas para alcançar um consenso acadêmico sobre os marcadores geoquímicos de tecnofósseis, o que inclui uma datação precisa da nova era geológica conhecida como Antropoceno. Esta é a principal preocupação da Comissão Internacional de Estratigrafia, integrante da União Internacional de Ciências Geológicas. Simultaneamente, a política está se reconfigurando diante da crescente influência do cosmos sobre os sistemas não-humanos. A natureza passa a inspirar a política de formas que o pensamento ocidental moderno nunca havia imaginado. Tanto as ciências quanto

a política são agora chamadas a lidar com as consequências de suas ações no mundo com responsabilidade, um conceito enfatizado por Donna Haraway com o termo “response-abilities” (Haraway, 2016, p. 114).

Dentro deste contexto, que aborda a responsabilidade do ser humano em sua relação com o planeta, Krenak caracteriza o *Homo sapiens* como “uma espécie de ameba gigante” (Krenak, 2020, p. 9), que consome vorazmente o ambiente ao invés de viver em harmonia com ele. No entanto, ele ressalta que “os outros seres estão conosco, e a recriação do mundo é um evento sempre possível (Krenak, 2020, p. 71). Essas palavras ecoam o discurso de outro renomado pensador brasileiro, Leonardo Boff (1997, p. 72), que afirma: “Tudo está em relação com tudo. Nada existe isoladamente, existindo solitário, por si mesmo. Tudo coexiste e interexiste com todos os outros seres do universo”.

Ailton Krenak revisita o conceito de James Lovelock (2006) de que a Terra pode ser entendida como um organismo vivo e questiona: “Será que a única forma de convencer os céticos de que a Terra é um organismo vivo é destruí-la?” (Krenak, 2020, p. 18). A metáfora proposta por Lovelock na teoria de Gaia, que inicialmente foi alvo de críticas e zombarias por parte de muitos cientistas, ganha, segundo Krenak, uma nova relevância e poder argumentativo. Para Krenak, a vida é “a interação do organismo planetário em uma dimensão imaterial” (Krenak, 2020, p. 28), e representa “transcendência, algo que vai além das definições convencionais” (Krenak, 2020, p. 29). Neste contexto, um “negacionista” é alguém que se apega a uma visão reducionista para rejeitar uma teoria que, apesar de suas falhas, oferece uma reinterpretação fundamental: vivemos em conjunto com outros seres, tanto vivos quanto inanimados, em um ambiente que é essencial para nossa existência. A vida, portanto, é formada por essas interações. Estar vivo é participar dessas trocas. Com base nesse raciocínio, Krenak afirma assertivamente: “Precisamos parar de nos focar no desenvolvimento e começar a nos envolver” (Krenak, 2020, p. 24). Ele argumenta que o desenvolvimento orientado pelo capitalismo nos faz desviar do que realmente importa: entender e valorizar as trocas que sustentam nossa vida e a concepção da Terra como um organismo vivo que possibilita essas interações

Assim, Krenak (2020) salienta dois aspectos basilares que devem ser considerados nas discussões sobre educação ambiental e que estão profundamente



enraizados na perspectiva dos povos indígenas: a noção de coexistência harmoniosa com o ambiente, entendida como parte de um “corpo” que participa de uma “dança cósmica”, e a visão da Terra como um organismo vivo. O autor argumenta que o saber tradicional dos povos indígenas oferece percepções importantes que podem não só ajudar a enfrentar, mas também a mitigar uma das questões mais prementes de nossa era: as mudanças climáticas. Esses conhecimentos estão enraizados nas duas premissas essenciais discutidas no livro e contribuem para estabelecer um paradigma capaz de “curar o planeta”, reiterando que a vida não é apenas útil, mas uma experiência criativa que implica o fortalecimento da vida na Terra e na compreensão desta como uma provedora viva.

Diante das reflexões proporcionadas sobre a interconexão entre a humanidade e o meio ambiente no contexto do Antropoceno, é fundamental considerar a necessidade urgente de uma responsabilização humana. É imperativo reconhecer que as ações humanas têm implicações significativas no funcionamento do planeta e na qualidade de vida de todas as formas de vida que nele habitam. Nesse sentido, a ideia de responsabilização no Antropoceno não se limita apenas a mitigar danos ambientais, mas também a promover uma relação de respeito, cuidado e harmonia com o meio ambiente e suas diversas manifestações. Isso requer uma mudança de paradigma teórico-prática, uma transformação profunda na maneira como interagimos com o mundo ao nosso redor, com “outro” e consigo mesmo. Isso inclui desde a adoção de práticas sustentáveis à promoção de políticas ambientais eficazes. Somente através de um compromisso genuíno com a sustentabilidade e o bem-estar de todas as formas de vida poderemos enfrentar os desafios vigentes.

Portanto, uma abordagem integrada no contexto do Antropoceno aponta a necessidade imperiosa de uma atuação colaborativa interdisciplinar que vá além das divisões tradicionais entre as ciências do espírito e as ciências da matéria, isto é, entre o que denominamos de Ciências Humanas e as Ciências da Natureza. Este período geológico, caracterizado pela profundidade e rapidez das transformações provocadas pela atividade humana, desafia as perspectivas convencionais e exige uma reavaliação das interações entre o humano e o não-humano. O conceito de Antropoceno não destaca apenas a interdependência entre os sistemas ecológicos e sociais, mas também abre caminho para uma nova abordagem epistemológica, em que a colaboração entre

diferentes áreas do conhecimento pode oferecer caminhos mais eficazes para os desafios ambientais e sociais que enfrentamos.

2. Pensar a Esperança no Antropoceno

Como mencionado anteriormente, a sétima edição do evento CONACIR não apenas buscou refletir sobre os desafios do Antropoceno, mas também provocou uma reflexão sobre a esperança no contexto desse período. Assim, por um lado, enquanto parte da humanidade, por meio de suas ações, tem agravado os desastres naturais e as consequências do Antropoceno podem nos conduzir a uma catástrofe ambiental e à possível extinção da espécie humana, por outro, a inércia e a passividade diante desses desafios seriam uma confirmação da irreversibilidade dessa catástrofe. No entanto, se a resignação é inaceitável, então o olhar para o futuro não deve ser de aceitação trágica, mas sim de esperança.

No entanto, a esperança muitas vezes é interpretada como passividade, como algo que, ao estar sempre em espera, não age no presente para modificá-lo e, conseqüentemente, alterar o curso do que pode nos levar a um futuro distópico. Se o mundo pode ser recriado, como nos lembra Krenak, o que possibilita essa recriação não é a conformidade com a realidade que enfrentamos, mas a ação concreta no presente, orientada por uma esperança transformadora. Trata-se de uma esperança que, apesar das circunstâncias, mantém uma perspectiva de futuro que age no presente em busca desse futuro, sem ser ingênua. Portanto, a esperança deve considerar as dificuldades e a realidade do presente. Nesse sentido, a negação não se fundamenta no esquecimento ou na negação dos problemas atuais, mas sim no reconhecimento de que, embora esses problemas existam, é imperativo dizer: “não, isso não pode continuar assim.”

Considerando que nossas ações têm contribuído para a intensificação do Antropoceno, como podemos refletir sobre a esperança nesse contexto? Ainda temos o direito de alimentar esperança? Refletir sobre a esperança não se restringe a um mero otimismo em direção ao futuro; trata-se também de reavaliar as relações que mantemos com o passado. Nesse sentido, é pertinente questionar se estamos presos a uma determinação histórica que nos impele à repetição, ou se estamos dispostos a aprender com os erros, sem cair em condenações, buscando assim ressignificar esses momentos.



Isak Winkel Holm, professor de literatura Comparada na universidade de Copenhague, em seu livro, *Kierkegaard and Climate Catastrophe: Learning to Live on Damage Planet*, baseando-se na filosofia do dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855), desenvolve o conceito de *prophetic noir*, segundo o autor:

Eu proponho o conceito de noir profético como um nome para a atmosfera específica que surge quando a sombra de um desastre futuro recai sobre o presente. Usando o termo de Kierkegaard, o noir profético é uma lei interpretativa para todos os fenômenos. Sendo um estado de espírito noir em vez de um pensamento sombrio, trata-se menos de uma compreensão cognitiva e mais de um encontro sensorial com um presente obscurecido pela ruína iminente⁶ (Holm, 2023, p. 9-10).

O conceito de noir profético torna-se central nessa mudança de perspectiva existencial, ao propormos uma esperança que não desconsidera a gravidade da situação presente. Pelo contrário, é precisamente ao reconhecer a seriedade do momento atual que essa perspectiva se volta para ações concretas no presente, com o objetivo de moldar um futuro distinto. Assim, a esperança abre caminhos para um futuro não determinado pelas ações passadas nem pelas adversidades presentes. Enxergar essa possibilidade torna-se crucial para evitar uma postura fatalista e resignada.

O conceito de noir profético, portanto, implica uma mudança de postura existencial frente ao reconhecimento de uma catástrofe iminente. Esse reconhecimento, ao invés de paralisar ou conduzir ao desespero, torna-se o ponto de partida para uma transformação interior. A partir desse estado de consciência sombria, surge uma esperança que não ignora a gravidade do presente, mas se constrói sobre ela. Ao aceitar a iminência da ruína, a esperança, paradoxalmente, se manifesta como uma força ativa que motiva ações concretas no presente. É essa mudança existencial que permite à esperança transcender a resignação fatalista, abrindo possibilidades para um futuro que não está predeterminado nem pelas tragédias passadas nem pelas adversidades presentes. Assim, o noir profético se revela como uma visão que equilibra a gravidade

⁶ No original: “I propose the concept of prophetic noir as a name for the specific mood that arises when the shadow of future disaster falls upon the present. To use Kierkegaard’s term, prophetic noir is an interpretative law for all phenomena. Being a noir mood rather than a sombre thought, it is not so much cognitive understanding as sensory encounter with a present darkened by impending doom”.

da situação atual com a busca por novos caminhos e transformações, tornando a esperança não um refúgio ilusório, mas uma força que atua na realidade.

Para aprofundar a reflexão sobre a esperança, especialmente em tempos de crises como as que vivemos no Antropoceno, é necessário analisar o conceito de esperança não apenas como um sentimento passivo ou idealista, mas como uma força transformadora e dinâmica. Ernst Bloch, em sua famosa obra sobre a esperança, destaca que ela é “uma força permanente em cada ser humano, um motor que o impulsiona enquanto vive” (apud Tillich, 2009, p. 4). Bloch argumenta que a esperança não se limita a uma mera expectativa otimista, mas desempenha um papel ativo na vida das pessoas, direcionando-as para um futuro que ainda não está determinado, mas que pode ser moldado pelas ações presentes.

Nesse sentido, a esperança é fundamental para a existência humana, uma vez que, sem ela, “a tensão de nossa vida em direção ao futuro desapareceria e, com ela, a própria vida” (Tillich, 2009, p. 5). Mesmo em tempos de dificuldades extremas, como a pobreza, a doença ou o fracasso social, a esperança mantém as pessoas conectadas a uma visão de um futuro possível, mesmo que incerto. Esse pensamento é particularmente relevante no contexto atual do Antropoceno, uma era marcada pelo impacto profundo e devastador das atividades humanas no planeta.

Tillich (2009) levanta uma reflexão importante ao questionar: “Temos o direito de ter esperança, mesmo contra a esperança?” (p. 6). Esse “esperar contra a esperança” refere-se à capacidade de manter viva a crença em um futuro melhor, mesmo quando todas as evidências parecem contradizer essa possibilidade. Ele se baseia no exemplo bíblico de Abraão, que acreditou na promessa divina de que seria o pai de uma grande nação, apesar de não ter filhos na velhice. Essa fé em algo aparentemente impossível mostra que a esperança pode persistir mesmo nas circunstâncias mais desesperadoras.

Ao refletirmos sobre a esperança no Antropoceno, devemos reconhecer que a esperança não pode ser vista como uma simples “fantasia utópica”, como alguns críticos a denominam. Bloch, ao contrário, defende que a esperança está enraizada na realidade e nas condições concretas de vida, e é essa realidade que fornece as bases para uma esperança genuína. Tillich (2009) reforça essa ideia ao afirmar que “a esperança genuína não é uma fuga para a fantasia, mas uma força que cria e mantém o futuro” (p. 7). No contexto das crises ecológicas, essa visão sugere que, embora as condições

presentes possam parecer avassaladoras, é possível vislumbrar um futuro diferente, desde que nossas ações estejam orientadas para transformações significativas e concretas.

Essa ideia de uma esperança enraizada na realidade é central para a reflexão sobre o Antropoceno. Como Tillich (2009) observa, “onde há esperança genuína, aquilo que esperamos já tem alguma presença” (p. 7). Em outras palavras, a esperança autêntica não é meramente um desejo vazio ou uma idealização distante, mas algo que já está em processo, algo que, de certa forma, já começou a se manifestar em nossas ações e decisões presentes. Essa “presença do futuro no presente” nos chama à responsabilidade de agir agora para moldar o amanhã.

No entanto, essa esperança não é fácil de sustentar, especialmente em um mundo onde as crises climáticas, as desigualdades sociais e as ameaças à biodiversidade são cada vez mais alarmantes. Tillich (2009) nos lembra que “a esperança é fácil para tolos, mas difícil para os sábios” (p. 8). A esperança genuína exige discernimento, pois há uma linha tênue entre esperança realista e ilusões enganosas. Muitas vezes, o que parece ser esperança pode, na verdade, ser uma forma de escapismo, uma negação da realidade. Tillich adverte que “esperança sem base na realidade é tolice, enquanto a esperança genuína é rara e grande” (p. 8).

Assim, no contexto do Antropoceno, a esperança deve ser crítica e consciente. Não se trata de um otimismo ingênuo, mas de uma postura que reconhece as dificuldades e os desafios do presente, sem, no entanto, sucumbir à desesperança. Tillich (2009) argumenta que “esperar implica muitas vezes esperar pacientemente” (p. 9), o que significa que a esperança autêntica requer uma espera ativa e vigilante, uma abertura para o que pode emergir das nossas ações. A paciência, nesse sentido, não é passividade, mas uma forma de resistência diante das adversidades.

Ainda segundo Tillich (2009), essa espera ativa se manifesta na luta constante entre “esperança e desespero”, uma luta que é, por si só, um sinal de que algo novo está emergindo (p. 9). No contexto das mudanças climáticas, essa tensão entre esperança e desespero é palpável. As evidências científicas apontam para um futuro de dificuldades crescentes, mas é precisamente nesse cenário que a esperança se torna mais necessária. Não uma esperança vaga ou idealista, mas uma esperança que se traduz em ações

concretas, em mudanças de comportamento e políticas que possam mitigar os efeitos devastadores do Antropoceno.

Em última análise, Tillich (2009) nos convida a reconhecer que a esperança não é algo que se dá de forma isolada. “A participação no eterno não é dada ao indivíduo separado, mas em unidade com todos os outros” (p. 10). Em outras palavras, nossa esperança pelo futuro deve ser coletiva, englobando não apenas nossos próprios desejos, mas também as esperanças daqueles que foram marginalizados, daqueles, cujas esperanças não foram realizadas. A esperança verdadeira, portanto, não é egoísta, mas voltada para o bem comum.

Essa reflexão nos leva a uma conclusão essencial: a esperança no Antropoceno é tanto uma responsabilidade quanto um direito. Temos o direito de esperar por um futuro melhor, mas esse direito vem acompanhado da responsabilidade de agir, de lutar contra as forças que ameaçam esse futuro e de trabalhar em conjunto para construir um mundo mais justo e sustentável. Como Tillich (2009) coloca, “a esperança está presente aqui e agora, em cada ato de amor, em cada manifestação de verdade” (p. 10). E é essa esperança que nos impulsiona a continuar, mesmo quando tudo parece estar perdido.

Considerações finais

Este artigo procurou abordar as implicações éticas, epistemológicas e ontológicas da relação entre a religião, a ciência e o direito à esperança no contexto do Antropoceno. A humanidade se encontra em uma encruzilhada histórica, em que as ações passadas e presentes têm causado impactos profundos e potencialmente irreversíveis no planeta. O Antropoceno, marcado pela intervenção humana em escala geológica, nos desafia a reavaliar nossa maneira de agir e interagir com o meio ambiente, exigindo uma reestruturação nas formas como entendemos nosso lugar no mundo e nossa responsabilidade em preservá-lo.

Na primeira parte do artigo, abordamos a intrínseca relação entre as Ciências Humanas e Naturais, destacando a importância de uma abordagem interdisciplinar para enfrentar os desafios ambientais. O conceito de Antropoceno, introduzido por Crutzen e Stoermer, evidenciou que as divisões tradicionais entre o tempo histórico e o tempo geológico já não são adequadas para entender a crise atual. As mudanças climáticas e as transformações nos ecossistemas não podem mais ser vistas como processos naturais

isolados da ação humana; ao contrário, elas são profundamente moldadas por práticas econômicas, políticas e culturais. As perspectivas filosóficas, como as de Bruno Latour, apontam para a necessidade de uma “virada ontológica”, que ultrapasse as divisões disciplinares e reconheça a interdependência entre o humano e o não-humano.

Ao longo desta análise, ficou sublinhado que o progresso histórico e científico do século XX, especialmente após a Revolução Industrial e a Segunda Guerra Mundial, acelerou a degradação ambiental de forma sem precedentes. A busca pelo crescimento econômico desenfreado e pelo bem-estar social, baseado no consumismo e na exploração de recursos naturais, tem levado à ruptura dos ciclos naturais que sustentam a biosfera. Essa nova era exige, portanto, uma revisão profunda das nossas epistemologias e práticas sociais, reconhecendo que o desenvolvimento econômico, sem consideração pela ecologia, não é mais sustentável. A interconexão entre os ciclos naturais, como o da água e do fósforo, e a economia global reforça a necessidade de incorporar uma visão sistêmica e interdisciplinar nas discussões sobre o futuro do planeta.

Na segunda parte do artigo, enfocamos o conceito de esperança no Antropoceno, destacando sua importância não apenas como uma resposta emocional, mas como uma força ética e transformadora. A esperança, inspirada nas ideias de Ernst Bloch e Paul Tillich, foi apresentada como um recurso ativo e dinâmico, essencial para enfrentar as crises ecológicas. Ao contrário de uma esperança ingênua, que ignora a gravidade da situação, a esperança no Antropoceno é uma força que reconhece as dificuldades presentes, mas se recusa a aceitar a passividade ou a resignação. Ela exige ações concretas e transformadoras, guiadas por um sentido de responsabilidade coletiva e compromisso com o futuro.

O conceito de *noir profético*, conforme apresentado por Isak Winkel Holm, reforça essa visão de esperança crítica e ativa. Ele descreve a sensação de viver sob a sombra de um desastre iminente, mas propõe uma resposta que não se limita ao desespero. Ao contrário, o *noir profético* convoca a uma consciência sensorial e moral da gravidade do presente, enquanto orienta as ações para a construção de um futuro diferente. Assim, a esperança no Antropoceno não se baseia na negação dos problemas atuais, mas na compreensão de que, mesmo diante de grandes desafios, é possível e necessário agir para evitar um futuro distópico.



Consideramos, portanto, que a esperança no Antropoceno é tanto um direito quanto uma responsabilidade. Diante das crises ambientais, não podemos nos permitir a inércia ou a aceitação fatalista de que a destruição do planeta é inevitável. Ao contrário, é nosso dever cultivar uma esperança crítica, fundamentada na ação concreta e na interconexão entre as diversas áreas do saber. A colaboração entre ciência, política, religião e filosofia torna-se fundamental para enfrentar os desafios globais de forma integrada e inclusiva.

A religião, nesse contexto, pode oferecer uma base ética e moral poderosa, proporcionando diretrizes que nos ajudem a redefinir nossas relações com o planeta e com as futuras gerações. A espiritualidade e os ensinamentos religiosos podem nos lembrar da interdependência entre o humano e o não-humano, promovendo uma visão de mundo que respeite os limites ecológicos e valorize a vida em todas as suas formas. Somente por meio dessa integração entre saberes, aliada a uma prática responsável e comprometida, poderemos (re) construir um mundo mais responsável, sustentável, harmônico e justo, garantindo um legado de esperança para as gerações que virão.

Assim, o Antropoceno nos convoca a repensar nossas epistemologias, valores e práticas sociais, reconhecendo que o direito à esperança está profundamente ligado à nossa responsabilidade de cuidar do planeta e de todos os seres que nele habitam. Ao olharmos para o futuro, devemos nos engajar em ações concretas que promovam a sustentabilidade, a justiça e a preservação, sabendo que a esperança, embora desafiada, é um recurso vital para moldar um amanhã melhor.

Referências Bibliográficas

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Trad. Nélio Schneider, Werner Fucks. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOFF, Leonardo. **A Águia e a Galinha**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The Anthropocene. In: **IGBP Global Change Newsletter**, n.41, p.17-18, 2000.

DANTAS, Ricardo; BATISTA, Gustavo. Formação como reconfiguração: limites e potencialidades da noção hermenêutica de Bildung no antropoceno. In: **Educar-se**



como praxis: contribuições hermenêuticas para a educação. 1ed. Teresina: EDUFPI, 2023, v. 1, p. 95-111.

DE BLIJ, HARM J. **Why Geography Matters: More Than Ever**. New York: Oxford University Press, 2012.

DECLARAÇÃO DE ESTOCOLMO SOBRE O AMBIENTE HUMANO. 1972. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Meio-Ambiente/declaracao-de-estocolmo-sobre-o-ambiente-humano.html>. Acesso em: 14 out. 2024.

HARAWAY, Donna. **Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.

HOBBSAWM, Eric. **A Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLM, Isak Winkel. **Kierkegaard and Climate Catastrophe: Learning to Live on a Damaged Planet**. Oxford: Oxford University Press, 2023.

KRENAK, Ailton. **A Vida Não É Útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOURE, Bruno. **Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique**. Paris, La Découverte, 2015.

LATOURE, Bruno. **Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique**. Paris, La Découverte, 2015. (Introdução, Primeira, Quarta e Sexta conferências). [tradução em português: Ed. Ubu, 2020]

LATOURE, Bruno. **Où atterrir — comment s’orienter en politique**. Paris, La Découverte, 2017.

LOVELOCK, James. **A Vingança de Gaia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **In: Estudos de Religião**, v.33, n.1, 2019.

RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético**. São Paulo: Editora 34, 2008.

SANTIN, Janaína Rigo. Estado, Constituição e Administração Pública no Século XXI: novos desafios da cidadania e do Poder Local. Belo Horizonte: Arraes, 2017.

STENGERS, Isabelle. “The challenge of ontological politics”. In: De la Cadena, M. & Blaser, M. (eds.) **A world of many worlds**. Durham: Duke University Press, 2018.



TILLICH, Paul. **The right to hope**, 2009. Disponível em:
[https://richardmburgess.com/assets/docs/rom_8_Tillich -
_Right_to_Hope.202131455.pdf](https://richardmburgess.com/assets/docs/rom_8_Tillich_-_Right_to_Hope.202131455.pdf) Acesso em: 18 set. 2024.

TURIN, Rodrigo. A ‘catástrofe cósmica’ do presente: alguns desafios do Antropoceno para a consciência histórica contemporânea. In: MULLER, A; IEGELSKI, F. **História do Tempo presente**: mutações e reflexões. Rio de Janeiro: FGV, 2022. p. 141-163.



Reimaginar lo religioso: espiritualidades, místicas y lo utópico más allá de la modernidad

Re-imaginando o Religioso:
Espiritualidades, Misticismo e o e o utópico além da modernidade

Nicolás Panotto¹

Resumen. El presente texto se basa en la Conferencia de Apertura del VII CONACIR llevada a cabo el 21 de noviembre de 2023. La misma propone repensar críticamente la noción de utopía en la era del antropoceno/capitaloceno a partir del lugar de la categoría de “religión” construida durante la modernidad. En este sentido, se busca indagar sobre la dimensión especialmente política de las nociones de antropoceno/capitaloceno, y la funcionalidad de lo religioso a dicha dialéctica.

Palabras clave. Antropoceno. Capitaloceno. Utopía. Religión. Modernidad.

Resumo. Este texto é baseado na Conferência de Abertura da VII CONACIR, realizada em 21 de novembro de 2023. Propõe um repensar crítico da noção de utopia na era do antropoceno/capitaloceno a partir do lugar da categoria “religião” construída durante a modernidade. Nesse sentido, busca investigar a dimensão particularmente política das noções de antropoceno/capitaloceno e a funcionalidade da religião nessa dialética.

Palavras-chave. Antropoceno. Capitaloceno. Utopia. Religião. Modernidade. Utopia.

Abstract. This text is based on the Opening Conference of the VII CONACIR held on November 21, 2023. It proposes to critically rethink the notion of utopia in the anthropocene/capitalocene era from the place of the category of “religion” constructed during modernity. In this sense, it seeks to investigate the especially political dimension of the notions of anthropocene/capitalocene, and the functionality of the religious to this dialectic.

Key words. Anthropocene. Capitalocene. Utopia. Religion. Modernity. Utopia.

Introducción

Es difícil hablar de utopía, espiritualidad y esperanza, cuando acabamos de salir de elecciones en Argentina con una victoria abrumadora de la ultraderecha, encarnado en la persona de Javier Milei. Pero en realidad existen varios posibles vínculos con el tema que nos convoca. Por un lado, este acontecimiento nos muestra la presencia de una narrativa utópica, cuasi mesiánica, que se instaló en nombre de “las elecciones más importantes en los últimos 100 años”. Eslogan que nace de un reclamo social que pide a gritos “¡que se

¹ Nicolás Panotto, teólogo y doctor en Ciencias Sociales. Investigador posdoctoral de la Universidad Arturo Prat (Chile) Director general de la organización Otros Cruces (www.otroscruces.org) Profesor de la Comunidad Teológica de Chile. Autor de varios libros y artículos de investigación en el campo de religión y política, teología pública, y teoría/teología poscolonial.



vayan todos!” y de que la situación actual -insostenible en términos de inestabilidad estructural, pobreza y polarización- debe transformarse radicalmente. Milei supo capitalizar muy estratégicamente este humor social precisamente poniéndose como gerente del futuro inevitable. Esta narrativa abrió una especie de fisura que permitió su autoproclamación como el gran reformador (sin gradualismos) y encarnación del pasado liberal argentino, en nombre próceres como Juan Bautista Alberdi.

Así como en Milei prevaleció la reapropiación de un mesianismo anarco-capitalista que canaliza las desesperanzas sociales, desde la otra vereda invade un sentimiento de frustración y desosiego por la crisis de las utopías progresistas. Cuesta comprender cómo los valores de la justicia social, del progreso de los derechos y del principio de la igualdad -los cuales habían sido concretados a través de varias leyes y políticas públicas después de años de lucha y movilización por parte de la sociedad civil-, pudieron ser tan vapuleados y menospreciados por parte de la sociedad, y prácticamente borrados de un plumazo.

Estas dos resonancias muestran una dificultad común: *el problema de cómo la modernidad ha intervenido en la construcción de las utopías*. Aunque las posiciones y agendas son antagónicas, el inconveniente radica en la condición ontológica de la utopía que subyace en ambos espectros, tanto el de ultra-derecha como en el progresista. Persiste una noción abstracta de lo utópico, donde sus contenidos se transforman en leyes trans-históricas inmutables, las cuales pueden ser reapropiadas o no pueden ser cuestionadas. Una utopía que se deposita sobre el rol de un actor particular (sea un individuo o un colectivo) y cuyo locus se centra exclusivamente en la dimensión de la potencia humana. La movilización de uno y la frustración del otro (cosa que previamente era igual, pero al revés) nace de la misma raíz: las limitaciones de la utopía en clave moderna. ¿Qué queda, entonces, de la utopía en su sentido más básico y elemental, como devenir cósmico desde lo infranqueable que insiste en aparecer? ¿Qué queda del u-topos, del no lugar inmanejable que presiona la historia en su concreción? En ambos casos, se cae en el error de una metafísica utópica que olvida dicha dimensión constitutiva de indecibilidad. Se mata lo utópico a partir de la absolutización de las formas concretas que pretenden su concreción.

Franz Hinkelammert denomina a este fenómeno como el problema del *cautiverio de las utopías* (Hinkelammert, 1995, p.179) Afirma que la sociedad moderna y secularizada no



se puede sacralizar si no es por medio de la utopía. Al socavar la utopía, se socava la misma cosmovisión moderna en su condición ontológica, su materialidad y su proyección histórica. Los sistemas sociales modernos y sus imaginarios son utopías institucionalizadas y objetivadas (Hinkelammert, 1995, p.194) El impacto de este cautiverio y su redefinición en la modernidad, lo podemos ver, precisamente, en los dos sentires descritos: en la posibilidad de su reapropiación por parte de perspectivas conservadoras desde conceptos morales y económicos abstractos, y en las lecturas reduccionistas de algunos progresismos que insisten en modelos esencialistas y universalistas, sin considerar las ambigüedades, contradicciones, cambios y paradojas de lo social. En otros términos, la presencia de una mirada moderno-céntrica-occidental es el problema de fondo tanto en la instrumentalización conservadora como de la canalización estratégica progresista de lo utópico.

El problema no reside solamente en qué grupo se apropia de lo utópico, sino más bien en cómo la modernidad demarca una forma específica de darle sentido a la utopía por parte de todos los espectros posibles. Hablamos específicamente del impacto de categorías como la dimensión progresiva del tiempo, la noción de lo espacial y cósmico como un objeto bajo dominio humano, la historia como una secuencia de leyes absolutas teleológicas, lo humano como una agencia esencializada impulsada por dichas leyes, y los horizontes de acciones como proyectos preestablecidos. Cada uno de estos elementos sirven a la demarcación de una visión política específica, donde el tiempo pierde su profundidad contingente en nombre del progreso, donde el medio ambiente se transforma en objeto de manipulación, donde la historia deviene en un eterno retorno funcional a los poderes hegemónicos y donde lo humano es enmarcado en una jerarquización excluyente a partir de definiciones esencialistas.

Sobre lo que reflexionaremos es cómo ingresa lo religioso en todo este entramado. La hipótesis que abordaremos es la siguiente: *la definición cristiano-céntrica de “religión” que hemos heredado de la modernidad, no sólo representa el problema de fondo respecto a las disputas que tenemos con relación a los desafíos del lugar público de las religiones, sino además actúa como un marco de clasificación y jerarquización funcionales a las crisis actuales del antropoceno/capitaloceno, sus implicancias socioculturales y ambientales, y los modos de proyectar la vida en el mundo.* En otras palabras, algunos debates sobre la



genealogía de lo religioso son importantes para identificar las paradojas políticas de su utilización hoy, especialmente en este período de crisis global. La pregunta es *hasta qué punto la dimensión clasificatoria de lo religioso fue funcional a la clasificación del mundo y sus utopías (o la imposibilidad de trazarlas)*.

I

¿Por qué pensar en el antropoceno y capitaloceno? Precisamente porque representan los estadios contemporáneos, en su forma ya geológica, de cómo la modernidad ha intervenido en el curso de la historia y la composición del mundo. Representan, precisamente, la cúspide sobre lo que la antropología moderna ha alcanzado y cómo ella afecta los procesos cósmicos.

Hay quienes distinguen entre antropoceno y capitaloceno como dos estadios distintos o continuos, pero me gustaría resonar con quienes los unen dialécticamente. Mientras el antropoceno se relaciona con la nueva era geológica donde lo humano interviene como el actor principal de ajuste y desajuste, el capitaloceno destaca la acción de lo humano desde la lógica del capitalismo como demarcación de sentidos (sociales, políticos, culturales, ambientales y económicos). Aquí quisiera ser contundente en una afirmación sobre la relación entre estos dos elementos: *los males que estamos viviendo en este período de antropoceno y capitaloceno, son consecuencia del excepcionalismo antropológico de la modernidad a partir de la cual se alimentan*. Un antropocentrismo desdibujado y sin cuerpo, como decían Deleuze y Guatari; un antropocentrismo tecnológico que, en palabras de Achille Mbembe, ya no es un medio sino “verbo y carne” (Mbembe, 2021, pp.1-6).

Débora Danowski y Eduardo Viveiros de Castro aseveran que “no solo la modernidad se globalizó, sino también el globo se modernizó” (Danowsky y Viveiros de Castro, 2019, p.44) El excepcionalismo humano devino en un estado de excepción ontológica, lo cual derivó en un “nosotros sin mundo” (Danowsky y Viveiros de Castro, 2019, p.66). No sólo se aniquila la posibilidad de una noción de lo común, sino se destruye el propio mundo que posibilita un nosotros. El antropocentrismo no sólo se transforma en el vértice de una pirámide que toma el mundo como objeto, sino que termina destruyéndolo y anulándolo como espacio vital. Lo común se desvanece como condición sociológica al



destruirse el mundo como localización relacional de un nosotros que le permite germinar. En palabras de Mbembe, es el avance del capitalismo como proyecto de “un mundo sin afuera inapropiable” (Mbembe, 2021, p.33).

Dipesh Chakrabarty, desde una mirada poscolonial, profundiza un poco más esta visión sugiriendo que en el antropoceno lo humano se transforma en fuerza geofísica. Esto en línea con Bruno Latour, quien ha insistido en que el gran problema de la modernidad es haber distinguido entre cultura y naturaleza (Latour, 2007), lo cual lleva a la distinción sujeto-objeto. Chakrabarty agrega al postulado de Latour que hablar de lo humano como fuerza geofísica trasciende tal distinción y su problema, ya que dicha fuerza “no es ni sujeto ni objeto”. En sus palabras, esta fuerza geofísica se entiende como “la capacidad de movilizar cosas. Es agencia en estado puro, carente de ontología” (Chakrabarty, 2021, p.61) En este sentido, la noción de “humanidad” como concepto está en cuestionamiento, pero también como proyección.

Por esto, Chakrabarty plantea que el problema con el antropoceno no es sólo antropológico sino, principalmente, político. Aludiendo al llamado de Latour sobre “una composición progresiva de un mundo común”, Chakrabarty sugiere que lo que se necesita es “pensar lo humano en diferentes escalas y registros, considerando modos de existencia ontológicos y no-ontológicos” (Chakrabarty, 2021, pp.62-63) En sus palabras:

Es por ello que surge la necesidad de considerar lo humano a partir de registros contradictorios simultáneamente: como fuerza geofísica y como agente político, como detentor de derechos y como autor de acciones; sujeto tanto a las fuerzas fortuitas de la naturaleza (siendo también una fuerza de ese tipo, colectivamente) y abierto a la contingencia de la experiencia humana individual; formando parte de historias de escala diferente; del planeta, de la vida de las especie y de las sociedades humanas (Chakrabarty, 2021, p. 63).

La propuesta de Chakrabarty nos desafía a comprender que el movimiento de la fuerza geofísica de lo humano se relaciona con dos elementos fundamentales: con el lugar de lo no-humano como lo que desafía las formas de esa agencia y con la apertura del cosmos que permite dicho movimiento hacia nuevas formas posibles. De nuevo, nos encontramos en el lugar que tiene la tensión entre la inmanencia y la trascendencia, entre lo que es y lo que podría ser, entre la realidad como forma y como posibilidad-de-ser. Es esa tensión la que la modernidad pretendió obturar, a través de la absolutización de ciertas



formas immanentes, ciertas categorizaciones de lo humano que excluyen lo no-humano y su fuerza trascendental. La definición moderna, precisamente, sirvió a esta sutura.

II

Dicho esto, podríamos afirmar que la crisis del antropoceno/capitaloceno posee una fuente constitutivamente “religiosa”. Y con el uso de “religioso” quiero ser muy cauteloso. Me refiero, concretamente, a ese intento por contener la alteridad/sacralidad que excede nuestras fronteras cognitivas, históricas y prácticas a través de marcos discursivos y formas rituales/institucionales. El excepcionalismo antropológico moderno que anula el mundo a través de su dominio, pretende poner fronteras a aquello que va más allá de los límites de lo humano y su control. Hablar de trascendencia y alteridad no es algo intrínsecamente religioso; sin embargo, la pretensión de su contención es una problemática muy cercana a todas las formas de comprender y definir lo religioso.

La concepción moderna de religión ha sido funcional a esta fijeza del mundo. Desde su propia creación, la noción de religión ha pretendido contener aquello que le rebasa. Poner fronteras a la nominación de lo imposible. Pero no cualquier definición. A pesar de querer dejar atrás el fundacionalismo de la Iglesia, el cristianismo siguió presente a través de una culturización de lo cristiano como única forma de comprender la experiencia de lo sagrado y la espiritualidad. De esta forma, la utopía cristiana, el esencialismo de la institución eclesial, la trascendentlización metafísica, monoteísta y ontológica de lo divino como principio regente, se tradujeron en las dinámicas más propias de lo moderno en su sentido sociopolítico y cultural (Frigerio, 2021).

La trascendencia se fosiliza en la nominación de un Dios metafísico, y la presencia de la alteridad constitutiva de la historia se controla bajo las formas de la institucionalidad y el discurso religioso hegemónico. El problema no es la búsqueda de nominación en sí, sino la condicionalidad ontológica que cobró a partir de la sacralización del dominio humano sobre la realidad. Por ello la construcción de la noción de “religión” en la modernidad representa una práctica de violencia sobre los otros y sobre el mundo, al intentar obstruir la fluidez sagrada de la realidad, regular su tránsito a través de la institucionalidad jurídica, científica y política, imponerle canales de práctica ritual absolutas, definirla a través de la razón como único medio sustantivo de lo que nos rodea, exacerbando el lugar del individuo



creyente por sobre lo colectivo, y haciendo de las visiones monoteístas las formas más elevadas y coherentes con lo que el mundo moderno puede aceptar como “religioso” (Fitzgerald, 2000; Asad, 1993). Una noción de religión que pretende capturar la fuerza propia del mundo, proyectando el potencial sagrado en un ente por fuera de él, y con ello vaciando la misma realidad. Más aún, una noción de lo religioso que poco se acerca a la diversidad de experiencias de espiritualidad que nos habitan.

Esto mismo sucede con la noción de secularización y su historial colonial. Como afirma Nelson Maldonado-Torres, más allá de que este concepto pretendió superar la visión medieval de una historia capturada por un fundamento último administrado por la Iglesia, actuó a su vez como un dispositivo que estableció un conjunto de dicotomías y clasificaciones entre lo occidental y no occidental, lo racional y la superstición, lo subjetivo y lo objetivo; en fin, entre lo admitido como religioso en el parámetro moderno y lo negado como tal, proyectado a su vez el en campo de lo cultural, lo social, lo racial y lo económico (Maldonado-Torres, 2008). Así, otra vez, la noción moderna de lo religioso participa como dispositivo colonial de diferenciación, alterización, exclusión y discriminación (Cfr. King, 1999, 2017; Yountae y Craig, 2021). Aquí un problema fundamental a identificar: los riesgos y peligros no devienen sólo de un uso conservador de lo religioso, sino en un uso esencialista de religión desde el excepcionalismo antropológico moderno, lo cual atraviesa cualquier corriente sociopolítica.

En palabras de Viveiros de Castro, hablamos de “la presencia de una angustia metafísica” (Danowsky y Viveiros de Castro, 2019, p.67), donde nace la idea de un fin del mundo, también funcional a las pretensiones modernas. Es una angustia que nace de la imposibilidad de abrirse a la novedad, a lo desconocido, de salirse de la estructura para resignificar las formas. Más bien, apela a la catástrofe para buscar una salvación en sus mismos parámetros. Una religiosidad mesiánica donde el terror es representado por todo aquello que se sale del curso antropocéntrico que media lo religioso. Este es un sentir que se ha profundizado hacia extremos impensados durante la pandemia (Aleman, 2020)

Aquí no hablamos de abstracciones filosóficas y epistémicas sino de problemas políticos muy concretos. En aquel famoso debate entre Jürgen Habermas y Charles Taylor sobre el lugar público de lo religioso (Mendieta y Van Antwerpen, 2011, pp.61-68), Taylor le responde a Habermas que los conflictos con la legitimación de lo religioso en el campo



social no tienen tanto que ver con la aceptación o no de dicha presencia innegable, sino con una molestia más profunda, a saber, con qué hace el Estado con la pluralidad. Por eso, debemos plantear que las restricciones del concepto cristiano-moderno-céntrico de lo religioso conlleva una demarcación sociocultural sobre lo que entra y queda afuera de la modernidad, sobre la propia movilidad del mundo y el reconocimiento de su agencia constitutiva, y de aquí, sobre las institucionalidades concretas que median entre lo político, la sociedad y lo religioso.

Es aquí el punto de partida de las dificultades con la laicidad y la libertad religiosa que encontramos hoy en varios de nuestros contextos. No solo hablamos de una falta de aplicación y extensión de estos principios. Necesitamos más laicidad, así como una idea de libertad religiosa que deje de ser funcional a los conservadurismos a partir de su noción clausurante tanto de libertad como de religión. Sin embargo, el problema que ambos elementos comparten es lo dicho hasta aquí: el concepto esencialista moderno-céntrico de religión que los atraviesa, que otorga poder al cristianismo conservador como la forma más aliada al progreso moderno capitalista, por lo cual restringe la idea de libertad, de expresión y de reconocimiento en lo público (Panotto, 2023).

De aquí -como siempre afirmo de forma provocativa- es que el fundamentalismo, en realidad, es una clara expresión de la modernidad. Es una radicalización de sus postulados más básicos, como lo vemos en la instrumentalización de la distinción entre sujeto y objeto, en la comprensión esencialista del ser humano como cúspide de la realidad, en la noción metafísica y naturalizada de lo divino que implica, a su vez, una comprensión del mundo y la naturaleza en esa misma dirección. Más aún, representa un sentido de lo religioso cuyas fronteras significantes devienen en un baluarte que petrifica el avance de la historia.

En otros términos, si decimos que el capitaloceno/antropoceno representan un problema intrínsecamente político, entonces la pregunta hacia lo religioso es qué rol juega en el sostenimiento o cuestionamiento, en la legitimación o resistencia de los idearios modernos que fundamentan el mundo actual, especialmente su antropología, su cosmovisión, sus dicotomías.



III

Dicho esto, ¿es posible redefinir lo religioso desde otra clave? ¿Es acaso un significativo que podría salirse de la clausura de sus fronteras impuestas? Más aún, lo religioso en tanto definición y fenómeno, ¿está condenado al esencialismo clasificatorio cristiano-céntrico de la modernidad? Tal como lo proponen los abordajes pos/de-coloniales, es posible “hacerle el juego” al sistema clasificatorio de la modernidad desde una reconceptualización de lo religioso que sea funcional a la construcción de un común que valore el mundo y sus procesos inalienables desde su pluralidad constitutiva. Esto, tanto desde una resignificación de la práctica religiosa como del objeto de lo religioso, es decir, lo sagrado, la Trascendencia, el Misterio, la Alteridad. En fin, el intento de nominar aquello que nos excede.

Joaquín Algranti y Damián Setton ofrecen un posible camino en esta dirección. Frente a los intentos esencialistas y estructuralistas que imperan en el imaginario latinoamericano actual en su pretensión de fijación categórica, afirman que, en realidad, la estructura de los mundos religiosos comprende la producción activa de *identificaciones imperfectas* (Algranti y Setton, 2021, p.20). Más aún, la potencia constructora de mundos se da gracias a estas expresiones imperfectas. En sus palabras:

El carácter “imperfecto” de las identificaciones no remite a una norma, un ideal de la acción correcta, sino al intento por explorar las apropiaciones reales, priorizando analíticamente las circunstancias en las que la interpelación religiosa falla en algún sentido, esto es, requiere ajustes y compromisos inesperados” (Algranti; Setton, 2021, p.20).

Esta “imperfeción” de las clasificaciones de lo religioso tiene que ver con la propia labilidad de su definición y, por ende, de sus posibilidades hermenéuticas. Más aún, tiene que ver con el potencial de su propio objeto primario. Como dice John Caputo, la religión es un “contrato” frente a la incondicionalidad del acontecimiento de la manifestación de lo divino o lo sagrado. Es un contrato que, como tal, debe ser renegociado constantemente, ya que la incondicionalidad de la experiencia religiosa siempre presiona sus acuerdos desde los cambios históricos (Caputo, 2005). Por ello, en palabras de David Tracy, “la principal resistencia de las religiones es la resistencia a la recurrencia de lo mismo” (Tracy, 2013, p.129) De aquí que la redefinición de lo religioso no sólo responde a las transformaciones sociológicas a las que se enfrenta. Su mismo objeto invita a un cambio constante en su intento de definición.



Ahora bien, ¿por qué apelar a este elemento filosófico? Como ya dijimos, no nos referimos solamente a la identificación de un factor fenomenológico. Más bien, esta apelación a la trascendencia y alteridad constitutivas de lo religioso comprenden un principio de movilidad sociopolítica. En otras palabras: ¿cómo interviene la interpretación y la irrupción de la Realidad Última en una redefinición intra y extra religiosa, así como de las propias dinámicas sociales? Más aún, ¿cómo lo religioso deja de ser un campo de inmovilidad, para transformarse en un campo que canalice esta “agencia en estado puro”, que irrumpe frente a lo que la violencia del excepcionalismo antropocéntrico que clausura con sus formas de realidad e impone sobre los colectivos?

En otras palabras, la pregunta es cómo pensar lo religioso desde una mirada crítica que permita desplazar su lugar dentro de las miradas moderno-céntricas funcionales a los males del antropoceno/capitaloceno, y también para habilitar otros modos de imaginar el vínculo religión/espiritualidades-espacio público desde esta necesaria búsqueda por un mundo con-un-nosotros/as. Desde una mirada filosófica, incluso el pensamiento crítico en torno al antropoceno/capitaloceno ha ofrecido algunas líneas de pensamiento, que llamativamente también se vinculan estrechamente con una teoría de la religión, aunque por momentos sin mencionarlo. Me gustaría presentar en este caso, sólo como una mención a ser profundizada, la vinculación que hay entre lo que se denomina como *realismo especulativo* y el *correlacionismo* -elaborado por Graham Harman y Quentin Meillassoux-, y el posible vínculo que podríamos hacer con la idea de mística.

El realismo especulativo propone precisamente una relectura antropológica que nos desplaza del excepcionalismo antropocéntrico moderno y comprende la convivencia cósmica y social desde la noción de relacionalidad. Graham Harman -en línea con lo que pensadores como Bruno Latour y Viveiros de Castro han cuestionado sobre el antropocentrismo de la teoría del discurso- plantea que la relacionalidad no es simplemente una mediación discursiva sino una relacionalidad presente desde los objetos reales. Esto conlleva, en sus palabras, “la necesidad de pasar de una metafísica a una infrafísica” (Harman, 2015, p.68), donde la tensión trascendencia-inmanencia se registra desde los objetos reales y no sólo desde la construcción simbólico-discursiva, desde lo óptico más que desde lo ontológico, reconociendo que, aunque las vinculaciones están mediadas por símbolos, la inercia y la fuerza del encuentro con lo óptico posee una potencia propia más



allá de la nominación que le demos como acto posterior. Es, de alguna manera, reconocer que la alteridad habita el mundo desde su existencia más elemental, y como tal, la alteridad nos confronta más allá de las demarcaciones y fronteras establecidas social y políticamente.

Por su parte, Quentin Meillassoux propone una contraposición entre metafísica, fideísmo y especulación. Meillassoux desarrolla un pensamiento postmetafísico que nos lleva más allá de la distinción sujeto-objeto, así como de lo particular-universal. Plantea que pensar en lo absoluto es inevitable, pero requerimos salir de la objetivación moderno-céntrica hacia “un absoluto sin ente absoluto”. Más aún, propone pensar dicha categoría como “una necesidad absoluta que no reconduzca a un ente absoluto” (Meillassoux, 2015, p.62). De aquí que lo absoluto es la propia correlación entre las relaciones que se gestan en el mundo y sus objetos, humanos y no-humanos. El mundo se presenta en su donación, en una facticidad como Todo-Otro. En sus palabras, “El correlacionismo no funda positivamente una creencia religiosa determinada, sino que socava efectivamente toda pretensión de la razón para deslegitimar una creencia en nombre de lo impensable de su contenido” (Meillassoux, 2015, pp.72-73)

Estas breves notas sobre el realismo especulativo y el correlacionismo, teorías que son parte del andamiaje crítico sobre el antropoceno/capitaloceno, nos dan algunas pistas no sólo para pensar el mundo más allá del excepcionalismo antropocéntrico, sino para reinscribir el lugar de lo religioso desde una mirada que priorice la cuestión de lo relacional y su alteridad constitutiva. Lo religioso, entonces, no se comprende como lo que fija sino como lo que habilita el fluir de la realidad, de las nominaciones y de las relaciones, desmantelando la metafísica detrás de las nociones religiosas y sociales particulares, hacia una apertura desde la búsqueda y la inquietud por la alteridad, como una invitación a resignificar el mundo, los vínculos, los cuerpos, desde el encuentro con lo novedoso.

Por ejemplo, el teólogo Joerg Rieger sugiere que el nuevo materialismo nos permite resignificar la tensión inmanencia-trascendencia a partir de una materialidad de las relaciones que reubique el lugar del sujeto. Pensar lo religioso en esta clave nos permite cuestionar su lugar como búsqueda de ideas abstractas y verdades universales, hacia el análisis de las relaciones materiales dentro de dinámicas de poder. Afirma: “Hay formas materialistas de concebir lo trascendental -por ende, cuando ésta no es definida en contraposición con la inmanencia sino como la trascendencia de una materialidad sobre



otra” (Rieger, 2022, p.79) Y finaliza: “Trascendencia, deberíamos concluir, no refiere a lo ultramundano o supernatural sino a una inmanencia alternativa que rediseña la inmanencia dominante” (Rieger, 2022, p.81) Vemos aquí plasmada la tensión trascendencia-inmanencia como dispositivo crítico frente a los inmanentismos hegemónicos que pretenden absolutizarse desde la abstracción categórica, en este caso en clave moderno-céntrica.

Esto nos lleva, en segundo lugar -o como un paso posterior-, a pensar en lo que podríamos denominar como una *mística teo-poética de la religión*. El pensador poscolonial Édouard Glissant nos invita a pensar en la Poética de la Relación desde el pensamiento del archipiélago de las islas caribeñas, que conciben el conocimiento desde la unión de sus particularidades, frente a la épica del pensamiento continental occidental. Glissant va contra la proyección lineal de las fronteras y los tiempos de la modernidad, y propone una Poética que renuncia a la fijeza ideológica. En la tríada Diversidad-Relación-Totalidad, la identificación de las particularidades no nos lleva a una dispersión analítica sin horizontes comunes, donde la Totalidad deviene, como advertía Meillassoux, en un ente abstracto que reivindica la violencia colonial de la imposición de universales particulares. Más bien,

El pensamiento poético preserva lo particular, pues en realidad sólo la totalidad de los particulares efectivamente exceptuados garantiza por sí misma la energía de lo Diverso. Pero se trata, cada vez, de un particular que se pone en Relación de manera absolutamente intransitiva, es decir, junto con la totalidad finalmente realizada de particularidades posibles (Glissant, 2017, p. 66).

Esta poética de la relación como pensamiento crítico que propone Glissant se acerca mucho al elemento místico constitutivo de lo religioso. La mística tiene que ver con una tradición presente en todas las voces religiosas, que justamente pone el énfasis -parafraseando a Paul Tillich- en el impacto del intento de adentrarnos a la Realidad Última desde nuestras particularidades confesionales. Es el reconocimiento del pasaje de lo instituido -sean dogmas, ritos, instituciones- a partir del desafío que produce la nominación de esa Realidad-siempre-Trascendente a las formas finitas de definirlo en la historia y la cultura. El reconocimiento de esta tensión mística interviene en los procesos intra-religiosos y se transforman en un posicionamiento crítico frente a la historia y sus escenarios sociopolíticos (Panotto, 2017, 2020). La teóloga brasileña María Clara Bingemer lo pone en las siguientes palabras:



Podemos afirmar que la mística está fundamentada en el dato antropológico que envuelve a los seres humanos, los abre hacia el acogimiento de la apertura de lo trascendente y, consecuentemente, los regenera en todos sus aspectos relacionales, haciéndolos participes activos del contexto en que viven, ya que el lugar antropológico de la experiencia mística ocurre exactamente en el espacio intencional donde se da el pasaje dialéctico de las categorías de las estructuras hacia categorías de relación, o del sujeto en su ser-en-sí a un sujeto en su ser-para-con-el-otro, hacia la Alteridad y el servicio de ella para la caridad (Bingemer, 2013, p. 25).

En conclusión, subrayar la dimensión mística de lo religioso es destacar su potencial utópico, enfatizando la tensión constitutiva entre la imposibilidad de lo sagrado y las formas rituales como búsquedas transitorias de nominarlo. Esto no sólo da cuenta de las divergencias clasificatorias de lo religioso, sino además desafía el excepcionalismo antropocéntrico de la modernidad, al traer la utopía como intra-física, a lo trascendente como trans-inmanente.

IV

En resumen, ¿por qué hablar de la necesidad de repensar lo religioso en el contexto actual del antropoceno/capitaloceno desde en realismo especulativo y una mística teopoética? Porque necesitamos desplazar lo religioso como categoría de las fronteras hermenéuticas racionalistas-abstractas que impuso la modernidad para contener lo religioso en tanto práctica, inmovilizándolo con el objetivo de que, en su quietud, afirme el estatus quo y todas sus proyecciones culturales, raciales, sociales y económicas. Conformar una crítica a las fronteras de contención del exceso interpretativo e histórico, demarcación que termina siendo funcional a la objetivación de la realidad y a la hegemonía de narrativas conservadoras.

Queremos una definición que identifique, valore y proyecte más esta “imperfección” constitutiva de la definición, que no deviene solo de un vicio sociológico sino en la potenciación de las oportunidades significativas que nos brinda la tensión constitutiva de su propio objeto, es decir, de ese intento nunca clausurado de apelar al Misterio, a la Realidad Última, a la Alteridad radical como lo nombrado pasajera y efímeramente. Más aún, porque lo religioso necesita ser vinculado con su dimensión relacional. “Religión” significa precisamente eso: re-ligar, re-conectar, re-vincular. Lo relacional es parte constitutiva de su comprensión. La modernidad intentó licuar esta relacionalidad



instituyente, hacia una objetivación moralista, antropocéntrica, jerarquizante, clasificatoria e institucionalista, funcional al proceso moderno-colonial-occidental. En el antropoceno/capitaloceno, lo que necesitamos precisamente es salirnos de las miradas catastróficas del excepcionalismo antropológico (y que sostiene el estatus quo de las narrativas imperantes para “mantenerlo a salvo”), hacia la promoción de la trascendencia constitutiva del elemento relacional de la realidad y el mundo.

Levanto este elemento porque creo que uno de los grandes problemas que tenemos hoy en la política es precisamente la presencia de esta categorización moderno-céntrico-occidental de lo religioso, que cumple una triple función: 1) legitima el lugar de los conservadurismos religiosos como propuestas “contenedoras” del exceso crítico (y por ende, social, cultural, incluso religioso), 2) no permite pensar en formas alternativas de abordaje de las creencias y espiritualidades al esconder e incluso pretender anular la diversidad que lo compone, y 3) es funcional al avance ecocida de los conservadurismos políticos.

Como indicado al inicio, esto significa recalcar que las concepciones moderno-céntricas no habitan solamente las miradas políticas conservadoras que instrumentalizan concepciones abstractas y universales de lo divino y lo religioso, sino también a las teorías críticas y progresismos, que continúan definiendo el fenómeno desde el racionalismo ilustrado y desde dicotomías también modernas entre lo público y lo privado. Todo esto imposibilita ver el potencial crítico y activista de las religiones y espiritualidades, y reconocer su aporte a la sociedad. Y lo afirmo porque en mi experiencia personal como activista en temas de laicidad y libertad religiosa, he encontrado grandes impedimentos y problemas no sólo con la instrumentalización conservadora de estos conceptos, sino también en la dificultad de construir alianzas estratégicas y prácticas de resistencia con movimientos sociales y organizaciones de sociedad civil, que parten del mismo esencialismo moderno-céntrico que los aleja de lo religioso, lo cual comprenden estereotipadamente como superstición, conocimiento inferior o simplemente una creencia individual.

En concreto, me gustaría sugerir los siguientes elementos de una mirada materialista, relacional y teo-poética de lo religioso como teoría crítica y como práctica sociopolítica alternativa, a partir de los siguientes postulados:



- Queremos identificar el andamiaje colonial que pesa sobre las nociones de religión, secularización, laicidad y libertad religiosa, y construir una alternativa decolonial de estos términos, no sólo en términos categoriales sino también de estrategia política. Repensar lo religioso desde una mirada crítica sobre su funcionalidad en el antropoceno/capitaloceno implica reconocer el peso que aún poseen como marcos demarcatorios casi naturalizados, que intervienen en la política y los imaginarios sociales. Una relectura decolonial significa encontrar las posibilidades y coyunturas que habitan en esas mismas categorías, a pesar de su origen histórico, occidental y colonial, que nos permita encontrar puertas de inclusión y relectura.
- Esto implica reconocer y cuestionar el cristiano-centrismo de lo religioso hoy en tanto categoría y práctica política. La modernidad moldeó la noción de lo religioso desde la hegemonía cristiana, lo cual impacta hoy en limitaciones muy concretas: en la preponderancia de una definición monoteísta de lo sagrado, en la imposibilidad de aceptar prácticas religiosas y espirituales no institucionalizadas a la hora de pensar en políticas públicas, en la jerarquización de las experiencias espirituales a partir de su composición dogmática, en la demarcación moralista de la vivencia religiosa y sus consecuencias políticas, entre otros elementos.
- Significa resistir el fundamentalismo religioso desde las potencialidades de la misma religión. Como afirmé, el fundamentalismo es hijo de la modernidad. Es una proyección pre-moderna desde una ontología moderna, que esencializa lo humano y naturaliza metafísicamente la realidad. Por ello, resistir el fundamentalismo implica una disputa pública de sentido sobre lo que es la religión y la espiritualidad, donde lo que queda fuera debe ser afirmado como parte de la diversidad de expresiones y posibilidades.
- Es un llamado a articular políticamente las resignificaciones sobre lo religioso dentro de la academia, tanto de las ciencias sociales como de las humanidades. En



este tiempo se han popularizado muchas nuevas nociones, como espiritualidad, religión vivida, religiones populares, entre otras. Sin embargo, cuesta aún encontrar una canalización concretamente política de estas categorías para que desafíen la instrumentalización de las nociones hegemónicas en la política actual. Por ejemplo, sería interesante pensar en la idea de espiritualidad como un término que valora las religiosidades no hegemónicas -como las indígenas y las afrodescendientes- desde una mirada jurídica, para así vincular la libertad religiosa, el derecho a la tierra y la ancestralidad, como elementos que no pueden ser entendidos por separado, más allá de contar con demarcaciones legales particulares.

- Nos invita a crear instancias de activismo y movilización articulada que muestre cómo lo religioso y las espiritualidades son elementos identitarios relacionales y no clausurados, que no tienen que ver sólo con instancias rituales prefijadas sino con resignificaciones existenciales, colectivas e históricas. En este sentido, es importante insistir en la visibilización de lo religioso en el debate sobre lo cultural, la política, el ecocidio, la discriminación y los derechos. Esto se puede realizar poniendo a dialogar diversas voces, como los movimientos y teologías feministas, los grupos afro y las teologías interculturales, analistas políticos y teólogos/as políticos/as, grupos interreligiosos y diálogos públicos, entre otros. En fin, relacionar lo religioso y los derechos humanos. Esto conlleva poner en práctica lo que Chakrabarty habla de “pensar lo humano en diferentes escalas y registros” como un modo de cuestionar la esencialización de lo humano: es mostrar la diversidad religiosa y espiritual como modos de rearticulación de las experiencias humanas y de pensar el mundo.

En resumen, una mirada materialista, relacional y teo-poética de lo religioso que desafíe el excepcionalismo antropológico heredado de la modernidad nos permite destacar un elemento tan básico como el hecho de que lo religioso y espiritual son campos sumamente diversos y en proceso de redefinición constante, lo cual nos habilita a pensar otros lugares de lo religioso que cuestionen las voces hegemónicas, así como promover



nociones críticas frente a los conceptos modernos que legitiman la crisis del capitaloceno/antropoceno.

V

Para terminar, me gustaría volver al concepto de utopía mencionado al inicio. Desde lo dicho podríamos decir que lo utópico no es sólo una condición teleológica de la historia sino un elemento ontológico constituyente. La utopía no es sólo el horizonte que impulsa la acción, sino el propio estado de lo humano y no-humano en relación, que posibilita dicha proyección. Por ello, repensar la utopía más allá del esencialismo moderno desde una clave religiosa, es dar cuenta de la diversidad de posibilidades, registros, voces, corporalidades y experiencias, pero no como manifestaciones de “lo religioso” como un todo sino como modos de mostrar que la religión y las espiritualidades ofrecen un marco que convoca, que invita, que interpela, que relaciona, que busca comunes y horizontes constantemente, que canaliza vínculos desde la donación del Misterio, pero sin clausurarlos. El objeto de lo religioso siempre le excede; negarlo, es caer en fundamentalismo. Esta resignificación crítica de lo religioso no sólo cuestionará el corazón del esencialismo moderno-céntrico de la noción hegemónica de lo religioso, sino que puede ser un gran aporte para repensar las utopías que hoy necesitamos para un mundo que está siendo destruido por las fronteras políticas, hermenéuticas y culturales que le han sido impuestas.

Referencias Bibliográficas

ALEMÁN, J. **Pandemónium. Notas sobre el desastre.** Madrid, NED, 2020.

ALGRANTI, J.; SETTON, D. **Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos.** Buenos Aires, Editorial Biblos, 2021.

ASAD, T. **Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.** London, The Jhon Hopkins University Press, 1994.

BINGEMER, M.C. **O Mistério e o Mundo.** Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2013.

CAPUTO, J. **Sobre la reigión.** Barcelona, Tecnos, 2005.

CHAKRABARTY, D. **Clima y capital. La vida bajo el antropoceno.** Santiago, Ediciones Mimesis, 2021.



DANAWSKI, D y VIVEIROS DE CASTRO, E. **¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines.** Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

FITZGERALD, T. **The Ideology of Religious Studies.** London, Oxford University Press, 2000.

FRIGERIO, A. Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. **Revista Cultura y Religión**, 15(1), 2021, 299-329.

GLISSANT, E. **Poética de la relación.** Buenos Aires, UNQUI Ediciones, 2017.

HARMAN, G. **Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias.** Buenos Aires, Caja Negra, 2015.

HINKELAMMERT, F. **Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión.** San José, DEI, 1995.

KING, R. **Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”.** London/NY, Roudlage, 1999.

KING, R. (ed) **Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies.** NY, Columbia University Press, 2017.

LATOUR, B. **Nunca Fuimos Modernos.** Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

MALDONADO-TORRES, N. Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. MORAÑA, M., DUSSEL, E. JÁUREGUI, C. A. (eds.) **Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate.** Durham, Duke University Press, 2008, 360–384.

MBEMBE, A. **Out of the Dark Night. Essays on Decolonization.** New York, Columbia University Press, 2021.

MEILLASSOUX, Q. **Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia.** Buenos Aires, Caja Negra, 2015.

MENDIETA, E.; VAN ANTWERPEN, J. (eds.) **El poder de la religión en la esfera pública.** Madrid, Trotta Editorial, 2011.

PANOTTO, N. Otherness, Paradox, and Utopia: Theological Imagination and the Deconstruction of Power. **The Ecumenical Review**, Vol 69, 1 (2017). 45–59.

PANOTTO, N. La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público. **Hojas y Hablas**, N 20 (2020). 13-28.

PANOTTO, N. Secularism under Dispute: Towards Agonistic, Pluralistic, and Democratic Politics. A Latin American Perspective. **International Journal of Public Theology**, 17 (2023) 1-23.



RIEGER, J. **Theology in the Capitalocene. Ecology, Identity, Class, and Solidarity.** Minneapolis, Fortress Press, 2022.

TRACY, D. **Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza.** Madrid, Trotta, 2013.

YOUNTAE, A.; CRAIG, E. (eds) **Beyond Man. Race, Coloniality, and Philosophy of Religion.** Durham and London, Duke University Press, 2021.



Esperança, música e imagem em mais uma prosa com Rubem Alves (e Nietzsche e Caetano Veloso)

Hope, music and image in another chat with Rubem Alves
(and Nietzsche and Caetano Veloso)

Arnaldo Érico Huff Junior¹

Resumo: O texto trata do tema da esperança em Rubem Alves, privilegiando as questões da música e da imagem. Friedrich Nietzsche e Caetano Veloso são chamados à baila para agregar ideias, questões, nuances. Conservadorismo, realismo, cientificismo são problemas interpelados pelas noções de som, de imaginação, de embriaguez e do dionisismo.

Palavras-chave: Rubem Alves. Esperança. Música. Imagem.

Abstract: The text deals with the theme of hope in Rubem Alves, favouring the issues of music and image. Friedrich Nietzsche and Caetano Veloso are called upon to add ideas, questions and nuances. Conservatism, realism and scientism are problems that are challenged by the notions of sound, imagination, drunkenness and Dionysism.

Keywords: Rubem Alves. Hope. Music. Image.

Introdução

Iniciemos com duas questões gerais. Falar em *esperança* no horizonte de Rubem Alves:

- 1) implica um jogo de múltiplas temporalidades;
- 2) movimenta um processo de reconexão com um fundamento anímico, dinâmico e livre da existência.

Para colocar em movimento esses sentidos, pedirei o auxílio de duas eminências, além de Rubem Alves: de um lado, uma de suas maiores referências, Nietzsche, em seu primeiro (e mais autocrítico) escrito, *O nascimento da tragédia*; de outro, Caetano Veloso, com a ideia que aparece sob o termo “careta”, na canção “Reconvexo”.

A visada que nos acompanhará pretende lançar luz sobre os significados da noção de esperança humana a partir da tradição epistêmica representada por Rubem Alves, porém em um momento de necessária reavaliação do humanismo e de seus

¹ Doutor em Ciência da Religião e História Social, Professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF. ORCID: [0000-0002-5313-9749](https://orcid.org/0000-0002-5313-9749). Email: huffjr@hotmail.com.

sentidos na modernidade. O humanismo foi o principal paradigma no qual Rubem se movimentou – a ideia de humanização foi fundante para ele e para muitos outros pensadores nos anos 60 e 70, por exemplo. Neste VII Conacir, se entendo bem, o humanismo está implicado sob o guarda-chuva do termo “antropoceno”, que de alguma forma também é atinente à ideia de um “capitaloceno”, como indicou Nicolás Panotto na conferência de abertura.

A era do homem. A era do capital. Estariam elas caminhando para o fim? Talvez seja esse um momento de encruzilhada. De que modo a ciência da religião e a teopoética podem produzir sentidos, ideias, conceitos, símbolos, que ajudem a interpretar e a viver esse almejado momento? É nesse sentido que nos aproximamos da temática da esperança no horizonte de Rubem Alves, que essa mesa se propõe a enfrentar, no intuito de que suas ideias e intuições permaneçam também em movimento.

1. Esperança e múltiplas temporalidades

Pensar sobre esperança e múltiplas temporalidades implica, de saída, considerar que a ideia de esperança pertence, primeiramente, ao futuro. A intuição de fundo aqui é que esperança tem a ver com o sentimento e a percepção da liberdade e do possível: aquele espaço onde as amarras e os grilhões das estruturas do presente e do passado são redimensionados e dão lugar à imaginação e à criatividade, ao que é novo. São aqueles momentos epifânicos que vemos, por exemplo, aqui e ali na obra de jovens artistas ou jovens intelectuais que ainda conseguem ver as coisas em uma outra chave; ou na obra daqueles velhos loucos que mantêm acesa em suas moradas a chama de uma luz antiquíssima, queimando a brasa de suas fogueiras.

Podem esperar, nessa percepção, aqueles que conseguirem se colocar de fora do tempo e do espaço instituídos, nos interstícios do mundo profano, interstícios poéticos, religiosos, imaginativos, embriagados, dionisíacos, carnavalescos, por onde irrompe o sagrado – aqui pensado como qualidade criativa da experiência humana.

A esperança, porém, não surge, nesse sentido, como algo que se dirige a um *destino* final. A concepção de tempo histórico é ontológica, mais que lógica. Diria que se trata, isso sim, de uma imaginação poética acerca do *sentido* da história. Faz-se, nesse caso, distinção entre *destino* e *sentido*, pensando o primeiro termo como uma situação ou um lugar ao qual se chega ou se pretende chegar, e o segundo como motivo,

dinâmica, *anima*, valor e desejo que habita e motiva a existência, o caminhar. Trata-se de uma concepção que atravessa o corpo e a história postando-se diante de um horizonte utópico que, por sua vez, retroage por sobre o presente.

A decorrência e o complemento desse livre olhar para o futuro é uma acolhida criativa também da herança que se recebe do passado. Reinhart Koselleck (2006, p. 305ss) formulou essa perspectiva como a relação entre um espaço de experiência (aqui visto como herança) e um horizonte de expectativa (para nós, esperança). O passado, tradições, ideias, valores, ritos, mitos, símbolos, incidem por sobre o presente, ajudando a moldar o que se espera do futuro. Para além da cultura, todavia, pode-se pensar nesse passado como continuidade, uma instância que reside em um tempo fora do tempo, e em um espaço fora do espaço comum. Rubem Alves falava de uma escritura e de uma melodia imemoriais gravadas em nossa carne, como em um palimpsesto. Já em Nietzsche e em Eliade aparecia a ideia de um eterno retorno². Rubem Alves tratava sempre desse tema. Veja como ele aparece, por exemplo, aplicado ao nascimento do protestantismo:

A teologia protestante nasceu quando o poder mágico-poético da Palavra foi redescoberto e democratizado. Cada indivíduo deveria ler as escrituras da mesma forma como se lê um poema, na solidão, sem vozes intermediárias de interpretação. Os hermeneutas tinham de ficar em silêncio para que a voz do Estranho pudesse ser ouvida: o testemunho interno do Espírito Santo. Acreditava-se que as palavras esquecidas escritas em nossa carne e a Palavra, vinda do passado, haveriam de se encontrar e fazer amor – e o milagre aconteceria. Se, por pura graça, o Vento soprasse e a melodia que não estava lá fosse ouvida, os mortos ressuscitariam. (Alves, 1992, p. 96-97).

O paradigma temporal hegemônico da modernidade capitalista não é, porém, este. O tempo religioso do cristianismo instituído quer ir ao céu, ao apocalipse ou à escatologia, como destino, não como sentido. O tempo cronológico do capitalismo rumo à realização da história, por exemplo, no projeto do *self made man*, aquele que não é um *looser*. São concepções de um tempo irreversível. Diferentemente do tempo do sagrado e da poesia, que quer sempre novamente se reinstaurar. O tempo da modernidade não é

²Ainda que não nos dediquemos aqui à questão, vale indicar que a ideia de “Eterno retorno” em Nietzsche, que aparece, p. ex., no cap. 3 de “Assim falou Zaratustra”, guarda relações importantes com a ideia dos gênios dionísíaco e apolíneo, que serão referidos adiante.



kairos, é *kronos*. Trata-se de um tempo linear, cumulativo, um tempo preso dentro do tempo, fechado em si, para dentro do que é entendido como real, como a realidade.

É nesse sentido que Rubem aponta o problema do que chamava de *realismo*, a saber, a ideia-valor que afirma que só é real o que pode ser provado objetivamente, o que leva à noção correlata de que só entende o mundo quem conhece a realidade objetiva e com ela lida de alguma forma racional. O tempo do capitalismo, por exemplo, é um tempo de racionalidade para o acúmulo material. A ideia de razão instrumental se adapta bem nesse ambiente, uma razão voltada para fins específicos.

Na prática, o realismo – que pode ser de natureza político-econômica, acadêmica e também religiosa e é um produto dileto da modernidade – gerava e gera um mundo unidimensional em termos espaço-temporais. Há uma ideia quase sub-reptícia de uma realidade à qual cada um deve adaptar-se ou, minimamente, dar-se conta pelas vias da razão, o mundo real, que se afirma contra toda ilusão, alienação ou fantasia, seja estas de natureza política, ideológica, religiosa ou mesmo artística.

Nas palavras de Rubem:

Eis o segredo: para que o comportamento humano seja “racionalizado”, o homem deve se convencer da irrelevância da lógica do coração e da inevitabilidade da lógica da “realidade”. Deve tornar-se objetivo. Deve estar convencido de que a sua imaginação apenas fabrica ilusões. Precisa abdicar de seu desejo e submeter-se à “realidade” da vida. Precisa ser convertido ao “realismo”. Esta, a ideologia de nossa civilização. O que antigamente se levava a cabo pelo uso de uma linguagem religiosa metafísica se consegue agora pelos desdobramentos filosóficos, científicos e terapêuticos, que se tornaram a linguagem canônica de nossa era (1986, p. 60).

O projeto do realismo é, no horizonte de Rubem, o do controle da imaginação. E como se faz isso? Seu diagnóstico, do início dos anos 1970, é surpreendentemente atual. Deve-se “criar inúmeros objetos de desejo, de forma que a mente se mantenha em movimento, indo de um a outro sem nunca ser capaz de transcendê-los” (Alves, 1986, p. 46)³. Difícil pensar em um momento em que o capitalismo tenha elevado tão exponencialmente a oferta de imagens e de objetos de desejo quanto o momento em que vivemos, com a profusão de youtubers, tiktokers, gamers, bloggers, influencers, coaches, além de inúmeros sites de compra e venda e uma vida no instagram,

³O original em inglês, *Tomorrow's Child* (Harper & Row), foi publicado em 1972.

superficialmente feliz. A exponência da imagem leva a seu esfalecimento. A hipertrofia da imagem encontra a morte da imaginação, em meio a um oceano de indivíduos “conectados” sem saber a quê ou a quem. Se é bem verdade que temos o mundo na tela de um celular, também é verdade que um *smart-phone* (*phone* – telefone; *smart* – inteligente, esperto; telefone inteligente) não vem acompanhado necessariamente de uma *smart-person*, uma pessoa inteligente. Esse não parece, por vezes, ser de fato um mundo da razão.

Precisamos, nesse sentido, nos perguntar sobre a validade para os dias atuais da leitura de Rubem Alves acerca do realismo. Em que medida o velho realismo moderno ainda existe, afinal? Uma das expressões que passaram, na verdade, a ser empregadas, com espanto, diante dos acontecimentos atuais é o termo “surreal”, todavia não em seu sentido potente, ligado ao sonho e à transgressão poética do real, mas no sentido de algo tão fora do esquadro, tão exógeno ao que se espera, que parece, isso sim, i-rreal, impossível.

Estariamos, então, vivendo o momento do *irrealismo*? Será que toda a potência da globalização, da tecnologia, da internet, das redes, dos celulares diminuiu ainda mais o mundo em vez de o expandir? Seria o mundo virtual, o metaverso, a realidade aumentada, na verdade não uma expansão de dimensões temporais e espaciais, mas o aprofundamento da unidimensionalidade? Às vezes parece que sim. Mas estas são perguntas quase retóricas. Feitas mesmo para cutucar. Talvez uma tecnologia não seja boa ou má em si mesma, dependendo sempre do uso que os humanos dela fazem.

Ao menos uma coisa, todavia, me parece hoje permanecer em relação ao século XX, o século do realismo e do antropoceno: a força acachapante de apequenamento das potências humanas, colocadas em situação de servidão. É diante desse elemento apequenante do que é humano, que Rubem Alves ergueu sua pena afiada, e o fez em nome do sonho, da esperança, do desejo, do corpo, da felicidade.

Assim, se por um lado o paradigma humanista de Rubem reproduz por certo uma distinção de princípio – e que deve ser revisada – entre o que é humano e o que é, por exemplo, atinente à natureza ou ao que não é humano⁴, há, por outro lado, em seu

⁴Veja por exemplo os argumentos que aparecem no início de “O suspiro dos oprimidos” (Alves, 1984, p. 11): “Ao contrário dos animais que têm uma programação definida biologicamente e, portanto, fechada, o homem é aberto. Com isto queremos dizer que sua programação não se



argumento elementos criativos, especialmente em sua teopoética, que permitem uma crítica contumaz do humanismo humanocentrista, moderno, ocidental e capitalista.

Diversas entradas na obra de Rubem seriam possíveis nesse sentido. A que tomo na preparação deste texto, se aproxima de algumas das ideias por ele desenvolvidas no “Suspiro dos oprimidos”. Trata-se de um texto em que Rubem apresenta de modo maduro sua teoria da religião. Dialogando principalmente com Feuerbach, Marx e Freud, como representantes de uma tradição crítica de interpretação da religião. Rubem toma a força dos argumentos críticos e as converte em energia criativa. Tudo se reconfigura, se requeenta, se remexe com Rubem Alves e uma alquimia acontece em seu caldeirão de bruxo teopoeta.

Assim, por exemplo, do trato do tema da alienação em Feuerbach, Rubem extrai uma perspectiva positiva: “a alienação é o pressuposto da crítica e da transformação. Uma consciência não alienada, que se sente em casa no presente, é a consciência ajustada a ele e que, epistemologicamente, se apresentará como consciência objetiva e que nada mais faz que refletir o dado” (Alves, 1984, p. 33). Ou seja, a alienação do mundo é necessária para a superação e a transformação da realidade: “Tal conflito revela uma tensão entre a existência (o que é) e uma exigência ética de superação (a essência). Segue-se a conclusão inevitável: para o homem o absoluto não é o dado, mas a sua própria essência. O homem é o seu próprio Deus” (Alves, 1984, p. 45). O discurso religioso aparece, assim, como uma expressão de protesto e como horizonte para a ação, um “projeto político de liberação da essência” (Alves, 1984, p. 46). Rubem entrevê, nesse sentido, uma essência não essencialista, se posso assim dizer; como que uma potência humana por se realizar, em devir. Algo de constitutivamente humano permanecia como desafio:

teríamos de nos perguntar se os subsídios das ciências humanas nos permitem compreender o homem como um ser dividido entre uma face externa, regida pelo discurso do cotidiano e pelas receitas institucionais práticas a que estamos submetidos, e uma face interna, reprimida, proibida, que articula um discurso desiderativo e subversivo, e que busca objetos ausentes no mundo real (1984, p. 47).

fecha: é incompleta, talvez. Tudo dependerá do ponto de vista. Mas por que dizemos isto? De que informações dispomos para fazer tal afirmação? A resposta é muito simples. Observa-se que existe uma relação constante entre a estrutura biológica animal e a sua atividade. Determinados animais sempre fazem a mesma coisa. [...] Em relação ao homem, entretanto, tal não acontece. [...]”



Se as ciências humanas, pergunta Rubem, se detiverem apenas na face externa da religião não estariam, neste caso, “investigando tudo sobre a religião exceto o projeto de superação que ela contém?” Assim também contribuindo para a própria alienação religiosa, à medida que não realiza a “hermenêutica de seus sonhos”?

À face externa pertencem, nesse horizonte, o dado, o *kronos*, o tempo do relógio, a face mais constitutiva do antropoceno, do capitloceno. À face interna, por sua vez, cabem o sonho, o possível, o *kairos*, a imaginação. O projeto moderno pretende domesticar a face interna pela força da face externa, compreendida como real. Talvez justamente disso nasça o que hoje percebemos como o surreal da história. Talvez da própria impossibilidade de uma “realização” do humano surja a possibilidade de sua “surrealização” pelas vias da submersão em um oceano de imagens e alternativas de consumo. Talvez não se trate mais da adaptação à realidade, mas da retirada dos potenciais humanos para a esfera do metaverso, numa nova (ir)realidade. Um projeto de irrealismo.

Mesmo assim, uma natureza brincante parece permanecer humana. É como se limitando-se a face externa não se conseguisse fazer o mesmo com a interna. “Não se põe uma ideia na cadeia”, disse certa vez o poeta *payador* Jayme Caetano Braun.⁵ Rubem Alves, próximo dele, efetiva não apenas uma crítica, mas um processo de descentramento do pensamento acadêmico moderno de tipo cientificista e racionalista, rumo a uma aproximação cada vez mais intensa com as fontes dos sentidos poéticos de viver. O caminho poético indicado por Rubem Alves consiste em entrever a possibilidade de superação da unidimensionalidade moderna, assim como do vazio

⁵ “O povo é mesmo que tropa/ No rumo do matador/ O eterno sofredor/ Que o próprio regime dopa/ Carnaval, novela, copa/ Minha alma se compadece/ E eu a mim se me parece/ Que uma grande lição fica/ Quanto mais se sacrifica/ Mais o meu povo se empobrece/ Eu faço essa confissão/ Aqui da terra farrapa/ Se me arrancarem do mapa/ Fica um buraco no chão/ Porque eu calcei o garrão/ Pra um tiro de volta e meia/ Não me assusta cara feia/ Tampouco falta vergonha/ E duvido que alguém ponha/ Uma ideia na cadeia”. Com o violão crioulo de Lúcio Yanel ao fundo, disponível em: <<https://youtu.be/8LCPyb4Wzu0?feature=shared>> Acesso em 22/11/2023. A *payada* é uma forma de poesia de improviso, semelhante ao repente, predominante na Argentina, Uruguai, Paraguai e no sul do Brasil. E Jayme Caetano Braun foi um mestre no gênero. Veja como o poeta popular acusa a exploração, a massificação, a unidimensionalização do povo, dopado pelo regime, como tropa. “O ópio do povo”, dizia Marx. Mas o poeta sustenta sua visão, com o pé firme no chão, vê a farsa e seus comparsas, que nem se quiserem lhe podem alijar o direito de imaginar, mesmo em meio ao sofrimento e à exploração.



multidimensional, pelas vias da função imaginativa humana e de uma reconexão multitemporal.

A imaginação pertence, inclusive, à esfera do marxismo. É nesse sentido que Rubem menciona, por exemplo, o projeto de superação da alienação existente em Marx:

Falamos sobre o futuro e fazemos predições porque cremos que o futuro será idêntico ao passado e ao presente. De forma idêntica em Marx, encontramos a fé, a crença de que o futuro será a superação do passado e do presente. Na verdade, para falar da abolição da alienação é necessário que a consciência saia do círculo fechado dos determinismos econômicos. A consciência sai dos limites do real e ingressa nos horizontes do possível. Mas o possível só pode ser pensado através da imaginação. E não existe forma de imaginação que não seja alimentada pelo amor e pelo desejo (Alves, 1984, p. 64).

Ou seja, o discurso de Marx é de natureza utópica (Alves, 1984, p. 74). Os discursos religiosos (também o do marxismo) não são, afinal, meros reflexos invertidos do mundo real, mas suspiros e protestos: “expressões de liberdade, negações simbólicas da alienação imposta, projetos utópicos de uma sociedade justa”.

Falar, afinal, de religião como presença da ausência, como Rubem faz, implica postar-se diante do horizonte da vida de modo aberto, desejoso, sonhador. Simultaneamente, apropriar-se de um passado esquecido, o jardim perdido, num eterno retorno ao tempo mítico-poético do sagrado, e liberar a função imaginativa da esperança em relação a um futuro que retroage por sobre o presente. A ética que brota dessa interação jamais poderá ser prescritiva ou moralista, mas deverá ser antes contextual, atenta, aberta e livre. É como se a tradição incorporada nos símbolos religiosos recaísse por sobre o presente e invocasse os melhores sonhos humanos em relação aos dias que virão.

No horizonte de Rubem Alves, sobrepuja-se o projeto individualista moderno do realismo, tanto quanto o projeto dessubjetivador do surrealismo, rumo aos sentidos de pertença, de participação, de *oikumene*. Sentidos que nascem da beleza. Passado, presente e futuro confluem em uma compreensão alargada dos significados de ser humano. A liberdade da esperança torna-se, por isso, multitemporal, multiespacial, ou talvez a-temporal, i-nespacial... Rubem aponta para as fontes da energia vital, que existem para além do humanismo humanocentrista, coisas diante das quais as palavras se esvaem.



Tente se lembrar de algumas de suas experiências felizes: brincando na praia, de mãos dadas com uma pessoa amada, no silêncio da tarde, ao pôr do sol, recebendo uma palavra amiga, tomando um copo de vinho, ouvindo música, ou simplesmente bebendo a água fresca, no calor... Tente agora colocar em palavras os sentimentos que você experimentou. E o que a gente descobre é que por mais que falemos sobre o prazer de brincar, a tranquilidade de passear de mãos dadas, a tristeza bonita do fim de tarde, a alegria de se ouvir aquela voz, o sabor e as memórias do vinho, a beleza da música e a gratidão que mora em cada gole d'água, haverá sempre uma distância infinita entre aquilo que foi sentido e aquilo que foi dito... (Alves, 1986, p. 34).

A (im)possibilidade de dizer o indizível passa pela metáfora, pelo símbolo, pela imagem. Assim a ausência esperante se faz presença. A beleza, o sagrado, o êxtase, os profundos sentimentos de pertença precisam ser experimentados. A música pode surgir, então, como lugar de experiência estético-religiosa e multitemporal.

2. Esperança, música e imagem: “meu som te cega, careta”

Permitam-me agora evocar Nietzsche e Caetano Veloso para trazer à baila possíveis significados do som e da música no contexto do que chamei acima de reconexão com um fundamento anímico, dinâmico e livre da existência.

O vocabulário coloquial dos anos 70, no meio dos movimentos de contracultura, usava as palavras “careta” e “caretice” para referir-se à visão conservadora e moralista do ocidente cristão, apegada a um passado que não se abre ao futuro, ao novo. *Square*, que quer dizer “quadrado” em português, parece ser o equivalente anglo-saxão do termo “careta” para os hippies dos Estados Unidos.

O termo aparece ao menos em duas canções de Caetano Veloso: “Vaca profana” e “Reconvexo”. A primeira, Caetano fez atendendo a um pedido de Gal Costa: “Dona de divinas tetas / Derrama o leite bom na minha cara / E o leite mau na cara dos caretas”⁶. Caetano esfrega na cara do conservadorismo as tetas, a vaca, o leite, a feminilidade. Um escândalo. “La mala leche para los puretas”, aparece em espanhol. “Caretas de Paris e New York, sem mágoas estamos aí”, diz Caetano, supondo haver caretice em todo lugar, mesmo na metrópole (seria possível ser metropolitano e caipira ao mesmo tempo? Temo que sim... Caipira, no sentido de alguém que entende o seu lugar como o centro do mundo). Porém Caetano termina por assumir: “Mas eu também sei ser careta / De perto

⁶ Disponível em: <<https://youtu.be/Ytbs7NZfUOE?feature=shared>>; acesso em 06/04/2024.



ninguém é normal / Às vezes segue em linha reta / A vida que é meu bem meu mal”... para então, ao fim, desejar que o leite bom “inunde as almas dos caretas”. Não há solução fácil para a caretice e a solução não pode ser dualista; é preciso que cada um tome parte do seu quinhão, de seu próprio pendor ao etnocentrismo, à etno-caretice.

Já a voz de “Reconvexo” é de Maria Bethania, registrada no álbum “Memória da pele”, de 1989, e arranjada e produzida por Jaime Alem.⁷ Dessa canção quero extrair algumas ideias que nos aproximam da música e do som, também da imagem, como algo que pertence às funções imaginativas e mágicas que Rubem Alves levanta em sua crítica do realismo moderno e que aqui são tomadas como fonte de liberdade e de esperança, simultaneamente suspiro e protesto diante do mundo instituído. Detenhamo-nos, por um instante, na letra da canção:

Eu sou a chuva que lança a areia do Saara
Sobre os automóveis de Roma
Eu sou a sereia que dança, a destemida Iara
Água e folha da Amazônia
Eu sou a sombra da voz da matriarca da Roma Negra
Você não me pega, você nem chega a me ver

Meu som te cega, caretá, quem é você?

Que não sentiu o suingue de Henri Salvador
Que não seguiu o Olodum balançando o Pelô
E que não riu com a risada de Andy Warhol
Que não, que não, e nem disse que não

Eu sou o preto norte-americano forte
Com um brinco de ouro na orelha
Eu sou a flor da primeira música a mais velha
Mais nova espada e seu corte
Eu sou o cheiro dos livros desesperados, sou Gita Gogóia
Seu olho me olha, mas não me pode alcançar

Não tenho escolha, caretá, vou descartar

Quem não rezou a novena de Dona Canô
Quem não seguiu o mendigo Joãozinho Beija-Flor
Quem não amou a elegância sutil de Bobô
Quem não é recôncavo e nem pode ser reconvexo

O próprio Caetano comentou a construção da canção:

⁷ Em versão de estúdio, disponível em: <<https://youtu.be/dqgaGjAzjDc?feature=shared>>; acesso em 18/03/2024. Informações do fonograma em: <<https://discografia.discosdobrasil.com.br/discos/memoria-da-pele>>; acesso em 09/04/2024.



Compus para Bethania gravar. Eu estava em Roma quando um dia acordei e vi os carros empoeirados, todos cobertos de areia.

Perguntei: 'Gente, o que tem nesses carros aí?'. Uns italianos, amigos meus, responderam: 'isso é areia que vem do deserto do Saara, que o vento traz'. Com essa imagem, comecei imediatamente a compor a música.

A letra fala em Gita Gogóia, porque a letra de Gita diz 'eu sou, eu sou, eu sou'... e porque a canção 'Fruta Gogóia' também se estrutura do mesmo modo 'eu sou, eu sou, eu sou'.

A letra é meio contra o Paulo Francis, uma resposta àquele estilo de gente que queria desrespeitar o que era brasileiro, o que era baiano, a contracultura, a cultura pop, todo um conjunto de coisas que um certo charme jornalístico, tipo Tom Wolf, detestava e agredia (Veloso, Sobre as letras, 2003, p. 62-63).

Em termos musicais, tendo como referência a versão de estúdio de Bethania, a canção é pura diversão afro-brasileira e latino-americana. Ijexá parece ser o ritmo que a governa, mas há elementos percussivos do samba de roda da Bahia, pandeiros evocando algo de maracatu, também a clássica batida do Olodum no trecho instrumental, além de violões e teclados com certo balanço caribenho. Um mundo todo. A contaminação é instantânea. A vontade de dançar brota nos pés. Axé.

Mas o centro pulsante da canção é justamente a convergência entre a letra e a música. Há, de início uma pertença planetária, internacionalista, que passa pelo Saara, por Roma, pela Amazônia, por elementos naturais, pela América do Norte com seus pretos, pela voz da matriarca da Roma Negra, que é São Salvador, em referência à mãe Aninha, do Axé Opô Afonjá⁸. Essa dimensão planetária, fugidia, impossível de pegar ou ver, logo se aprofunda e encontra sua fonte maior no som. “Meu som te cega, careta, quem é você?” É o som que cega o careta, que, em sua ignorância, nem chega a ver, não pega, o olho olha mas não pode alcançar, não conhece Henry Salvador ou o Olodum ou a risada de Warhol.

Mesmo com tamanho conteúdo crítico e reflexivo, a canção é leve. Há nela algo de lúdico, pueril, debochado, inclusive. Se fossem só palavras, soariam graves, talvez magoadas, mas a melodia e a harmonia as purificam. A crítica da careta, quando em forma de música, faz-se festa, torna-se uma ode à participação no centro pulsante da

⁸ Sobre isso, ver p. ex.: <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3048/terreiro-ile-axe-opo-afonja-completa-15-anos-de-tombamento>>, acesso em 15/04/2024.



vida. Os sentidos da canção, em letra e música, conduzem, assim, à experiência de algo que se move abaixo das superfícies, o viço da mata, a *dynamis* das cidades, o espírito que subjaz a primeira música, a mais velha. Uma espada afiada de Ogum. O cheiro dos livros desesperados...

De modo mais particular, há nessa canção certo paradoxo entre som e imagem. O som que interpela a caretice não ensurdece, cega. Uma inversão dos sentidos da visão e da audição. A cegueira é exposta pela incapacidade de ouvir. “Quem tem ouvidos para ouvir, ouça”, disse Jesus, conforme Mt 11.15. Isso quer dizer que alguém pode ter ouvidos e não querer ou não saber ou não poder ouvir. Quem não ouve, nesse caso, não tem problema de surdez, mas de cegueira. Não ouve, porque não vê, não vê com clareza a transparência do mundo. “Teu olho me olha, mas não me pode alcançar”. E Caetano, assim, se aproxima do jovem Nietzsche, e assume a função do mistagogo, a conduzir iniciáticos no caminho de um mistério. O fato é que a imagem cessa ante a força dionisíaca da canção. É como se o careta estivesse apartado da “verdadeira natureza das coisas”, como disse Schopenhauer e aprendeu Nietzsche, e precisasse sair de sua confusão, o que demanda mudança, cura, guia.

Nietzsche, em seu primeiro livro, conecta o nascimento da tragédia grega justamente a Dionísio (o deus a festa), sempre contraposto a Apolo (o deus a caretice?). O que advém desses dois deuses artísticos são impulsos contrastantes: a arte do escultor, apolínea, atrelada à imagem, de um lado, e a arte não figurativa da música, dionisíaca, de outro. Imagem e som pertencem, nessa percepção, a universos distintos. São impulsos diferentes e opostos, que geram frutos geralmente conflituosos e que apenas têm em comum a palavra “arte”. O sonho e a imagem são o mundo artístico de Apolo; a embriaguez e a música, o mundo artístico de Dionísio.

A tragédia grega, entendida como obra de arte a um tempo dionisíaca e apolínea é, para Nietzsche (2020, local 258), um “milagre metafísico da ‘vontade’ helênica” - sendo a vontade, aqui, atinente àquelas potências que subjazem e sustentam a própria vida, de onde vem o fundamento sonoro do mundo. Os sentidos que são, nesse horizonte, atribuídos a Dionísio pertencem a um universo essencial, uma força vital que se apresenta em forma de música, por vezes referido pelo filósofo também como o Um-primordial. A verdadeira natureza das coisas, para o jovem Nietzsche, reside neste Um-primordial, e tem a ver com a participação em uma realidade profunda, onde tudo está



conectado. No “Nascimento da Tragédia”, essa é a morada da música, a casa de Dionísio. Música, nesse horizonte, implica reconexão. Há um princípio de individuação que deve ser superado em prol do completo esquecimento de si, de uma imersão na potência da vida que leva à dissolução do eu. Como disse Nietzsche, numa clara acepção de sua metafísica de artista:

De flores e grinaldas está coberto o carro de Dionísio; panteras e tigres caminham sob seu jugo. Transformemos o ‘Hino à alegria’ de Beethoven numa pintura e não contemos a força da imaginação, vendo multidões assombradas se prostrando no pó: assim poderemos nos aproximar do dionisíaco. Agora o escravo é um homem livre, agora se quebram as rígidas frias barreiras que a necessidade, o capricho ou a ‘impudente convenção’ estabeleceram entre os homens. Agora com o evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não apenas unido, reconciliado, fundido com seu próximo, mas *um* com ele, como se o véu de *maya* estivesse rasgado e apenas seus farrapos tremulassem ante o misterioso um primordial. Cantando e dançando se manifesta o ser humano, como membro de uma comunidade superior; ele desaprendeu de andar e de falar e está em vias de ascender pelos ares a dançar. Em seus gestos fala o encantamento. Assim como agora falam os animais e a terra dá leite e mel, também ressoa dentro dele algo sobrenatural: ele se sente deus, agora caminha encantado e elevado, como via os deuses andarem nos seus sonhos. O ser humano não mais artista, tornou-se a obra de arte: o poder artístico de toda a natureza revela-se aí nos paroxismos da embriaguez, para suprema gratificação do Um primordial. (Nietzsche, 2020, local 327).

A vida só vale a pena se for vivida em forma de arte – “somente como *fenômeno estético* a existência e o mundo se acham eternamente *justificados*” (Nietzsche, 2020, local 587).⁹ É como uma divinação do humano, transcendido e salvo do jugo da imagem e de Apolo. Dançando e cantando, ele participa da verdadeira essência do mundo. Quando se rompe o *principium individuationes*, provavelmente em meio a certo terror, vislumbra-se essa essência do dionisíaco, transmitida por Nietzsche pela analogia da embriaguez. As emoções dionisíacas levam a subjetividade ao completo esquecimento de si. (Nietzsche, 2020, local 314). “O poeta épico e o escultor alcançam a justificação do mundo da *individuatío*, alcançada na contemplação, o cume da arte apolínea, ao passo que o músico se dissolve na dor primordial” (Nietzsche, 2020, local 1882). Por isso, talvez haja esperança para a cegueira do careta de Caetano, e consiga ele

⁹ Seria interessante uma conversa entre a ideia luterana de justificação pela fé somente e a ideia nietzschiana de justificação somente pela estética. Ou como disse Nietzsche (2018, p. 59) em outro lugar: “Eu só acreditaria em um deus que soubesse dançar [...] Agora sou leve, agora voo, agora me vejo sob mim mesmo, agora um deus dança através de mim”.



abandonar a ordem estabelecida, a plasticidade do mundo – como ele é visto antes de cair o véu de Maya – em favor da imaginação do mundo, do mundo como ele deveria ser; o que se dará pela participação numa festa dionisíaco-caetânica. A festa da esperança. Dos videntes que vislumbram novos mundos, seguindo o toque do tambor.

A compreensão de Nietzsche acerca do Um-primordial não é, todavia, otimista, mas pessimista. Estava, afinal, tratando da tragédia grega. Como observou Araldi (2009, p. 102), há uma teodiceia que subjaz o “Nascimento da tragédia”. Como a vida, essa essência mística identificada como primordial, como princípio metafísico, como sabedoria e verdade, comporta dor e sofrimento. A possibilidade de redenção se dá pela consagração à arte. Dionísio torna-se, aqui, a própria fonte da música. Por isso o pessimismo é, para Nietzsche, sintoma de jovialidade, de vitalidade, ao passo que o otimismo corresponde ao cansaço e à velhice da civilização. É isso o que percebe o pensador ao interpretar os gregos (Nietzsche, 2020, local 130-143). Há algo de triste, nostálgico, destruidor, no gênio da criação artística que é, paradoxalmente, conexo às fontes mais dinâmicas da existência. Contrapondo novamente Dionísio a Apolo, explica o mestre dos aforismos: “o escultor, como o poeta épico a ele aparentado, está imerso na pura contemplação das imagens. O músico dionisíaco é, sem qualquer imagem, unicamente dor primordial e eco primordial dela” (Nietzsche, 2020, local 539-551).

Em uma de suas crônicas, Rubem Alves escreve que a beleza mora no meio do caos e que ela é um jeito de Deus, se ele existe, se comunicar com os mortais. O exemplo é de quando, em meados dos anos 1950, era seminarista e tentava, já na cama pronto para dormir, sintonizar uma rádio para ouvir o “Concerto para piano e orquestra nº 1”, de Chopin, em um aparelho a válvulas: 90% de ruído, 10% de beleza.¹⁰ O texto é primoroso, uma revelação:

Mas a minha alma, sem que tivesse sido ensinada, sabia distinguir muito bem o ruído caótico e sem sentido dos sons da beleza, que me comoviam. Minha alma sabia que a ordem morava no meio do caos e ela estava disposta a suportar o horrendo do caos pela beleza quase inaudível que existia no meio dele. Aí me veio uma ideia sob a forma de uma pergunta que me pareceu

¹⁰ Enquanto escrevo estas poucas linhas, escuto o mesmo concerto no youtube, com meus fones de estúdio, executado pela orquestra La Fenice, de Veneza. O mundo analógico tem seus desafios, mas o mundo digital de hoje serve também como metáfora da velhice da civilização, acomodada e feliz...

uma revelação: a vida toda não será assim, uma luta contra o caos sem sentido em busca de uma beleza escondida? E essa busca da beleza, não será ela a essência daquilo a que se poderia dar o nome de "sentimento religioso?"

"Sentimento religioso", como eu o entendo, nada tem a ver com ideias sobre o outro mundo. É algo parecido com a experiência que se tem ao ouvir a "valsinha" do Chico, ou a primeira balada de Chopin. Uma sonata de Mozart... Um crítico musical poderia escrever um livro inteiro analisando e descrevendo a sonata. Mas, ao final da leitura do livro, o leitor continuaria sem nada saber sobre a sua beleza. A beleza está além das palavras, exceto quando as palavras se transformam em música, como na poesia.

Ficou aquela imagem. Uma melodia linda se faz ouvir em meio aos horrores da vida. Ainda que seja uma "marcha fúnebre"... (Alves, 2009).

A seu modo, Rubem aponta para o Um-primordial de Nietzsche, a um tempo doloroso, caótico, poderoso e belo. Não seria a vida uma aventura em busca da beleza escondida? Da Melodia esquecida? Do Estranho que vive nos corpos? Que está além das palavras, mas vive no som? E as imagens que nos vão brotando pela mão de Alves, fazem viajar, desejar, imaginar.

Aqui talvez se possa, em um primeiro momento, pensar que Rubem Alves toma alguma distância de Nietzsche. Isso porque Rubem tem um entendimento mais positivo da imagem, ainda que ame a música.¹¹ “Eu penso por meio de imagens”, gostava de dizer. Tornou-se, nesse caminho, um contador de histórias, à medida que se afastava do discurso acadêmico cientificista – e contar histórias não é outra coisa senão uma economia de imagens: “Por muitos anos tive um sonho: queria plantar o meu jardim. Não um jardim, mas o *meu* jardim. Digo o *meu* jardim porque ele tinha de ter o poder de evocar imagens e histórias que eu amo” (Alves, 1992, p. 47). A imagem em Rubem é presença da ausência, algo que indica uma falta primordial, essencial, parte constitutiva de ser humano. Por isso, imagens em sua percepção não são opostas ou concorrentes do mundo dos sons e da música. Em sua perspectiva, imagens convocam à imaginação, à

¹¹ É como ele contou certa vez: “Não admira que rigorosos professores de pós-graduação frequentemente repreendam seus orientandos por incluir citações minhas nos seus projetos de tese. ‘Rubem Alves não é cientista. Ele é um escritor!’ Esses professores estão cobertos de razão. Não sou cientista. A ciência pensa por meio de conceitos abstratos. Eu penso por meio de imagens. São imagens que me fazem pensar. Mais do que isso: é por meio delas que tento ensinar. Ao convocar minhas ideias para escrever este artigo, foram as imagens que acudiram em meu socorro” (Alves, 2005).



livre associação, à criatividade. E cá estamos nós, então, novamente no terreno da *dynamis* e de Dionísio. Em Rubem, a imagem é possibilidade de esperança.

Por isso afirmei acima que Rubem e Nietzsche estão afastados apenas aparentemente. Ambos apontam, ao fim, para uma mesma instância, um mesmo substrato de sentido, que tem na arte (e na religião, no caso de Rubem Alves) espaço para a manifestação de algo da ordem do sublime, aquilo que em ciência da religião e teologia chamamos de sagrado. O incondicional de Paul Tillich; a qualidade propriamente religiosa da experiência humana. Talvez essas ideias possam mesmo iluminar o Um-primordial e a teodiceia de Nietzsche. O afastamento entre Alves e Nietzsche é, por isso, superficial: ambos se referem à mesma potência de vida, à mesma vontade de poder.

Posso mesmo imaginar Rubem Alves se apropriando e fazendo teopoética com o Reconvexo de Caetano, enquanto o jovem Nietzsche dança com um caneco de cerveja na mão, divertindo-se desengonçado, como um alemão tentando acompanhar o swing afro-latinoamericano...¹²

O mundo originário das imagens é para Rubem algo ancestral, que se move em um tempo fora do tempo, mas que irrompe no presente, como já disse, na dinâmica das múltiplas temporalidades. Rubem menciona, aqui e ali, assim também uma melodia esquecida, imemorial, que quando é ouvida faz ressuscitar os mortos – atestando sua pertença também ao universo musical. No mesmo sentido, fala de um texto escrito na

¹² A alusão é metafórica, como quase tudo neste texto. Nietzsche, como se sabe, assumiu franca resistência ao consumo de álcool, como escreveu em “Ecce Homo” (2008, p. 17): “Bebidas alcoólicas me são prejudiciais; um copo de vinho ou cerveja por dia basta perfeitamente para tornar a vida um ‘vale de lágrimas’ para mim — em Munique vivem meus antípodas. Embora tenha percebido isso um pouco tarde, eu o *vivi* desde pequeno. Quando menino, acreditava que o vinho, como o tabaco, fosse inicialmente apenas vaidade de homens jovens, mais tarde um mau costume. Talvez o vinho de Naumburg tenha sua parte de culpa neste juízo *acre*. Crer que o vinho *alegra*: para isso eu teria de ser cristão, isto é, crer no que para mim justamente é absurdo. Curiosamente, enquanto pequenas doses de álcool fortemente diluídas alteram-me o ânimo ao extremo, eu me torno quase que um homem do mar quando se trata de doses *fortes*. Já quando garoto via nisso a minha valentia. [...] Mais tarde, lá pelo meio da vida, é certo que tomei partido rigoroso *contra* qualquer bebida ‘espiritosa’: eu, adversário por experiência do vegetarianismo, exatamente como Richard Wagner, que me converteu, não saberia aconselhar com seriedade bastante a completa abstenção de álcool às naturezas *mais espirituais*. *Água* basta... [...] *In vino veritas* [no vinho, a verdade]: parece que também nisso me acho em desacordo com o mundo quanto ao conceito de ‘verdade’ — em mim paira o espírito sobre a água...” Posso argumentar, um tanto irônico, que, ao considerar o álcool uma bebida “espiritosa”, Nietzsche o devolve ao universo de Dionísio...



carne: “por vezes este texto emerge sob a forma de sonhos, imagens crípticas que se fazem visíveis quando as luzes se apagam e o Ego, habitante da luz, vai dormir.” (Aves, 1992, p. 57). Esperança, som e imagem são presenças da ausência.

Esse era também para Nietzsche o exato local do surgimento do poeta lírico, dionisíaco, musical, em contraposição ao poeta épico, análogo ao escultor, apolíneo, preso à superfície plástica da imagem. Mas Nietzsche assumia, por outro lado, um mundo imagético que brota das profundezas da música. Ao final do “Nascimento da tragédia”, no último parágrafo, ele pacifica a imagem e o som, com o auxílio do mito:

se lembrará como, diante do mito que se movia à sua frente, sentiu-se elevado a uma espécie de onisciência, como se sua faculdade da visão não apenas tocasse as superfícies, mas pudesse penetrar o interior, e como se, com o auxílio da música, pudesse ver à sua frente as flutuações da vontade, a luta dos motivos, a torrente caudalosa das paixões, de modo tangivelmente visível, por assim dizer, como uma profusão de linhas e figuras em vivo movimento, e dessa maneira pudesse mergulhar até os mais delicados segredos das emoções inconscientes. (Nietzsche, 2020, local 1882).

Do horizonte de Nietzsche e Rubem, pode-se dizer que as linguagens do mito, da poesia e da música são irmãs e amigas íntimas no coração humano. Assim reconciliados, Dionísio e Apolo, constituem a possibilidade de ir até “os mais delicados segredos das emoções inconscientes”. E aqui vale nova referência a Beethoven, a quem Nietzsche e Rubem amavam. Já foi mencionada acima a grandiosidade da 9ª Sinfonia, exaltada pelo filósofo-músico em um texto pleno de imagens: “transformemos o ‘Hino à alegria’ de Beethoven numa pintura e não contenhamos a força da imaginação, vendo multidões assombradas se prostrando no pó: assim poderemos nos aproximar do dionisíaco”. O teopoeta-músico, por sua vez, escreveu o que segue, em uma de suas crônicas, acerca do grande compositor alemão:

A música clássica dá alegria. Há músicas que dão prazer. Mas a alegria é muito mais que prazer. O prazer é coisa humana, deliciosa. Mas é criatura do primeiro olho, onde moram as coisas do tempo, efêmeras, que aparecem e logo desaparecem. A alegria, ao contrário, é criatura do segundo olho, das coisas eternas que permanecem. Superior ao prazer, a alegria tem o poder divino de transfigurar a tristeza. Haverá maior explosão de alegria do que a parte final da Nona Sinfonia? E, no entanto, a vida de Beethoven chegava ao fim, marcada pela tristeza suprema de não poder ouvir o que mais amava, a música. Estava totalmente surdo. Mas é precisamente dessa tristeza que nasce a beleza. No último movimento, Beethoven faz o coro cantar a Ode à Alegria, de Schiller. Sempre que a ouço imagino

Beethoven de pé sobre um alto rochedo à beira mar. O céu está negro. O mar ruge furioso. Respingos e espumas molham a sua roupa. Mas ele parece ignorar a fúria da natureza. Sorri, abre os braços e rege... o mar. A tempestade não cessa, continua. Mas a fúria se põe a cantar a alegria! Abre-se uma fresta nas nuvens negras através da qual se pode ver o céu azul... (Alves, 2012, p. 372).

Beethoven podia estar surdo, mas não estava cego. Via muito bem. Enxergava longe. Enxergava fundo. Viu o mar rugindo e a dor primordial. Transformou-os em beleza na forma de som. Uma cura para a cegueira e a caretice. *Fiat lux!*

Penso que se trate de deixar invadir e transfigurar a imagem nascida do gênio apolíneo pela força vital e criativa do gênio dionisíaco. O sonho embriagado na forma do som, como um escape de sentido ante o sur-realismo que vigora.¹³

Mas se é verdade que a música clássica era a grande paixão de Nietzsche e Alves, como ambos deixam transparecer; Nietzsche, por outro lado, assume que a primeira morada de Dionísio é a música e a poesia popular, a canção popular – devolvendo-nos, assim, aos braços de Caetano Veloso; também Rubem Alves deixa escapar aqui e ali sua admiração por Chico Buarque, Vinícius de Moraes e Paulo Leminski, por exemplo. Sempre que surge no meio do povo, a canção popular nasce como fruto de movimentos dionisíacos. É na canção popular que Nietzsche vê a clara união entre Dionísio e Apolo (Burnett, 2012, p. 36; Nietzsche, 2020, local 599). Em suas palavras:

Mas concebemos a canção popular, antes de tudo, como espelho musical do mundo, como melodia originária que busca uma *manifestação onírica* paralela e a expressa na poesia. *A melodia é, portanto, o elemento primeiro e universal*, que, por isso, pode sofrer várias objetivações, em vários textos. Na ingênua apreciação do povo ela também é, de longe, o mais importante e necessário. A melodia dá à luz a poesia, e o faz sempre de novo; é isso que nos diz a *forma estrófica da canção popular* [...] na poesia da canção popular vemos a linguagem fortemente empenhada em *imitar a música*; [...] Com isso definimos a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito busca uma expressão análoga à música e experimenta agora em si o poder da música (Nietzsche, 2020, Local 599-612).

¹³ O termo possibilita, inclusive, uma interessante brincadeira com o prefixo em francês: de um lado um sobre-realismo, um super-realismo, de outro um realismo ácido, azedo (*sur*, do francês, *surréalisme*), um realismo estragado.



Na canção, a letra é a superfície de um imenso iceberg. A poesia lírica é a manifestação de uma melodia antiquíssima que fundamenta e perfaz a existência humana. É a linguagem que imita a música, nesse sentido. Apenas a letra, não é ainda música. A música lhe empresta poder. Há algo outro, para além e anterior ao que se canta. A simplicidade de João Gilberto – o gênio do esvaziamento que a bossa nova apresenta – capta exatamente esse sentido: “É só isso o meu baião/ E não tem mais nada, não/ O meu coração pediu assim, só/ Bim bom bim bom bom bom/ Bim bom bim bim bom bim bom”. Tão pueril quanto pode parecer a arte da concisão. Música é apenas e tão somente música, como motor e fundamento do/no “coração humano” – essa fantástica metáfora religiosa da experiência de sentido profundo, visceral. A música é, nessa ótica, o reflexo da dor e da contradição do mundo no Um primordial, sua cópia, como uma segunda moldagem; apenas em um momento posterior torna-se imagem, como um sonho apolíneo (Nietzsche, 2020, local 526-539).

A subjetividade do artista, seu eu lírico, onírico, é pura “imaginação”, nesse sentido, pertence não à coisa em si, mas à sua representação apolínea. “A imagem que agora lhe mostra sua unidade como coração do mundo”, diz Nietzsche, “é uma cena onírica, que dá expressão sensível àquela dor primordial [...] Portanto, o ‘Eu’ do poeta lírico ressoa de dentro do abismo do Ser [...]” (Nietzsche, 2020, local 539) Ou, de outra forma: “O sortilégio dionisíaco-musical em que está adormecido lança como que centelhas de imagens à sua volta, poemas líricos” (Nietzsche, 2020, local 539-551). Por isso, o poeta lírico não é um artista apenas “subjetivo”. Sua primeira pessoa, sua individualidade, não é aquela de um indivíduo desperto, empírico-real, mas “a única verdadeiramente existente e eterna, existente no fundo das coisas” (Nietzsche, 2020, local 551). O poeta lírico é um embaixador da dor primordial e de Dionísio.

É justamente aí, como argumenta Gerardus van der Leeuw, que está o ponto onde religião e música se tocam, e que pode ser encontrado em todo tipo de música, de modo intencional ou não, em algum lugar entre a arte e o culto: “as vozes representam algo; elas não soam por si mesmas, mas por algo mais” (1963, p. 261). Para o fenomenólogo holandês, trata-se de uma “teoria encarnacional” da música. A música como reconexão e aproximação em relação a algo outro, uma outridade, para além e aquém do tempo e do espaço cotidianos – a experiência do sagrado, quando a eternidade toca o tempo histórico.



Nesse horizonte, no “fundo das coisas”, reside também, como Caetano parece cantar, a possibilidade de superação da caretice e do otimismo: o aprofundamento necessário sem o qual o careta não pode ouvir o inaudível, ver o invisível, buscar dizer, junto dos poetas líricos, o que não pode ser dito. A caretice está presa ao caráter imóvel da imagem, ao cânone, ao mundo idolátrico de Apolo, à cegueira, ignorante, que “nem chega a ver”. A esperança, por sua vez, pertence à liberdade, como um sopro primaveril, que recria o passado e reimagina o futuro na dinâmica explosiva do som, apesar de...; em Nietzsche, as orgias dionisíacas são tidas como “festas de redenção do mundo e dias de transfiguração” (Nietzsche, 2020, local 366). Caretice, nessa percepção, é falta de esperança e liberdade, falta de pertença às fontes da experiência humana, necessidade de redenção. A caretice é unidimensional e unitemporal. O realismo é caretice. Os profetas e os artistas são aqueles que sabem dessa verdade superior, oposta ao mundo cotidiano, e expressam na arte e na religião uma vida possível e digna de se viver (Nietzsche, 2020, local 286-300).

Considerações finais

Penso que Nietzsche, Rubem Alves e Caetano Veloso têm algo em comum: sua alta estima em relação ao que é humano. São humanistas, nesse sentido. Apostam nas potências criativas da raça. Do modo como aqui os apresentamos, todavia, possibilitam também uma crítica atenta do humanocentrismo moderno, cume do antropoceno, do capitaloceno autocentrado. Em sua perspectiva, a redenção desse mundo humano pertence à música.

Há aqui algo relativo à relação entre essência e existência, eterno e temporal, *kairos* e *kronos*. “A música nos eleva dramaticamente acima do que é acidental e nos permite diferenciar entre essência e aparência”, foi o que disse van der Leeuw (1963, p. 248), discutindo justamente com Schopenhauer, Nietzsche e Wagner. Essa é a transição que permite a ruptura da *individuatō*, apontada por Nietzsche, no sentido de uma pertença profunda a um nível da existência não acessível senão em forma de arte. Nesse horizonte, segue van der Leeuw, “não é que o mundo existe e a arte é uma expressão dele, mas que a arte existe, *‘fiat arts, pereat mundus’*”. Arte e religião são a expressão do coração pulsante do mundo, ou o próprio coração do mundo pulsando.



Se é um momento de crise de sentido que vivemos, e de uma conseqüente crítica do mundo como ele está (o mundo do antropoceno), tem-se aí um caminho criativo interessante. São ideias que podem ser poderosas no sentido de transcender a unidimensionalidade do mundo, sua plasticidade imagética, suas amarras estáticas. Um modo de superação da égide acachapante da imagem apolínea, rumo à emancipação sonora, musical, embriagada de Dionísio. Cessa o império da imagem e da aparência.

Retomando Caetano, é preciso primeiro interiorizar-se, ir ao âmago do recôncavo, a suas fontes; para que se possa então expandir, transcender e explodir-se em modo reconvexo. A letra da canção faz alusão ao Recôncavo Baiano, que se espalha ao redor da cidade de Salvador e da Bahia de Todos os Santos, englobando Santo Amaro da Purificação, terra da família Veloso. Ir ao Recôncavo, simbolicamente, é como ir às fontes da existência, da cultura, da tradição, a sua substância, para assim poder também pertencer a algo maior, indelével, poder reconvexar-se.

Ainda uma palavra sobre a vida acadêmica. Em um texto sobre a “filosofia musical” de Nietzsche, Jaci Maraschin (2004, p. 41-42) percebe que, se é na filosofia que a genialidade de Nietzsche explode, isso se dá em função de sua profunda conexão com o universo da música. Uma filosofia musical, não uma filosofia da música. Nietzsche precisava dela. Para ele não era possível pensar filosoficamente sem música. Por meio dela, julgava a filosofia. Podia martelá-la com a “imponderabilidade dos sons”, diz Maraschin: “foi assim que fez de sua filosofia a música que não conseguiu compor. E tornou-a tão intensamente poética a ponto de transcendê-la para além dos sistemas de doutrinas, fragmentando-a em versos sem rimas abertos para o indizível” (Nietzsche, 2020, p. 42).

Como qualquer atividade humana, também a vida acadêmica e a universidade correm o risco permanente de se tornarem fins em si mesmas. Ciências humanas sem vínculo com o que é humano não é novidade alguma, nesse sentido. A intuição de Nietzsche (2020, local 88) é que, nesses termos, “o problema da ciência não pode ser conhecido no terreno da ciência”, como disse anos depois da publicação do “Nascimento da tragédia”, em seu “Ensaio de autocrítica”, de 1886. É preciso enfrentar o problema da ciência no terreno da arte. Rubem Alves também sabia disso. Talvez tenha mesmo aprendido essa lição crítica com Nietzsche, mas certamente com uma importante ajuda da teologia protestante moderna. Trata-se de “ver a ciência pela ótica



do artista, mas a arte, pela ótica da vida” (Nietzsche, 2020, local 102). O que pode a música fazer pelos estudos de religião e pelas ciências humanas?

Ao final do “Nascimento da tragédia”, Nietzsche argumenta que o mito trágico é análogo à dissonância musical, uma vez que ambos engendram uma alegre sensação de prazer e tomam parte de uma “intenção metafísica, transfiguradora, da arte”. Isso concentra os sentidos aqui desenvolvidos e pode nos ajudar a encerrar o argumento. Desde a tradição cristã, me é difícil não lembrar da transfiguração de Jesus, que aparece em Mt 17.2: “E foi transfigurado diante deles; o seu rosto resplandecia como o sol, e as suas vestes tornaram-se brancas como a luz”. Aparecem também Moisés e Elias para falar com Jesus. Por detrás de sua aparência física, Jesus transparece sua verdadeira natureza essencial. É como se usasse uma máscara, e por detrás, por dentro, no fundo daquela “careta” superficial houvesse algo outro, transparente, luminoso, claro. Ir além da “careta” significa conhecer a verdadeira natureza da salvação. Perceber a transparência da imagem, para ir à sua essência de vida. Esperança, nesse sentido, não é somente um devaneio utópico (ainda que estes também sejam bons) mas tem a ver com reconectar-se e com transcender os limites visíveis para buscar um mundo que aqui acercamos através das figuras de Dionísio, da embriaguez e da música, a arte não figurativa. Os discípulos, todavia, conforme o texto de Mateus, tiveram medo ao ver o Cristo transfigurado na companhia de outros seres de luz. É assim mesmo, a beleza assusta, *mysterium tremendum...*

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. **A gestação do futuro**. Campinas: Papyrus, 1986.

ALVES, Rubem. Pegar para ver. **Folha de São Paulo**. São Paulo, terça-feira, 06 de janeiro de 2009. Cotidiano.

ALVES, Rubem. O caos e a beleza. **Folha de São Paulo**. São Paulo, terça-feira, 28 de junho de 2005. Folha [Sinapse].

ALVES, Rubem. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.

ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984.

ALVES, Rubem. **Sete vezes Rubem**. Campinas: Papyrus, 2012.

ARALDI, Clademir. As criações do gênio – ambivalências da “metafísica da arte” nietzschiana. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 119, junho/2009, p. 115-136.



BURNET, Henry. **Para ler o Nascimento da Tragédia de Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2012 (Coleção Leituras Filosóficas).

LEEuw, Gerardus van der. **Sacred and profane beauty: the holy in art**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**, como alguém se torna o que é. Trad. e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova cultural, 1999. (Coleção Os pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**, ou Os gregos e o pessimismo. Trad. e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, edição Kindle.

MARASCHIN, Jaci. **A impossibilidade da expressão do sagrado**. São Paulo: Emblema, 2004.

VELOSO, Caetano. **Letra só; Sobre as letras**. Organização e notas de Eucanã Ferraz. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.



Corpo e natureza: contribuições alvesianas para um novo humanismo ecológico

The Body and the Nature: Alvesian Contributions to a New Ecological Humanism

Ceci Maria Costa Baptista Mariani¹

Breno Martins Campos²

Resumo: Por razões cronológicas e epistemológicas, uma vez que nosso autor de referência, Rubem Alves, morreu em 2014, este artigo não alcança discussões acerca, por exemplo, dos desafios do Antropoceno – até para evitarmos possíveis anacronismos. De todo modo, nossa proposta é de uma concepção antropológica contra-hegemônica no que se refere às relações entre humanidade e natureza (ou criação, em sentido teológico), aquelas que foram construídas e sustentadas por uma tríade: capitalismo, tecnologia e mercado. Com base em pesquisa bibliográfica e de interpretação densa de textos, nossos objetivos específicos ou secundários são os seguintes: (1) discutir como o dualismo contribuiu para disjunção entre ser humano e natureza; (2) apresentar e defender o corpo como *locus* privilegiado, no humano, para o acolhimento da criação, portanto, da natureza; e (3) apontar aberturas e caminhos para uma humanização cada vez maior do corpo e, conseqüentemente, do entendimento e aceitação da vida como dádiva. Esperamos demonstrar que a reflexão antropológica de Rubem Alves oferece elementos para uma proposta de novo humanismo, que não se encontra baseada numa compreensão dualista, mas, nates, num paradigma ecológico. Noutros termos, trata-se de um caminho para a compreensão de que a vida se baseia na convicção de que tudo está conectado.

Palavras-chave: Religião. Humanidade. Natureza. Antropologia. Rubem Alves.

Abstract: For chronological and epistemological reasons, as our reference author, Rubens Alves, died in 2014, this article does not reach discussions about the challenges of the Anthropocene, for example. By doing that we avoid potential anachronisms. Nevertheless, our proposition is a counter-hegemonic anthropological conception of the relationship between humanity and nature (or creation in the theological sense), constructed and sustained by a triad: capitalism, technology, and the market. Using bibliographical research and intensive text interpretation, our specific or secondary goals are the following: (1) discuss how the dualism contributed to the disjunction between humans and nature; (2) present and argue the body as a privileged locus, in the human, for the sheltering of the creation, and therefore, of the nature too; and (3) point out the gaps and ways for a grater humanization of the body and, as a consequence, a better understanding and acceptance of the life as a gift. We hope to demonstrate that Rubem Alves's anthropological reflection offers elements to a new humanism proposition. This new proposition is not supported in a dualistic comprehension, it is based on the ecological paradigm. In other words, it is a way to understand life based on the awareness that everything is connected.

Keywords: Religion. Humanity. Nature. Anthropology. Rubem Alves.

¹ Teóloga e cientista da religião, mestre em Teologia, doutora em Ciências da Religião, professora no PPGCR da PUC-Campinas. E-mail: cecibmariani@gmail.com.

² Teólogo e cientista social, mestre em Ciências da Religião, doutor em Ciências Sociais. Possui pós-doutorado em Ciência da Religião pela UFJF sob a supervisão do Prof. Dr. Arnaldo Huff Jr.; professor no PPGCR da PUC-Campinas. E-mail: brenomartinscampos@gmail.com.



Introdução

De partida, nosso intuito é estabelecer e reconhecer a importância, relevância, pertinência e urgência de todas as discussões relativas à questão e aos desafios do *Antropoceno*, grosso modo, entendido no sentido de que a espécie humana afetou a natureza e a vida no planeta Terra, de tal modo a estabelecer um novo estrato ou fase na história do registro geológico. Estamos a falar, sobretudo, dos tempos posteriores à Revolução Industrial e suas consequências, com ênfase no capitalismo industrial, tecnológico e de mercado.

Com intenções didáticas, recordamos, aqui, um caso bem sintomático e recente relacionado ao assunto. Em março de 2024, fomos desafiados por uma notícia que mereceu ampla cobertura da imprensa e mídia mundiais, e que vamos representar pela cobertura da *Folha de S. Paulo* (por razões práticas de acesso à assinatura do jornal). Eis o título da matéria jornalística: “Em votação, cientistas negam que estejamos no Antropoceno, a época geológica dos humanos - Grupo rejeitou que mudanças sejam profundas o bastante para encerrar o Holoceno” (Zhong, 5 mar. 2024). De que se trata? Depois de um debate de 15 anos, um comitê de cientistas com duas dezenas de pesquisadores (Subcomissão de Estratigrafia do Quaternário, que é uma das seções da União Internacional de Ciências Geológicas) chegou à conclusão de rejeitar a proposta de declarar o início do Antropoceno, como uma época recém-criada do tempo geológico, em que as mudanças introduzidas pela humanidade nas condições geológicas teriam sido suficientes para a superação do Holoceno, cujo início se deu com o recuo dos grandes glaciares, há mais de 11 mil anos. O resultado da votação foi significativo: 12 x 4, com duas abstenções. De forma mais pessoal, registramos, aqui, um comentário muito inteligente e, ao mesmo tempo sarcástico que ouvimos de um amigo (que temos em comum): *mas o planeta Terra não votou*.

Noutro caso (mais próximo de nossa realidade como pesquisadores no Brasil), a importância do assunto foi evidenciada pelo VII Congresso Nacional de Ciência da Religião (CONACIR), realizado de 21 a 24 de novembro de 2023, sob organização do corpo discente do PPGCIR/UFJF, cujo tema e título – “Religião e direito à esperança no Antropoceno” – abriram margens para debates e também para dúvidas (mais do que para certezas) – o que é muito bom para um evento científico da área das Ciências da Religião e Teologia –, mas sem prescindir do *esperançar*. De modo que julgamos

oportuna a reprodução do texto de chamada ou convocatória daquele Congresso, como registro histórico e para que não seja esquecido:

A escolha pelo tema **Religião e direito à esperança no Antropoceno** encontra-se estreitamente vinculada a um chamado de reflexão e responsabilização do ser humano com o planeta Terra. No fluxo da existência e na extensa malha humana que conecta culturas, povos e o meio ambiente, quais são os possíveis critérios de ação que favoreçam e cooperem para a preservação e sustentabilidade do ecossistema em que estamos inseridos?

Diante das configurações vigentes e relativas às relações entre pessoas e mundo, a forma com que pensamos a nós mesmos e a realidade que nos abraça, em que há predominância de mecanismos de subordinação, de lucro desmedido e de uma – quase – obrigatoriedade de transformar tudo e todos num objeto meramente utilitário que satisfaça o próprio sistema autofágico, pensar a religião e esperança no Antropoceno é um ato urgente que colabora para que as concepções, epistemologias e ontologias que nos trouxeram até aqui sejam revistas, avaliadas e atualizadas em direção a uma revitalização comum que favoreça o despertar de um mundo menos vertical e mais horizontal em que todas as partes sejam devidamente consideradas e que garanta um futuro sustentável para as gerações presentes e futuras³.

Estabelecida e reconhecida a importância da temática, pois ela não é meramente teórica, mas empírica, porque ligada a questões de vida e morte, não somente individuais, mas de espécies inteiras que estão ameaçadas de extinção, dentre as quais, a nossa (*Homo sapiens sapiens*), precisamos assumir que nosso artigo é um passo atrás ou anterior – todavia, necessário – à discussão mais contemporânea (quanto ao Antropoceno, por exemplo). Assim, entendemos que o objeto de nossa discussão foi necessário para que outros, mais contemporâneos – e, quem sabe, até mais inclusivos – pudessem se desenvolver na forma de novas e muito bem-vindas epistemologias.

Rubem Alves, autor e interlocutor que fundamenta nossas discussões e proposições neste artigo, morreu (ou se encantou, como dizem os alvesianos) há 10 anos, em 2014, e não teve tempo, portanto, para incluir em suas reflexões o debate quanto ao Antropoceno, assim como seus sentidos, consequências e desafios. Ainda assim, podemos afirmar que ele intuiu o que estava por vir, ao propor uma antropologia contra-hegemônica no que toca à concepção das relações entre humanidade e natureza – haja vista sua clarividência para tantos assuntos humanos, demasiadamente humanos (lembrando-nos de Nietzsche, filósofo amado por Rubem Alves), mas também para os

³ Disponível em: <http://www.conacir.com.br/>. Acesso em: 20 jun. 2024.



da vida e natureza de modo mais abrangente. Afinal, não foi Rubem Alves o autor a tratar tantas e tantas vezes de jardins, literalmente ou como metáfora? Não foram poucas as vezes em que, a seu modo, Rubem Alves fez a crítica da sociedade capitalista industrial, tecnológica e de mercado. Ainda assim, nem sempre bem compreendido, por exemplo, por teólogos da libertação católicos, que talvez esperassem dele um apego maior ao materialismo histórico e dialético do marxismo.

Estabelecida esta primeira parte introdução, ainda que em forma de digressão, apresentamos nosso artigo como resultado de pesquisa bibliográfica de algumas obras alvesianas, ou seja, diretamente da fonte primária, de comentadores que dialogam com ele – ou que nós mesmos colocamos em diálogo com a bibliografia de Rubem Alves – e de parte de nossa própria obra a respeito do autor e de seu legado (sobretudo, para a Teologia e as Ciências Sociais da Religião)⁴. Se o objetivo geral já está explicado, mesmo que de forma dispersa, nos parágrafos anteriores, nossos sentidos e reflexões estão, ainda, direcionados a três objetivos específicos: (1) discutir como um antigo habitante do mundo ocidental, o dualismo, contribuiu – como ainda contribue – para a disjunção entre ser humano e natureza, e, ainda, pela exploração do planeta pela humanidade; (2) apresentar e defender o corpo (humano) como o *locus* privilegiado para o acolhimento da criação e, portanto, da natureza; e (3) apontar aberturas e caminhos para uma humanização cada vez maior do corpo e, conseqüentemente, do entendimento e aceitação da vida como dádiva, graça, presente.

Como já fizemos questão de esboçar, ainda que num capítulo (passo ou degrau) anterior ao das teorias do antropoceno – bem como as do perspectivismo, pós-humanismo, novo animismo, dentre outras –, nosso artigo pode muito bem estar

⁴ As ideias que apresentamos e desenvolvemos neste artigo – a nosso ver, cada vez mais atuais – resultam de diálogos e discussões que temos estabelecido a respeito de Rubem Alves e sua obra. Entretanto, elas têm como base primeira para os argumentos a dissertação *A Espiritualidade como experiência do corpo* (Mariani, 1997), do final dos anos 1990, defendida pela autora deste artigo na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção. Para ampliação do assunto, indicamos também o capítulo de livro “Corpo, desejo e experiência de Deus: contribuições para uma antropologia teológica em diálogo com Rubem Alves” (Mariani, 2020) e o artigo “A espiritualidade como experiência do corpo (Contribuição para a busca de uma espiritualidade do cristão, da cristã, no estado de vida leigo)” (Mariani, 2000). Além disso, alguns de nossos arrazoados são cotejados com a dissertação *Protestantismo e poder: uma análise da ética puritana e do discurso fundamentalista na Igreja Presbiteriana do Brasil* (Campos, 2000), defendida pelo autor deste artigo na Universidade Metodista de São Paulo, também no final dos anos 1990.



localizado no que consideramos uma concepção antropologia revolucionária e necessária à contemporaneidade – e não somente à humanidade. Talvez, estejamos em face de um paradoxo, no sentido de afirmamos uma *antropologia* que seja capaz de abarcar a *natureza* (ou *criação*), mas, não podemos fugir dessa possibilidade, afinal, o próprio Rubem Alves nunca foi um autor de caminhos de direção única, mas, antes, de encruzilhadas, bifurcações, becos sem saída, contramãos.

1. Dualismo: a dissolução do corpo e o descuido com a natureza

Bem sabemos que o problema do dualismo não é novo nem para filosofia nem para a teologia (claro, estamos a nos referir a um recorte ocidental), assim como não é difícil demonstrar que sua fundamentação também ingressou nos limites das epistemologias próprias do campo e método científicos, e de sua produção de conhecimento. Da tradição platônica, por exemplo, herdamos uma visão de ser humano cindido: o corpo (material, imanente, limitado) e o espírito (universal, transcendente e divino). A divisão que encontramos na filosofia platônica vai ao encontro de uma concepção de realidade também dividida entre mundo das ideias e mundo das coisas. O primeiro é o lugar da verdade, ao passo que o segundo é o mundo do sensível, que se opõe ao lugar da verdade, sendo compreendido, portanto, como o lugar da ilusão. No interior desse universo dualístico das explicações e compreensão de todas as coisas, a incorporar categorias religiosas, a vida humana consiste na busca de uma realidade divina, eterna, imutável, ideal – como uma espécie de busca que implica no abandono do mundo das sombras e do sensível, da realidade material, da dúvida e do engano. Não por acaso, o que Rubem Alves (1982) chamou, primeiramente, de *protestantismo e repressão*, e, depois, por ampliação de sentido e abrangência, de *religião e repressão* (Alves, 2005), *verdade e vontade de Deus* são categoria sinônimas ou intercambiáveis – muito embora as categorias religião e protestantismo, elas mesmas, não sejam nem sinônimas nem intercambiáveis.

Em perspectiva platônica, cuja influência foi das mais fortes para a concepção antropológica clássica (dualista), tanto na filosofia como na teologia cristã, o ser humano é, por um lado, alma (naturalmente imortal), congênito do mundo das ideias e permanentemente voltado para esse mundo pela *reminiscência* e pelo imperativo da *purificação*. O movimento da alma é dominado pelo *logos*; por outro lado, ainda dentro



da concepção platônica, o ser humano também é *soma*, corpo, pulsão amorosa. Porém, a força do corpo aparece como um polo em oposição ao do *logos*. Assim, para Platão, a polaridade entre a vida da alma e sua condição terrena é constitutiva do ser humano.

Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, na antropologia platônica (Vaz, 1991, v. I), *logos* e *eros* se integram pela visão da transcendência – que é *Ideia* (razão) –, a pulsão amorosa se compraz na contemplação da *Ideia* do bem e do belo. “É a razão que arrasta na subida para o inteligível e que encontra na submissão do homem todo ao Belo e ao Bem finalmente conhecidos, finalmente amados, a recompensa dos seus longos trabalhos e como a glória do seu triunfo” (Vaz, p. 241, 1956). Assim, o que dá unidade à experiência humana, na tensão entre a ação de *eros* e de *logos*, é a visão do transcendente, que é *Ideia*. A aproximação da transcendência é possível porque a alma é consubstancial à transcendência, é também *Ideia*, podendo-se, portanto, afirmar que o humano é um ser racional. Mesmo que esteja contemplada a pulsão amorosa (a força de *eros*), o que determina o humano, segundo esse ponto de vista clássico, é o fato de ele ser racional.

De fato, como marca distintiva do estágio final da concepção clássica de ser humano e representando também forte influência na concepção antropológica forjada no seio do cristianismo, está a antropologia neoplatônica. Dominante nos séculos III a VI d.C., ela propõe uma visão renovada do dualismo *psyche-soma*. O dualismo de Plotino (um dos filósofos mais expressivos do referido período), é de um tipo finalista, que concebe, de um lado, a alma voltada para o inteligível, que é o ser humano interior e verdadeiro, e, de outro, a mesma alma voltada para o corpo, que representa a condição inferior do ser humano. Por conseguinte, o neoplatonismo dá contornos decisivos a uma concepção dual da estrutura ontológica do ser humano (Vaz, 1991, v. I).

No período medieval, a concepção de ser humano na experiência cristã é plasmada com base na tradição bíblica, porém, por adição, segundo instrumentos conceituais provenientes da filosofia grega. Mesmo reagindo ao dualismo mais radical – pois a antropologia patrística tem seu centro no mistério da encarnação, que põe em xeque certo instrumental conceitual dualista (Vaz, 1991, v. I) –, especialmente gnóstico, os primeiros padres responsáveis pela organização teórica da experiência cristã não escaparam da influência grega. Santo Agostinho, por exemplo, organiza sua teologia



fazendo uma transposição da tradição platônica para dentro dos temas fundamentais da tradição bíblica e da tradição patrística anterior.

Outro autor de fundamental importância para o pensamento cristão no Ocidente, São Tomás de Aquino procura também estabelecer o encontro entre a proposta cristã e a concepção clássica (dualista) de ser humano. Diante da questão da unidade do humano, constrói sua antropologia orientada por uma síntese entre a concepção do ser humano como animal racional (Aristóteles), a concepção neoplatônica do ser humano como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal, e a concepção bíblica do ser humano como criatura, imagem e semelhança de Deus (Vaz, 1991, v. I). No entanto, a natureza racional da alma é que marca a especificidade do ser humano, ou seja, que faz dele um ser de fronteira entre o material e o espiritual.

No mundo moderno, mesmo contando com um projeto antropológico de crítica à concepção medieval, diferentemente do que se poderia imaginar – isto é, até de forma paradoxal –, fica estabelecido um dualismo entre intelecto transcendente e matéria. Segundo o método cartesiano, por exemplo, o humano é fundamentalmente *cogito* (essencialmente pensamento) e também corpo. Distinto da mente, o corpo é extensão, funciona como uma máquina, seu mecanismo segue as leis da natureza. Em visão cartesiana, o humano é razão – que é um dado *a priori*, universal e não depende da história ou do contexto social – e natureza. Para esse modelo moderno, a razão é a capacidade que a mente tem de descobrir a verdade escondida no mecanismo da natureza e, a partir dessa descoberta, dominá-la pela técnica.

Na contemporaneidade, o dualismo se radicalizou: assistimos, hoje, ao surgimento do *pós-humano*, no sentido do ser humano que possui uma nova compreensão de si (de seu corpo e mente, bem como da relação entre corpo e mente), uma nova compreensão do mundo (do espaço e tempo), uma nova compreensão da sociedade (da ética, política, espaço público), como fruto da grande revolução operada pelo desenvolvimento da informática. Quando as tecnologias invadem os campos da atividade humana, geram uma *revolução antropológica*, fica estabelecido um debate sobre o anacronismo e as reconfigurações do corpo, avalia-se que o corpo humano está inadequado para o mundo que criou.

Para exemplificar, recorreremos ao artista plástico Stelarc, que entende o cérebro como a parte mais poderosa e sofisticada do corpo, e defende a mutação física sintética



para que o ser humano possa se tornar fisicamente melhor, pois considera que o corpo é obsoleto. As performances do artista propõem a simbiose entre ser humano e máquina. Para ele, a perpetuação da espécie já não é uma questão de mera reprodução:

Se já se pode fertilizar fora do corpo humano e alimentar um feto fora do útero feminino, então – tecnicamente falando –, podemos ter vida sem nascimento. E se até podemos substituir partes do corpo humano que funcionam mal e colocar lá componentes artificiais, então – mais uma vez –, tecnicamente falando –, não há necessidade de morte (Franco, p. 103-104, 2010).

Embora seja por outro caminho, entendemos que uma tal maneira (radical) de pensar no humano e em sua humanidade também leva à desvalorização do corpo. A noção de obsolescência do corpo e a busca intensa do emprego da supervitalidade biológica trazem uma grave consequência: a constatação de que o humano sempre é doente, obsoleto e inválido.

Também faz parte do projeto antropológico contemporâneo uma nova maneira de experimentar o espaço e o tempo. O desenvolvimento das tecnologias de comunicação tem provocado a duplicação do real. Criaram-se o espaço e o tempo virtuais, nos quais é possível navegar sem a restrição dos limites corporais e geográficos, sem os limites da sincronicidade, sem os encontros e confrontos com pessoas em contextos determinados. A *cibereexistência* permite a experiência de uma espécie de liberdade total. Em contrapartida, o advento dessas novas possibilidades vem com um custo antropológico bem alto. A *deslocalização*, a *destemporalização* e a *descorporificação*, características estruturais do virtual e do digital na *Internet*, acarretam como consequências fatores que levam à desumanização, isto é, a superação do corporal, que pode representar a superação do próprio ser humano, a fuga para a *não-história* e a queda no *autoesquecimento* (Wiegerling, 2002).

Enfim, estamos a propor que a presença decisiva da tecnologia no ambiente e nos corpos humanos está nos levando a um dualismo radical – de outra espécie, diferente daquela filosófica –, que tem anunciado a dissolução do corpo e, ao mesmo, o aprofundamento do descuido com a natureza. Talvez não seja a melhor maneira de encerrarmos esta primeira seção do artigo, pois ainda permanece ativo certo dualismo entre corpo (humano) e natureza. Todavia, ele faz parte dos limites que assumimos logo de início, pois estamos a tratar da teologia (mas não só da teologia) de um autor, Rubem



Alves, dentro de seu próprio tempo – mesmo que ele sempre estivesse à frente de seu tempo. Vamos, portanto, dar atenção ao que ele tem para nos dizer.

Antes, entretanto, um aperitivo: a participação de Rubem Alves no programa “Provocações” da TV Cultura – conduzido pelo *provocador-mor* e entrevistador Antônio Abujamra –, exibido aos 3 de maio de 2011⁵. A partir dos 7’34” da entrevista, Abujamra pergunta: “Rubem, você fala tão bonito que eu quero perguntar uma coisa simples [contém ironia] para você: a vida é uma causa perdida?”, acrescida de outra, aos 8’39”: “A felicidade é uma ideia velha?”. Em meio às respostas, aos 9’45”, Rubem Alves se lembra do filme “Cidade dos anjos”⁶, no qual os anjos eram imortais – citamos, aqui, em palavras livres –, mas não podiam sentir o que nós, os seres humanos sentimos. Um deles, com inveja dos humanos, trocou a imortalidade pela oportunidade de sentir as experiências próprias dos seres humanos: o prazer (no corpo ou do corpo). Na primeira cena, depois de haver se igualado a um ser humano, o filme mostra Seth (o *ex-anjo*) debaixo de um chuveiro de água quente, a tomar um mero banho, uma banalidade: “Que felicidade fantástica e a gente não presta atenção nisso”, disse Rubem Alves a Abujamra (10’23”).

2. Corpo e natureza: domesticação *versus* criatividade

Pela valorização da corporeidade, a compreensão antropológica de Rubem Alves oferece uma contribuição importante para a crítica de quaisquer propostas de pós-humanidade que possam estar fundamentadas num materialismo dualista e, ao mesmo tempo, para a afirmação de uma proposta alternativa, a fim de construirmos um novo humanismo – que se reconheça sensível também às demandas ecológicas (ainda que se trate, como já admitimos, de uma discussão interna às epistemologias próprias do humanismo).

Para Rubem Alves, o corpo é condição que possibilita o encontro do ser humano com a natureza. Com o corpo e por ele, podemos descobrir a natureza como lugar de

⁵ Disponível em: https://cultura.uol.com.br/videos/54869_provocacoes-rubem-alves.html#:~:text=Programa%20exibido%20em%2003%2F05%2F2011. Acesso em: 23 jun. 2024.

⁶ Filme de 1998, dirigido por Brad Silberling. Trata-se de uma adaptação de “As asas do desejo”, dirigido por Wim Wenders, filme de 1987.



alegria e felicidade: “Através de seus sentidos corporais, o ser humano é capaz de se deleitar na natureza. Descobre-se num jardim, num lugar de gozo estético. Um jardim é uma combinação de cores, formas, odores, movimentos, ritmos e sons” (Alves, 1987a, p. 202). O encontro que constitui a relação do ser humano com a natureza não é um encontro de adaptação.

Para uma crítica da domesticação do corpo, Rubem Alves (1987b) escreveu uma instigante estória infantil: *O patinho que não aprendeu a voar*. Dentre os filhotes de uma mesma ninhada, apenas o patinho Taco se recusava a se tornar *selvagem*. Por medo à liberdade, deixou-se domesticar. Sem que lhe faltasse comida, mas domesticado, encontrou um dono, entregou-se a ele e passou a viver uma espécie de *servidão voluntária*. Pesado e com a asa cortada, apartado de sua família, certo dia, Taco sentiu nostalgia de voar alto – algo que nunca havia experimentado. Uma experiência densa, dura e, ao mesmo tempo, bela ocorreu: Taco sentiu saudade de algo que estava dentro dele – o *ser selvagem* –, ainda que nunca houvesse voado nas alturas do céu. A saudade, dentro de si, é a metáfora de um grande desejo. Ao final da estória, mesmo com muito milho à disposição, no cercadinho, Paco já não tinha fome. E, sem fome, já não há esperança – mesmo se houver comida à disposição.

Exemplo de quem bem entendeu tudo isso foi Adélia Prado, poeta mineira, que neste ano, aos 88 anos de idade, venceu o prêmio Machado de Assis (da Academia Brasileira de Letras) e o prêmio Camões, o mais importante da língua portuguesa (Porto, 26 jun. 2024). Com base nas palavras e metáforas da poeta Adélia Prado, Rubem Alves escreve (Alves, 1997, p. 55): “Não existe nada que satisfaça o coração. As pessoas não acreditam. Pensam que existe algo que, se elas tiverem, as fará felizes”. O desejo é insaciável, a felicidade nunca estará localizada ao final de uma ou várias conquistas, “pois assim a coisa vai, sem fim”, depois de aquisições parciais, as pessoas poderão até gozar da *sensação de alguma felicidade*, “mas como a felicidade nunca chega, elas passam a vida inteira sendo levadas pela loucura das dez mil coisas” (Alves, 1997, p. 55). As promessas do capital, da tecnologia e do mercado não se cumprirão.

Vale muito pena uma breve visita ao poema “Tempo” de Adélia Prado (2018, p. 103), tão citado e recitado por Rubem Alves – porque, mais do que a comida, o que importa mesmo é a fome:



[...]

Neste exato momento do dia 20 de julho
de mil novecentos e setenta e seis,
o céu é bruma, está frio, estou feia,
acabo de receber um beijo pelo correio.
Quarenta anos: não quero faca nem queijo.
Quero a fome.

No livro *Poesia, profecia, magia: meditação*, Rubem Alves conta uma estória semelhante à do patinho Taco, com a diferença de tratar de um pato adulto que já havia experimentado a vida selvagem, mas que se convertera – por livre-arbítrio, em face às dificuldades da vida – à domesticação. Com o passar do tempo, o grasnar dos patos selvagens, lá do alto, acordou em seu corpo uma profunda nostalgia. Todavia, ele já estava pesado demais para poder voar – havia tempos que ele trocara a fome pelo milho, muito milho Rubem Alves define, então, nostalgia: “saudade de uma vida que se perdeu, memória do paraíso, testemunho de que mora em nós um destino diferente” (Alves, 1983, p. 54).

À diferença do corpo animal, o corpo humano não se adapta à natureza. O corpo animal é natural – viver é adaptação –, o ser humano, diferentemente, vive dividido. Ele também se adapta, é bem verdade, mas, além disso, traz em si a capacidade de transcender: consegue imaginar mundos, condições diferentes de existência, realidades outras – mesmo que ainda inexistentes, pois sua fome não é somente de comida. A sabedoria de Jesus nos ensina que não é só de pão que se alimenta ou vive o ser humano, mas de toda palavra que procede da boca de Deus (Mateus 4.4). Em determinada fase de sua vida, Rubem Alves passou a conceber cada palavra sua – falada ou escrita – como uma refeição, celebração eucarística. A metáfora sempre utilizada vem do filme “A festa de Babette”⁷ – no qual a refeição é fruição. A banda *Titãs*, por sua vez, pergunta-nos: “Você tem fome de quê?”, pois “a gente não quer só comida”, mas também “diversão e arte”, “saída para qualquer parte”, “bebida, diversão, balé”, “comer e fazer amor”, “prazer para aliviar a dor”⁸. Nada há que nos impeça de considerar tudo isso uma teologia secularizada, do corpo e boa para ele, haja vista ser a temática do desejo (do corpo) a presidir os argumentos. De modo semelhante, trata-se

⁷ Filme dinamarquês, dirigido por Gabriel Axel, original de 1987.

⁸ Música “Comida”, do disco “Jesus não tem dentes no país dos banguelas”, de 1987.



de uma teologia que promove a abertura do olhar (um terceiro olho?) para o encontro de rotas de fugas em face de encruzilhadas, becos sem saída, muros, aporias.

Antropologicamente, conforme propõe o protestantismo analisado e criticado por Rubem Alves, o ser humano não pode tão somente considerado um peregrino em terra estranha – como propõe, por exemplo, o puritanismo (que, de resto, também propõe a mortificação do corpo para elevação da alma), como se houvesse uma *verdade* única, no mais das vezes, vinculadas à teologia reducionista da inerrância ou infalibilidade da Bíblia (Campos, 2000) – mais racional do que corpórea. Em contrapartida, também antropologicamente, o corpo humano tem condições de ser engravidado pelo novo (no sentido forte de novidade), conceber e dar à luz o que ainda não existe. Essa condição humana, de corpo insatisfeito e desejante, faz-se com a ajuda da imaginação na história e com a liberdade. Trata-se, portanto, de um corpo criativo.

Para Rubem Alves, o ser humano só experimenta realmente a humanidade se for capaz de exercitar sua capacidade de criar. É do corpo que brota a imaginação. Estamos a falar da importância da imaginação e da criatividade no processo de humanização. A ênfase na capacidade humana de imaginar e a hipótese de que a imaginação criativa é fundamental no processo de humanização são o centro do livro *A Geração do Futuro*, escrito por Rubem Alves, em 1972 – originalmente, em inglês: *Tomorrow's Child. Imagination, Creativity and the Rebirth of Culture*. A obra tem como cerne a sociedade estadunidense envolta numa lógica de produção e consumo, e marcada pelo otimismo de *falsos profetas* que proclamavam a inevitabilidade de um futuro positivo graças aos avanços da tecnologia (Alves, 1986).

A sociedade erigida sobre os valores da produção e consumo é fechada em si mesma, ou seja, dentro dela, não existe a possibilidade de humanização, pois não oferece espaço para a criatividade. De fato, o que há é a lógica da indústria, tecnologia e mercado. Qual seria, então, a saída para a questão da humanização numa sociedade que não permite a criatividade? A resposta a tal pergunta é justamente o que Rubem Alves constrói ao longo dos arrazoados e argumentos em *A geração do futuro*. Temos de admitir que questões mais recentes, relacionadas, por exemplo, à Inteligência Artificial Generativa, apontam desafios outros, que não estão contemplados nesta nossa discussão, pois o próprio Rubem Alves não teve tempo de opinar sobre elas.

Todavia, possíveis soluções ao xeque (já será um xeque-mate?) a que está submetida a humanidade pela IA podem ser intuídas do diálogo com o *corpus* alvesiano.

A saída para a humanização só é possível por meio de um processo de *morte e ressurreição*, como metáfora, num processo que ultrapasse a lógica da relação de *causa e efeito*. É preciso que se instaure uma ordem realmente nova, que não seja consequência inevitável da anterior, já antiquada – e ainda dualista. Estamos à busca de uma nova ordem que não venha do passado, mas do futuro, para tanto, é preciso imaginação e criatividade. Transformações reais só ocorrem à medida que, por um lado, superamos certa antropologia a afirmar que o ser humano está dado em função da estrutura social e, por outro lado, reconhecemos o papel importante da imaginação no exercício da criatividade. Enfim, ser humano implica, necessariamente, em ser capaz de criar, e só é capaz de criar aquele que *dá asas à imaginação*.

A imaginação e a criatividade são possibilidades do corpo – o que já se configura como uma alternativa crítica a variegadas formas de dualismo. Segundo epistemologia alvesiana, o ser humano emerge do mundo animal quando se rebela e pode negar o mundo que existe (o mundo como ele é), ou seja, quando pode não aceitar o mundo natural, que tenta se impor, para apostar na possibilidade de vir a existir um mundo diferente, que venha ao encontro de seus desejos e de suas necessidades.

Assim, ser humano significa estar em constante contradição e em constante luta. O sofrimento mantém viva a condição humana de ser em movimento, resistente à domesticação. Toda insatisfação, portanto, dispara a imaginação e faz nascer aspirações e expectativas. O ser humano passa, então, a desejar um mundo que ainda não existe, mundo imaginário (no bom sentido do termo). O corpo, desejando algo que não existe, mobiliza-se para criar, ou melhor, recriar o mundo, humanizá-lo, de forma que ele se harmonize com seus valores e desejos.

É esse o processo que, segundo Rubem Alves (1986), permite a afirmação da personalidade humana na condição de emergência do *Ego*. Segundo ele, a personalidade é uma estrutura de valores: o corpo, na sua relação com o mundo, avalia a realidade, tendo a si mesmo como referência. No ato de avaliar, rejeita aquilo que está em contradição consigo, com sua necessidade de sobreviver e se expressar. Então, na negação e rebeldia, afirma-se. É o nascimento simbólico do ser humano, essa rebeldia é o elemento constitutivo da experiência humana, é o elemento estrutural na afirmação da

consciência. De modo que somos seres em movimento, vivendo um processo de humanização, pautado pela emoção do corpo em relação – dor na contradição e prazer no ato de criar o novo para a superação do sofrimento. E é pela imaginação que o movimento é possível. Se o corpo é tão somente substituído pela mente – e se ela for dogmaticamente cosntruída e sustentada por uma instituição religiosa, mas não só –, os limites do mundo de uma pessoa serão dados pelos limites do vocabulário, sintaxe, gramática que dão sentido a seu existir. Foi o que Rubem Alves aprendeu, por exemplo com o filósofo Ludwig Wittgenstein (Campos, 2000). “*Os limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo” (Wittgenstein, 1994, p. 245).

A imaginação faz parte da lógica da vida, ela é que empurra a existência humana para o novo: “A vida possui uma lógica em si mesma. Quando chega a certas crises nas quais a experiência passada não lhe ajuda a seguir adiante e, ao contrário, torna o processo impossível, ela deixa o passado para trás e começa de novo” (Alves, 1986, p. 79). Olhando atentamente para a experiência humana, Rubem Alves mostra como é possível perceber essa lógica em várias formas de expressão da imaginação, por exemplo, na magia, na brincadeira e na utopia.

A magia é constante na experiência humana. Consiste na maneira pela qual o ser humano expressa desejos e aspirações por meio de ações simbólicas. Em situação de contradição e de impotência – mas não só –, o ser humano apela para à magia. Ela revela a verdade de uma organização social em contradição com as aspirações humanas e, ao mesmo tempo, aponta a repressão que a ordem impõe sobre a capacidade humana para a criatividade. Talvez possamos considerar a magia como a imaginação sem poder para agir. Além disso, parece impossível pensarmos em religião sem magia, a ponto de nos incomodar o mecanismo a considerar que *magia* é dos *outros* e religião é *nossa*. “E não seremos, todos nós, mágicos tímidos? / Cada prece, cada gesto, cada olhar, cada palavra: não serão todos rituais mágicos, danças secretas, fórmulas de bruxedo?” (Alves, 1983, p. 63).

O jogo e o brinquedo, assim como a magia, são elementos intrínsecos à atividade humana. Para pessoas adultas, o brinquedo é a negação de seu próprio mundo (adulto), é a atividade que, sob orientação do desejo, liberta a imaginação para criar uma realidade outra, que proporcione prazer. Trata-se da criação de um universo em contradição com a própria organização dentro da qual se brinca. A alegria do jogo é a criatividade. O

brinquedo, assim como a magia, revela, por um lado, a contradição e o desacordo com a realidade, e, por outro, traz à luz a presença da imaginação, também sem poder, mas que se mantém ativa, pulsando e proporcionando experiências de prazer que são referenciais motivadores para que se mantenha viva no corpo a capacidade criativa. A filosofia da aprendizagem de Rubem Alves assume que *é brincando que se aprende*. “Todo brinquedo bom apresenta um desafio. A gente olha para ele e ele nos convida para medir forças” (Alves, 1997, p. 122).

Uma utopia é a *visão* nascida da dor do corpo, que subverte o sofrimento e oferece a ele um sentido a favor do futuro. “Nas utopias vemos a lógica da criatividade alcançando o seu limite último. Pressupostos há muito mantidos têm de ser abandonados. Somente assim poderá o novo mundo começar” (Alves, 1986, p. 123). Mesmo se apontar, necessariamente, uma contradição, a utopia é também uma aposta, é a esperança de que o desejo saia da impotência e adquira poder para criar o *novo*.

Quanto à construção do *novo*, em diálogo com a magia, a brincadeira e a utopia, todas as pessoas que conhecem o processo alvesiano de criação hão de se lembrar de que, no início, mora o espanto. Nunca será demasiado registrar o espanto do próprio Rubem Alves em face da aranha que dividia com ele o escritório de trabalho: um salto no abismo e, pronto, um fio começa a tecer um universo, uma teia é gerada. Por metáfora, um salto no abismo e, pronto, Rubem Alves nos oferece um mundo que pode ser habitado por aqueles que entram em seu livro *O poeta, o guerreiro, o profeta* (Alves, 1992). “De repente, o ordinário (prosaico) se transforma em extraordinário (poético). Traz-se à existência o que antes não havia – pela capacidade de ouvir o silêncio e de enxergar coisas que ainda não são” (Campos, 2023).

3. Corpo, história e liberdade: a natureza como dádiva

Para Rubem Alves (1984), a cultura pode ser compreendida como o esforço de humanização do mundo, trata-se da transformação da ordem natural das coisas segundo a orientação do desejo. Há uma liberdade humana que, interferindo na natureza, faz nascer a história. O mundo humano é, portanto, realidade dinâmica – porque precária –, ou seja, porque nunca satisfaz quem quer que seja e nem se satisfaz, justamente porque o desejo sempre permanece. Assim, na relação com o mundo, o ser humano experimenta a impotência (sempre). Todavia, a afirmação do limite é, ao mesmo tempo,



condição de abertura. O corpo, em sua vocação humana, resta sempre disposto à transcendência e animado por novos desejos. Daí que não possamos tomar o desejo como instinto, mas, antes, como história.

Rubem Alves nos persuade de que o desejo que expressa a insatisfação do corpo não é instintivo e que também não é desvelamento de uma espécie de *essência humana*. O desejo, em perspectiva alvesiana, é cultural. As ausências que o corpo humano experimenta não são determinadas pelo imperativo da natureza. Se o desejo não é instinto, ele deve ser percebido na ordem das atribuições de valor sobre a percepção corporal das ausências. Tal percepção não pode ser herança genética, mas fruto de experiência histórica. Do corpo desejante nasce a história, ao mesmo tempo em que o desejo acontece no corpo segundo o movimento da história e de maneira nenhuma independente dela – ou seja, o caminho é de mão dupla.

O desejo que provoca a imaginação só é criativo, isto é, humanizante, se estiver encarnado numa história aberta ao futuro. A sociedade tecnológica, por exemplo, exhibe um poder capaz de suspender a história, de impossibilitar a emergência do novo. As contradições materiais geradas pelo sistema econômico causam o sofrimento do corpo e calam os desejos mais profundos, substituindo-os por desejos superficiais e instantâneos. Todo o movimento desse sistema econômico, tecnológico e de mercado acontece com o objetivo de automanutenção, trata-se de movimento circular, voltado para si mesmo. Dentro dele, não há possibilidade de humanização, pois não existe espaço para a imaginação ou criatividade – os caminhos da magia, da brincadeira e da utopia estão intrditados.

Transformações só podem acontecer à medida que, de um lado, seja superada certa antropologia a afirmar que o ser humano está limitado pela estrutura social e, de outro, seja reconhecido o papel decisivo da imaginação no exercício da criatividade. Como já está claro, para Rubem Alves (1987a), a emergência do desejo, que está na origem da realização do humano como ser criador, só é possível se a história estiver aberta ao novo. A metáfora mais adequada à compreensão do argumento é a do processo de morte e ressurreição, que ultrapassa a lógica da causa e efeito. Rubem Alves concebe a história de maneira marcada pela certeza da presença da graça. O futuro não é consequência lógica do passado. Ele existe quando o sofrimento, a insatisfação e a impotência experimentados pelo corpo na relação com o mundo são



vencidos pela intuição de que a imaginação pode ser mais real do que o presente. A esperança aponta o ser humano para o futuro. “É na tensão entre o desejo infinito e a consciência da finitude que o humano desabrocha em liberdade. O medo da morte superado pela entrega em amor torna possível a realização da vocação fundamental de ser criado à imagem de Deus” (Campos; Mariani, p. 479, 2018).

Portanto, não basta sofrer com a contradição do presente nem simplesmente desejar, é preciso crer que o desejo terá algum poder. Essa crença é a esperança que experimentamos quando temos notícia de que um ato criativo já se fez história, segundo a dinâmica da graça, misteriosamente, sem causa precedente. É no momento em que as aspirações dos *sem poder* se tornam realidade que o novo irrompe. O evento criativo não pode ser provocado, só pode ser acolhido. É a experiência de estar diante do mistério do mundo, evento salvífico, capaz de manter viva a possibilidade de humanização, que ocorre a partir de onde menos se espera.

Outro elemento que, na perspectiva de Rubem Alves (1986), faz com que o encontro do ser humano com a natureza seja um encontro de criatividade, além da historicidade, é a liberdade. O que está em jogo na relação é o poder que permeia o encontro do ser humano com o mundo. Ora, poder não precisa ser, necessariamente, dominação ou repressão, mas, ainda, condição para o exercício da criatividade, se acolhido como dádiva, graça, presente. Entretanto, Rubem Alves esclarece que, na tensão própria da interpretação do texto bíblico, por exemplo, o que está em jogo não é propriamente a verdade, mas o poder – isto é, quem tem poder para definir o que é a verdade (Campos, 2000). De tal modo que as palavras, na concepção do que Rubem Alves (1982) chamou de *Protestantismo da Reta Doutrina*, devam corresponder estritamente à verdade, sem nenhuma sombra de dúvida, sem brumas nem mistérios (Campos, 2000).

Mas o que vem a ser tudo isso, se não há possibilidade de fé sem a existência da dúvida? Nem sequer pode haver a possibilidade de religião ou espiritualidade sem o Mistério. De resto, é nisso que reside a origem da própria mística (Campos; Mariani, 2018). Mais do que as palavras, por verdadeiras que sejam, o que define a religião é o que faz bem ao corpo. No *locus* religioso em que poder é somente repressão, não há liberdade possível, nem mesmo para a interpretação da Bíblia – tema muito caro aos princípios da Reforma, no século XVI. Rubem Alves (1982) apresenta a questão de

maneira muito instigante e *sui generis*. Para ele, a interpretação literal ou não dos textos bíblicos, mesmo que em contextos de inerrância ou infalibilidade bíblica, pode depender do modo em que se encontra o verbo, indicativo ou imperativo.

Segundo sua análise, a interpretação de textos que se apresentam no modo imperativo não pode ser literal. Por exemplo: “Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; e se tua mão te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti” (Mateus 6.29); mais um: “Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu” (Mateus 19.22).

[...]

A tese exegética de Rubem Alves é a de que os textos no modo imperativo não precisam ser interpretados literalmente, enquanto os que estão no modo indicativo devem ser interpretados literalmente porque narram os fatos como eles se deram. A igreja, representada pelas autoridades religiosas, tem interpretado a Bíblia a partir de seus interesses, quais sejam os de garantir a sobrevivência de seu discurso. O imperativo pode ser relativizado; o indicativo não, pois a igreja não aceita os mitos (Campos, 2000).

Todavia, nos lugares em que poder é criatividade, imaginação e criação de novidade, a natureza não é para ser tomada literalmente, é metáfora, dádiva e deve ser acolhida e colocada em benefício da inventividade humana. Na criação, está a humanização, pois, nela, o corpo humano não apenas sobrevive, mas a dádiva é para que ele viva e se expresse. A vida, afirma Rubem Alves (1984, p.177), “não se esgota no ato de comer, mas inclui os atos de rir, dançar, cantar, brincar”.

O exercício de poder presente na relação com a natureza é humanizador, quando acontece, sobretudo, para garantir que o corpo possa se expressar com liberdade – e não para ser punido, culpabilizado, mortificado. A necessidade da sobrevivência e a preocupação com o consumo e produção devem estar, numa estrutura de valores, em função do corpo que cria, que dança, que brinca, que deseja a vida em abundância. Entretanto, num mundo tão necessitado de consciência ecológica, há de se tomar cuidado com uma antropologia que supõe poder e domínio do humano em relação à natureza. Estando atento à corporeidade, o humano se descobre “filho da terra”. Isto é, o corpo não apenas necessita do intercâmbio com a natureza para permanecer vivo, mas o corpo é natureza. Assim sendo, o encontro entre ser humano (filho) e natureza (mãe) torna a vida mais abundante à medida que não se trata de submissão do ser humano (domesticação ou adaptação) nem submissão da natureza. Em seu corpo, o ser humano pode experimentar a natureza como dádiva, como algo que lhe é oferecido e o estimula, convida-o a exercer sua capacidade criativa e de expressão. O ser humano recebe como



dádiva um convite ou condição para sua própria humanização. Acolher a natureza é ter mais vida, submeter a natureza é a morte.

Na obra de Rubem Alves, portanto, encontramos a confirmação poética de que a emoção e a sensualidade têm um sentido afirmativo, um gosto de bondade, ao contrário do que nos fizeram crer, por exemplo, o racionalismo e o dualismo, que propõem desconfiança e medo em relação àquilo que é experiência do corpo. Pelo corpo, o ser humano descobre a delícia do toque da brisa, o calor do sol, a beleza das flores, o frescor das árvores e da água. Experiências gratuitas, prazer oferecido como presente pelo Outro. Com o corpo, o ser humano é capaz de se relacionar com a natureza numa relação de acolhimento. É também pelo corpo que o ser humano descobre que não é bom estar só. O corpo conduz ao outro.

Considerações finais

Em meio às crises ecológicas e humanitárias em curso – bem como (e não por acaso) às propostas antropológicas que defendem a obsolescência do corpo –, procuramos resgatar na obra de Rubem Alves sua compreensão de humanidade, que é, ao mesmo tempo, crítica e otimista. Como um *Dom Quixote*, ele lutou bravamente contra o dualismo e o cientificismo, que, agigantados pela cooptação do capitalismo e pelo mercado, têm nos levado à ditadura da tecnocracia. As armas de Rubem Alves eram as palavras de valorização da corporeidade, com seus limites e possibilidades, e tensões que, segundo ele, fazem do humano um ser de transcendência, com possibilidades de diálogo com as variações sobre a vida e a morte.

Rubem Alves apostou – e talvez a melhor melhor metáfora para ilustrar o que é uma aposta em sentido alvesiano seja a do salto no abismo – na vida e no ser humano. Podemos mesmo afirmar que sua antropologia (a nosso juízo, uma antropologia teológica) é uma proposta de humanização, a revelação de uma utopia. Trata-se de uma proposta que tem no horizonte o humano em condições de viver em alegria, realizando-se pela criatividade exercida com o poder do amor pela vida. Todavia, não estamos a nos referir a amor pela vida de modo descompromissado ou etéreo, na verdade, é amor que floresce na relação com a natureza, com o outro, com o próprio *eu*.

Rubem Alves foi um homem grávido de futuro e de esperança, confiante na força de um desejo profundo que habita o humano e o torna capaz de transformar este

mundo em algo melhor. Assim, como afirmamos desde o início deste artigo, mesmo sem a possibilidade de encontrarmos no corpus alvesiano os debates sobre as questões do Antropoceno (mais contemporâneas nossas do que dele), suas contribuições antropológicas são ainda atuais, continuam válidas e dialogam com nossos desafios mais urgentes.

Como procuramos demonstrar, a antropologia anti-hegemônica de Rubem Alves nos oferece elementos para a proposição de um novo humanismo, não mais apoiado em uma compreensão dualista, mas com referência no paradigma ecológico, de modo compreender a vida segundo a consciência de que tudo está interligado. Estamos, portanto, a falar de um ser humano que não perde a consciência de que é filho da terra e de que seu poder, sempre em diálogo com a criatividade e a imaginação, deve ser exercido como cuidado filial.

Referências Bibliográficas

- ALVES, Rubem. **A gestação do futuro**. Campinas: Papyrus, 1986.
- ALVES, Rubem. **Cenas da vida**. Campinas: Papyrus, 1997.
- ALVES, Rubem. **Da esperança**. Campinas: Papyrus, 1987a.
- ALVES, Rubem. **O patinho que não aprendeu a voar**. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1987b.
- ALVES, Rubem. **O poeta, o guerreiro, o profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulnas, 1984.
- ALVES, Rubem. **Poesia, profecia, magia: meditações**. Rio de Janeiro: CEDI; Tempo e Presença, 1983.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. 2 reimp. São Paulo: Ática, 1982.
- ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.
- CAMPOS, Breno Martin Campos; MARIANI, Maria Costa Baptista. Lições do abismo: reflexões sobre teologia, mística e poesia em Rubem Alves. **Estudos Teológicos**, v. 58, n. 2, p. 466-482, jul.-dez. 2018. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3106. Acesso em: 24 jun. 2024.



CAMPOS, Breno Martins. A alegria de desaprender: apontamentos para a leitura de um capítulo de Rubem Alves. **Atualidade Teológica**, n. 72, ATeo.64691, 2023. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=65198&NrSecao=X3&secao=TEMAS%20DIVERSOS&nrseqcon=64691. Acesso em: 10 jun. 2024.

CAMPOS, Breno Martins. **Protestantismo e poder**: uma análise da ética puritana e do discurso fundamentalista na Igreja Presbiteriana do Brasil. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2000.

FRANCO, Edgar. Stelarc: Arte, tecnologia, estética e ética. **Educação & Linguagem**, v. 13, n. 22, p. 98-115, jul.-dez. 2010. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/riserver/api/core/bitstreams/acc00a4a-0540-40e9-88dd-d5434e7440be/content>. Acesso em: 3 jul. 2024.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. **A Espiritualidade como experiência do corpo**. 1997. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção, São Paulo, 1997.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. A espiritualidade como experiência do corpo (Contribuição para a busca de uma espiritualidade do cristão, da cristã, no estado de vida leigo). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. VIII, n. 33, out.-dez. 2000. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/24136>. Acesso em: 19 jun. 2024.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Corpo, desejo e experiência de Deus: contribuições para uma antropologia teológica em diálogo com Rubem Alves. In: CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Orgs.). **Rubem Alves e as contas de vidro**: variações sobre teologia, mística, literatura e cinema. São Paulo: Loyola, 2020. p. 27-45.

PORTO, Walter. Camões, o mais importante da língua portuguesa. Poeta mineira de 88 anos ganhou na última semana o Machado de Assis, maior distinção da Academia Brasileira de Letras. **Folha de S. Paulo**, 26 jun. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2024/06/adelia-prado-vence-o-premio-camoes-o-mais-importante-da-lingua-portuguesa.shtml>. Acesso em: 28 jun. 2024.

PRADO, Adélia. **Reunião de poesia**. 7 ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2018.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**, v. I e v. II. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Sobre a ascensão dialética no “Banquete”. **Revista Portuguesa de Filosofia**, p. 225-242, jul.-set. 1956.

WIEGERLING, Klaus. O corpo supérfluo - utopias das tecnologias de informação e comunicação. **Concilium**, v. 2, n. 295, p. 19[155]-30[166], 2002.



WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**.. 2 ed. rev. amp. São Paulo: EDUSP, 1994.

ZHONG, Raymond. Em votação, cientistas negam que estejamos no Antropoceno, a época geológica dos humanos – Grupo rejeitou que mudanças sejam profundas o bastante para encerrar o Holoceno. **Folha de S. Paulo**, 5 mar. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2024/03/em-votacao-cientistas-negam-que-estejamos-no-antropoceno-a-epoca-geologica-dos-humanos.shtml>. Acesso em: 20 jun. 2024.



Entre espinhos e estrelas: Teologia da libertação e da esperança em Rubem Alves

Among thorns and stars:
Liberation and Hope Theology in Rubem Alves

Edson Fernando de Almeida¹

Resumo: Conhecido como o artífice protestante da Teologia da Libertação, pouca atenção tem sido dada ao forte acento que a Teologia da Esperança recebeu nos escritos teológicos de Rubem Alves. Minha hipótese é que Rubem Alves se inscreve também no campo da chamada Teologia da Esperança, que tem em Jürgen Moltmann seu autor mais conhecido. Encontramos em Rubem tanto uma teologia da libertação, quanto uma Teologia da Esperança. Uma só pode ser pensada em correlação com a outra.

Palavras-chave: Rubem Alves. Libertação. Esperança.

Abstract: Known as the Protestant architect of Liberation Theology, little attention has been given to the strong emphasis on the Theology of Hope found in Rubem Alves's theological writings. My hypothesis is that Rubem Alves also belongs to the field of the so-called Theology of Hope, whose most well-known author is Jürgen Moltmann. In Rubem, we find both a theology of liberation and a Theology of Hope. One can only be understood in correlation with the other.

Keywords: Rubem Alves. Liberation. Hope.

Eu nunca me esquecerei de Rubem Alves
(Jürgen Moltmann).

Introdução

Segundo Terry Eagleton (2023), os filósofos contemporâneos abandonaram o tema da esperança precisamente numa época tomada pela sensação de que o futuro está perdido. Ernest Bloch (2006, p. 35), no prologo de seu *Principio Esperança*, já apontava para esta contradição: “A esperança, este lugar do mundo tão habitado quanto às terras mais cultivadas e tão inexplorado quanto a Antártida”. A teologia cristã do século XX foi fortemente impactada pelo texto de Ernest Bloch. Jürgen Moltmann foi o teólogo que com mais contundência deixou-se tocar pelo *Principio esperança* do filósofo judeu. No prefácio ao livro *Teologia da Esperança*, escrito em 1964, uma das mais importantes obras teológicas do ocidente cristão contemporâneo, o próprio

¹ Professor no departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – MG. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro edsonfernandodealmeida@gmail.com.

Moltmann registra que encontrou na filosofia messiânica de Bloch as categorias filosóficas mais importantes para a sua Teologia da Esperança (Moltmann, 2005).

Sob o impacto do *Principio Esperança*, Moltmann se perguntava como a fé cristã perdera aquilo que era intrinsicamente o seu tema mais original e singular: a esperança. Nos escombros do pós-guerra, o mito de Prometeu foi tomando o lugar do mito de Sísifo. Registra Moltmann: Queríamos sair da apatia, viver! Assim foi que a Esperança se tornou ‘ferro para o sangue anêmico de Cristo’ (Moltmann, 2005, p. 20). O teólogo alemão buscava na teologia, uma ação semelhante à de Bloch na filosofia. Inspirado por Bloch, redescobre o cristianismo como visceralmente escatológico. A esperança não é um apêndice da teologia. É sua espinha dorsal. O escatológico não é *um* meio de se pensar a teologia cristã. É *o* meio que dá a intensidade e o tom de todas as suas afirmações (Moltmann, 2005, p. 30).

Por isso, por não ser apêndice, a esperança é a possibilidade de renovação e transformação do presente da teologia. É precisamente por conta da esperança que a fé traz não somente paciência para o presente, mas também impaciência. Traz não somente quietude, mas também inquietude. Por causa da esperança a fé não acalma o *cor inquietum*, mas é o próprio *cor inquietum*. É pela esperança que a paz com Deus é guerra contra o mundo. É pela esperança que se pode dizer que a fé é realista, porque a esperança toma a sério as possibilidades que impregnam o real e não apenas as suas probabilidades. A esperança sequer pode receber a pecha de utopia, pois não se move para aquilo que *é* sem lugar, mas para aquilo que *ainda* não tem lugar, mas que pode vir a tê-lo (Moltmann, 2025, p. 41).

Minha hipótese é que o teólogo brasileiro Rubem Alves se inscreve na linha dos pensadores do fenômeno religioso que, na herança de Bloch, trouxeram para o cerne do fazer teológico latino-americano o tema da esperança. Não é sem propósito que a tese de doutorado defendida por ele em 1968, no Seminário Presbiteriano de Princeton, nos Estados Unidos, que teve como título *Para uma teologia da libertação*, tenha sido publicada nos Estados Unidos, no ano seguinte, sob o título: *A theology of Human Hope*. Havia, bem sabemos, um dado comercial contido na sugestão dos editores do livro. Não se falava ainda em Teologia da libertação. Falava-se muito de Teologia da Esperança.

Mas, penso que naquele trabalho seminal o tema da esperança é tão central quanto o da libertação. Isso porque a noção de liberdade, de libertação, não pode ser compreendida sem o horizonte da esperança. O que me faz pensar num título imaginário

para aquele trabalho: *Para uma teologia da libertação e da esperança*. O binômio liberdade/esperança é o grande fio condutor da obra.

Jürgen Moltmann, no texto de apresentação que escreveu para a abertura do III Simpósio da Sociedade Internacional Rubem Alves, realizado em 2021 em modalidade online, que teve como tema: *Deus morreu – viva Deus: sofrer e esperar em tempos de Pandemia*, registra o parentesco de sua Teologia da Esperança com a Theology of Human Hope de Rubem Alves:

Em 1964 apareceu meu livro “Teologia da esperança”. Em 1967 a tradução inglesa já estava disponível. Em 1972 surgiu o livro que tornou Rubem Alves conhecido: “Theology of human hope”. Desta forma nós dois, por diferentes perspectivas, nos orientávamos para o futuro da humanidade. Eu o encontrei pessoalmente quando da conferência ecumênica missionária em Bangkok em março de 1973. Trabalhamos juntos na seção 2 que tratava de política e da missão econômica do Evangelho: “Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão fartos (...) Eu nunca me esquecerei de Rubem Alves (Moltmann, 2022, p.8).

1. Dizer não ao que é e sim ao que não é ainda

O binômio libertação/esperança opera mais ou menos da seguinte forma na teologia de Rubem Alves: a tarefa *libertadora* diz respeito ao movimento de negação daquilo que é, negação daquilo que não deveria ser. Trata-se do movimento de fazer o que é não ser mais. A *tarefa da esperança* diz respeito a afirmação daquilo que ainda não é, daquilo que poderia ser. A esperança é desejar o que não é, não porque nunca será, mas porque não é *ainda*. Portanto, a esperança - o fazer ser o que ainda não é, só pode ser pensada na tensão dialética com a negação daquilo que é. *Fazer o que é não ser mais*: eis a tarefa da liberdade - *Fazer ser o que ainda não é*: a tarefa da esperança.

Quanto a tarefa da liberdade, é preciso dizer com clareza, trata-se de uma corporeidade que deseja uma ruptura qualitativa com certas configurações do presente. Corpos que almejam interrupções, quebras de experiências históricas que inviabilizam as possibilidades criadoras no presente. Comunidades que querem fazer *o que é não ser mais*. Portanto, negam não o presente propriamente, mas um determinado presente, uma determinada maneira de viver desfiguradora da potência criativa dos viventes. Trata-se, portanto, de negar um presente que nega o presente. Negar uma vida que nega a vida, que a desumaniza, para dizê-lo nos termos do final dos anos sessenta. Um presente que impõe aos corpos um sofrimento que poderia não existir. Não se trata, portanto, do sofrimento próprio do devir dos seres, trata-se, outrossim, de uma máquina produtora de



sofrimento e morte que rouba dos corpos a possibilidade de uma vida outra, de um futuro outro.

Todos os seres vivos estão sujeitos aos riscos da vida – os animais, os oprimidos e os opressores igualmente. Contudo, estou me referindo ao tipo de sofrimento que resulta de uma organização social baseada na desigualdade, que depende da divisão entre aqueles que detêm o poder e aqueles sobre os quais este poder é exercido. As nações fracas do mundo, as minorias étnicas, as mulheres, as crianças, os anciãos, as pessoas que não se realizam no campo acadêmico ou profissional, segundo os padrões dos que controlam o jogo: são estes os membros do corpo social que sentem dor e, por conseguinte, o absurdo da realidade (Alves, 1987, p. 117).

Negar o que é: eis o primeiro momento da tarefa libertadora. Quebrar a patente de um sofrimento que não deveria ter absolutamente nenhuma dignidade, que poderia não existir; um sofrimento que, por isso mesmo, jamais pode ser naturalizado, colocado na conta de um devir metafísico. Para estancar, para quebrar a patente dessas certas configurações necrófilas do presente propõe-se uma tarefa, um caminho: *uma teologia da libertação*, uma teologia à serviço de corpos que querem negar o que é, *o é* da opressão impedidora do agir criativo, *o é* que impede diferentes comunidades abarcadas sob a alcunha de *proletariado mundial*, uma existência plena e livre. É preciso negar aquilo as nega. Ou seja, é preciso retemporalizar os corpos produzindo um tempo outro, uma alteridade temporal que quebre a qualidade opressora do presente, alteridade esta que contraste com a normatividade opressiva do presente (Cabral; Almeida, 2021).

Sem esta *alteridade temporal* o que chamamos de futuro seria apenas uma repaginação da qualidade opressora do presente. Criar alteridades temporais, tempos outros. Por quê? Porque a temporalidade da injustiça rouba dos corpos o sentido criador do tempo. Por isso busca-se uma alteridade temporal que aponte para a qualidade afirmativa da vida, qualidade inexistente em condições de opressão. Inexistente, que *ainda não é*. Aqui se inscreve a esperança: a arte de afirmar o que não é *ainda*, arte gestada na fogueira de uma luta para fazer que *o é*, o *aquilo* da opressão não seja mais. Afirmar *possibilidades de ser* nos escombros da negação daquilo que *não quer deixar ser*, que nega possibilidades outras de ser. A esperança é filha dessa luta. É o momento afirmativo, é o sim proferido nos escombros do não ao que é (Alves, 2019).

A esperança, portanto, não diz respeito a um outro tempo que vem em direção ao presente, que o toca, que o alcança de cima pra baixo, de fora pra dentro. Como a ideia de choque do futuro, de Tofler nos anos 70. O que é chocante nesse futuro de Tofler? É o choque de que ele não nasceu de nós. Não ficamos grávidos dele. Ele se impõe à



gente. Um futuro que, por exemplo, tem a ver com a produção quantitativa de objetos de consumo. Ou seja, a produção quantitativa de objetos como condição de possibilidade de produção de futuro. O futuro como oferta quantitativa de coisas e a escolha livre daquilo que é ofertado. Isso é futuro?

Eis aqui a diferença fundamental entre a linguagem da futurologia e a da profecia. A futurologia quer descrever como será o futuro, permanecendo estritamente nos limites do princípio da realidade. Já a profecia e a utopia, pelo contrário vêm o futuro como uma tarefa. Elas pretendem ‘abrir lugar para o possível em contraposição à aquiescência passiva ao atual estado dos assuntos humanos.... O futuro apresenta-se como uma tarefa ética e religiosa (Alves, 1987, p. 121).

Ou ainda:

O futuro no diz que não há saída. O futuro é inevitável. Não o futuro como produto da intenção humana, é claro. Os poderes que detém o monopólio da violência e do prazer neste mundo são exatamente aqueles que agora clamam pelo monopólio do futuro. O futuro é chocante não devido a sua novidade, mas porque tornará a novidade impossível. Consequentemente somos incapazes do ato criativo, única coisa que poderia nos libertar da lógica do dinossauro e nos abrir para um futuro realmente novo (Alves, 1987, p. 46).

Portanto, não se trata de um bloco de futuro que se aproxima do presente, como parecia ser, na leitura de Rubem Alves, a esperança segundo Jürgen Moltmann. Dizendo-o numa chave importante do imaginário teológico cristão: não é a esperança transcendental que nos faz conscientes das dores do presente. É o *pathos* do presente, o sofrimento que faz nascer a esperança. Ou seja, numa linguagem teológica cristã, a encarnação, esta sim, é a mãe da esperança, esta sim nos deixa prenhes de futuro, nos engravida de alteridades temporais outras. Portanto, é o dizer *não ao que é...* que faz nascer o amor por aquilo que ainda não é. Pois: “A esperança não se deriva de uma ideia a-histórica a respeito de uma sociedade perfeita; ela constitui, ao contrário, a forma positiva assumida pela negação do presente inumano e negativo” (Alves, 2019, p.62).

Dissemos acima que é o *pathos* de um sofrimento que faz nascer a esperança. É que para Rubem ‘o sofrimento prepara a alma para a visão’ (Alves, 1987, p. 191), pois ao negarem um presente opressor os corpos humanos recusam tomar o presente como ele é. Assim sendo, tais corpos estendem suas asas e corações emigrando para horizontes futuros. Não fosse esse movimento criativo, futurador, tais corpos quedariam encapsulados pela simples negação, o que, no dizer de Rubem, os tornaria

presas de um sofrimento que patinaria na amargura, no ressentimento, na simples reação.

Afinal:

O sofrimento isoladamente, não é criativo. Ele tem primeiro que se engravidar, dando à luz a esperança. A esperança emerge naquele momento em que a comunidade sai da ética do ressentimento para ser fazer criativa. É o momento no qual se percebe que para o deserto converter-se num jardim não basta arrancar espinhos e cardos: deve-se plantar flores e pomares (Alves, 1987, p. 191-192).

Portanto, a esperança é um sim transgressor nascido de um não a uma ordem geradora de sofrimento. E porque transgressor, traz consigo outros sofrimentos. Traz um terceiro sofrimento nascido de corpos que dizem: eu me entrego, em me dou por uma temporalidade que não seja a repaginação do passado. Eu me dou por um sentido contrário ao sem sentido do tempo presente. Ou seja, aí se afigura a tarefa de passar da temporalidade de um sofrimento que nada muda, nada transforma, que patina sobre si mesmo, de um sofrimento que é pura destruição... para a temporalidade de um sofrimento que faz parir, que faz nascer. Um sofrimento que é irmão do ato criativo. Um sofrimento criador, como o da parturiente, que faz parir futurasções.

Isto explica porque somente os corpos oprimidos podem ser criativos, pois somente eles ‘possuem o desejo de abolir os postulados de poder que estão na raiz de sua opressão’ (Alves, 1987, p. 190). Assim é que para Rubem Alves o sofrimento é o *espinho* que torna impossível esquecermo-nos de que há uma tarefa política inconclusa, com a qual devemos nos comprometer. E a esperança é a *estrela* que indica a direção a ser seguida.” (Alves, 1987, p. 193). Dito de outro forma: “Sofrimento sem esperança produz ressentimentos e desespero. Esperança sem sofrimento, produz ilusões, ingenuidade, embriaguez.” Alves, 1987, p. 193).

Então, aqui estamos diante de dois horizontes: De sofrimentos que produzem *adaptação* e sofrimentos que produzem *futuração*. Aqueles, produtores de adaptação, nos fazem reféns da música tocada por uma forma de habitar este mundo realista e pragmática. Estes, produtores de futuração, movimentam nossos corpos em direção àquilo que ainda não vemos, em direção a uma melodia do futuro. “A esperança consiste em ouvir-se a melodia do futuro. A fé, em dançá-la.” (Alves, 2017, p. 186). E se se pergunta sobre o que é capaz de produzir em nossos corpos tal esperança, Rubem evoca a tradição bíblica para dizer que é possível ter esperança em relação ao futuro porque já se viu o evento criativo no passado. Ou seja, ‘os profetas olhavam para o



passado por este fornecer as pistas que os habilitavam a ver a forma do evento criativo que ocorria no seu presente.’ (Alves, 2017, p. 187). Ou seja, o movimento futurador aqui não é repaginação do passado, não é futuro como repetição do passado no presente. Volta-se à tradição para encontrar nela momentos nos quais o ato criativo se deu, nos quais um ato de futuração aconteceu. Não é repetir aquele *invento histórico*, mas deixar-se tomar por uma espécie de arqué *inventiva, partejadora de alteridades futuras*.

2. Esperança através e apesar de nós

Em sua tese de doutorado Rubem percebe que se a esperança é produtora de transcendências, o que significa dizer, se ela é potencia mobilizadora de transformações qualitativas na história, segue que ela pode ser pensada de duas maneiras: Ela pode ser concebida e exercida por meio da ideia de que tais transformações qualitativas se dão unicamente pela causalidade das mãos humanas, do umbigo humano. Por outro lado, a esperança pode ser compreendida pela atividade desempenhada pelos seres humanos, sem que se restrinja tão somente às capacidades humanas de mobilização causal do mundo. A primeira Rubem chamou de *messianismo humanista*. A segunda, de *humanismo messiânico*.

O perigo, segundo Rubem, está na compreensão do messianismo humanista, de que o evento criador resume-se as causalidades puramente humanas. Há aqui um efeito perigoso por pelo menos duas razões: ou se cai na cilada de um otimismo histórico, uma espécie de visão romântica, prisioneira de uma cegueira com relação às forças concretas e contraditórias do acontecer histórico. Ou, de outro lado, a esperança é capturada por uma espécie de cinismo, compreendido como o abandono da esperança que resulta da frustração ante a incapacidade humana de modificar a história.

Na compreensão de Rubem, a esperança implica o ser humano por inteiro nas transformações históricas, mas ela não é prisioneira, ela não se resume à horizontalidade das forças históricas, sobretudo da ilusão da onipotência das ações humanas. A possibilitação de possibilidades transformadores, a possibilitação de futurações, não é filha tão somente de causalidades e probabilidades. Dizendo-o com outras palavras, a esperança passa pelas análises de conjuntura, mas não pode ser delas refém. A esperança é filha também da gratuidade. *Esperança* rima com *gratuidade*, não *causalidade*.

Este conceito tão marcado na tese de doutorado e no livro *A Geração do Futuro*, espraia-se ao longo de toda a sua obra, tanto nas obras mais analíticas quanto *Sacrilegens, Juiz de Fora*, v. 21, edição especial, p. 97-108, nov. 2024

em suas crônicas. Vejamos como numa crônica dos anos mil novecentos e noventa o par esperança/gratuidade aparece bailando sobre voluntarismos otimistas:

Hoje não há razões para otimismo. Hoje só é possível ter esperança. Esperança é o oposto do otimismo. Otimismo é quando, sendo primavera do lado de fora, nasce a primavera do lado de dentro. Esperança é quando, sendo seca absoluta do lado de fora, continuam as fontes a borbulhar dentro do coração. Camus sabia o que era esperança. Suas palavras: 'E no meio do inverno eu descobri que dentro de mim havia um verão invencível...' Otimismo é alegria 'por causa de': coisa humana, natural. Esperança é alegria 'a despeito de': coisa divina. (...) Hoje, é tudo o que temos ao nos aproximarmos do século XXI: morangos à beira do abismo, alegria sem razões. A possibilidade da esperança. (Alves, 1998, pp. 159-160).

3. Magia como poder da fraqueza

Pelos apontamentos feitos até aqui, torna-se evidente que o *principio esperança* de Ernest Bloch, contaminou Rubem Alves, tanto quanto a teologia da esperança do teólogo Jurgen Motmann. Rubem enveredou-se em sua tese de doutorado, bem como no livro nascido de suas aulas sobre Ética no Union Theological Seminary, no começo dos anos mil novecentos e setenta – em *Para uma teologia da Libertação* e em *A gestação do futuro*, respectivamente – na busca de uma linguagem teológica que servisse aos temas da libertação tanto quanto da esperança.

Havia, no final dos anos sessenta, um conjunto de coletivos no mundo gemendo as dores de um parto que queria produzir futurações. Na tese de doutorado, Rubem os coloca sob um grande guarda-chuva que chamou de *consciência proletária*, que englobava desde o movimento anti racista dos Estados Unidos, passando pelas lutas camponesas do Brasil, atravessando os movimentos estudantis, até o movimento anticolonialista (libertação da Argélia, Franz Fanon). No livro *A gestação do futuro*, alarga-se esse guarda-chuva: lá estão as lutas das mulheres, as lutas anti sexistas, Lá está uma máquina produtora de temporalidades devoradoras da vida, que Rubem chamou de gigantismo, expresso por ele na metáfora do dinossauro: o gigantismo do poder de um animal que funcionalizava tudo para o dispêndio de si. Lá estava, em 1972, o grito da terra, matéria prima das ecoteologias dos anos 2000. Portanto, há mais de cinquenta anos, o teólogo da libertação e da esperança assim e referia ao sofrimento advindo do gigantismo dinossaurico:

Maiores quantidades de combustível, maior quantidade de madeira, maior quantidade de minérios... até quando? (...) Maior quantidade disponível significa sempre, necessariamente, diminuição das reservas. Distendem-se as frágeis paredes da bolha de sabão...



Aumentam os desertos, aumenta a devastação dos mares e dos ares, aumentam os venenos: a obesidade da riqueza cresce lado a lado com a expansão do empobrecimento do meio ambiente (Alves, 2017, p. 29).

E, lembrando-me de uma conversa recente entre Airton Krenak e o antropólogo Viveiros de Castro (2013), na qual Krenak dizia que algum indígena no altiplano andino sobreviveria à insanidade desta civilização condenada por si mesma à morte... dizia Rubem há mais de 40 anos:

Os aborígenes australianos e os índios brasileiros estarão mais aptos à viver quando os sistemas de transporte das grandes cidades colapsarem, quando os alimentos desaparecerem dos supermercados, quando o abastecimento das cidades parar. Ironicamente, serão eles os que ‘primitivos’ que sobreviverão como fazem há milênios enquanto nós nos perguntaremos se ainda temos alguma esperança (...) Direita e esquerda odeiam lagartixas, querem a cultura dos dinossauros. Crescer pra consumir mais. Só não concordam com as receitas sobre como se chegar lá.” (Alves, 1987, p. 27).

Talvez as lagartixas estejam prenhes de futuro. Sejam capazes de futuro... E Rubem passa a especular sobre um poder que nasce dos ‘primitivos’, controlados e controladas. E aventa a possibilidade de exercício de um poder vinculado à noção de fraqueza, que se casa com as possibilidades de criação. Esse é ponto central da obra *A gestação do futuro*. Criação que vem de corpos fracos. Possibilidades de futuração, de criação, nascidas do poder da fraqueza, daí a metáfora da lagartixa. O poder do fraco, do impotente. Isto explica a quase obsessão de Rubem Alves pelo significante *magia*, desde suas primeiras obras. É que para o teólogo mineiro, a magia tem a ver precisamente o poder futurador da fraqueza, com o poder do fraco e do impotente. Portanto o que está em jogo na magia, tanto quanto na esperança, é a possibilidade de pessoas impossibilitadas conspirarem, de alguma maneira, configurações outras de futuro. Pois, os humanos inventaram a magia não por conta da onipotência do seu pensamento, como o diagnóstico freudiano pareceria sugerir. Com Malinowski, Rubem entende que não é a onipotência humana que faz emergir a magia, mas justamente o seu contrário: a impotência.

A lógica é mais ou menos esta: o ser humano quer agir sobre o real e produzir resultados esperados. Obstáculos se interpõem frustrando tal intenção. Percebe-se que o poder dos braços é insuficiente para atender as demandas do desejo. O que fazer nesta hora? Aceitar a realidade como é, mantendo-se a ela adaptado, aceitando o seu veredito? Ou recusar tal veredito? Como reconhecer-se impotente e ao mesmo tempo não renunciar o desejo de criação de uma temporalidade outra? Como reconhecer-se frágil e



ao mesmo tempo não se tornar prisioneiro das próprias limitações? A Malinowski intrigava o fato de que os nativos das ilhas Trobiand, quando iam à pesca em lagoas, ou seja, em espacialidades conhecidas e em certo sentido controláveis, não faziam rituais de magia. Só o faziam quando se lançavam a aventuras em mar aberto, em espacialidades mais incontroláveis, onde a vida está sempre por um fio. Portanto, os rituais mágicos eram expressão de uma impotência, de uma carência de poder, não de uma onipotência do poder. Daí Rubem dizer que a magia ‘é uma flor que só cresce no terreno da impotência.’ (Alves, 1987, p. 90).

Por esta razão, para Rubem,

A magia não é uma teoria sobre a onipotência do pensamento. Pelo contrário, ela é um reconhecimento de que a realidade não é movida pelos nossos desejos, mas que deveria ser. Ela corporifica o que Ernest Bloch enunciou: ‘o que é, não poder ser verdade’. Fatos não são valores. Portanto os fatos devem ser superados” (Alves, 1987, p. 93).

Assim sendo, a magia exhibe a mesma estrutura do ato criativo. Ou seja, ela recusa-se a aceitar a realidade e as regras do jogo desta mesma realidade, recusa-se a aceitar os cânones do realismo, afirmando novas possibilidades. A magia se manifesta quando a impotência humana se transforma no poder dos impotentes. Por isso Rubem Alves defende a hipótese de que no grande espectro civilizacional sustentado pelo que ele chamou de *realismo*, a magia vai se descolando para sobreviver na loucura, na arte, na poesia. No meio da década de mil novecentos e cinquenta Octavio Paz já dissera: “A poesia é metamorfose, mudança, operação alquímica, e por isso faz fronteira com a magia, a religião e com outras tentativas de transformar o homem e fazer ‘deste’ e ‘daquele’ o ‘outro’ que é ele mesmo (Paz, 2012, p. 119).

Portanto, ao gigantismo como lógica estruturante do seu tempo, que afirmava que somente os maiores sobreviveriam, Rubem propõe um exercício especulativo na obra *A Geração do Futuro*, bem diferente dos exercícios sócio analíticos da Teologia da Libertação, para pensar uma lógica hermenêutica que operava tantos em setores da direita quanto em setores da esquerda do mundo ocidental. Lógica que ele chamou de *realismo*, que vê o real como constatação, jamais como invenção, como imaginação, como esperança. Realismo marcado pela objetividade, pela neutralidade científica. Um sistema pragmático cujas noções de funcionalização, de cálculo, de lucro, submete todo o real aos seus termos, gerando uma máquina de



produção de cativeiros: políticos, econômicos, sociais, culturais, raciais, de gênero, religiosos.

Considerações finais

A magia, a imaginação, o jogo, o possível, o desejo... compõem, de certa forma, o arco semântico da noção de religião conforme aparece tanto nas primeiras quanto nas últimas obras e Rubem Alves. E, se a palavra libertação é o genitivo que ele deu à sua teologia, conforme configurada em seu trabalho doutoral a noção de esperança marca a sua segunda grande obra *Tomorrow's child*, traduzida para o português sob o título *A gestação do futuro*. Ou seja, Rubem desde o começo tomou para si a tarefa de pensar as dores do seu tempo, bem como o ato criativo produtor de futurasções. Por isso sua teologia é uma *teologia da libertação e da esperança*. Na obra *Por uma teologia da libertação*, reluz o tema da libertação, com forte aceno à esperança:

A comprovação da linguagem da comunidade de fé, assim, está relacionada à sua capacidade de tornar o homem *livre* para a vida, *livre* para permanecer *livre*, em oposição à inverdade dos fatos que não deixam lugar para a *liberdade*. Contudo, como acontece com a linguagem da ciência, tal função somente é possível quando a imaginação permanece inserida nos fatos, como uma inteligência engajada. É somente quando a imaginação tem suas raízes mergulhadas nos fatos que a *esperança*, na qual ela é capaz de pensar, permanece como expressão daquilo que é possível para história. A transformação da história de acordo com a *esperança* exige, assim, que a imaginação continue fiel à terra. (Alves, 2019, p. 241).

Na obra *A gestação do futuro* reluz a esperança, sob a brutalidade da opressão. Nesta segunda obra encontra-se o que o teólogo José Tamayo, em seu livro *Invitación a la utopia* (2012, p.160), registrou ser uma das mais *esplêndidas* definições de esperança:

É o pressentimento de que a imaginação seja mais real e a realidade menos real do que parecem. Consiste na intuição de que a brutalidade dominante dos fatos opressores e repressores não seja a última palavra. Ela se mostra como suspeita de que a realidade seja muito mais complexa do que o realismo nos quer fazer crer; de que as fronteiras do possível não estejam determinadas pelos limites do presente, e de que de uma maneira miraculosa e inexplicável a vida está preparando um evento criativo que abrirá o caminho até a liberdade e a ressurreição (Alves, 1987, p. 185).

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1987.



ALVES, Rubem. **Concerto para o corpo e a alma**. Campinas: Papirus/Speculum, 1998.

ALVES, Rubem. **Para uma teologia da libertação**. Juiz de Fora: Siano, 2019.

BLOCH, Ernest. **Princípio Esperança**. Vol. 1. São Paulo: Contraponto, 2006.

EAGLETON, Terry. **Esperança sem otimismo**. São Paulo: Unesp, 2023.

MARQUES CABRAL, Alexandre; ALMEIDA, Edson Fernando. Rubem Alves e o entretempo messiânico: variações sobre corpo, poder e esperança. **Estudos de Religião**, Vol. 35, n. 3, São Bernardo, set/dez de 2021.

MOLTMANN, Jürgen. Sofrer e esperar em tempos de pandemia. In **Numen**, Juiz de Fora, vol. 25, 2022.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança**. São Paulo: Teologica/Loyola, 2005.

TAMAYO, Juan José. **Invitación a la utopia**: estudio histórico para tempos de crisis. Madri: Trotta, 2012.

PAZ, Otavio. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: São Paulo: Cosac Naify, 2012.



Religião, política e os povos indígenas do Brasil: questões para se pensar o antropoceno

Religion, politics, and the indigenous peoples of Brazil:
questions for thinking about the Anthropocene

Dalila Varela Singulane¹

Resumo: O antropoceno é, por definição, a dominação dos seres humanos sobre a natureza. Contudo, quando pensamos sobre esse domínio, é urgente nos referirmos ao modo de exploração e destruição que o sistema econômico atual empreende desde o século XVI sobre os povos e territórios, visto que se estamos no século definido por esse movimento, o que o cataliza é a colonialidade presente no pensamento político atual, que busca o poder através da dominação de tudo que subjugar, seja a natureza em si ou outros grupos humanos. Assim, neste artigo refletimos sobre os desafios do Antropoceno a partir da ótica decolonial da América Latina, sobretudo, os impactos deste nos grupos indígenas brasileiros.

Palavras-chave: Antropoceno. CONACIR. Questão Indígena.

Abstract: The Anthropocene is, by definition, the domination of human beings over nature. However, when we think about this dominance, it is urgent to refer to the mode of exploitation and destruction that the current economic system has undertaken since the 16th century on peoples and territories. Given that we are in a century defined by this movement, what catalyzes it is the coloniality present in current political thought, which seeks power through the domination of everything it can subjugate, whether nature itself or other human groups. Thus, in this article, we reflect on the challenges of the Anthropocene from the decolonial perspective of Latin America, especially the impacts it has on Brazilian indigenous groups.

Keywords: Anthropocene. CONACIR. Indigenous.

O antropoceno

A entrada da humanidade em uma nova era geológica foi nomeada pelo ganhador do Nobel em Química Paul Crutzen, em 1995, como Antropoceno, isto é, a época da dominação humana sobre a natureza. A partir desta constatação, podemos refletir sobre as diversas nuances que o reconhecimento da dominação humana sobre a natureza traz consigo, uma vez que vemos crescer vertiginosamente o aumento dos desastres ambientais. Logo, quando falamos deste domínio, com certeza não estamos falando do trabalho humano sendo aplicado para prevenir que pessoas sofram com chuvas intensas ou períodos de seca. Estamos, na realidade, falando da exploração cada

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestra, bacharela e licenciada em História com habilitação em Patrimônio Cultural pela UFJF. Voluntária do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da UFJF entre 2020 e 2023. Pesquisa voltada à reflexão sobre o impacto do racismo na preservação de bens culturais no Brasil. E-mail: dalilavarela.s@gmail.com



vez maior dos recursos naturais para o bem-estar de alguns poucos grupos humanos, que dentro do sistema capitalista, detém os meios de produção enquanto a outra grande parcela de pessoas apenas sofre com os resultados dessa exploração.

Como alerta Krenak, supor que a totalidade da humanidade fez tal movimento, que pela própria nomeação “dominação”, já implica em uma violência inerente. Quando falamos dessa dominação da natureza pelos seres humanos, estamos nos referindo, na verdade, ao processo colonizador empreendido pelos europeus e britânicos a partir do século XVI, quando também podemos datar o início do sistema econômico atual, que é de exploração máxima dos recursos naturais e dos seres humanos que não se encaixam no grupo da “humanidade”, que merece ter sua vida e cultura protegidos, usufruindo os recursos existentes para se manter.

Quando falo de humanidade não estou falando só do Homo sapiens, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluímos desde sempre: caçamos baleia, tiramos barbatana de tubarão, matamos leão e o penduramos na parede para mostrar que somos mais bravos que ele. Além da matança de todos os outros humanos que a gente achou que não tinham nada, que estavam aí só para nos suprir com roupa, comida, abrigo. Somos a praga do planeta, uma espécie de ameoba gigante. (Krenak, 2020, p.7).

É certo que a interação com a natureza, o trabalho propriamente dito, não data do mundo moderno. Os grupos humanos, assim como qualquer outro animal, sempre obtiveram seu sustento a partir da extração de materiais do ambiente, pois isso é, fundamentalmente, o ciclo da vida na Terra. Contudo, foi o pensamento político e religioso europeu que deflagrou um novo, e destruidor, modo de vida sobre os territórios, no qual as diversas espécies da fauna e flora, solos e água não mais seriam vistas como meio de vida, mas sim como uma forma de poder e hierarquização dos seres humanos.

O sistema-mundo atual, como mostra Quijano (2005), é avassalador para as comunidades humanas que não estão na Europa Ocidental e Estados Unidos, isto porque, fundamentalmente, é um sistema orientado a partir da ideia de raça à exploração máxima dos povos não-brancos. O autor mostra que apesar da independência das antigas colônias, o pensamento colonial permanece enraizado nas dinâmicas sociais, políticas econômicas, que o autor intitula como colonialidade.

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à



elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (Quijano, 2005, p.118).

Logo, é importante notar que a racialização dos seres humanos é um processo histórico e político que nasceu com o mundo moderno para viabilizar a escravização e morte de sociedades a partir da lógica europeia de dominação. Apesar de a escravização ser uma prática relatada desde o mundo antigo, foi somente na virada do século XV para o XVI que esta atividade se tornou a base da economia, operando a partir da moralidade cristã e capitalista. Isto é, a escravização não era mais por guerra ou dívida, a partir de então, ela era aplicada pela convicção de que alguns grupos humanos eram inferiores a outros, seja por condenações existentes na mitologia cristã ou por análises sócio-culturais.

Ao que se conhece atualmente, a primeira justificativa para a escravização dos povos africanos e americanos é encontrada na Bíblia cristã, na qual encontramos a narrativa sobre os filhos de Noé, que teriam sido os responsáveis pelo povoamento do mundo após o dilúvio. Porém, o filho responsável pelo povoamento do território do continente africano, Cam, foi amaldiçoado por seu pai por tê-lo visto nu, sendo então sua descendência condenada a ser serva dos irmãos de Cam; Jafé, que teria levado à criação dos europeus, germânicos e arianos, e Sem que teria originado os povos semitas.

20 Noé tornou-se agricultor, plantou vinhas e foi vinicultor. Um dia embriagou-se e despiu-se completamente dentro da sua tenda. Cam, o pai de Canaã, viu o pai despido, saiu e foi chamar os outros dois irmãos. Então Sem e Jafé te pegaram numa capa, chegaram-se de costas com a capa suspensa nos ombros, aproximaram-se do pai no meio da tenda, e assim o cobriram, sem terem visto o seu pai nu.

24 Quando Noé se refez dessa embriaguês e soube o que tinha acontecido e a forma como o seu filho mais novo, Cam, tinha agido, amaldiçoou os descendentes de Cam: Maldito sejam os cananeus. Que se tornem escravos dos descendentes de Sem e de Jafete. E

acrescentou: Que Deus abençoe Sem. Que os cananeus o sirvam. Que Deus abençoe Jafete e que partilhe da prosperidade de Sem, e que os cananeus o sirvam igualmente. (Gênesis, Versículo 9)².

Sendo então a Igreja Católica parte do Estado naquele momento da história europeia, esta argumentação permanece ao longo de toda a história de construção do racismo como ferramenta de dominação, mesmo após a abolição, como vemos no momento de instauração da República Federativa do Brasil, com as políticas de branqueamento. Exemplo máximo disso é a pintura de Brocos, pintor espanhol radicado no Brasil, na qual o artista visava ilustrar o projeto político brasileiro de branqueamento a partir do intercuro sexual entre os povos que viviam aqui com imigrantes europeus.

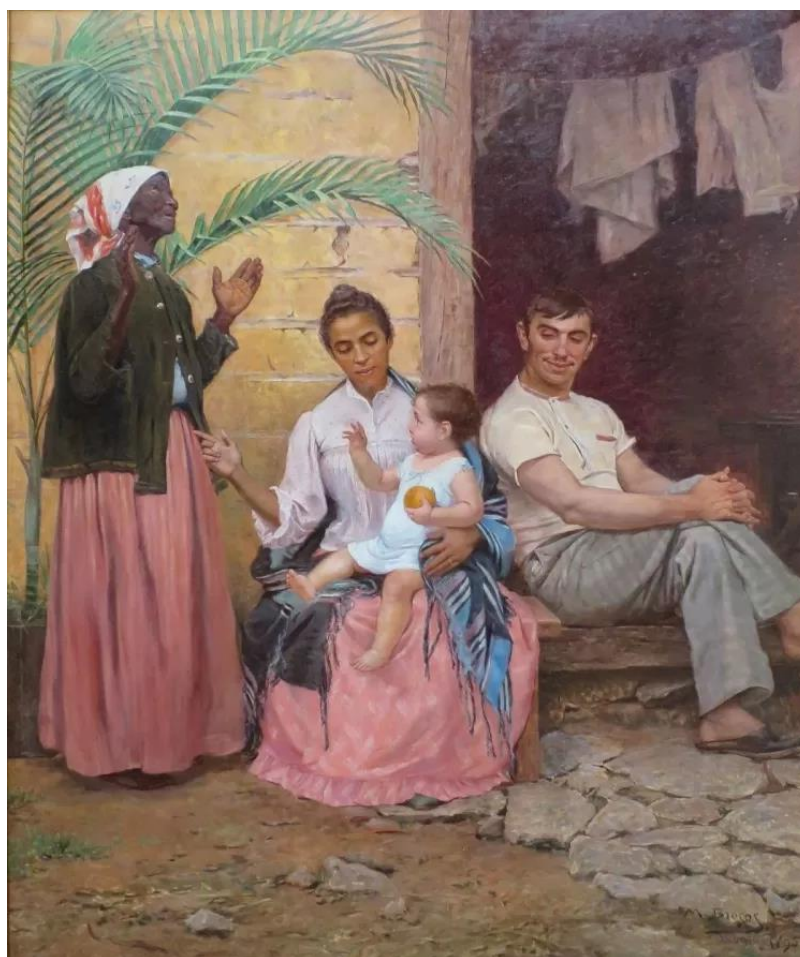


Figura 1: A redenção de Cam, 1895, Modesto Brocos.

Na obra, vemos quatro figuras humanas, sendo a mais velha a imagem de uma mulher negra retinta, ao seu lado uma mulher mais jovem e com tom de pele mais claro, possivelmente sua filha, que segura um bebê branco fruto da união com o homem

² Bíblia Sagrada Cristã.



branco que está ao seu lado. Esta era a perspectiva brasileira ao aplicar as políticas de branqueamento, que em apenas três gerações, o país se tornasse fenotipicamente branco.

Atualmente, a passagem bíblica que justifica o racismo também pode ser encontrada na fala de líderes cristãos evangélicos, como Marco Feliciano (PL), que escreveu em seu perfil do X, antigo Twitter, a seguinte declaração: “Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé. Isso é fato. O motivo da maldição é polêmica. Não sejam irresponsáveis twitters rsss” (Portal de Notícias Uol, 2022, *online*). Dessa forma, observamos a continuidade do pensamento colonial para justificar violências e exploração econômica por meio da religião.

A permanência e fomento desse tipo de pensamento ainda hoje em nossa sociedade reforça o que Quijano (2005) descreve como a divisão internacional do trabalho da era moderna, que agrupou os seres humanos e territórios em uma pirâmide, permitindo que alguns produzam exaustivamente enquanto outros apenas usufruem dessa produção.

Dessa forma, é necessário abordar o conceito de racismo ambiental, que surgiu na década de 1980 nos Estados Unidos, como uma resposta às crescentes preocupações sobre a forma como comunidades minoritárias e marginalizadas são desproporcionalmente afetadas por políticas ambientais prejudiciais. Este fenômeno se refere à injustiça socioambiental que ocorre quando essas comunidades, frequentemente compostas por grupos raciais e étnicos minoritários, enfrentam maior exposição a riscos ambientais e menor acesso a recursos naturais e espaços verdes (Bullard, 1993). Este conceito se estende além da localização geográfica e inclui a sub-representação de minorias nos processos decisórios relacionados ao meio ambiente, bem como a falta de execução de regulamentações ambientais em áreas predominantemente ocupadas por essas populações.

Antropoceno, racismo ambiental e a atuação de instituições religiosas

No Brasil, o racismo ambiental é evidenciado nas desigualdades que afetam comunidades indígenas, quilombolas e que vivem em áreas de risco, como favelas, que são majoritariamente pessoas negras. A urbanização e subsequente gentrificação, a construção de barragens e o desmatamento para a agroindústria, frequentemente desconsideram os direitos desses grupos, resultando em deslocamento forçado, destruição de comunidades e perda de meios de subsistência (Porto; Pacheco, 2009). O caso de Belo Monte é emblemático, onde a construção de uma das maiores usinas

hidrelétricas do mundo causou significativos impactos ambientais e sociais sobre as populações indígenas da região amazônica (Fearnside, 2015). Outro exemplo é a situação dos Yanomami, uma vez que estima-se que cerca de 20 mil garimpeiros ilegais estejam operando nas terras nessa população no estado de Roraima, o que resultou em níveis alarmantes de contaminação por mercúrio. Um estudo realizado pelo Instituto Socioambiental (ISA) em parceria com a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), revelou que mais de 90% dos indígenas analisados apresentavam níveis de mercúrio acima do limite considerado seguro pela Organização Mundial da Saúde (OMS) (Vega et al., 2018).

Ressalta-se que este processo de invasão das terras indígenas para exploração de recursos era incentivado pelo governo brasileiro, durante a Ditadura Civil-Militar, através de propagandas, como na figura 2, e também, mais recentemente, durante o governo Bolsonaro (2019-2022).



Figura 2: Propaganda “Chega de lendas, vamos faturar” do Ministério do Interior, durante a Ditadura Civil-Militar brasileira, publicada na Edição Especial Amazônia da Revista Realidade de 1972. Fonte: Wenzel, Fernanda. “A Amazônia já era!”: como a imprensa glorificou a destruição da floresta na ditadura militar. Eco. Online. Disponível em: <https://oeco.org.br/reportagens/a-amazonia-ja-era-como-a-imprensa-glorificou-a-destruicao-da-floresta-na-ditadura-militar/>. Acesso em: 30 de julho de 2024.



A reportagem sobre o Relatório Conselho Indigenista Missionário (CIMI), disponível no Portal de Notícias Uol, do colunista Rubens Valente (2020), trás dados sobre o crescimento da violência contra os indígenas durante essa gestão, sendo que “segundo a Hutukara Associação Yanomami, a mineração ilegal teve crescimento de 30% em 2020 e de 46% em 2021 no território, e mais de 100 moradores da TI morreram em decorrência do garimpo ilegal no ano passado”, segundo Pajolla (2022, online) em reportagem para o Portal Brasil de Fato. O CIMI é produzido desde 1996 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil para mapear a violência contra povos indígenas.

Em muitos dos 256 casos, houve mais de um tipo de violência praticada contra as terras indígenas, totalizando 544 ocorrências. Foram 89 ações para exploração ilegal de madeira ou desmatamento, 39 para garimpos ilegais, 37 para abertura de espaço para gado, soja e milho, 31 incêndios, 25 casos de empreendimentos de infraestrutura, sete contaminações de água ou alimentos por agrotóxicos e até três casos de tráfico de drogas, entre outros tipos. No Amazonas, estado recordista de ataques com 56 casos, houve invasão de garimpeiros na Terra Indígena Vale do Javari, onde vivem indígenas isolados; no Maranhão, os desmatamentos aumentaram na Terra Indígena Arariboia, dos índios guajajaras; no Pará, onde ocorreram 41 invasões, a Terra Indígena Munduruku é alvo da ação de garimpeiros, palmiteiros e madeireiros; em Rondônia, a estimativa é que mais de 180 invasores entraram em abril de 2019 na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau; no mesmo estado, a Polícia Federal apreendeu maquinários e tratores que ajudaram a desmatar 11 mil hectares da Terra Indígena Karipuna; em Roraima, o governo admite 3,5 mil garimpeiros ilegais, enquanto os indígenas falam em 20 mil invasores. O ano de 2019 também foi marcado, no segundo semestre, pelo "Dia do Fogo", quando fazendeiros e madeireiros combinaram, por meio do aplicativo de telefone celular Whatsapp, de atear fogo ao mesmo tempo em pontos diversos de mata. O relatório do Cimi apontou que a destruição atingiu "dezenas de milhares de hectares". (Valente, 2020, online).

Os dados revelados por esse documento impressionam pela intensa e variadas formas de violência contra as populações indígenas em nome da exploração desenfreada da natureza por grupos econômicos, como os ruralistas.

Nesse sentido, nota-se o importante papel desempenhado hoje por instituições religiosas, como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que é fundamental na defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil, destacando-se pela sua ação pastoral e política ao longo das últimas décadas. A CNBB, através do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), tem se dedicado à promoção e proteção dos direitos dos povos indígenas, buscando assegurar a sua dignidade, cultura e território.

Este artigo aborda a atuação da CNBB junto aos indígenas brasileiros e o impacto do CIMI em suas comunidades. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi fundado em 1972, durante a ditadura militar no Brasil, como uma organização vinculada à CNBB. Sua criação foi uma resposta à crescente preocupação com as violações dos direitos humanos e a exploração dos povos indígenas durante esse período. A missão do CIMI é clara: defender os direitos dos povos indígenas à terra, identidade cultural, autonomia e liberdade religiosa, baseando-se nos princípios da justiça social e da fé cristã³ (Silva, 2019).

Um exemplo significativo da atuação da CNBB foi a campanha da “Fraternidade e Povos Indígenas”, lançada em 2002. Esta campanha tinha como objetivo sensibilizar a sociedade brasileira sobre as questões enfrentadas pelos povos indígenas e promover a solidariedade e o respeito à diversidade cultural (Bergamaschi, 2003). Além disso, a CNBB tem colaborado com outras organizações, tanto nacionais quanto internacionais, para fortalecer a rede de apoio aos povos indígenas.

³ A atuação do CIMI é fundamentada em quatro pilares principais: Defesa dos Direitos Territoriais: O CIMI tem lutado ativamente pela demarcação e proteção dos territórios indígenas, reconhecendo a terra como um elemento essencial para a sobrevivência e a preservação cultural dos povos indígenas. A organização tem se posicionado firmemente contra projetos de desenvolvimento que ameaçam os territórios indígenas, como a construção de hidrelétricas, a mineração e a expansão agropecuária (CIMI, 2023). Promoção da Autodeterminação e Cultura Indígena: A preservação das culturas indígenas é um dos focos centrais do CIMI. A organização promove programas educacionais e culturais que visam fortalecer as tradições, línguas e práticas culturais dos povos indígenas. Além disso, o CIMI apoia a autodeterminação dos povos indígenas, incentivando-os a participar ativamente nas decisões que afetam suas comunidades (Cunha, 2021). Apoio Jurídico e Político: O CIMI oferece suporte jurídico aos povos indígenas, auxiliando-os em litígios relacionados à terra e outras questões legais. Além disso, a organização participa ativamente do debate político, defendendo políticas públicas que protejam os direitos indígenas e promovendo o diálogo entre comunidades indígenas e o governo brasileiro (Souza, 2020). Monitoramento e Denúncia de Violações de Direitos Humanos: O CIMI desempenha um papel fundamental na documentação e denúncia de violações de direitos humanos contra povos indígenas. Através de relatórios anuais e campanhas de conscientização, a organização destaca as ameaças enfrentadas pelos povos indígenas e pressiona as autoridades para que tomem medidas adequadas (CIMI, 2022).

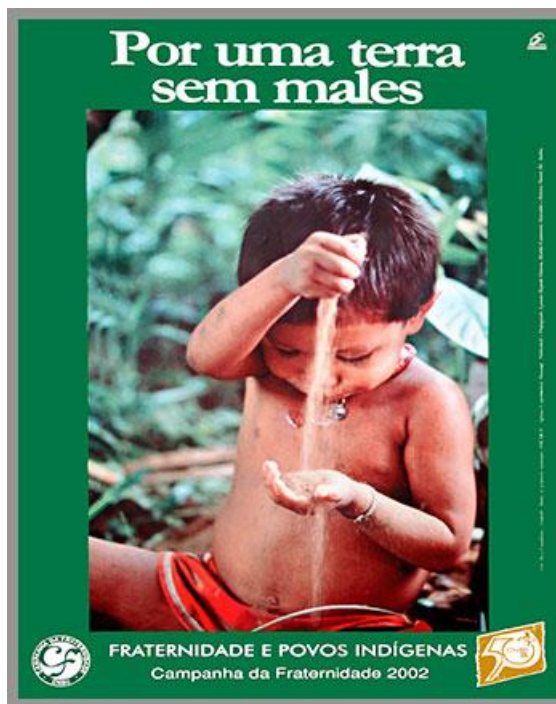


Figura 3: Campanha “Fraternidade e Povos Indígenas”, 2002, CNBB. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade2002>. Acesso em 30 de julho de 2024.

Contudo, apesar dessa atuação positiva em prol dos povos indígenas no tempo presente, sabe-se que a relação da Igreja Católica com essa população é problemática desde o início da invasão europeia. A imposição do catolicismo e a existência dos aldeamentos comandados por clérigos, fez com que esse contato fosse marcado pela violência cultural, uma vez que o principal objetivo sempre foi a catequização dessas comunidades a partir do entendimento que estas precisavam ser salvas ou mesmo colocadas no caminho do progresso, isto é, ocidentalização de seus modos de ser e estar no mundo.

Assim, a pintura abaixo é significativa para entender essa dimensão colonizadora e colonialista do Catolicismo. O quadro “A Primeira Missa no Brasil”, pintado por Victor Meirelles em 1861, é uma das obras mais emblemáticas da história da arte brasileira. Esta pintura histórica retrata um evento simbólico: a celebração da primeira missa realizada no Brasil em 26 de abril de 1500, pouco após a chegada da frota de Pedro Álvares Cabral. A obra ilustra um momento significativo na formação da identidade nacional brasileira, demonstrando o movimento de se deixar os indígenas no passado. As artes plásticas daquele momento buscavam retratar esses grupos fazendo parte somente desse momento inicial da colonização, criando e reforçando, assim, a imaginária que os povos originários já não existiam no Brasil do tempo presente, renegando seus direitos.



Figura 4: Meirelles, Victor. *Primeira Missa no Brasil*, 1860. Óleo sobre tela, 268,00 cm x 356,00 cm. Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2024. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra1260/primeira-missa-no-brasil>. Acesso em: 13 de janeiro de 2024. Verbete da Enciclopédia.

O quadro deve ser interpretado não apenas como uma representação artística, mas também como um veículo de ideologia política. Na época de sua criação, o Brasil estava no processo de afirmação de sua identidade nacional e cultural após a independência de Portugal em 1822. O quadro de Meirelles pode ser visto como uma tentativa de reconciliar e integrar o passado colonial à construção da nação moderna (Moreira, 2015). A escolha de representar a primeira missa reflete a visão oficial da história que enfatiza a chegada do cristianismo como um evento fundador e civilizatório. A representação de um encontro pacífico e harmônico entre europeus e indígenas ignora as complexidades e conflitos reais da colonização, incluindo a exploração, violência e resistência que marcaram a história colonial do Brasil. Esse tipo de representação artística contribui para a narrativa do mito fundador de uma nação harmoniosa e miscigenada, ocultando as realidades históricas mais brutais.

A passividade representada no quadro do século XIX silencia as intensas lutas de resistência das populações originárias ao longo do período colonial e imperial, conforme mostra Almeida (2019). Segundo a autora, é possível encontrar diversos exemplos da luta indígena por seus direitos por meio das próprias leis portuguesas, ressaltando o caso da “aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí, por exemplo, chegou a



ser extinta por mais de uma vez e reestabelecida por pressão dos próprios índios. O índio José Pires Tavares, capitão-mor da aldeia, foi a Portugal, onde obteve da rainha, em 1790, a ordem para o restabelecimento da aldeia” (Almeida, 2019, p. 229).

Considerações finais

Assim, observamos a importância da reflexão sobre os efeitos da dominação da natureza pelo homem, considerando os profundos prejuízos que esse modo de produção produz a longo prazo para as minorias políticas, geralmente representadas pela população negra e indígena, que desde o início da colonização foi colocada em situação de vulnerabilidade. A divisão internacional do trabalho ainda opera pela lógica da colonialidade e esta representa uma ameaça a todos os povos fora do eixo Europa-Estados Unidos da América que discordam e sofrem com o capitalismo retirando seus meios de subsistência.

A solução mais simples e barata para evitar o aquecimento global seria o aumento da cobertura vegetal do mundo para funcionar como absorvedores de carbono. Mas está acontecendo o contrário. Existiam 6 trilhões de árvores no mundo e esse número caiu pela metade. A humanidade já destruiu a metade de todas as árvores do planeta desde o avanço exponencial da pegada ecológica da civilização, segundo estudo (Crowther et al) da Universidade de Yale, publicado pela revista científica *Nature* (2015). Mas o pior é que os seres humanos estão destruindo 15 bilhões de árvores por ano, enquanto o aparecimento de novas árvores e o reflorestamento é de somente 5 bilhões de unidades. Ou seja, o Planeta está perdendo 10 bilhões de árvores por ano e pode eliminar todo o estoque de 3 trilhões em 300 anos. O Brasil é o país que mais desmata e menos refloresta, além de bater todos os recordes de desmatamento em 2019. (Alves, 2020, online).

A intoxicação por metais pesados é um dos muitos absurdos que os povos indígenas lidam diariamente por tentar preservar sua cultura e suas terras. Este problema é causado por práticas mineradoras e industriais que visam apenas o lucro e acumulação desenfreada, frequentemente são os que financiam a violação dos direitos territoriais e humanos dessas comunidades. Para enfrentar este desafio, é essencial que políticas públicas abrangentes e sustentáveis sejam implementadas, com o objetivo de proteger a saúde dos indígenas e preservar seus modos de vida tradicionais. Somente através de uma abordagem coordenada e inclusiva poderemos garantir a justiça ambiental e a segurança das comunidades indígenas brasileiras.



Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Cultura política indígena e política indigenista no Rio de Janeiro colonial: disputas jurídicas sobre terras e identidades étnicas dos índios aldeados (de meados do século XVIII ao XIX). In **Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)**, Ângela Domingues, Maria Leônia Chaves de Resende e Pedro Cardim (org.). Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019.

ALVES, José Eustáquio Diniz. **Antropoceno: a Era do colapso ambiental**. 16 de janeiro de 2020, online. CEE-FIOCRUZ. Disponível em: <https://cee.fiocruz.br/?q=node/1106>. Acesso em: 13/01/2024.

BULLARD, R. D. **Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots**. South End Press, 1993.

FEARNSIDE, P. M. **Desenvolvimento na Amazônia: Avaliando a Dama**. Contexto, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. Pesquisa e organização Rita Carelli. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MOREIRA, R. **Identidade Nacional e Representação Visual: A Arte no Brasil Oitocentista**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

PAJOLLA, Murilo. Bolsonaro estimulou avanço de garimpeiros sobre os Yanomami; relembre casos e declarações. **Brasil de Fato**. 06 de maio de 2022, online. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2022/05/06/bolsonaro-estimulou-avanco-de-garimpeiros-sobre-os-yanomami-relembre-casos-e-declaracoes>. Acesso em: 30 de julho de 2024.

Portal de Notícias Uol. **A origem do mito bíblico que foi utilizado para 'justificar' racismo**. 18 de outubro de 2022. *Online*. Disponível em: [em:https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2022/10/18/a-origem-do-mito-biblico-que-foi-utilizado-para-justificar-racismo.htm](https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2022/10/18/a-origem-do-mito-biblico-que-foi-utilizado-para-justificar-racismo.htm). Acesso em 04/05/24.

PORTO, M. F.; PACHECO, T. **Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil: O Mapa de Conflitos**. Editora Fiocruz, 2009.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires: 2005.

VALENTE, Rubens. **Invasões em terras indígenas sobem 135% no 1º ano de Bolsonaro, diz Cimi**. Portal de Notícias Uol. 30 de setembro de 2020.

VEGA, C. M., ORELLANA, J. D. Y., OLIVEIRA, M. W., HACON, S. S., & BASTA, P. C. Human mercury exposure in Yanomami indigenous villages from the Brazilian Amazon. **International Journal of Environmental Research and Public Health**, 15(6), 2018, 1051.

SILVA, M. J. História e atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no Brasil. **Cadernos de História**, 20(37), 2019, 147-164.

SOUZA, R. T. Assistência jurídica e política do CIMI para os povos indígenas. **Revista de Estudos Sociais**, 2020, 15(3), 78-92.



Considerações sobre a Fenomenologia do Transe

Considerations on the Phenomenology of Trance

Márcio de Jagun¹

Resumo: O artigo aborda as diversas teorias e conceitos elaborados acerca da fenomenologia do transe e discute a aplicação genérica dos mesmos, no contexto afro-brasileiro. Assim, nomenclaturas como possessão, animismo, fetichismo, totemismo, incorporação e excorporação, são largamente tratadas. Propõe uma análise orgânica, desprovida de preconceitos e descolonializada sobre o tema. Elementos constituintes do fenômeno mediúnico, tais como “ultraconsciência”, “meta-vivos”, “*Ori*” e a pessoa humana, receberão atenção pormenorizada por uma perspectiva afro-centrada. Neste contexto, serão feitas necessárias elucidações acerca dos pilares da filosofia ioruba, tais como a percepção do que seja vida, morte, temporalidade, naturalidade, ancestralidade e oralidade. O texto fará crítica ao movimento da despersonalização do médium durante a ocorrência do transe. O autor oferece ainda reflexões autorais no que pertine ao fenômeno mediúnico no ambiente do Candomblé de matriz ioruba, analisando expressões usuais para denominar os chamados médiuns, bem como a etimologia desses vocábulos: “cavalo”, “*ẹlegún*”, “aparelho” e “burro”.

Palavras-chave: Transe. Fenomenologia. Filosofia Africana. Candomblé.

Abstract: The article discusses the various theories and concepts that have been developed about the phenomenology of trance and discusses their general application in the Afro-Brazilian context. Thus, nomenclatures such as possession, animism, fetishism, totemism, incorporation and excorporation are widely dealt with. He proposes an organic analysis of the subject, devoid of prejudice and decolonialized. Constituent elements of the mediumistic phenomenon, such as “ultraconsciousness”, “meta-living”, “*Ori*” and the human person, will receive detailed attention from an Afro-centric perspective. In this context, it will be necessary to elucidate the pillars of Yoruba philosophy, such as the perception of life, death, temporality, naturalness, ancestry and orality. The text will criticize the movement of depersonalization of the medium during the trance. The author also offers authorial reflections on the mediumistic phenomenon in the environment of Yoruba Candomblé, analyzing the usual expressions used to name the so-called mediums, as well as the etymology of these words: “horse”, “*ẹlegún*”, “device” and “donkey”.

Keywords: Trance. Phenomenology. African Philosophy. Candomblé.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), com ênfase em filosofia africana. Realizou pós-doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor de cultura e idioma ioruba junto à Universidade Federal Fluminense (PROLEM/UFF). Endereço eletrônico: ori@ori.net.br.

Introdução

No Candomblé, o fenômeno mediúnico é parte integrante de cerimônias e rituais que propõem aos adeptos as interações com os ancestrais, com a natureza, com os espíritos, na senda dessa espiritualidade.

O fenômeno mediúnico, sobretudo no contexto afro e afro-brasileiro, vem sendo objeto de inúmeras distorções e preconceitos, capazes de confundir os próprios adeptos e adeptas. Logo, entendo pertinente uma análise reflexiva e descolonializada sobre o assunto.

Esta análise passa por repensar antigos conceitos utilizados, tais como possessão, totemismo, fetichismo, animismo e o próprio transe. Muitos destes conceitos se confundem, são confundidos e acabam sendo utilizados de forma generalizada, totalmente sem critério, como se fossem sinônimos. De todas essas nomenclaturas, a que mais me contempla é transe, dada a sua ideia de transição de consciências, de estados de si. Passemos à análise dessas definições, à luz do fenômeno mediúnico havido no Candomblé.

Nossa abordagem pretende acessar o tema por uma perspectiva fenomenológica e não fenomênica, como propõe Heidegger:

[...] “Por fenomenico entende-se aquilo que é dado e pode ser explicitado segundo o modo de encontro com os fenômenos, daí falar-se em estruturas fenomênicas. Fenomenológico é tudo aquilo que é inerente ao modo de demonstrar e de explicitar e tudo aquilo que exprime a conceituação implícita na presente investigação” [...]. Em outros termos, pode-se falar de um “objeto fenomênico” ou realidade “fenomênica”, mas deve-se falar em “investigação fenomenológica”, em “epoché fenomenológica” etc. O adjetivo fenomênico qualifica o objeto que se revela no fenômeno, o adjetivo fenomenológico qualifica a manifestação do objeto em sua “essência”, bem como a busca que possibilita essa manifestação. (Heidegger *apud* Abbagnano, 2012, p. 436; grifos do autor).

Quer seja, o evento mediúnico no contexto afro-brasileiro, requer análise endógena (produzida por atores que vivenciem o fato), específica (contextualizada social, histórica e regionalmente) e descolonizada (liberta de princípios e entendimentos que alterem conceitos filosóficos originários). Assim, será possível um olhar afrocentrado capaz de observar tal advento pelo viés da fenomenologia.

1. Dos Conceitos Diversos sobre o Fenômeno Mediúnico

1.1. Possessão

Possessão espiritual, posse espiritual ou subjugação é a crença paranormal e/ou sobrenatural segundo a qual almas, espíritos, deuses, *daemons*, demônios, animais, extraterrestres ou outras entidades imateriais assumem o controle de um corpo humano, normalmente, prejudicando a saúde e/ou seu comportamento.

As primeiras descrições feitas pelos europeus chegados à África sobre a possessão são as piores possíveis, sobretudo, quando elaboradas por clérigos de matriz cristã. Nesse sentido, destacamos uma das transcrições feitas por Verger (2000) que relata uma fala do Abade Bouche (1885): “Os negros reconhecem em Satã o poder da possessão, pois o denominam ordinariamente de Elegbara, isto é, aquele que se apodera de nós” (Bouche, apud Verger, 2000, p. 135).

A manifestação do Abade reproduz um olhar preconceituoso e racista, sem falar na tradução deturpada do título de *Èṣù (Èlégbára – Senhor do Poder do Corpo)*, como “aquele que se apodera de nós”, dando-lhe um condão de entidade maligna, que se impõe sobre o ser humano de forma perversa. A possessão, em especial, é tratada como veículo negativo do próprio Satã.

O fato é que os fenômenos mediúnicos promovem o rompimento com o *status quo*. Há um atravessamento cristão neste entendimento: o êxtase, a possessão, rompem com o monopólio do sacerdote católico, pois o clérigo deixa de ser a única “ponte” entre o mundano e o espiritual. O fenômeno mediúnico estabelece um contato físico e direto com o divino, então, não é preciso que haja a presença de um padre. O corpo do médium é o intermediário extramundos.

No fenômeno mediúnico, não há um controle institucionalizado. Regras da Igreja, como as bulas papais, as encíclicas e as exortações apostólicas não alcançam nem podem dominar essa situação de “exceção”. É uma área fora do domínio da liturgia do Vaticano e, nesses casos, a maneira mais prática é a negação, a proibição.

O fenômeno mediúnico é tratado como um estado “fora de si”. Definições a partir de um discurso ocidental revestido de preconceitos e óticas excludentes. O “sujeito” se coloca fora do domínio de sua consciência. Este momento é visto como a manifestação de um estágio “pré-civilizado”. A referência é a do “possesso demoníaco”, aquele que se encontra “fora de si”, “inconsciente”. Estes, portanto, carecem de que suas “almas sejam salvas” para que se possa “restituir sua unidade”.



Conforme as referências bíblicas, Deus seria acessado através de um mergulho interior, enquanto o processo de possessão tem uma direção diametralmente oposta. Estabelece-se, assim, um combate cristão contra as práticas e ritos de possessão e a demonização dos espíritos e divindades que dela fazem uso.

Além disso, nota-se, nesse contexto, uma marca do machismo institucional. A ideia de que os possuídos não teriam controle sobre si próprios, cria a utopia de que as mulheres seriam pessoas mais facilmente possuídas. Observa-se que, até mesmo no imaginário cinematográfico, geralmente os personagens “possuídos” por entidades malignas são mulheres e crianças, ou seja, pessoas, supostamente, mais “frágeis”.

A ideia da possessão de um médium por alguma força ou espírito que se imponha sobre ele de forma incontrolável e compulsória, definitivamente, não coaduna com o que se passa durante o fenômeno mediúnicos do Candomblé. Abordaremos, com mais detalhes, a possessão quando discorrermos sobre transe, já que os principais teóricos do tema usaram esta terminologia (possessão) para se referir ao transe.

1.2. Totemismo

O totemismo é uma crença religiosa que utiliza o totem como elemento espiritual de adoração, o qual mantém uma relação próxima e misteriosa entre um ser humano e um ser natural. Esse relacionamento tem, como fundamento, uma origem ou liame em comum entre esses dois seres.

Totem significa o símbolo sagrado adotado como emblema por tribos ou clãs que os consideram como seus ancestrais e protetores. O totem costuma ser um poste ou coluna e pode ser representado por um animal, uma planta ou outro objeto.

O totemismo esteve muito em voga durante as primeiras décadas do século passado e é relacionado aos estudos sobre a histeria. Como acontece em relação a outros fenômenos mediúnicos, esses estudos são atravessados pelo preconceito que categoriza sociedades, ditas civilizadas, daquelas que as primeiras classificam como primitivas. Certas teorias alegam que, ao evocar a “natureza” como referência, deturpa-se a visão de mundo, tangenciando a histeria.

Segundo Lévi-Strauss:

Com o totemismo e com a histeria é a mesma coisa. Quando nos decidimos a duvidar que se possam arbitrariamente isolar certos fenômenos e agrupá-los entre si para fazer deles signos diagnósticos de uma doença ou de uma instituição objetiva, os próprios sintomas desapareceram, ou mostraram-se rebeldes às interpretações unificantes (Lévi-Strauss, 1986, p. 11).

A chamada “ilusão totêmica” é mais uma definição eurocêntrica para repelir e fundamentar preconceitos em relação ao fenômeno mediúnico. O conceito de totemismo está viciado por elementos que compõem uma percepção “exótica” do transe.

A relação entre um ser humano e um elemento vegetal e animal, ainda que estes sejam associados miticamente como símbolos de alguns deuses do panteão ioruba, também não atende às peculiaridades do transe no Candomblé.

1.3. Fetichismo

É uma referência antiga à adoração de fetiches (objetos aos quais se presta culto e a eles se atribui poder sobrenatural ou mágico). O termo vem, etimologicamente, de *feitiço*, nome dado pelos portugueses aos objetos de culto das populações da África durante a colonização de parte do continente. O vocábulo é derivado do latim *facticius* (artificial, não natural, falso).

Se nada, então, era sabido da religião dos iorubas, ideias gerais avultavam com referência às religiões das nações vizinhas. Baseavam-se elas em observações feitas pelos primeiros navegadores portugueses.

As divindades africanas foram batizadas com o nome de *feitiço*, palavra portuguesa que significa algo que era feito, “formado”, “coisa feita”.

Os primeiros viajantes não se debruçaram sobre a religião dos povos que encontraram. Da mesma forma, clérigos cristãos e antropólogos, parametrizados pela fé cristã tampouco se interessaram por entender e, muito menos, relatar, de forma respeitosa e precisa, detalhes acerca das práticas religiosas africanas.

Fora da África, nada de concreto se sabia a respeito da religião ioruba antes do século XIX. Foi em Paris, de 1845, por d’Avezac, que se publicou a primeira informação, numa descrição da nação dos *ijebus*, compilada das narrativas de Osifekuede: *Notice sur le pays et le peuple des Yébous, en Afrique*.

Do século XVII em diante, os traficantes de escravos informavam sobre as religiões locais sempre de forma preconceituosa. Mas não havia nada, especificamente, sobre o sagrado daquelas populações. Segundo Verger (1992 [1966]), a primeira menção aos cultos africanos, como “fetichismo”, teria sido de Charles de Brosses, em 1760.

Portanto, utilizar a nomenclatura fetichismo para definir ritos e fenômenos mediúnicos afro e afro-brasileiros é absolutamente descabido, descontextualizado e preconceituoso.

1.4. Animismo

O conceito básico de animismo é “a crença na existência de uma entidade destacável da alma, potencialmente distinta e à parte de qualquer incorporação concreta em um indivíduo vivo ou em um organismo material” (Gould; William apud Bird-David, 2019, p. 95). É a ideia de que entidades não humanas possuem uma essência espiritual.

Para Hunter e Whitten, animistas seriam “crenças religiosas que envolvem a atribuição da vida ou divindade a fenômenos naturais como as árvores, os trovões ou os corpos celestes” (Hunter; Whitten apud Bird-David, 2019, p. 94),

Em 1871, E. B. Tylor (1958) desenvolveu, em sua mais destacada obra *Cultura Primitiva*, um dos primeiros e mais utilizados conceitos de animismo a partir da antropologia: “A crença de que dentro dos corpos comuns, visíveis e tangíveis, há um ser normalmente invisível, intangível: a alma [...] cada cultura [tem] seus próprios seres animistas distintivos e sua própria elaboração específica do conceito de alma” (Tylor apud Bird-David, 2019, p. 94).

Sua característica principal é a imputação de subjetividade a plantas, animais e outros elementos do ambiente físico de modo a estabelecer relações pessoais com eles. À luz do conceito de animismo, indagamos: Seria esse o entendimento e a prática das religiões de matrizes africanas? Somos animistas? Reconhecemos a personalidade/individualidade de plantas, animais e minerais? Ou percebemos neles uma relação primordial? Eles são indivíduos ou são forças personificadas?

Tylor e Durkheim (1970 [1898]) entendiam que os “animistas” compreendiam o mundo de modo infantilizado e atrasado. Por sua vez, estes eram vistos como primitivos e, cognitivamente, subdesenvolvidos. Esta definição já nos basta para descartar, em definitivo, o conceito animista de tais autores.

O animismo, conforme a antropologia evolucionista, era, portanto, signo de sociedades “atrasadas”, “pré-científicas” que, na ausência da tecnologia, não percebiam a “superioridade do homem sobre os outros animais” (Durkheim (1970 [1898], p. 42).

O pensamento euro-americano, dos séculos XVII ao XX, cria a dicotomia homem/natureza, colocando o humano como ser hierárquico sobre o inumano. Um conflito típico da presunção da nossa espécie em relação aos demais elementos da natureza: ego *versus* eco. Entretanto, novamente a base deste ideário está fulcrada em uma perspectiva ocidentalizada; não há como tentar definir outras culturas a partir dessa premissa. O fato é que as ideias positivistas e eurocêntricas sobre os significados de

“natureza”, “vida” e “pessoa” geraram conclusões e conceitos comprometidos. Como é sabido, no tocante à cultura ioruba, essa base não se sustenta. Afinal, um dos pilares daquele sistema é justamente a naturalidade: a relação horizontal e integrativa entre os humanos e inumanos. Daí porque considero o Candomblé uma bio-religião.

Claude Lévi-Strauss se referiu à categoria antropológica “totemismo”, a qual abarca aspectos do fenômeno que Tylor (1958 [1871] apud Bird-David, 2019, p. 102) denominou como “animismo”. O trabalho de etnografia, de Irving Hallowell sobre os Ojibwa (resultante de sua pesquisa de campo no Lago Winnipeg, ao norte do Canadá, nos anos de 1930), o levou a concluir que, para aquele povo, existem as categorias “pessoa humana”, “pessoa vegetal”, “pessoa mineral” (Irving Hallowell apud Bird-David, 2019, p. 107) Este conceito não nos parece de todo estranho nem tão distanciado do nosso entendimento acerca da percepção da natureza pelo prisma cultural ioruba, guardadas as devidas proporções e peculiaridades. Nesse sentido, Bird-David (2019, p. 130) destaca: “Há uma diversidade de animismos, cada projeto animista contém seu status local, sua história e sua estrutura (no sentido de Sahlins, 1985)”.

Restam-nos dúvidas sobre a mudança cognitiva ocorrida na sociedade europeia. Em que momento e por que o animismo foi considerado infantil? Por qual razão o animismo teria sido deixado de ser um meio válido para o conhecimento?

Sobre a mudança de referência europeia, White destaca a influência do cristianismo e escreve:

O que aconteceu entre os séculos III e VIII foi que os homens deixaram de se considerar descendentes de seus antepassados romanos e começaram a se tratar como descendentes de seus predecessores judaico-cristãos. [...] Quando os homens da Europa Ocidental começaram a agir como se descendessem do segmento cristão do mundo antigo; quando eles começaram a estruturar seu comportamento como se fossem geneticamente descendentes de seus predecessores cristãos; quando, em suma, eles começaram a honrar o passado cristão como o modelo mais desejável para a criação de um futuro exclusivamente seu, e deixaram de honrar o passado romano como seu passado, o sistema sociocultural romano deixou de existir. [...] *Estou sugerindo que os sistemas históricos diferem dos sistemas biológicos por sua capacidade de agir como se pudessem escolher seus próprios ancestrais. O passado histórico é plástico de uma forma que o passado genético não é. [...] [Homens] escolhem um conjunto de ancestrais ideais que eles tratam como progenitores genéticos. Essa ancestralidade ideal pode não ter nenhuma conexão física com o indivíduo que faz a escolha. [...] [O] processo de socialização pode ser caracterizado como um processo de substituição ancestral, como uma solicitação para que os indivíduos ajam como se fossem realmente descendentes de modelos históricos ou míticos em preferência a qualquer modelo que possa ser fornecido por herança*



genética. Essa substituição ancestral retroativa em ingrediente essencial na constituição dos sistemas históricos (White apud Domanska, 2014, p. 62; grifo nosso).

White propõe que uma comunidade escolha ancestrais substitutivos ideais às suas “necessidades justificáveis”, o que lhes permite construir “o modelo mais desejável para a criação de um futuro exclusivamente seu”. No caso em tela, grande parte dos europeus tem, como seus ancestrais, praticantes de cultos ditos pagãos. Estes são seus ascendentes diretos, mas, em algum momento, resolveram descender de patriarcas hebreus, relatados no Velho Testamento, e a seguir um judeu nazareno, chamado Jesus. Os europeus convertidos ao cristianismo se dizem filhos e descendentes de um Deus de outra etnia.

A formulação de White (2010), aplicada ao produto religioso afro-brasileiro, pode indicar-nos uma vitória significativa da cultura africana sobre o cristianismo dominante. Assim, se entendermos que muitos brancos e descendentes destes aderiram às religiões afro, que foram iniciados nas mesmas e passaram a se sentir como “filhos” de deuses negros, por exemplo, temos a possibilidade palpável de uma teoria “sociologizante” de ancestrais substitutivos no Candomblé; contudo, o mesmo Candomblé parte da premissa da ancestralidade genética (biologizante). Mas, além do liame biológico, há laços energéticos que atrelam os seres. Logo, entendo que essa ancestralidade ioruba se constitui por fatores mistos, ou seja, tanto por questões energéticas quanto por vinculações conservadas na memória biológica e experiencial (*ara*² e *Orí*³). Dessa forma, proponho a ideia da relação “bioimaterializante” com o antepassado mítico.

Destarte, ainda que o corpo tenha um fenótipo branco, sua carga ancestral (física e metafísica) pode trazer remotas conexões com deuses do outro lado do Atlântico. Esse corpo branco pode, socialmente, escolher participar e relacionar-se com uma cultura religiosa, identificar-se, mas também pode estar fazendo esse movimento de aproximação, empatia, e tendo essa identificação por fatores biológicos contidos em seu genótipo e no registro experiencial do seu *Orí*. Assim, os fatores “sociologizantes”, biologizantes e “bioimaterializantes” (ora proposto) podem estar presentes e ajudar-nos a entender a composição dos espaços sociorreligiosos dos Terreiros na formação dessas famílias físicas e metafísicas que atravessam o tempo e se encontram no transe.

² Corpo, em ioruba.

³ Cabeça; discernimento, em ioruba.



A mudança cognitiva, que ocorreu na Europa ocidental, deu-se em torno do século XVII. E hoje? Podemos pensar em um animismo contemporâneo, que anima e propicia relações outras com objetos, como carros, iates, roupas de grife, hotéis? Seria esse um novo animismo/fetichismo? Uma forma de “culto” capitalista que pauta as relações sociais entre humanos e a natureza animada e inanimada? Um “enfeitiçamento” capitalista pelo consumo?

Para Marx, como relata em seu clássico *O Capital*, o fetichismo seria fundamental para o capitalismo moderno ao estimular o “fetiche” pela mercadoria, pelo consumo (Marx apud Bird-David, 2019, p. 136).

Antes, o animismo era percebido apenas pela análise de humanos e não humanos. Logo, a proposta é pensar outras formas de pessoas e de relações entre elas. O fato é que existem percepções essenciais à análise do animismo, tais como a noção de pessoa; a noção de natureza; a noção de como as pessoas se relacionam com a natureza.

Para os iorubas, pessoas são apenas os humanos. Nem por isso, deixam de integrar a natureza e os animais, vegetais e minerais deixam de ser considerados como seres. Todavia, na natureza como um todo, não existe nenhuma espécie (nem a humana) que exerça primazia sobre os demais elementos.

1.5. Transe

O estudo do transe, no Brasil, é pautado por uma mistura dessas teorias. Mas, de forma descriteriosa, conceitos distintos são tratados como sinônimos. De todas as terminologias aplicadas ao fenômeno mediúnic, a que mais me agrada é transe porque sugere a ideia de transição de consciências.

Os estudos acerca do transe, no Brasil, são referenciados, na maior parte das vezes, em relatos de antropólogos (não orgânicos) e por religiosos espíritas. A ideia colonialista de “civilização” legou à fenomenologia do transe um caráter “primitivo”, como vimos. Os primeiros estudiosos dos cultos afro-brasileiros acerca dos fenômenos mediúnicos das religiões afro, eram da área médica. Suas posições científicas, pautadas por parâmetros ocidentais, inspiraram diagnósticos indicativos de “enfermidade mental”.

Nina Rodrigues foi o pioneiro deles. Para ele, o transe era tratado como possessão e seria uma “perda da personalidade terrestre do filho-de-santo que assumiria



então a personalidade de seu orixá” (Rodrigues, 1935, p. 73). Com base na psiquiatria de Janet,⁴ Nina Rodrigues definiu “possessão” como um “estado de sonambulismo provocado, com desdobramento e substituição da personalidade”. Assim, classificou a possessão (entenda-se, aqui, o fenômeno mediúnico) como uma das formas de perturbações históricas. Segundo ele, o “alto grau de incidência entre os negros baianos” teria relação com seu “fraco desenvolvimento intelectual” (Rodrigues, 1935, p. 25).

Arthur Ramos (1940), também médico-legista e psiquiatra, nos anos 1940, continua tratando o fenômeno mediúnico (transe) como possessão – mais de três décadas depois de Nina Rodrigues – e ainda vai além deste: ao invés de associar a possessão “apenas” à histeria, sugere uma explicação mais complexa, na qual o transe poderia ser ligado a múltiplos tipos de perturbação mental, como um “primitivo estágio de vida” (Ramos, 1940, p. 283).

As opiniões de Ramos, no sentido de que tanto o transe quanto a doença mental seriam manifestações de camadas arcaicas do inconsciente humano, acabaram convergindo no conceito de “participação-imitação” de Lévy-Bruhl (1963 [1935]), que explicaria a propensão que tem o “primitivo” para trazer as divindades para perto de si.

Vale dizer que o citado conceito de Lévy-Bruhl (1963 [1935]) estabelece um diálogo com as “leis da imitação” formuladas por Tarde (1962). No decorrer da análise, entretanto, chega-se à conclusão de que os conceitos de “imitação” de ambos os autores dizem respeito a processos diferentes. No entendimento de Lévy-Bruhl (1963 [1935]), “participação-imitação” refere-se a uma dimensão “mística,” ligando imitador e imitado num só elemento. Já para Tarde (1962), em sua teoria das “leis da imitação”, pressupõe dois ou mais elementos diferentes que, no fluxo de crenças e desejos, se assimilariam ou resultariam em inovações. As reflexões sobre essas ideias são pertinentes, não tanto pela

⁴ Pierre-Marie-Félix Janet (Pierre Janet) nasceu em Paris, a 30 de maio de 1859, e faleceu na mesma cidade, em 24 de fevereiro de 1947. Foi psicólogo, psiquiatra e neurologista. Dedicou-se ao estudo das desordens mentais e emocionais, envolvendo histeria, [ansiedade](#), [fobias](#) e outros comportamentos que considerava anormais. Ao lado de William James e Wilhelm Wundt, é reconhecido como um dos fundadores da psicologia. Ficou conhecido por sua linha antifreudiana. Fundou uma corrente francesa que ficou conhecida como análise psicológica. Teorizou sobre fenômenos conhecidos como automatismo psicológico e sobre histeria. É considerado inspirador da psicologia e da psiquiatria dinâmicas. Seu trabalho foi fundamental para que a psicologia se tornasse uma disciplina independente da filosofia e da medicina na França. Fonte: <https://blog.cicloceap.com.br/biografia-de-pierre-janet-e-a-corrente-da-analise-psicologica/>. Acesso em: 21/08/2022.

similaridade entre ambas, mas pelas alternativas à noção de “representação coletiva”, de Émile Durkheim (1979 [1921]).⁵

Lévy-Bruhl (1963 [1935]) fulcraria seu conceito de “participação-imitação”, unindo dois princípios, de certo modo, conflitantes. A “participação” seria a maneira como “a mentalidade primitiva” entende as relações com os “seres e objetos” (Lévy-Bruhl, 1963 [1935], p. 335). Essa participação não seria uma “representação”, mas uma relação de reciprocidade, na qual o sujeito participa no objeto e o objeto no sujeito. Contudo, Lévy-Bruhl (1963 [1935], p. 335) acrescenta a esse conceito a ideia de “imitação”, gerando a incongruência. Isto porque, para o próprio autor, imitar seria representar algo exterior ao sujeito. Temos, aqui, uma encruzilhada entre as ideias de Lévy-Bruhl (“participação-imitação”), Tarde (“imitação”) e Durkheim (“representação coletiva”).

Lévy-Bruhl, originalmente em 1935, formulou seu conceito de participação-imitação em *A Mitologia Primitiva*, pesquisando grupos culturais na Austrália e em Nova Guiné. Baseia-se em exemplos de cultos, nos quais os praticantes “imitam” detalhadamente gestos míticos como forma de garantir as formas consagradas da tradição. Uma espécie de dramatização através da qual o rito integra seres e objetos, buscando uma eficácia simbólica como resultado. No caso dos estudos do autor com os Papuas, da Ilha de Kiwai, e dos Canaques, da Nova Caledônia, eles enterram grandes pedras para ensinar os tubérculos a crescerem fortes e resistentes. Assim, os vegetais “imitariam” as pedras. Lévy-Bruhl se abastece de um conceito de primitivismo das sociedades estudadas e trata seus mitos e símbolos sem a apropriada análise semiótica e hermenêutica. Sua ideia de representação de objetos, gestos e mitos, perpassa um viés psicologizante.

Para Tarde (1962), o fato social seria uma relação permanente de imitações. Da mesma forma, os fatos biológicos seriam imitações genéticas e os fenômenos químicos, físicos e geológicos seriam reproduções imitativas decorrentes das mesmas causas. Para ele, a imitação poderia ser dissecada em leis gerais, que poderiam ordenar e explicar as relações sociais e naturais. Em síntese, Tarde conclui que há dois modelos de imitação: a que reproduz exatamente, de forma igual, o padrão ou a “contra-imitação”, que se detém a fazer justamente oposto ao modelo; uma espécie de probabilidade fatalista e reducionista. Diferentemente de Durkheim, Tarde concebe uma sociedade imitativa,

⁵ Em parceria com Marcel Mauss.



com repetições permanentes dos mesmos modelos, sem elementos de variações pessoais nem coletivos. Contudo, Tarde (1903) acrescenta à sua formulação, o desejo. Ele defende que as imitações são sempre consequentes de vontades e crenças. Para ele, as sociedades funcionariam movidas pela cooperação ou pela competição de desejos e querereres, reproduzindo certos padrões que se imitavam. Assim, as três leis universais seriam a imitação, a oposição e a adaptação (invenção).

Durkheim (1979 [1921]), por sua vez, formula o conceito de representação coletiva, considerando aspectos sociais e pessoais. Para o autor, a representação refere-se aos modos de pensar, perceber e conceber, assim como de ser concebido, percebido e pensado, ou seja, há o estabelecimento de um forte aspecto *sócio-subjetivo*. Durkheim, ao analisar as “sociedades primitivas”, elabora suas explicações a partir de uma morfologia social. Durkheim desenvolve um sistema classificatório bastante racionalista, opondo-se a considerar as afetividades peculiares das culturas.

Lévy-Bruhl e Tarde se aproximam, em uma certa microssociologia dos fenômenos sociais, enquanto Durkheim tem uma percepção macrosociológica da sociedade, que consiste na morfologia social e representação coletiva.

O fato é que os três recaem no mesmo problema vestibular: baseiam suas teses em um olhar vertical e hierárquico sobre outras culturas, seres e elementos da natureza, parametrizando suas referências nos modelos eurocêntricos. Seus conceitos não se sustentam quando aplicados em outros grupos sociais. Mesmo quando tentam analisar sociedades atípicas a seus padrões (como indígenas australianos, indianos e africanos), seus olhares são turvados pelo paradigma do colonizador. As teorias de Lévy-Bruhl, Tarde e Durkheim não dão conta de compreender relações tão peculiares com a natureza, simbolismos, percepções da atemporalidade e noções de pessoas, de vida e de morte, como as dos iorubas. Suas teses, no contexto do fenômeno sociorreligioso e cultural dos iorubas, notadamente no que diz respeito ao transe, *data venia*, são inapropriados.

Nos estudos sobre o que chamam de possessão, Nina Rodrigues (1935) e Arthur Ramos (1940) convergem com outros autores, como Etienne Brazil (1911), Gonçalves Fernandes (1937) e Manuel Querino (1938), pois todos entabulam suas pesquisas no intuito de encontrarem uma “explicação” ou uma “definição” através de fatores biologizantes (na acepção negativa da palavra) e “psiquiatrizantes”. Em comum, os citados autores atribuem ao transe, fatores como perturbação mental, histeria e até uso de álcool e de drogas entorpecentes. Mesmo na análise de contextos religiosos, esses



estudiosos sequer cogitam uma possibilidade diversa de conexão ao sagrado, uma outra forma de interação entre pessoas vivas e “meta-vivas”⁶.

O transe analisado pelo prisma do fato social, ganha fôlego a partir dos anos 1940. Os principais artífices dessa linha são Herskovitz (1941), Bastide (1945, 1961), Eduardo (1948) e Ribeiro (1952). Assim, o fenômeno mediúnico, muito chamado de possessão, passaria a ser observado e entendido como fato social, particular a cada cultura, e não mais como um elemento da psicopatologia.

O conceito de transe, enquanto fato social específico, ganha corpo na década de 1970, sobretudo com a maior difusão do livro *Kardecismo e Umbanda*, de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, lançado anos antes, em 1961. O cientificismo do espiritismo kardecista e as camadas sociais mais elitizadas que o frequentavam, ajudaram bastante a “desmoronar” o transe enquanto ato primitivo e doentio (possessão), mesmo havendo certo olhar de desaprovação da *escol* espírita em relação às religiões afro. O crescimento da ciência antropológica foi outro fator importante para uma atribuição menos preconceituosa e distorcida sobre o transe.

Nessa linha do transe, enquanto fato social peculiar às culturas e não mais como patologia psiquiátrica, há um novo olhar que se destaca: a inversão do *status quo*. O transe é percebido como ato de protesto, de subversão da hierarquia do poder instituído. Neste sentido, Peter Fry (1977), Luz e Lapassade (1972), Diane Brown (1974), Yvonne Velho (1976), entre outros, ressaltam esse viés.

Não há dúvidas de que o transe, sobretudo no contexto do rito religioso, pode e deve ser visto como um ato de benvinda insubordinação das classes mais vulnerabilizadas historicamente. Cabral (2019), ao pesquisar a Umbanda, ressalta, de forma precisa e necessária, a capacidade ímpar e revolucionária como espíritos associados às prostitutas, aos escravos, às crianças e aos indígenas exercem um protagonismo pedagógico na revolução do *status quo*. Nesse sentido, é oportuna a transcrição:

Não é possível ficar indiferente ao poder subversivo da Umbanda. Seus ritos e mitos cultuam ancestrais “malditos”. Aliás, são os próprios ancestrais amaldiçoados que ganham vez e voz nos cultos.

⁶ Em Jagun (2024), o autor propõe o neologismo “meta-vivo” para se referir aos mortos. Isto porque a semântica da palavra “morto”, em português, não é suficiente para significar a dimensão daqueles indivíduos que não possuem vida corpórea, conforme a concepção cultural ioruba.

Aí, no terreiro, eles encontram lugares de fala, protagonismo, visibilidade. Aí, no terreiro, seus saberes, são saboreados por todos os que partilham do espaço da celebração e que reverenciam a grandeza daqueles “personagens” que a história oficial fez questão de não deixar aparecer. [...] Quando, no meio da cidade do Rio de Janeiro ou de São Paulo, um caboclo incorpora num médium dentro de um terreiro, os “selvagens” penetram a “civilização” e mostram que sua cultura não pode ser vencida por qualquer pseudo-evolucionismo eurocêntrico, que sempre animou o processo civilizatório ocidental. [...] É possível – talvez necessário – dizer que a Umbanda é um *teatro religioso do oprimido*. [...] o teatro religioso do oprimido é aquele em que as cenas religiosas são fonte de *conscientização libertadora*. A Umbanda é, certamente, um teatro religioso do oprimido. Nela, os personagens são figuras históricas subalternas do cenário brasileiro: índios, boiadeiros, pretos-velhos, pretas-velhas, crianças (Erês), povo de rua, etc. Ali se canta o sofrimento dos subalternos e a sua grandeza que tornou-se invisível na história do Brasil. [...] Não é possível respeitar uma Pombogira se não se lutar contra todas as formas de machismo. É que a Pombogira é a personificação do feminismo religioso crítico e “radical” (vai às raízes) [...] a Umbanda promove a conscientização da situação de opressão (Cabral, 2019, p. 27-28; grifo do autor).

Não só o transe enquanto ritual, mas o espaço sociorreligioso dos Terreiros, ganham uma conotação de quilombos urbanos contemporâneos. Neles, há resistência, revolução dos padrões hegemônicos e uma sutil, porém, poderosa metodologia de educação social. Uma verdadeira “usina” das potências de ser e de saber e o transe é o eixo dessa contracultura.

Na Academia, há dois protótipos básicos de análise sobre o transe: o biologizante e o sociologizante; ambos de caráter pejorativo. Os dois recaem no reducionismo, pois ambas as teorias não conseguem adentrar ao sistema sociorreligioso afro-brasileiro.

Para compreender o transe nas religiões afro-brasileiras, é preciso conhecer as relações corpóreas, as meta-corpóreas, assim como, as relações sociais dessa bio-religião nesse *espaçotempo* sociorreligioso. É preciso entrar no sistema para entendê-lo e, como tal, deve ser estudado e, quando possível, vivenciado.

Para entender o transe, é preciso compreender questões alicerçais a este estudo, tais como a noção de pessoa, a noção de espírito, a noção de relação com a natureza, vida e morte, autonomia e tempo. Conceitos já visitados por nós em capítulos anteriores desta pesquisa como alicerces para as presentes reflexões.

No contexto ioruba, o transe é a transição de consciências: a da pessoa humana do médium e a da pessoa “meta-humana”. Durante o transe, essas consciências oscilam: o vivo não morre e o “morto” não volta a viver. Contudo, nesse estágio híbrido, os dois



ganham e ambos perdem, pois estão parcialmente vivos e mortos. O médium fica como durante um sonho, em que se tem todas as funções vitais, mas não se faz uso consciente das mesmas. Não por acaso, os iorubas tratam o sono (período dos sonhos) como um ensaio diário para a morte: nele estamos vivos, porém não plenamente. *Òṣàlá* é considerado o regente do sono, afinal, suas atribuições estão ligadas ao início e ao final de todos os períodos.

Ao longo do transe, essas consciências coabitam, coexistem em mútuo acordo e pertença. Um Ser do passado (o ancestral) se faz vivo no momento presente, no corpo do médium. Por mais que, durante o transe do Candomblé, haja uma certa preponderância das vontades e da personalidade do ancestral, a pessoa humana do médium não é totalmente subjugada (possuída) nem substituída, totemicamente, por algum avatar. O transe não é um processo de imitação deliberada nem de representação teatralizada como mera performance animista. Neste momento-fronteira, dá-se vazão a um Ser que já habita no interior de outro Ser; o ancestral divinizado já é integrante da constituição pessoal do médium uma vez que ele é parte de sua composição genética, é parte de sua construção social, é parte de sua composição emocional e também de sua energia.

Assim sendo, descartamos totalmente os fatores biologizantes e socializantes entabulados como “explicações” para preconceituosas definições do transe enquanto patologias e desvios sociais. Podemos, sim, entender o transe como um processo natural em determinadas culturas, que se processa através de uma convergência de fatores genéticos, energéticos e psicossociais. Dessa forma, gosto de pensar o transe, no Candomblé, como um fenômeno de *excorporação* e não de “incorporação”.

Proponho o neologismo *excorporar*⁷ em oposição ao fenômeno mediúnicamente denominado incorporação, no qual os adeptos entram em transe a partir da ideia de uma força externa que se impõe ao seu corpo. Logo, *excorporar* seria o movimento oposto: fazer brotar do interior do indivíduo. No transe, há fatores de interioridade e de exterioridade em trânsito.

Transe é, portanto, transição. Os elementos do transe são o corpo (relação biológica), a emoção (mobilização) e o elemento metafísico (*ultrapersonalidade*).

⁷ Neologismo criado pelo Autor no livro *A Sala de Aula não Cabe no Mundo – Compreendendo a Nagologia Educacional de suas Metodologias Singulares*, lançado em 2020, após sua aprovação como Dissertação de Mestrado na Pós-Graduação em Educação da UERJ.



2. Analisando os componentes do transe

A fenomenologia do transe, para que se processe, requer componentes fundamentais. Impossível ocorrer transe, sem a reunião de fatores como: o corpo, a emoção e o elemento metafísico (ou ultrapersonalidade). Além disso, tais elementos precisam ser sopesados no contexto. Passemos a uma breve análise desses componentes:

- a) **O corpo (relação biológica):** para os iorubas, *ara* é um veículo de trânsito pela vida. Para eles, a existência é una, mas alternada por ciclos de vidas cujos destinos escolhidos (*odus*) têm, como propósito, a aquisição de virtudes; portanto, todo corpo é perfeito para o destino escolhido. A escolha do destino é um momento de entrecruzamento de fatores e interfaces. Para que o corpo seja adequado, são necessários fatores genéticos, ou seja, este já nasce com condições físicas e hereditárias que o capacitem para o trânsito na vida. Logo, este corpo já deverá trazer, em si, memórias ancestrais que o capacitem para o fenômeno mediúnico. A *excorporação*, portanto, requer um corpo apto a externar energias e divindades que já o habitem. Além disso, as vivências socioemotivas são também impactadas no corpo e são elementos que integram esse complexo corporal. Para os iorubas, as pessoas têm dois corpos: o corpo físico (*ara*) e o corpo emocional (*enikéji*). Ambos, são constituintes desse compêndio que será o elemento material do transe;
- b) **A emoção (mobilização):** estamos considerando, aqui, a vontade. Entendemos que a entrega, a conexão entre o médium e o elemento imaterial é também uma das questões centrais. Refiro-me tanto à vontade consciente quanto à propensão inconsciente que leva o médium a ambientes, situações e condições (por ação ou omissão) a colocá-lo em estado ou situação que propicie o transe. Nesse aspecto, não entendo o transe apenas como uma emoção, como um espasmo emocional; esta emoção mobiliza, propicia, mas também tem que ser viabilizada por *Orí*. Quanto mais intensamente essa emoção se conectar com a consciência imaterial, mais fluxo terá o transe. Os chamados transe involuntários, de certa forma, resultam de emoções conscientes ou inconscientes que vêm à tona por ação ou omissão.



Emoções decorrentes do contato com cânticos, rezas, lembranças, objetos sagrados, podem provocar o transe;

- c) **O elemento metafísico (ultrapersonalidade):** o terceiro elemento do transe é a ultrapersonalidade. No Candomblé, a partir da ideia de *excorporação*, o fenômeno mediúnico do transe acaba sendo o desdobramento de um fragmento ancestral que já está na sua hereditariedade biológica e na sua memória atávica, imaterial. Esse outro Ser é uma ultrapersonalidade, um somatório de Eus e de temporalidades. Os Eus do presente e do passado, que se encontram e se somam a esta ultrapersonalidade, que se desdobra do corpo mediúnico. O ancestral foi, mas também é. E nesse novo presente, na miscelânea de emoções, corporificações e memórias, essa outra pessoa, essa ultrapersonalidade *excorpora* do médium, carregando seu próprio eu, porém levando consigo também um fragmento do “corpo-veículo”. Essa ultrapersonalidade não é um indivíduo, no sentido singular, mas um “divíduo”⁸ no sentido da dupla pertença. Essa força imaterial, ancestral, não é como uma personagem interpretada, pois ela tem discernimento, consciência, inclusive, o seu discernimento pessoal somado ao discernimento pessoal do seu médium podem lapidar mudanças no fenômeno mediúnico. Ou seja, o transe de uma mesma ultrapersonalidade no mesmo médium pode, ao longo do tempo, apresentar novos traços e mudanças; estas, decorrentes das mudanças nas duas personalidades e concepções que se entrecruzam – *excorporam* no transe. Lembremos que o movimento, inclusive dialético, é constante nesse sistema cultural. Por exemplo, um *òrìṣà*, manifestado nas primeiras experiências de transe de um jovem médium, poderá apresentar mais desenvoltura anos mais tarde, quando esse “conjunto” tiver mais entrosamento e mais experiências em transe.

⁸ Segundo Strathern (1988), a noção de “divíduo”, é uma pessoa constituída de relações; e a de Marriot (1976 *apud* Bird-David, 2019, p. 98) de “dividual”, seria uma pessoa constituída de partículas transferíveis que formam sua substância.



Ainda que o médium não seja descendente direto da dinastia do seu deus mitológico, poderá ele, consciente ou inconscientemente, ter escolhido o *òrìṣà* como seu ancestral substituto ideal, como vimos acima. Seu *Orí* é capaz disso. Portanto, ainda que não haja um fator biocondutor para essa manifestação mediúnica, mesmo assim, será possível que esse médium se conecte ao ancestre idealizado, eleito, amado, e essa essência exteriorize de si, provocando transe.

Para uma razoável compreensão sobre o transe, como diz Bastide é preciso analisar os “múltiplos cômodos do castelo interior, cada um dos quais com sua liturgia extática” (Bastide, 1961, p. 226),

Na Umbanda, os Guias e Protetores não, necessariamente, são ancestrais divinizados tampouco são elementos que habitam o corpo do médium; eles são *meta-vivos* exteriores ao médium. Logo, naquele contexto, entendo que a terminologia “incorporação” faça sentido. Mas o transe, em si, enquanto fenômeno, se dá da mesma forma, com os mesmos elementos. Entretanto, processa-se em direções diferentes: enquanto no Candomblé, o *òrìṣà* ancestral *excorpora*, na Umbanda, o Guia espiritual *incorpora*. Porém, em ambos os casos, a anulação da importância da pessoa do médium antes, durante e após o transe, não pode ocorrer.

3. O médium e o transe

O vocábulo médium⁹ vem do latim *medium*, com o sentido de “canal de intermediação” e significaria: “meio, o que está entre duas partes, intermediário”. No grego, *meso*, o que foi gerado por uma fonte indo-europeia *medhyo*, a partir da base “*me-*”, que significava “entre”. Logo, temos como médium, a pessoa que tem a capacidade de intermediar o físico e o metafísico. A expressão é usada no Brasil, desde uma nomenclatura do Espiritismo, filosofia organizada por Kardec, na França, na segunda metade do século XIX, e ganhou formato religioso no Brasil desde o final do mesmo século.

Em tese, conforme a definição acima, todas as pessoas são médiuns. Isto porque todos somos capazes de intermediar o físico e o metafísico. No entanto, as formas dessa intermediação podem variar. Considero a mediunidade como o Sexto Sentido. Se a ciência ocidental consegue definir cinco sentidos: visão, olfato, paladar, audição e tato,

⁹ É usado desde 1881, em nosso idioma. Fonte: <https://origemdapalavra.com.br/palavras/medium/>. Acesso em: 08/09/2022.



o sexto, seria a percepção metafísica – a mediunidade. Assim como a visão e a capacidade auditiva podem ser desenvolvidas de forma extraordinária por determinadas pessoas, o mesmo poderia ocorrer com a mediunidade.

Há inúmeras maneiras do fenômeno mediúnico se manifestar: psicografia, psicopictografia, premonição, vidência, intuição, transe, entre outras. Aqui, o transe será nossa abordagem principal.

Existe uma espécie de “lenda urbana” através da qual se costuma dizer que os médiuns “apagam” e se tornam totalmente inconscientes do que ocorreu durante o transe. O que foi dito pelo Ser manifestado, o que foi ingerido, o tempo de duração do fenômeno são usualmente tratados como lembranças não acessáveis pelos médiuns. Não duvido que haja graus diferentes e variados de transe, ou seja, situações nas quais o transe seja, mais ou menos, intenso. Todavia, se o corpo é vital para o transe, não faz sentido que a pessoa do médium desapareça ou seja anulada neste processo. Afinal, é um momento de transição de consciências e não de subjugação de uma sobre a outra.

Como vimos na cultura ioruba, a busca existencial consiste na escolha de um trânsito de vida (*odù*), previamente arbitrado pelo ser humano, com o propósito de adquirir as virtudes. Portanto, uma eventual tendência ao desenvolvimento deste fenômeno mediúnico certamente estaria nesse contexto como um elemento do destino.

A seu turno, os próprios ancestrais, mesmo após atravessarem o portal da morte, provavelmente também têm alguma finalidade nesta outra fase de suas existências. Afinal, essa interação com os vivos não haveria de ser por mera recreação. Ou seja, um encontro entre dois mundos, entre dois seres, cada qual com seus propósitos de florescimento espiritual, não faria o menor sentido se apenas um deles (o ente *meta-vivo*) fosse o único a usufruir desse momento do transe.

Se durante o transe, a pessoa do médium fosse totalmente “apagada”, “inutilizada”, não caberia a este nenhum mérito por seu esforço, empenho, dedicação. Nenhuma virtude seria realmente conquistada se outro Ser agisse por ele, falasse por ele, sem que ele fosse parte neste processo.

Na Umbanda, a expressão desenvolvimento¹⁰ é bastante útil a essa conjuntura. Acredito que a pessoa do médium e também a pessoa imaterial se desenvolvem (no sentido de se tornarem mais virtuosas) com o advento do transe.

¹⁰ Expressão comum na Umbanda para designar o processo no qual o médium aprende a lidar, gradativamente, com o fenômeno mediúnico.



Vale dizer que muitas são as preparações do corpo do médium em relação ao momento do transe. Tanto no Candomblé quanto na Umbanda são respeitados preceitos prévios ao momento-fenômeno, que proporcionem ao corpo mediúnico as melhores condições possíveis ao transe; cito alguns deles: não ingerir comidas pesadas, como carne de boi e de porco (para não gastar muita energia com a digestão); evitar o consumo de bebidas alcóolicas na véspera e no dia do rito (a fim de que o corpo não fique desidratado ou com suas condições comprometidas pelo álcool); dormir bem na noite anterior (para que o corpo esteja descansado e apto às atividades); evitar sexo no dia anterior (para que haja o menor desgaste possível da energia corporal); em algumas tradições, recomenda-se que o médium durma a noite anterior no Templo (para favorecer a conexão com o sagrado). Neste último caso, algumas Casas de Candomblé, inclusive, realizavam o ritual de oferecimento de *obi*¹¹ ao *Orí*¹² de cada médium, no dia anterior que fosse entrar em transe nas festas públicas para facilitar a ligação com seu *òrìṣà*; sem falar nos rituais sacralizadores, como os banhos de ervas (para limpar o corpo e favorecer o contato com as boas energias) e os ritos de iniciação (não que sejam específicos para garantir o transe, mas edificam um elo mais intenso entre o físico e o metafísico).

Na Umbanda, é muito comum que dirigentes espirituais estimulem os médiuns a participar de cursos e a desenvolverem estudos sobre espiritualidade a fim de que estes se tornem mais preparados e, cada vez mais, aptos para um melhor trabalho mediúnico.

Ou seja, nenhum desses empenhos, para não dizer esforços, faria o menor sentido se a pessoa do médium não integrasse, de alguma forma, o transe. Entendemos que o médium é mais do que um mero portador físico do fenômeno, mas uma consciência coautora deste produto final.

A individualidade de *Orí* nos ajuda a compreender algumas peculiaridades do transe. Ainda que uma mesma entidade ou um *òrìṣà* se manifeste, em transe, em pessoas diferentes, poderá repetir os mesmos gestos, atender à coreografia tradicional atinente às mesmas músicas, mas jamais terão exatamente a mesma energia. E isto se torna óbvio quando observamos os outros componentes do transe, além da energia divina (ultraconsciência): o corpo do médium (sua compleição física), sua carga genética (a

¹¹ *Obi*: noz de cola. Fruto sagrado para os iorubas, usado como oferenda, que simboliza lealdade e união. Também é utilizado como oráculo.

¹² Conceito ioruba de individualidade, discernimento. Divindade pessoal, cabeça. Conceitos desenvolvidos pelo autor em JAGUN, 2015.



ancestralidade que habita naquele corpo), seu *Orí* (sua individualidade), sua idade (sua própria relação com o tempo); ou seja, nunca a *incorporação* nem a *excorporação* de um mesmo Guia ou de um mesmo *òriṣà* será exatamente igual. A essência pode ser a mesma, mas o “frasco/recipientes” não.

A energia desse médium, suas vibrações corporais, suas experiências vivenciais acumuladas no *ipòrí* são fundamentais ao transe. Da mesma forma, o cuidado, o zelo e a responsabilidade com a qual o médium preparou seu corpo para aquele momento fazem total diferença; até mesmo sua capacidade de entrega (concentração) é relevante. Todas essas são condições que podemos considerar como matérias-primas para o transe.

Logo, entendo que o médium seja uma parte integrante e relevante do transe. Durante a manifestação mediúnica de um ancestral divinizado no Candomblé ou de um Guia Espiritual na Umbanda, o médium é uma parte-fragmento daquele momento-transe. Seja incorporando ou *excorporando* (duas vias da fenomenologia do transe), o médium não apenas viabiliza o transe como um “cavalo”, no jargão popular, mas ele “corre” integrado ao “montador”. Seus medos, sua condição física, sua disciplina, sua confiança, sua concentração, sua condição emocional, seu entrosamento com o “jôquei” serão decisivos para saltar nesse abismo profundo do momento-transe.

O instante de entrar em transe é peculiar. Antes da primeira vez, a sensação é de medo. Como será? O que virá? Meu corpo doerá? Como me entregar ao que não vejo? Entrar em transe mediúnico é um “jogar-se”. Depois, com o costume, quando o transe se avizinha, podemos identificá-lo, previamente. Sentimos a presença da emoção, do elemento espiritual. Reações físicas, como arrepios, palidez ou rubor facial, calafrios e calores são algumas das várias reações corporais subjetivas, relatadas por diversos médiuns antes do transe. Podemos, inclusive, nos preparar antecipadamente para o transe quando, por exemplo, há uma consulta marcada com antecedência e “chamamos” a Entidade/ultrapersonalidade para o transe. Este “chamamento” pode ser catalisado pela concentração do médium e pela provocação de energias, emoções e vibrações através de cânticos apropriados e/ou rezas. Certos elementos rituais, como o *àjà*,¹³ são usados em algumas tradições. O transe pode, assim, ser espontâneo ou provocado.

¹³ *Àjà rin, àjà*: s. sineta utilizada em rituais do Candomblé para invocar os ancestrais, deuses e/ou a energia destes durante certas liturgias. Espécie de campânula tripla de metal, a qual só pode ser portada por iniciados no Candomblé que já possuam autoridade reconhecida (Jagun, 2017, p. 923. Grifo do autor).

Contudo, mesmo espontâneo (quando o médium é surpreendido) existe, de certa forma, uma entrega. Nada, ninguém e nenhuma força metafísica, nem mesmo os deuses, podem impor-se sobre nossa vontade, sobre nosso *Orí*, sem que este assim permita. Reiteramos o Poema de *Ifá*¹⁴: “O que *Orí* não quer, nem o *òrìṣà* pode”. Logo, não faria sentido um transe totalmente inconsciente ou totalmente alheio à nossa vontade. Direta ou indiretamente, é nossa autonomia que viabiliza o fenômeno mediúnico. Para que a manifestação ocorra, é sempre *Orí* quem concede o passe.

Em algumas vertentes religiosas da Umbanda, do Candomblé e do Espiritismo, há uma certa moralização do transe. Nestes contextos, entende-se que a conduta moral do médium influenciaria no ato do transe.

Por outro lado, temos a situação do João de Deus.¹⁵ Não se sabe, ao certo, se os resultados práticos das suas consultas, a partir do transe, geravam resultados positivos em seus clientes/consultantes. Se tais efeitos decorriam, exclusivamente, de fenômenos metafísicos ou se eram consequentes das sensações subjetivas das pessoas atendidas, certamente, não chegaremos a uma conclusão definitiva. Contudo, se considerarmos sua conduta moral, esta sim, sobeja e comprovadamente inadequada, poderemos indagar se o transe é puramente físico, ou seja, independe de preceitos morais ou se é passível da moralidade. Outra questão a ser levantada é: de que parâmetros de moralidade falamos? Se um paradigma cristão ou se cada cultura e meio sociorreligioso possui seus próprios códigos de conduta e aceitação.

O transe pressupõe um componente físico (glândula pineal ou *iwájú*, para os iorubas). Este fenômeno mediúnico também requer, do médium, um componente imaterial: *Orí* (a autonomia, intelecto, para os iorubas). É o *Orí* do médium, que o condena ou absolve a despeito do juízo que a(s) sociedade(s) faça(m). Ou seja, se para

¹⁴ O *Corpus Literário de Ifá* foi proclamado em uma das *Obras-Primas, Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade*. Fonte: UNESCO. *Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*. (Proclamaciones 2001, 2003 y 2005). 2006. p. 73. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147344_spa. Acesso em: 28/08/2022. Fonte: Alberto Junior. *O Culto de Ifá – UNESCO*. 2021. *CCBA Federação*. Disponível em: <https://federacaoocba.org.br/o-culto-de-ifa-unesco/>. Acesso em: 28/08/2022.

¹⁵ João de Deus, conhecido nacional e internacionalmente sob esta alcunha, nasceu João Teixeira de Faria, em 24 de junho de 1942, no povoado de Cachoeira da Fumaça que, a partir de 1953, tornou-se o município Cachoeira de Goiás. Desde 1976, em Casa fundada por ele, em Abadiânia, perto de Goiânia, realizava atendimentos espirituais como médium, viabilizando a cura de várias pessoas através do fenômeno mediúnico. Denunciado, em 2018, por centenas de mulheres, foi condenado por estupro contra quatro delas, em 2019. Fonte: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2019/01/09/joao-de-deus-tem-r-50-milhoes-em-dinheiro-e-imoveis-bloqueados-pela-justica.ghtml>. Acesso em: 15/09/2022.



ele (*Orí*), sua conduta moral é reprovável, certamente, essa convicção pessoal irá prejudicá-lo no transe. Sua concentração, sua entrega, sua capacidade de conexão serão severamente afetadas por sua própria certeza de que não é apto para o intento. Por outro lado, se o *Orí* do médium não se afeta, não se abate ou não se convence de que suas condutas são reprováveis moralmente, suas capacidades mediúnicas não serão abaladas.

Entretanto, há ainda uma outra questão nesse ínterim: E o divino nisso? Os deuses, deusas, ancestrais e Guias espirituais seriam amorais? Não se afetariam ou não se importariam com a conduta moral dos médiuns? Penso em várias possibilidades... Uma delas, é que sim: as consciências *meta-vivas* realmente possam, por suas convicções e autonomias de opinião (que não são perdidas após a morte física), fazer também seus próprios julgamentos de mérito sobre a conduta dos médiuns e, assim, permanecerem com ele ou não. Se afastariam dessa tarefa conjunta, deixando-o à mercê de espíritos que tivessem as mesmas opiniões da pessoa do médium.

Uma outra hipótese, é que, ainda que convencidos das condutas inapropriadas do médium, poderiam permanecer no contexto, utilizando aquele *corpo-veículo* para ajudar e fazer o bem a quem realmente precisasse, tomando, por base, a imperfeição humana que é, inclusive, entre os iorubas, uma certeza alicerçal; talvez, os *meta-vivos* a compreendam de uma forma mais ampla do que nós.

A outra possibilidade, é que realmente as questões morais não interfiram no transe e não sejam significativas para as energias que se manifestem ou que estas energias tenham outros objetivos e padrões de conduta que desconhecemos. Particularmente, devo frisar que creio que, certas condutas dos médiuns, em um contexto religioso, apesar da imperfeição humana, são totalmente incompatíveis com os propósitos. O balizador está na ética; aliás, não apenas para o transe, mas para todas as relações interpessoais sejam no ambiente profissional, familiar, acadêmico, afetivo e religioso.

No tocante à ética, penso que o “esquecimento” pleno dos médiuns durante o transe, em muitos casos, pode ser uma defesa contra o julgamento social. Acredito que muitos médiuns prefiram acreditar e relatar um “esquecimento” total do que se passa no fenômeno mediúnic para que não seja colocada em questão a sua ética, ou seja, para que não se duvide se este médium “interferiu” no que foi dito ou feito durante o transe.

Ninguém deixa de confiar na ética de um advogado mesmo quando o cliente, diante de seu patrono, revela seus próprios crimes cometidos; ninguém duvida da ética de uma médica no tocante à preservação de informações que digam respeito à

intimidade do paciente; ninguém põe em dúvida a ética de um contador quando todas as particularidades econômicas e financeiras, por vezes nem reveladas à família, são dadas ao seu conhecimento. Em todos os casos citados, a confiança inequívoca é depositada em profissionais liberais, de nível superior, ocupantes de competências típicas de uma elite social. A dúvida sobre o comportamento ético, então, recairia somente sobre o médium do Terreiro, praticante de religiões de matrizes africanas, cujo ofício não requer curso superior? Isto, sem cogitar situações agravantes para a “confiabilidade” do médium, tais como o gênero, a cor, a orientação sexual, a escolaridade e a capacidade financeira.

Por que católicos são capazes de revelar seus mais obscuros pecados aos padres sem que paire a menor desconfiança sobre o sacerdote, o qual, diga-se de passagem, está plenamente consciente no ato da confissão? Por que só os médiuns, em transe, nas religiões afro e afro-brasileiras são passíveis de uma desconfiança institucionalizada, que os leva ao constrangimento de não revelarem que, sim, são partes conscientes do fenômeno? Não há dúvidas de que todo aquele passado histórico, acerca dos preconceitos e discriminações às religiões e aos religiosos de origem africana, pesa muito.

O fato desses cultos serem tratados, há séculos, como primitivos, atrasados e psicologicamente desequilibrados, ainda impõem dúvidas sobre o transe e sobre os médiuns. A avaliação do preparo, da isenção, da capacidade e da ética dos médiuns, não são a mesma dispensada aos sacerdotes de outras matrizes. Essa diferença deriva do racismo étnico-religioso que balizou direta, ou indiretamente, todas essas teorias completamente incapazes de entender a fenomenologia do transe por um viés que não fosse etnocêntrico e cristocentrado.

Cabe uma reflexão sobre os termos socialmente utilizados em alusão ao transe. A quantidade de expressões talvez sirva para demonstrar que não há um consenso ou uma conceituação unificada, entre os próprios adeptos, sobre como se processa esse fenômeno:

- a) **Virar:** de uso bastante comum entre os adeptos e praticantes das religiões afro-brasileiras, “virar” faria alusão à transformação momentânea em outra pessoa: virar outro(a), deixar de ser quem se é;
- b) **Virar no santo:** no mesmo sentido, só que fazendo referência direta ao *òrìṣà*, aqui denominado como “santo” por força do sincretismo afrocatólico, como se essa transformação se passasse entre a pessoa

do médium e o próprio divino. Dá a entender um processo no qual a pessoa se colocaria em outra posição, se transmutaria no santo/entidade divina;

- c) **Dar santo:** seguindo a mesma linha no tocante ao referencial sincrético afrocatólico, “dar santo” pressupõe a situação de alguém que dispense, oferece, doa o divino. A nomenclatura propõe ato voluntário dotado de vontade própria e não um arrebatamento que seja além de seu próprio desejo;
- d) **Dar passagem:** o verbo “dar”, como acima descrito, propõe ação voluntária. O substantivo “passagem”, referindo-se ao transe, alude não a uma transição entre dois seres que ocorre durante o fenômeno, mas à ideia de que o médium deixa a entidade passar, transcorrer. A expressão não deixa nítido se, após a tal “passagem”, ambos os seres participarão juntos da manifestação mediúnica ou se apenas o espírito que “passou” estaria no domínio do corpo;
- e) **Incorporar:** a palavra pressupõe que, durante o transe, a pessoa que intermedia o fenômeno recebe em si, em seu corpo, um elemento externo que não faz parte do seu Eu.

Da mesma forma, pensamos oportuno destacar e comentar algumas das expressões mais utilizadas para a denominação da pessoa que entra em transe, viabilizando o fenômeno mediúnico:

- a) **Médium:** o vocábulo é de origem latina (*medium* – intermediário). Passou a ser usado como uma nomenclatura do espiritismo para designar as pessoas capazes de intermediar, de várias maneiras, a comunicação entre o material e o imaterial; uma das formas, seria através do transe. A palavra passou a ser utilizada em outras vertentes religiosas, inclusive, nas tradições afro-brasileiras;
- b) **Cavalo:** possivelmente, decorre da tradução do substantivo ioruba *ẹ̀lẹ̀gùn*. Literalmente: *ẹ̀lẹ̀* (pref. possuidor) + *gùn* (v. montar), portanto, indicando a pessoa que seria “montada” pela divindade. Há, aqui, uma importante contextualização hermenêutica. Como frisamos, uma das principais estruturas do sistema cultural ioruba é a naturalidade, ou seja, a relação intrínseca e horizontalizada com a qual os humanos se relacionam e respeitam os demais seres da



natureza como seus iguais. Dessa forma, ainda que a metáfora seja do corpo sendo “montado”, certamente, este “cavalo” não seria tratado como mero animal de carga pelo seu “cavaleiro”. Por força do princípio da naturalidade, a relação entre montador e montaria seria estabelecida em um sentido de parceria, complementaridade, cumplicidade, como se homem e animal fossem um só durante o percurso. Isso muda bastante a compreensão semântica neste contexto. Outra possibilidade, é que a palavra seja um aportuguesamento do vocábulo *kavalu*,¹⁶ de origem bantu, a significar companheiro, camarada. É comum observar Guias e Entidades incorporadas referirem-se a seus próprios médiuns como “cavalo”;

- c) **Elêgun:** aportuguesamento decorrente do ioruba *elégùn*, como descrito acima. A palavra é bastante utilizada no meio dos Candomblés. É o título de uma importante obra, de Altair T’Ògún (Altair B. de Oliveira): *Elêgun - Iniciação no Candomblé* (1995), na qual o autor, de forma pioneira, apresenta detalhes ritualísticos, até então restritos a iniciados, acerca das liturgias de “feitura” conforme a tradição nagô;
- d) **Burro:** possivelmente, uma decorrência da denominação “cavalo”. Contudo, nota-se, aqui, um tom pejorativo e jocoso a descrever o médium como um intermediário com limitações cognitivas. Também pode ser pura e simplesmente um entendimento de que tanto cavalos quanto burros seriam animais utilitários de carga e/ou transporte. Muitos Guias se referem aos seus médiuns por esse termo;
- e) **Aparelho:** de uso mais comum entre Umbandas exotéricas e *kardequizadas*; bastante utilizada entre os espíritas como sinônimo de médium. A semântica da palavra remonta também um equipamento, algo técnico a ser usado em determinado propósito. Ainda que o

¹⁶ *Kávalu* = sub. (IX) Partidário; companheiro. Camarada. Pessoa com que se tem relações de amizade. Amigo de inverno: – *ka mutange tanga; tanga i kabu, uamba u abatuka*. Adj. Íntimo. Privado. Fonte: ASSIS JR., A. de. *Dicionário kimbundu-português*. Linguístico, botânico, histórico e corográfico. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda., 1923. p. 106 (Grifo do autor). Disponível em: <https://archive.org/details/dicionrikimbu00assiuoft>. Acesso em: 31/01/2023.

corpo do médium seja entendido como um aparelho tecnológico, seu adequado preparo, capacidade e funcionalidade são aqui considerados, mesmo que de forma subliminar. Contudo, a personalidade do médium passa a um segundo plano de relevância. O corpo deixaria de ser uma pessoa e passaria a ser meramente um “aparelho”;

- f) **Veículo:** também de uso mais comum entre espíritas e, mais ainda, entre esoteristas. Da mesma forma que a nomenclatura acima, “veículo” também pressupõe um elemento técnico, não humano, adequado ao propósito;
- g) **Menino(a):** a palavra possui um fundo carinhoso de tratamento; denota que os médiuns seriam, ainda, neófitos na jornada espiritual. Assim como crianças, seriam cuidados, tratados e referenciados pelos próprios Guias e ancestrais.

É possível que essas nomenclaturas possam ter influenciado sobremaneira os pesquisadores de campo. Não sabemos, ao certo, as datações linguísticas desses vocábulos: alguns, aparecem em antigos livros de Umbanda, do início do século XX; outros, embora não escritos, são reproduzidos pela tradição oral nos ambientes de Terreiros desde o XIX. Os de origem Kardecista, são difundidos por obras escritas e em nomenclaturas espiritualistas desde as primeiras práticas do Espiritismo no Brasil, estimando-se para tal o ano de 1840.

Ao ouvir essas expressões ou algumas delas, é compreensível que estudiosos não orgânicos possam ter se confundido entre as diversas teorias sobre o fenômeno mediúnico e as próprias falas e relatos dos médiuns. Por isso, defendo que as nomenclaturas podem ser úteis, pedagogicamente; não para impor verdades nem condições, mas para nos ajudar a entender o processo da prática à teoria. Rever esses termos com um olhar descolonializado, ajuda muito a repensar o transe, os elementos que o compõem e a complexidade fenomenológica do mesmo.

O fenômeno mediúnico, enquanto percepção do metafísico, não se resume ao contato entre vivos e *meta-vivos*. Entendo possível que os médiuns possam captar/perceber também as energias de outros vivos, ou seja, o médium pode sentir, conectar-se à energia de pessoas viventes, não no sentido de incorporar nem de *excorporar*, mas no sentido de perceber as energias, pensamentos, intenções, projeções, memórias. Essa possibilidade, inclusive, justifica o fenômeno mediúnico da intuição



durante a leitura oracular. Neste ato, em geral, o médium não entra em transe: a leitura oracular se passa, portanto, enquanto o médium está plenamente consciente. Contudo, através do ponto de concentração (Oráculo), o médium é capaz de, além da leitura codificada dos elementos oraculares, intuir, perceber, acessar memórias do consulente; chama-se isto intuição. Esta não deixa de ser um acesso ao metafísico, um fenômeno mediúnico.

As intuições podem ocorrer de um médium para outro como também do médium para si mesmo, ou seja, o médium é capaz de intuir, sentir algo relacionado à sua própria vida, suas vivências e relações pessoais *intervivos*, entre ele e *meta-vivos*; da mesma forma, tem a capacidade de intuir também a respeito de outras pessoas. Essas intuições podem ser mediadas por *ultrapersonalidades* ou ser conclusões de seu próprio *Orí* – o que, em nada, diminui sua importância. Antes, pelo contrário, demonstram o quanto a pessoa está sintonizada com seu próprio Eu.

Muitas são as possibilidades do fenômeno mediúnico. No Candomblé, este ocorre, em geral, através do transe e da intuição; na Umbanda, além destas hipóteses, há trabalhos mediúnicos de cura. Há médiuns de Umbanda, que também desenvolvem fenômenos mediúnicos de psicografia, psicopictografia e de materialização. Todos estes através de manifestações de *ultrapersonalidades*.

O transe, enquanto fenômeno mediúnico, não é restrito às religiões afro e afro-brasileiras, pois entendo que possa ocorrer em outras religiões e buscas espirituais. Vou além: creio que a religião ou as religiões não são os únicos meios de viabilização do fenômeno mediúnico. O que entendemos por transe, poderia aplicar-se a outras vertentes. Contudo, não me estendo, aqui, acerca dessa questão porque: 1) o tema mereceria uma tese própria; 2) não gostaria de incorrer no mesmo equívoco dos autores que me antecederam sobre este tema, impondo minha percepção a outros meios sociais e culturais.

A fenomenologia do transe extrapola religião e, a meu ver, também o campo da espiritualidade. Entendo que transe requeira, antes de mais nada, um componente físico no corpo para viabilizá-lo. Neste caso, o elemento seria a glândula pineal.¹⁷ Esta é uma

¹⁷ Fonte: Stoodi (Blog). *Glândula pineal: o que é, função e como ativar*. Publicado em: 06/05/2021. Biologia. Disponível em: <https://www.stoodi.com.br/blog/biologia/glandula-pineal-o-que-e/#:~:text=A%20gl%C3%A2ndula%20pineal%20%C3%A9%20uma,conhecidos%20como%20membranas%20pia%2Dm%C3%A1ter>. Acesso em: 15/09/2022.



glândula endócrina responsável por secretar a melatonina, um hormônio que desempenha diferentes funções no nosso organismo. Desde a Antiguidade, fala-se desse elemento físico: filósofos a associavam a funções e capacidades metafísicas. O comportamento da pineal, no organismo humano, possibilita, ou não, o fenômeno do transe. Alguns adeptos e adeptas das religiões afro e afro-brasileiras jamais entram em transe, tais como as *Ékéjì*,¹⁸ os *Ògán*¹⁹ e os *Bàbáláwo*;²⁰ possivelmente, a pineal se desenvolva de outra forma ou com outras capacidades no corpo destas pessoas. O fato é que alguns entram em transe e outros, não, porém, isto não estabelece nenhuma hierarquia, muito menos significa capacidades ou incapacidades; apenas atesta peculiaridades e diversidades da rica natureza humana.

A glândula pineal fica localizada na extremidade posterior do terceiro ventrículo, acima do teto do diencéfalo, conectada a ele por pequenos ramos, bem no centro do cérebro humano. O corpo da glândula é revestido pelos mesmos tecidos que formam as meninges, conhecidos como membranas pia-máter. Os iorubas denominam a pineal de *Iwájú*: trata-se de uma elisão a partir de *i* (partícula vocálica que transforma verbos em substantivos) + *wà* (v. estar, ser, haver, existir) + *ojú* (s. olho; usado também para descrever rosto, face, olhar, percepção). Portanto, em tradução livre, poderíamos decodificar *Iwájú* como “percepção existencial”. Outra possibilidade, seria a mesma elisão com o verbo *wà*, que é polissêmico, significando abraçar, prender, apertar. Neste caso, a tradução poderia ser “o olho que acolhe”, referindo-se ao transe. Nota-se que, em ambas as hipóteses, o verbo *wà* tem seu sinal diacrítico invertido na palavra composta (*iwájú*), como ocorre em quase todos os vocábulos elisionados.

Considerações finais

¹⁸ *Ékéjì*: 1. s. cargo feminino conferido no Candomblé àquelas que não incorporam. Este cargo é conferido pelo *Òrìṣà* em transe no sacerdote(isa), ou em outro membro do Terreiro que possua posição hierárquica de importância no *Ilé*. Mesmo que *yarobá*; *dogan*; *ajoiê*; 2. s. num. ord. = segundo(a) (Jagun, 2017, p. 986. Grifo do autor).

¹⁹ *Ògá*, *ògán*: 1. s. tocador dos atabaques rituais no Candomblé. Cargo masculino conferido nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnico. Este cargo é conferido pelo *Òrìṣà* em transe no sacerdote(isa), ou em outro membro do Terreiro que possua posição hierárquica de importância no *Ilé*; 2. s. mestre; chefe; 3. s. empregador, patrão. (Jagun, 2017, p. 1166. Grifo do autor).

²⁰ *Bàbáláwo*, *olúwo*: sacerdote do culto a *Ifá* encarregado da consulta oracular. Lit.: aquele que conhece os mistérios *bàbá* (s. pai) + *nì* (pron. dem. aquele) + *awo* (segredo, mistério). Mesmo que *olúwo*. (Jagun, 2017, p. 963. Grifo do autor).



O fenômeno mediúnico é um dos eixos mais importantes às práticas afro-brasileiras. No entanto, pouco se fala, pouco se debate e pouco se reflete acerca deste evento. Antes pelo contrário, o tema é revestido por certas cortinas de mistério. Mesmo dentro dos Terreiros, no auge do processo iniciático, por exemplo, são poucas as orientações e elucidações sobre o ato mediúnico. Neste vácuo, nota-se um sem-número de relatos que distorcem, enebriam e até criam certo tabu a respeito. No entanto, a discussão franca e cuidadosa da temática, pode contribuir para a redução do preconceito, das manipulações e até do afastamento dos próprios adeptos, quando se percebem desassistidos em suas dúvidas mais essenciais.

A confusão desenfreada no uso de termos e conceitos completamente díspares, como possessão, animismo, totemismo, fetichismo e incorporação, contribuiu negativamente para o entendimento. Para agravar, muitas das teses elaboradas sobre isto, foram construídas por pesquisadores alheios ao eixo, resultando em relatos distorcidos e repletos de racismos e preconceitos.

Para um estudo responsável neste diapasão, importante contar com uma análise endógena; contextualizada social, histórica e regionalmente; liberta de princípios e entendimentos que alterem conceitos filosóficos originários. Essa é a nossa proposta para o mergulho nesta fenomenologia.

Importante ainda considerar elementos estruturantes ao transe, tais como: o corpo, a emoção e a ultrapersonalidade. São matérias-primas a esse fenômeno.

Ressalto que diversas expressões largamente utilizadas no ambiente de Terreiro, tais como “cavalo”, “aparelho” e “elegun”, merecem um olhar descolonizado, baseado em pesquisa etimológica.

Estamos ainda distantes de compreendermos a extensão do fenômeno mediúnico no contexto afro-brasileiro. Contudo, como dissemos, é extremamente necessário ampliarmos pesquisas, a fim de que um eixo tão importante a essas práticas, possa ganhar mais elucidação e menos preconceito.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6 ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>. Acesso em: 07 out. 2022.

ASSIS JR., A. de. **Dicionário kimbundu-português**. Linguístico, botânico, histórico e corográfico. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda., 1923. p. 106 (Grifo do autor).



Disponível em: <https://archive.org/details/dicionriokimbu00assiuoft>. Acesso em: 31/01/2023.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Cruzeiro 1945.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: CEN, 1961.

BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

BOUCHE, Pierre. **La Côte des Esclaves et le Dahomey**. Paris: Libraire Plon, 1885 apud VERGER, Pierre. Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

BRAZIL, Etienne Ignace. O fetichismo dos negros no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, [IHGB], Tomo LXXIV, v. 124, parte II, p. 193-260, 1911. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsU1AyeEdlbnlDd00/view?resourcekey=0-sdlonN28Bm_1-SothVgJzw. Acesso em: 14 out. 2022.

BROSSES, Charles de. **O culto dos deuses fetiches ou paralelo entre a antiga religião do Egito e a atual religião da Negrícia** [Du culte des dieux fetiches ou parallele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de le Negritie]. Paris: Universidade de Ghent, 1760 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>. Acesso em: 16 jun 2022.

BROWN, Diane. **Umbanda: Politics of an urban movement**. Mimeo, 1974.

CABRAL, Alexandre Marques. **Teologia da malandragem: a arte de viver segundo Mestre Malandrino da Umbanda**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardercismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

D'AVEZAC, M. **Notice sur le pays et le peuple des Yébous, en Afrique**. Paris: Librairie Orientale de M^{me} V^e Dondey-Dupré, 1845.

DOMANSKA, Ewa. Retroactive Ancestral Constitution and Alter-Native Modernities. **Storia della Storiografia**, Pisa, v. 65, n. 1, p. 61-75, 2014.

DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. In: **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Forense, 1970 [1898], p. 13-42.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, Marcel. **Marcel Mauss**. São Paulo: Ática, 1979 [1921], p. 147-153. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).



EDUARDO, O. C. **The negro in Northern Brazil**: a study in acculturation. New York: American Ethnological Society, 1948.

FERNANDES, Gonçalves. **Xangôs do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. **Religião e Sociedade**, São Paulo, ISER, n. 1, p. 105-123, 1977.

GOULD, J.; WILLIAM, L. K. (ed.). **Dictionary of the social sciences**. New York: Free Press, 1965 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

HALLOWELL, A. I. Ojibwa ontology, behavior, and world view. In: DIAMOND, S. **Culture in history**: Essays in honor of Paul Radin. New York: Octagon Books, 1930 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Hamburg: Max Niemeyer, 1927 apud ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. 6 ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>. Acesso em: 07 out. 2022.

HERSKOVITZ, M. **Ecstasic religion**. London: Penguin Books, 1941.

HUNTER, D. E.; WHITTEN, P. (ed.). **Encyclopedia of anthropology**. New York: Harper and Row, 1976 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

JAGUN, Márcio. **Orí**: a cabeça como divindade. História, cultura e filosofia da cultura africana. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JAGUN, Márcio. **Yorùbá**: vocabulário temático do Candomblé. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

JAGUN, Márcio. A sala de aula não cabe no mundo: compreendendo a nagologia educacional e suas metodologias singulares. Rio de Janeiro: Litteris, VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

JAGUN, Márcio. **Filosofia Descolonial do Candomblé Nagô**. Rio de Janeiro: Litteris, 2024.



LÉVY-BRUHL, L. **A Mitologia Primitiva**. [La mythologie primitive]. Le monde mythique des Australiens et des Papous. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1963 [1935].

LÉVI-STRAUSS, C. **Totemism**. Boston: Beacon Press, 1962 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

LÉVI-STRAUSS, C. **O totemismo hoje**. 1 ed. Trad. J. A. F. Dias. São Paulo: Edições 70, 1986.

LUZ, M. A.; LAPASSADE, G. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MARRIOTT, M. Hindu transactions: Diversity without dualism. In: KAPFERER, B. Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 109-142 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

MARX, K. **O Capital**. Trad. Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Record, 1998 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. São Paulo: CEN, 1940.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**: um estudo do ajustamento social. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

STOODI (Blog). **Glândula pineal**: o que é, função e como ativar. Publicado em: 06/05/2021. Biologia. Disponível em: <https://www.stoodi.com.br/blog/biologia/glandula-pineal-o-que-e/#:~:text=A%20gl%C3%A2ndula%20pineal%20%C3%A9%20uma,conhecidos%20como%20membranas%20pia%C3%A1ter>. Acesso em: 15/09/2022.

STRATHERN, M. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.



TARDE, Gabriel. **The Laws of imitation**. New York: Henry Holt and Company, 1903.

TARDE, Gabriel. **The Laws of imitation**. Nova York: Ed. Peter Smith, 1962.

TYLOR, E. B. **Cultura Primitiva** [Primitive culture: religion in primitive culture]. v. 1. New York: Harper and Row, 1958 [1871] apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>. Acesso em: 14 out. 2022.

VELHO, Yvonne M. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>. Acesso em: 16 jun. 2022.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

WHITE, H. What is a Historical System? In: WHITE, H.; DORAN, R. (ed.) **The Fiction of Narrative**: essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010. p. 126-132 apud DOMANSKA, Ewa. Retroactive Ancestral Constitution and Alter-Native Modernities. *Storia della Storiografia*, Pisa, v. 65, n. 1, p. 61-75, 2014.



Sobre decolonialidade da fé e heteroteotopias: a macumba como espiritualidade marginal e teogonia marginalizada

On the decoloniality of faith and heterotheotopias: macumba as marginal spirituality and marginalized theogony

Alexandre Marques Cabral¹

Resumo: O objetivo primário deste artigo é articular as noções de *colonialidade da fé*, *heteroteotopia de terreiro* e *teogonia marginal das macumbas*. O horizonte a partir do qual este estudo se desenvolve é a colonialidade entendida como *lógos* histórico, que sobrevive ao fim das relações coloniais modernas entre metrópoles europeias e colônia e perpetua diversas opressões estruturais, como racismo sistêmico, opressão de gênero, empobrecimento de classes subalternas etc. Dentre os vetores da colonialidade destacados pelos estudos decoloniais (colonialidades do poder, do saber e do ser), entendo ser preciso caracterizar a *colonialidade da fé*, algo desconsiderado pela maior parte da literatura decolonial. Se a colonialidade da fé incide diretamente no controle do *espírito* e na dominação contínua dos sentidos decisivos das condições eco-político-existencial dos seres humanos, as formas de resistência à colonialidade da fé exigem novas teogonias. Por heteroteotopia, inspirado em Foucault, compreendo divindades qualitativamente distintas que nascem e se afirmam no interior da colonialidade da fé, o que exige uma espiritualidade marginal e nos permite pensar estas outras divindades também como marginalizada. Para exemplificar a heteroteotopia decolonial, irei caracterizar as macumbas brasileiras como paradigmas de análise.

Palavras-chaves: Decolonialidade da fé. Colonialidade. Heteroteotopia. Macumba.

Abstract: The primary objective of this article is to articulate the notions of *coloniality of faith*, *heterotheotopy of terreiro* and *marginal theogony of macumbas*. The horizon from which this study develops is coloniality understood as historical *logos*, which survives the end of modern colonial relations between European metropolises and colonies and perpetuates various structural oppressions, such as systemic racism, gender oppression, impoverishment of subordinate classes, etc. Among the vectors of coloniality highlighted by decolonial studies (colonialities of power, knowledge and being), I believe it is necessary to characterize the coloniality of faith, something disregarded by most decolonial literature. If the coloniality of faith directly affects the control of the spirit and the continuous domination of the decisive meanings of the eco-political-existential conditions of human beings, forms of resistance to the coloniality of faith require new theogonies. By heterotheotopy, inspired by Foucault, I understand qualitatively distinct deities that are born and assert themselves within the coloniality of faith, which requires a marginal spirituality and allows us to think of these other deities as also marginalized. To exemplify decolonial heterotheotopy, I will characterize Brazilian macumbas as paradigms of analysis.

Keywords: Decoloniality of faith. Coloniality. Heterotheotopy. Macumba.

¹ Professor associado dos departamentos de filosofia da UERJ e do Colégio Pedro II. Doutor em filosofia e teologia, respectivamente, pela UERJ e PUC-RJ.

Introdução

O presente trabalho possui como objetivo primário articular as noções de *colonialidade da fé*, *heterotopia de terreiro* e *teogonia marginal das macumbas*. Para dar conta dessa relação é preciso começar a caracterização da relação entre colonialidade e fé, algo não explícito em muitos estudos decoloniais. Em um segundo momento, é preciso questionar o sentido de heterotopia e como este conceito se relaciona com as experiências vividas de terreiro. Por fim, como as macumbas podem ser compreendidas como espaço de reexistência sob a forma de uma teogonia marginal. A colonialidade se revela, como parece ficar claro, como fundo histórico a condicionar cada conceito e cada relação a ser tematizada. Devido à complexidade das questões levantadas, esse texto se quer provisório e sintético, aberto, portanto, a ulteriores reelaborações. Em que sentido, pergunto, a colonialidade deve ser conjugada com a noção de fé? Por que é preciso acrescentar à tríade colonialidade do ser, do saber e do poder a colonialidade da fé?

O tema da decolonialidade ou descolonialidade parece ter aflorado nos últimos anos, no Brasil. Se levarmos em consideração o fato de as pesquisas decoloniais terem começado a se desenvolver a partir dos anos 1990, houve alguma demora nesse florescimento. Ainda assim, ele está se disseminando e, talvez, se enraizando em solo nacional, além de estar produzindo muitos frutos. É que somos todos/as herdeiros/as da colonização europeia, sobretudo via Portugal, mas também através de outros países do hemisfério norte. E, apesar de a descolonização presente na independência brasileira ter dado as caras desde o início do século XIX (1822), a colonialidade não nos abandonou. Isso se deve ao fato de a colonialidade ser um *lógos* histórico, ou seja, um projeto histórico de mundo, que nasceu com a colonização do chamado Novo Mundo, mas se autonomizou e sobreviveu à sua derrocada. Foi-se Portugal e ficou a lógica colonial. Foram-se a Espanha e a Inglaterra, mas restou a colonialidade como lógica hegemônica na estruturação das Américas. Isso significa que a colonialidade é aquilo que os gregos chamaram de *arché*, a saber, princípio condutor da história do Novo Mundo.

Por isso, nossa temporalidade, nossas culturas, nossas subjetividades e nossas cosmocepções são marcadas pela lógica colonial. Essa lógica histórica, contudo, não pode ser considerada neutra, seja em âmbito político, ético, epistemológico, religioso etc. Trata-se de um projeto letal que naturaliza as violências que exerce nos corpos que são eleitos como suas vítimas preferenciais. É nesse sentido que a colonialidade assume caráter inventivo, pois suas formas de violentar são diversas: divisão e dominação de

territórios, hierarquização racial, dominação de gênero, sujeição militar e policial da parcela racialmente inferiorizada da sociedade, criação de instituições e leis que garantem privilégios para a parcela branca, heterossexual, cristã e masculina da população, produção de subjetividades que naturalizam as violências estruturais coloniais, produção de conhecimentos (epistemologias) que serão operacionalizados pelos grupos privilegiados e serão considerados verdadeiros em detrimento de outras formas de conhecimento, sobretudo conhecimentos ancestrais inadequados aos critérios eurocêntricos de fabricação de saber, criação de modos de produção econômicos que produzem abismos entre grupos ricos e pobres/miseráveis etc.

1. Desenvolvimento do tema

Colonialidade não significa o mesmo que colonialismo. Colonialismo denota uma relação política e econômica na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui tal nação em um império. Diferente dessa ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se refere ainda mais à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, ainda que o colonialismo preceda à colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela mesma se mantém viva em manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. Em um sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

Do que fora dito acima, é preciso reconhecer que a Europa possui uma atuação preponderante na criação e disseminação da colonialidade. Isso parece um contrassenso, pois a Europa sempre atuou com vistas à promoção da “humanidade” e à salvação dos povos em geral. Mas é justamente essa retórica autoglorificadora da Europa que é questionada pelos estudos decoloniais. Enquanto meta de todos os povos não-europeus, a Europa é porta-voz privilegiada do sentido último do ser humano, dos conhecimentos verdadeiros, dos valores morais, da organização política e jurídica de uma comunidade, da verdadeira crença e do verdadeiro Deus. Não à toa, ideias como progresso, evolução e desenvolvimento passaram a se identificar com as práticas, pensamentos e modos de ser europeus. Ainda que a Europa esteja aberta à sua própria evolução, em relação aos demais povos, ela aparece como meta a ser alcançada, paradigma a ser seguido. Ao mesmo tempo,

a Europa assume a missão messiânica de libertar os demais povos do atraso, da barbárie, do paganismo, do primitivismo, do obscurantismo, da imoralidade, da depravação, da idolatria, do fetichismo etc. Essa face messiânica parece legitimar todas as invasões decorrentes da sua expansão marítima, comercial e colonial a partir de 1492. Justamente porque o pressuposto dessas práticas europeias foi e ainda é a violência colonial, os estudos decoloniais passaram a chamar o sistema-mundo moderno de modernidade-colonialidade. Por um lado, a hifenização mostra que a modernidade é acompanhada pela colonialidade. Por outro, ao hifenizar modernidade-colonialidade, os estudos decoloniais querem mostrar que a colonialidade é o correlato essencial da modernidade, o que equivale a dizer que a lógica colonial não é um efeito colateral da modernidade, que poderia ser extirpado com alguma medida moral, política e/ou religiosa. Antes disso, a colonialidade é a seiva da qual se alimenta o desdobramento histórico da modernidade. Daí a perversa aliança entre discursos positivos e práticas destrutivas na modernidade. Como afirmaram Mignolo e Grosfoguel: “a retórica positiva da modernidade justifica a lógica destrutiva da colonialidade” (Grosfoguel; Mignolo, 2008, p. 31).

Ainda que a colonialidade seja uma lógica hegemônica a ditar o curso histórico de muitas culturas, sua dinâmica não é homogênea. Antes, a colonialidade é uma lógica histórica composta por forças diversas. Daí os estudos decoloniais falarem em três colonialidades, que, por sua vez, operam em conjunto, de modo interseccional, a saber, colonialidade do ser (ontológica), do saber (epistemológica) e do poder (política). Diria que são vetores da lógica colonial, que atuam simultaneamente. Sem entrar nos pormenores dessa tríade, o que fiz alhures (cf. Cabral, 2022 a), é possível afirmar que as três colonialidades forjam a subjetividade, condicionam a sociedade, estruturam os modos de conhecimento e promovem sujeição e exposição a vários tipos de morte derivados de práticas de violência e injustiça.

No que concerne à colonialidade do ser, a lógica colonial se impõe à medida que produz sub-seres. Trata-se daquilo que Maldonado-Torres chamou de diferença subontológica, que se difere da diferença entre ser e ente, que Heidegger nomeou de diferença ontológica. A diferença subontológica nada mais é que a diferença ontológica colonial. Ela se caracteriza por dividir os seres humanos em seres e subseres. Assim, forma-se um tipo específico de alteridade, que nada tem a ver com irreduzibilidade e transcendência, como pensou Lévinas (cf. Lévinas, 2000, cap. I), mas como sub-alteridade ou desalterização, ou seja, subtração do sentido afirmativo da alteridade e transformação



da alteridade em menos-ser. Como afirmou Maldonado-Torres: “A colonialidade do ser não se refere, pois, meramente à redução do particular à generalidade do conceito ou a um horizonte de sentido específico, mas à violação do sentido da alteridade humana, até o ponto onde o alter-ego fica transformado em sub-alter.” (Maldonado-Torres, 2008, p. 150) O efeito histórico da colonialidade do ser é um só: produzir o *damné*, isto é, a existência condenada, infernizada ao longo da vida. Na condenação, a vida dos subseres está sempre exposta à morte injusta. “Enquanto o Dasein está perdido no ‘a gente’ e alcança a autenticidade quando antecipa sua própria morte, o condenado (*damné*) confronta a realidade de sua finitude e o desejo pela sua desaparecimento como aventura diária” (Maldonado-Torres, 2008, p. 148).

A colonialidade do saber promove uma verdadeira guerra contra epistemologias não ocidentais. As epistemologias euro-ocidentais, de forma narcisista, só validam seus conhecimentos mediante a negação ou sujeição de conhecimentos diferentes dos seus. Seus critérios de validação de si passam a ser critérios de validação de todo e qualquer conhecimento. Ao mesmo tempo, seus horizontes hermenêuticos delimitam o campo de inteligibilidade de toda realidade possível. Por exemplo, desde o século XVII, as epistemologias euro-ocidentais se orientaram por uma dicotomia de matriz metafísica incontornável, a saber, a correlação sujeito-objeto. Desde então, essa dicotomia serviu de eixo compreensivo dos conhecimentos em geral. Disso derivou a invisibilização de diversos conhecimentos irredutíveis às noções de sujeito e objeto. Por outro lado, ideias como objetividade, certeza, universalidade, fundamentação racional, dentre outras, inviabilizaram o reconhecimento de outras formas de conhecimento como possuidores da mesma dignidade que aqueles euro-ocidentais. Por esse motivo, conhecimentos decorrentes da experiência afetiva de mundo, conhecimentos orais, conhecimentos baseados no compromisso ético do cuidado com vulneráveis são considerados inferiores ou subconhecimentos. Ora, conhecimentos irredutíveis às epistemologias ocidentais modernas são, na maior parte das vezes, racializados e estigmatizados. São conhecimentos nascidos de culturas e pessoas negras, ameríndias, pessoas LGBTQ+, pessoas em situação de rua etc. Tais conhecimentos são considerados subjetivistas, não universais, primitivos, corporais, sem rigor, metafóricos etc. À medida que esses conhecimentos são silenciados, muitos modos de viver, sentir, desejar, crer são violentados. Esse é o sentido violento dos epistemicídios em geral. Basta pensar nas universidades ocidentais para vislumbrar essa prática epistemológica violenta. Como afirmou Grada Kilomba: “somos capturadas/os em

uma ordem violenta colonial. Nesse sentido, a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a.” (Kilomba, 2019, p. 51).

Por fim, a colonialidade do poder assinala que as forças políticas (relações de poder) não são exercidas com a finalidade de produzir condições de exercício da liberdade. As relações de poder se estruturam mediante práticas de opressão. A opressão se identifica com formas de dominação de vidas subhumanizadas e de sua exposição contínua a experiências de morte. Essas relações coloniais de poder se verificam em âmbitos macro e micropolíticos, permeando as relações afetivas, as injúrias raciais, as práticas de escravidão e/ou o trabalho realizado em condições claramente precárias, o empilhamento dos corpos negros em favelas, a precarização das condições de vida de comunidades indígenas, quilombolas, LGBTQ+ etc. Isso se revela melhor quando levamos em consideração a correlação centro-periferia, que posiciona a Europa em lugar hierárquico verticalizado de superioridade e insere os povos colonizados no (não) lugar de inferioridade.

Como afirmou Quijano:

A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. (Quijano, 2005, p. 118).

As três colonialidades são atravessadas e estudadas por três marcadores de opressão: gênero, raça e classe. Por isso, os estudos decoloniais trabalham com o entrecruzamento das três colonialidades com os três marcadores de opressão. Assim, os sofrimentos derivados das práticas coloniais de injustiça, os modos de invisibilização dos corpos, as formas de exposição à morte, a variação histórica da iniquidade, os tipos de exclusão etc. podem ser compreendidos em suas nuances e diversificações. Isso porque a opressão colonial não é unívoca, mas polissêmica e diversa. Uma rápida olhada nessas duas tríades – colonialidades do ser, saber e poder e marcadores de gênero, raça e classe – deixa entrever certos limites hermenêuticos no que concerne à inteligibilidade da complexidade da lógica colonial. Onde fica a colonialidade do produzir (economia), uma vez que o marcador de classe se relaciona diretamente com a economia? Há uma colonialidade específica para a produção econômica? E a colonialidade da Terra, ou seja,

dos ecossistemas em geral? As duas tríades não são claramente antropocêntricas? Se são, como dar conta da questão ecológica, se é mais do que notório que a colonialidade possui caráter ecogenocida ou necroecopolítico? (cf. Cabral, 2022 a)

Como dito anteriormente, este estudo não pretende dar conta dessas questões acima assinaladas. Antes, gostaria de questionar outra colonialidade ainda desconsiderada pelos estudos decoloniais da atualidade, qual seja, a colonialidade da fé. Essa colonialidade age, quase sempre, em meio à simbólica religiosa, porém não se reduz a ela, uma vez que a experiência da fé, que aqui será identificada com o complexo conceito de espiritualidade, não se reduz à religiosidade, compreendida como cultivo de sentidos da existência humana no interior de práticas religiosas institucionalmente reconhecidas. Entendo, por um lado, que a colonialidade da fé incide diretamente no que gostaria de chamar de sentidos decisivos da condição humana e, por outro, controla o espírito. Ademais, a colonialidade da fé atua nos símbolos sagrados e na significação das divindades em geral. Por isso, como procurarei mostrar sinteticamente, as divindades “colonizadoras” justificam práticas e experiências coloniais. Para se reexistir às divindades colonizadoras, uma das estratégias plausíveis consiste em afirmar divindades marginalizadas e construir espiritualidades marginais.

3.

Derivado, no sentido aqui operado, das tradições religiosas e culturais abraâmicas e presente em palavras que atravessam o nosso cotidiano – como, por exemplo, “espírituoso” e “espíritual” –, o espírito responde pela integralidade da condição humana, uma vez que articula a pluralidade que somos, por meio das múltiplas experiências que cultivamos. Isso equivale a dizer que o espírito promove a unidade da existência humana, ao mesmo tempo que sustenta e atravessa a diversidade de suas relações e experiências. É que o ser humano não é semelhante a uma pizza, que pode ser dividida em diversas partes. A condição humana não é “fatiável”. Por isso, quem somos se manifesta integralmente em cada experiência, em cada comportamento, em cada relação, em cada desejo, em cada afeto, em cada ação, em cada pensamento etc. Nosso ser acontece inteiramente em tudo que desempenhamos. Se levarmos em conta a noção existencial de sentido, talvez fique mais inteligível o conceito de espírito aqui trabalhado. A condição humana precisa articular sentido, uma vez que todo sentido responde pela significação das nossas experiências, dos seres com os quais nos relacionamos, além de responder pelo



direcionamento da nossa existência no mundo. Em outros termos, todo sentido articula direcionamento e significação. (cf. Heidegger, 2006, §§ 31-32) Se o ser humano não é um conjunto de fragmentos justapostos, então, sua existência é atravessada, por um lado, por muitos sentidos, por outro, ela é organizada temporariamente por um sentido fornecedor da sua unidade temporal. Unidade de sentido e multiplicidade de sentidos acontecem conjuntamente. Isso me permite vislumbrar a seguinte dinâmica: há, na condição humana, sentidos transitivos, que se referem a experiências com seres diversos: a comida, aquela outra pessoa, uma prova a ser realizada etc. Cada experiência dessas é atravessada por um sentido. Esses sentidos são transitivos. Porém, há sentidos que respondem pela intransitividade da condição humana. Esses sentidos se relacionam com o fato (não objetivo) de que somos, de que existimos, de que devemos responder pela facticidade de ser e por toda a sua dinâmica. A relação entre sentidos transitivos e intransitivos marca exatamente a noção de espírito que aqui nos interessa.

O espírito responde, a um só tempo, pela transitividade de nossas experiências de mundo e pela intransitividade da nossa existência. Basta pensar no sentido não biológico de vida, para essa relação entre intransitividade e transitividade se evidenciar melhor. Nossas vivências são diversas, mas o ato de viver não se reduz a nenhuma das vivências, ainda que as atravesse por inteiro. Viver atravessa e excede o vivido (vivenciado). Em todo vivido o viver acontece, porém o viver ultrapassa o vivido pelo fato de excedê-lo. Daí ser possível afirmar que viver é simultaneamente imanente e transcendente em sua relação com o vivenciado. Em outras palavras, o sentido que se afirma no verbo viver articula, transpassa e excede o vivenciado. Há, portanto, uma relação de transimanência entre viver e vivências. O espírito é justamente esse acontecimento em meio ao qual o entrelaçamento de viver e vivenciado se dá e a vida se afirma na integralidade criativa que é a sua. Assim, a vida se dá ao mesmo tempo como singularidade, relacionalidade e excesso. Como disse Leonardo Boff:

O espírito humano [é entendido] como força de sintetização e criação de unidade. (...) O espírito humano é uma força de socialização e de comunicação. (...) O espírito humano é uma força de significação: tudo o que o ser humano enfrenta possui significação para ele. (...) O espírito humano é uma força de transcendência: o ser humano nunca pode ser encapsulado numa fórmula ou enquadrado em alguma estrutura. Ele desborda e permanece sempre uma interrogação aberta para cima, para os lados, para dentro e para além dele mesmo. (Boff, 2004, p. 219-220).

A espiritualidade, apesar de ser um conceito moderno, assinala o exercício qualificado do espírito. O espírito, como se pode perceber, não é uma propriedade



metafísica, mas um modo de ser através do qual a dinâmica da vida acontece qualitativamente de modo afirmativo e potencializador. O que está em questão no exercício da espiritualidade é a vitalidade da vida e seus modos afirmativos de ser. A intensidade da espiritualidade se revela no grau de afirmatividade da existência em meio às suas experiências transitivas e intransitivas. Como tais experiências nunca são solipsistas, a espiritualidade conjuga o exercício da vida em meio às relações onde a própria vida singular do vivente acontece. Ao mesmo tempo, se o espírito possui como sentido o movimento de transcendência que se identifica com sua abertura criativa e criadora para todas as direções em que ele é exercido, então, a espiritualidade também é compreendida como potência criadora. Os sentidos que decidem a integralidade da condição humana, na transitividade e intransitividade de suas experiências, na transcendência criadora que é a sua, são sentidos espirituais, pois são sentidos decisivos. Sentidos decisivos, como afirmei anteriormente, são aqueles que respondem pela vitalidade que é a nossa e pela qualidade da nossa existência. É exatamente em relação ao espírito e ao exercício da espiritualidade, que acontece a colonialidade da fé.

Devo relembrar o que fora dito: o que estou a chamar de espiritualidade e de fé foram culturalmente capturadas pelas instituições religiosas. Por isso, a colonialidade da fé é, a um só tempo, colonialidade da espiritualidade e colonialidade exercida por certa religiosidade hegemônica. No caso da formação violenta do Brasil, a religiosidade colonial é cristã: inicialmente católica e, posteriormente, sobretudo a partir das missões protestantes estadunidenses (sulistas) no século XIX, evangélica. O cristianismo colonial é responsável pela colonialidade da fé no Brasil e em todas as Américas. Conhecemos, portanto, o Cristo colonial, que nada ou quase nada se assemelha a Jesus de Nazaré, assassinado na cruz por ser considerado herege (blasfemo) segundo o Sinédrio judaico e subversivo político pelo regime imperial romano. (cf. Boff, 1994, p. 53-55) No Jesus colonial, o crucificado se tornou crucificador. Por esse motivo, o Cristo colonial é racista, sexista, misógino, LGBTfóbico, etnocida, ecocida, imperialista, capitalista, dentre outras características nefastas. Ele apoia a indústria armamentista e o armamentismo como ideologia. Em nome da vida, promove a morte e, em nome de Deus, o ódio ganha máscaras de amor. Vale levar aqui em conta a carta dos indígenas Máximo Flores, Emmo Valeriano e Ramiro Reynaga entregue ao Papa João Paulo II, por ocasião de sua visita ao Peru, em 1985. Em um certo momento, a carta diz:

Nós, índios dos Andes e da América, decidimos aproveitar a visita de João Paulo II para devolver-lhe sua Bíblia, porque em cinco séculos ela

não nos deu nem amor, nem paz, nem justiça. Por favor, tome de novo sua Bíblia e devolva-a a nossos opressores, porque eles necessitam de seus preceitos morais mais do que nós. Porque, com a chegada de Cristóvão Colombo, se impôs à América, com força, uma cultura, uma língua, uma religião e valores próprios da Europa. (...) a Bíblia chegou a nós como parte do projeto colonial imposto. Ela foi a arma ideológica deste assalto colonialista. A espada espanhola, que de dia atacava e assassinava o corpo dos índios, de noite se convertia em cruz que atacava a alma índia. (Boff, 1991, p. 13).

Deus e opressão, Bíblia e violência, cristianismo e assassinato, Cristo e escravidão – eis alianças espúrias que transformaram a religião cristã em uma das forças protagonistas da lógica colonial. Ao tipo de poder exercido pela colonialidade da fé de matriz cristã, chamo de sacropolítica colonial cristã. (cf. Cabral, 2022 b) Sacropolítica é um tipo de exercício de poder que, semelhante à biopolítica foucaultiana (cf. Foucault, 1988) e à psicopolítica de Byung-Chul Han (cf. Han, 2018), incide em certo modo de ser para promover e legitimar uma forma específica de violência. Se em Foucault a biopolítica atua na vida biologicamente investida (pelos discursos e práticas biomédicos e biológicos); se a psicopolítica atua no psiquismo humano, com o intuito primário de produzir o sujeito do desempenho correlato ao neoliberalismo contemporâneo, na sacropolítica o poder atua no espírito, dele retirando suas possibilidades afirmativas de vitalização da vida. Os sentidos decisivos deixam de potencializar a condição humana no mundo e na Terra, ou seja, na rede de (inter) dependências dos demais seres finitos. A sacropolítica se apropria dos símbolos e práticas religiosos e transforma as divindades e a própria fé (espiritualidade) em experiências fomentadoras de formas mortas de vida. Com a colonialidade cristã, a sacropolítica brasileira se identificou com a sacropolítica colonial cristã. Ora, devo recordar que essa colonialidade atua de modo interseccionado com as demais colonialidades anteriormente caracterizadas. Uma vez que a sacropolítica colonial cristã se identifica com o tipo de colonialidade da fé preponderante no Brasil (e nas demais partes das Américas), é preciso reconhecer que ela atua em conjunto com outras forças históricas, para criar sujeitos e coletividades reféns do sentido messiânico da lógica colonial. Como é possível reexistir à aliança entre cristianismo e colonialidade? É possível realizar um giro decolonial da fé?

4.

Resistências não são simplesmente oposições. É que, se a resistência se reduzir à mera recusa, é possível que ela se transforme em reatividade e, conseqüentemente, em



ressentimento. Não foi à toa que Nietzsche identificou na reatividade ressentida a oposição a modos afirmativos de ser (que ele chamou de “senhor” ou “nobre”). Não só isso. O dizer “não” aos senhores faz da negação a única condição de criação de sentidos (valores) para a vida (vontade de poder). Dessa negação, a vida reativo-ressentida cria sentidos para si por meio da inversão (e não subversão ou perversão) da qualidade vital da existência senhorial. Por isso, ela é considerada uma vida escrava, pois não consegue afirmar criativamente a si mesma, mas depende sempre do outro a ser negado, para que, por meio da inversão mencionada, sua existência tenha algum sentido. (cf. Nietzsche, 2000, *Para uma genealogia da moral*, I, §10) Para não se confundir com reatividade e ressentimento, a resistência aqui pensada deve ser entendida, por um lado, como negadora da opressão, por outro, como criadora de modos qualitativamente alternativos, não opressores. (cf. Cabral, 2020) Em condições coloniais, essa resistência passa a ser reexistência. A criação qualitativa de modos outros de ser faz da reexistência uma máquina de perversão da lógica colonial. A reexistência à colonialidade da fé repete, a seu modo, essa dinâmica ambivalente (negação/criação). Aqui, destacarei somente duas características do que gostaria de chamar de reexistência da fé, a saber, aquelas que afirmam divindades marginalizadas e constroem espiritualidades marginais.

A colonialidade da fé produz o que entendo por deicídio teofágico colonial cristão. O Deus colonial se afirma, por um lado, mediante a anulação metafísica de outras divindades possíveis. O Deus metafísico uno e único apaga, invisibiliza e inviabiliza outras divindades. Como mostrei em outros estudos (cf. Cabral, 2015; 2022 b), a metafísica cristã se estruturou por meio do esvaziamento semântico de diversas outras divindades. O que Nietzsche chamou de “monótono-teísmo cristão” (Nietzsche, 2016, § 19) nada mais é que o efeito imediato dos deicídios cristãos. Assassinar outras divindades não significa, nesse caso, fazê-las desaparecer, mas impedir que suas semânticas atuem e estruturam nossos modos de ser de forma afirmativa. Isso acontece quando a divindade cristã *des-significa* e *re-significa* o complexo semântico de outras divindades de modo moralmente negativo.

Os sentidos positivos e afirmativos que estruturavam as experiências dessas divindades passam a ser interpretados moralmente como maus. Em outros termos, o deicídio cristão acontece através de certas hermenêuticas morais, que introduzem a noção de mal nas divindades irredutíveis ao sentido metafísico-moral do Deus cristão. Isso não acontece uma vez só. O Deus cristão só se afirma na existência de quem se relaciona como



ele (ele, no masculino, pois se trata de uma divindade patriarcal), caso a todo momento rebaixe moralmente outras possibilidades teofânicas. Daí ser possível dizer que a divindade cristã se alimenta de outras divindades – teofagia. Ela se nutre do processo de *amal*-diçoamento, isto é, de introdução do mal nos átrios de toda divindade (ou deidade) que não se identifique com seus atributos e com seu sentido moral. O deicídio teofágico colonial amaldiçoa divindades originárias de grupos, povos e culturas que são identificados como subpovos, subculturas e subhumanos. São divindades racialmente inferiores, pois pertencem a grupos raciais subalternizados. São divindades generificadas como inferiores, pois se referem a identidades de gênero subalternas. São divindades classificadoras, pois se relacionam com populações pobres ou miseráveis (classes inferiores). Essas divindades são amaldiçoadas por meio de processos de demonização. Assim, o maniqueísmo colonial cristão domina outras divindades e se nutre de seu esvaziamento semântico. Talvez o exemplo mais evidente seja a diabolização do Orixá Exu e dos/as Guias de Umbanda e Omolokôs associados/as a esta divindade iorubá. Vale a pena reproduzir uma passagem do livro *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, de Edir Macedo, para exemplificar discursivamente esse deicídio colonial cristão:

Já oramos muitas vezes por pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarro ou jogo, e na maioria dos casos o responsável por tudo é o exu chamado “Zé Pilintra”, ou “Malandrinho”, ou outro dessa casta. Prostitutas, homossexuais e bissexuais são possuídos por pombagiras (“Marias-Molambos”, “Cigana” etc.). Nos casos em que as pessoas estão perdendo tudo o que têm e caindo em desgraça, normalmente por detrás estão demônios que se dizem chamar “Exu do Lodo”, “Exu da Vala” e outros. (Macedo, 2019, p. 19).

Ainda que diversas divindades do panteão iorubá tenham sido, ao longo dos séculos, demonizadas, é mais do que óbvio que Exu é o alvo preferencial do deicídio teofágico colonial cristão. (cf. Silva, 2022, I parte) Exu é vítima do gesto colonial cristão mais tradicional: aquele que enquadra toda e qualquer divindade na dicotomia bem-mal de matriz metafísico-moral. Contudo, devo observar que, assim como o ser humano, uma divindade, mesmo que dominada por um processo deicida teofágico, não pode ser assimilada de modo absoluto. Em outras palavras, as práticas deicidas e teofágicas não totalizam a divindade assimilada e violentada de modo cabal. Por isso, mesmo na condição político-moral de marginalidade, uma divindade violentamente sujeitada pelo Deus colonial pode se afirmar em sentido contrário ao próprio processo deicida ao qual está submetida. Mas, como isso é possível? Para responder essa questão, é preciso levar em conta a relação de interssignificatividade entre uma divindade e o ser humano. Como

afirmou Rubem Alves: “O símbolo ‘Deus’ [eu diria: toda divindade] vem à luz, assim, como expressão de uma relação [de significação com o mundo]”. Conclusão: “quantos deuses há quantas são as interpretações [de mundo]” (Alves, 1972, p. 16).

Para Alves, o mundo é o espaço histórico-cultural de condicionamento da coexistência humana. O significado de uma divindade está diretamente ligado aos modos mundanos de coexistência humana. Ao mesmo tempo, eu diria que os modos de ser que nascem da relação com uma divindade dependem do significado da divindade em questão. Esse círculo virtuoso de interssignificatividade entre ser humano/divindade manifesta um processo de co-criação semântica. Quem uma divindade é depende de quem o ser humano (que com ela se relaciona) se torna; quem o ser humano que se relaciona com uma divindade é depende de quem esta divindade é. O sentido de uma divindade vem a lume em meio aos modos de ser onde ela se revela. Nesse sentido, divindade e ser humano são criações – co-criações. Como me revelou em entrevista a Pombagira Maria Mulambo das Almas:

A divindade pode ser muitas coisas. Essa Pombagira não vai te dar [a resposta para a questão do que significa divindade] de mão beijada. O problema é quando se diz que a divindade está lá, numa dimensão mais elevada, que só quem é especial tem acesso. Essa ideia de divindade se coloca como um ser que deve ser descoberto. Esse é o problema. Divindade também é criação. A própria ideia de divindade é uma criação.

Se, por um lado, as divindades marginalizadas pelo deicídio teofágico colonial cristão condicionam e são condicionadas por modos de ser também marginalizados (e vice-versa), por outro, o (não) lugar que estas divindades ocupam é questionado, relativizado e confrontado toda vez que significados e modos de ser irredutíveis às investidas coloniais cristãs se manifestam. A margem “ocupada” por essas divindades e esses modos de ser não é uma região “fora” das práticas coloniais cristãs. Antes, o “fora” está “dentro”; a margem se manifesta no interior da colonialidade cristã. Por isso, todas as vezes que religiosidades e espiritualidades são exercidas de modo irredutível à dicotomia bem-mal; todas as vezes que o exercício da espiritualidade celebra o corpo-em-festa (obs: o corpo sempre foi alvo do massacre colonial euro-cristão, seja pelas práticas ascéticas de caráter moral, seja pela escravidão); todas as vezes que o espírito inventa condições de igualdade de gênero e de orientação sexual; todas as vezes que o significado de uma divindade se relaciona com modos de ser afirmativos; todas as vezes que as divindades e a espiritualidade conectam amor e justiça; todas as vezes que as divindades não exigem



sujeição e subserviência como se tais comportamentos se identificassem com a experiência do respeito etc. – todas as vezes que isso acontecer a colonialidade cristã estará sendo confrontada e alguma reexistência da fé estará sendo exercida. É nesse sentido que espiritualidades marginais e divindades marginalizadas se interpenetram na tarefa de produzir reexistências da fé. Quando sentidos que afirmam a vida em condições de marginalidade colonial são exercidos, novos e outros significados de divindades marginalizadas também surgem e engravidam o mundo e a Terra de possibilidades não coloniais de ser. E quando novos e outros significados de divindades marginalizadas são criados e afirmados, modos não coloniais de ser são potencializados, ainda que as condições de violência colonial não se dissipem. Quando isso acontece, a decolonialidade da fé se torna uma possibilidade viva no mundo.

Considerações finais

A decolonialidade da fé exige novos espaços e, portanto, novas espacializações. O espaço das alteridades negadas pela supremacia colonial da fé cristã condiciona os espaços das invisibilidades de outras divindades possíveis. Divindades, contudo, morrem semanticamente, porém não morrem como possibilidade acontecimental. Aos espaços de autoafirmação das divindades não hegemônicas em condição de deicídio, sobretudo deicídio colonial cristã, chamo de *heteroteotopia*. Trata-se de um conceito derivado diretamente da ideia foucaultiana de heterotopia, primeiramente desenvolvida em 1967. Enquanto espaço de alteridade no interior de uma mesmidade histórica, a heterotopia fala de uma irreduzibilidade, aquela em que a experiência do espaço não pode ser enquadrada nos pares mesmo-outro e dentro-fora. Em “Outros espaços” (cf. Foucault, 2009), Foucault deixa claro que uma certa *heterotopia*, que é a que aqui interessa, caracteriza o espaço do desvio, dos comportamentos desviantes, inassimiláveis aos códigos normativos de regulação dos indivíduos e da sociedade em questão. De qualquer maneira, uma heterotopia pode assinalar uma experiência de transbordamento dos limites normativos do aceitável e do legítimo e isto em meio aos espaços delineados pela normatização.

A heteroteotopia é o espaço das divindades outras em meio às divindades hegemônicas e promotoras de deicídios históricos. A heteroteotopia é um espaço não inerte, o que me permite falar de espacialização heteroteotópica, ou seja, uma dinâmica de produção de espaços de autoafirmação das divindades outras. Em condições coloniais, toda heteroteotopia é uma autoafirmação decolonial das divindades sequestradas pela



colonialidade da fé. Essas divindades não falam, portanto, de fora dos lugares das divindades coloniais, mas nos interstícios de suas atuações e de seus poderes. A heteroteotopia não caracteriza somente o sentido acontecimental das divindades colonizadas e invisibilizadas, mas sobretudo a qualidade desse acontecimento. A heteroteotopia promove a tensão das divindades, uma *teomaquia*, que, por um lado, assinala a mescla das divindades tencionadas, por outro, mostra que as divindades marginalizadas estão sempre na iminência de se curvarem uma vez mais à supremacia da divindade dominante. Contudo, o sentido pleno das heteroteotopias só se revela, quando divindades outras reexistem às divindades hegemônicas. É exatamente nesse sentido que as espacializações dos terreiros, as espacializações das macumbas reexistem à colonialidade da fé.

Como mostra o Axé Ilê Opo Afonjá, os terreiros possuem a possibilidade de ser embaixadas. Enquanto tal, os terreiros podem ser o outro capturado, a África Negra, no Brasil colonial. Suas divindades e símbolos aparecem, nesse caso, como heteroteotópicas. A semântica dos outros-divinos e os modos de ser por estes condicionados se manifestam na espacialização dos terreiros. É nesse sentido que a espacialização de terreiro pode ser entendida como macumba. Não entendo macumba somente no sentido de Simas e Rufino:

MACUMBEIRO: definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite impurezas contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes. A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os exaltadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular da morte. (Simas; Rufino, 2018, p. 5).

A macumba, no sentido aqui compreendido, assinala uma multiplicidade de divindades, modos de ser, sentir, poder, saber exercidos em condições coloniais violentas, de hegemonia colonial cristã, com vistas a potencializar vidas despontualizadas e se contrapor à supremacia cristã-colonial. A macumba lega sabedorias ancestrais, sobretudo afro-ameríndias, e as permite operar de modo contrahegemônico e criativo. Por esse motivo, as nuances da decolonialidade macumbeira da fé devem ser pensadas pela capacidade de afirmar espiritualidades irreduzíveis aos contornos da colonialidade cristã.

Destaco três formas de decolonialidade macumbeira da fé:

- 1) Ressignificação do poder fora do *paradigma da guerra*. Ainda que a decolonialidade da fé precise se constituir em guerra, em oposição contínua à violência colonial, ela deve ser exercida afirmativamente, o que implica na transgressão dos termos da guerra e a instauração de sentidos afirmativos de poder. Nesse caso, o poder se revela como *possibilitação potencializadora dos corpos*, o que rompe radicalmente a ideia de uma onipotência bélica como sentido da contrahegemonia ao poder colonial cristão;
- 2) Desconstrução da *teologia do cagaço* de matriz colonial cristã: o inferno metafísico deve ser radicalmente desconstruído pela decolonialidade macumbeira da fé. Isso impõe a suspensão dos afetos reativos da tormenta, do terror e do medo metafísico, promotores de culpa e infantilismo político-existencial;
- 3) Perversão e não inversão dos *dispositivos metafísico-coloniais cristãos*. A colonialidade cristã sempre se legitimou por meio de estruturas político-discursivas metafísicas. Essas, porém, não se reduzem às hermenêuticas binárias tradicionais cristãs, que cindem o mundo em dois tomos qualitativamente distintos e hierarquicamente dispostos, movidos por um investimento de caráter claramente moral (Nietzsche). Antes, a metafísica colonial cristã é um dispositivo necroecopolítico que se estrutura de forma triádica e dispõe os corpos segundo a hierarquia ser, menos-ser e não-ser. (Cabral, 2023) Toda reexistência decolonial e contracolonial depende da perversão dessa estrutura, o que significa desconstruir a imagem organizacional da pirâmide pela lógica das *cirandas*. Não está em jogo a ideia de que os corpos oprimidos devem assumir os lugares dos corpos opressores. É isso que se revela nas incorporações de Guias negros e ameríndios em corpos brancos ou ainda divindades africanas (Orixás, Nkisis e Voduns) em corpos brancos, ou mesmo Pombagiras em corpos masculinos, por exemplo.

As heteroteotopias da macumba são fonte de espacializações decoloniais. Suas divindades marginais se conjugam com espiritualidades marginalizadas. Se a espiritualidade se identifica com o exercício de modos de ser afirmativos da existência, então, as divindades das macumbas, quando não cooptadas pela colonialidade da fé (cristianismo colonial), são contradivindades, o que significa dizer que toda divindade heteroteotópica em condições coloniais forma uma contrateogonia. O que essas divindades



e as espiritualidades correlatas possibilitam outra coisa não é que modos outros de ser, que perverte na interioridade da lógica colonial a qualidade das formas de vida por ela engendradas.

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. “Deus morreu – Viva Deus!”. In: ALVES, Rubem; MOLTSMANN, Jürgen; SANTA ANA, Júlio de; LEPARGNEUR, Hubert; GORGULHO, Gilberto. **Liberdade e fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte**: o feitiço erótico-herético da teologia. São Paulo: Paulinas, 1982.

BOFF, Leonardo. **Paixão de Cristo – Paixão do mundo**: os fatos, as interpretações e o seu significado ontem e hoje. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, Leonardo. **Nova evangelização**: perspectiva dos oprimidos. Fortaleza: Vozes, 1991.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: Grito da Terra, Grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

CABRAL, Alexandre Marques. **Morte e ressurreição dos Deuses**: ensaio de crítica aomonótono-teísmo metafísico cristão. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

CABRAL, Alexandre Marques. “Sacropolítica: sobre a teologia da morte desumana”. In: ANDRADE, Rubens de; FIGUEIREDO, Guilherme de Araújo de; DILLMANN, Mauro. **Morte, arte fúnebre e patrimônio**: lugares de memória, simbolismo e documentos post mortem, 2020b.

CABRAL, Alexandre Marques. **Ecofenomenologia decolonial**: variações fenomenológicas sobre a alteridade. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ/NAU, 2022 a.

CABRAL, A. M. **Teologia das encruzilhadas**: feminismo e mística decolonial nas Pombagiras de Umbanda. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022 b.

CABRAL, Alexandre Marques. **Desidentidades e resistências**: ensaio de alterogêneses político-existenciais. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

CABRAL, Alexandre Marques. **Compaixão e revolta**: sobre sofrimentos e corpos vulneráveis no mundo da iniquidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

CABRAL, Alexandre Marques. **Topologias do não-ser**: discutindo (sub) ontologia e colonialidade com Nelson Maldonado-Torres. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977.



DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (org.) **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino- americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro.** Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Franz. **Os condenados da Terra.** Portugal: Letra Viva, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro:Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. “Outros espaços”. In: **Ditos e Escritos** vol. III. Estética: Literatura e Pintura,Música e Cinema. São Paulo: Forense Universitária, 2009

GROSGOUEL, Ramón; MIGNOLO, Walter. Intervenciones Descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa.** Bogotá - Colombia, No.9: 29-37, julio-diciembre 2008.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder.** Belo Horizonte: Aut-Aut, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito.** Lisboa: Edições 70, 2000.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** São Paulo: Unipro, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA Joaze (Org.); MALDONADO- TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa.** Bogotá - Colombia, No.9: 61-72, julio-diciembre 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **El arte como território de re-existencia:** uma aproximação decolonial. Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales. VIII, pp. 26 - 28.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: a hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e saberes ocidentais.** Argentina: CLACSO, 2005.



NIETZSCHE, Friedrich. **Para uma genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”.
LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Exu: um Deus afro-atlântico no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2022.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**, 2018.