

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**(RE)VISÃO DO PARAÍSO:
UMA LEITURA ECOLÓGICA DO ÉDEN RELIGIOSO NA OBRA DE SÉRGIO
BUARQUE DE HOLANDA PARA OS DIAS ATUAIS**

SÃO PAULO - SP

2023

Giordano Bruno Noli

Dissertação de Mestrado

**(Re)Visão do Paraíso: uma leitura ecológica do Éden
religioso na obra de Sérgio Buarque de Holanda para os
dias atuais**

Dissertação de mestrado apresentada
à Banca Examinadora para obtenção
do título de Mestre em Ciência da
Religião, pela Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, sob a
orientação do Prof. Dr. Edin Sued
Abumanssur.

**São Paulo – SP
Setembro/2023**

Banca Examinadora

Dedicatória

*“Gramofone, rosa-dos-ventos,
Rouxinol, cantigas de ninar,
Estalido do beijo da menininha
Pega-pegas no pomar.*

*Unicórnio, arco-íris,
Aquarela, verde-azul do mar,
Anjo de barba colorida,
Pequenos olhos a cintilar.”*

À ti, Luiza.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES - PROSUC), número do processo 88887.675656/2022-00.

Agradecimentos

Passando rapidamente para deixar os agradecimentos à PUC-SP pela oportunidade de desenvolvimento acadêmico e pessoal, bem como à FUNDASP e à CAPES.

Aos Professores do programa, minha sincera admiração.

Cabe menção especial à profa. Maria Angela Vilhena Furquim, que me auxiliou na elaboração do projeto não sem antes dispensar inesperada gentileza de me apresentar a Edgar Morin em uma casa de exposição em Jerusalém. Como era esperado, tudo teve início por um sonho.

Ademais, seguem agradecimentos nominais ao prof. Edin Sued Abumanssur (quando orientar é aclarar uma senda), ao prof. Ênio José da Costa Brito e ao prof. João Décio Passos, que me iniciaram em uma estrada que creio não haja saída para retorno.

Ao prof. Lauri Emilio Wirth, por aceitar o convite para participar da banca de defesa.

Aos discentes companheiros de caminhada que tornaram essa jornada mais rica e divertida.

À família. Especialmente à minha irmã, Ana Carla Lila Noli, que contribuiu significativamente ao trabalho em nossas em nossas conversas à distância.

Aos amigos e aos inimigos que, da experiência da vida, fizeram a oportunidade deste momento.

E, por fim, aos Astros...

RESUMO

O trabalho busca compreender como o Mito de Adão e Eva influenciou nossa forma atual de lidar com a natureza. Para tanto, a obra de Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, na qual o autor desenvolve a ideia de *edenismo*, representação que permeou o imaginário quinhentista a respeito das terras americanas, é utilizada como caminho teórico para reflexões a respeito dos condicionantes culturais-ecológicos de nossa visão do ser humano e da natureza, que nos conduziu até o momento presente.

Palavras-chave: ecologia, Adão, Eva, paraíso, mito, edenismo, colonização, pensamento complexo, dupla fratura colonial, perspectivismo.

ABSTRACT

The work aims to understand how the Myth of Adam and Eve influenced our current way of relating with nature. To that end, Sérgio Buarque de Holanda's work, *Vision of Paradise*, in which the author develops the idea of *edenism*, a representation that permeated the sixteenth-century imaginary about American lands, is used as a theoretical path for reflections on the cultural-ecological aspects of our vision of human beings and nature that led us to the present moment.

Keywords: ecology, Adam, Eve, paradise, myth, edenism, colonization, complex thinking, double colonial fracture, perspectivism.

SUMÁRIO

CAPÍTULO I.....	10
1. MOTIVAÇÃO DO AUTOR E APRESENTAÇÃO DO TRABALHO	10
1.1. INTRODUÇÃO	11
1.2. DO MITO	17
1.2.1. O TEMPO DO MITO E O MITO NO TEMPO	17
1.2.2. <i>O Mito: Gênese 2-4b</i>	21
1.2.3. <i>A Queda: uma leitura pessimista</i>	23
1.2.4. <i>A Queda: uma leitura otimista</i>	25
CAPÍTULO II.....	28
2. O EDENISMO: (RE)VISITANDO O PARAÍSO	28
2.1. A COSMOLOGIA RELIGIOSA MEDIEVAL	28
2.1.1. <i>O Paganismo</i>	28
2.1.2. <i>O Cristianismo</i>	31
2.2. CONTOS E CANTOS SOBRE O PARAÍSO PERDIDO.....	38
2.3. O EDENISMO	44
2.3.1. <i>O argonauta: Sérgio Buarque de Holanda</i>	44
2.3.2. <i>A representação edênica</i>	46
2.4. A ECOLOGIA DA EXPLORAÇÃO COLONIAL	48
2.5. O HOMEM IBÉRICO E A NATUREZA NO IMAGINÁRIO COLONIZADOR	50
2.6. A NATUREZA MEDIEVAL E RENASCENTISTA	53
2.7. A ECOLOGIA DA SALVAÇÃO	55
CAPÍTULO III.....	60
3. VISÕES DO PARAÍSO: UM COLÓQUIO EDÊNICO.....	60
3.1. BOURDIEU COM BREVIDADE	61
3.2. VISÕES DO PARAÍSO: EDENISMO X PENSAMENTO COMPLEXO – E O DESAFIO DE COMPLEXIFICAR O JÁ COMPLEXO DA VIDA	64
3.3. VISÕES DO PARAÍSO: EDENISMO X PERSPECTIVISMO XAMÂNICO – ESBOÇO DE UMA CONTRIBUIÇÃO ECOLÓGICA AMERÍNDIA	70
3.4. VISÕES DO PARAÍSO: EDENISMO X DUPLA FRATURA COLONIAL – TRAÇOS DO ÉDEN NO SÉCULO XXI	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	91

CAPÍTULO I

1. Motivação do autor e apresentação do trabalho

Meu interesse no tema é, principalmente, o de compreender a relação homem e natureza impregnada em nossa cultura e como ela foi construída, em especial, pela influência da visão religiosa que parte do mito de criação judaico localizado no Gênesis, na breve saga de Adão e Eva no Paraíso e seu descenso a este mundo.

Para tanto, utilizarei a obra de Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, em que o autor trata da visão edênica da América matizada no imaginário do colonizador, remetendo ao Mito do Gênesis, como elemento chave para apreender a formação de nosso país. A partir de então, evolve-se ao cotejamento com pensamentos atuais relevantes ao tema ecológico.

Pode-se afirmar que o trabalho se conduz de forma dedutiva. Primeiro (Capítulo I), tratamos dos mitos em geral, algumas de suas funções e conceitos. Posteriormente, apresentamos o Mito Edênico, com algumas leituras exemplificativas, logicamente não exaustivas, tendo em vista a complexidade de sua apropriação ao longo do tempo.

Posteriormente (Capítulo II), contextualizando o cenário cultural-religioso ibérico, podemos fazer, de forma mais natural, o realce ao edenismo sobressalente, demonstrado por Sérgio Buarque de Holanda, destacando seu viés ecológico.

Por fim (Capítulo III), apresentamos três autores que podem contribuir ao intento proposto. Edgar Morin, que serve de inspiração ao trabalho no campo que o tema da ecologia suscita para além das ciências naturais, no que tange à sua complexidade e interdisciplinaridade. Eduardo Viveros de Castro, que demonstra o quão incompatível se encontrava a cultura dos colonizadores em relação à visão de mundo ameríndia, que faz aumentar ainda mais a percepção da violência, também cultural, que foi praticada no processo colonizador. E, por fim, Malcom Ferdinand, que inclui na crítica colonizadora o fundamento não apenas racial (decolonial), mas também ecológico (eco-decolonial), conduzindo a reflexão do tema ao limiar do mundo atual.

Aos poucos, ficará claro que, para além da ecologia, o trabalho traz reflexão acerca das “separações” culturais construídas, em especial pelo pensamento ocidental, a respeito do nosso universo, ao qual o Mito Edênico pertence. Essa visão é algo que tomou contornos de forma espontânea no avançar da pesquisa.

1.1. Introdução

Buscar compreender a nossa origem, que se confunde com a origem do próprio Universo, deve ser algo com que se ocupam os seres humanos desde os seus primórdios. Como diz Edgar Morin (★1921), “creio que todas as civilizações, todas as comunidades tiveram uma concepção de mundo e a preocupação de situar, de inscrever o humano no cosmos” (2013a, p. 27).

De forma similar, Marcelo Gleiser (★1959), físico nascido no Rio de Janeiro, explana a necessidade íntima do homem em trazer respostas quanto à origem e natureza do Universo, ainda que manifestada, inicialmente, no contexto de culturas religiosas e filosóficas e, posteriormente, dentro da abordagem científica. Nesse caminho, cada qual possui suas características, mas todas servindo de instrumento de reflexão e estudos a esta inquietação humana.

Dos cantos de rituais ancestrais até as equações matemáticas que descrevem flutuações energéticas primordiais, a humanidade sempre procurou modos de expressar seu fascínio pelo mistério da Criação. De fato, todas as culturas de que temos registro, passadas e presentes, tentaram de alguma forma entender não só nossas origens, mas também a origem do mundo onde vivemos. Dos mitos de criação de culturas pré-científicas, às teorias cosmológicas modernas, a questão de por que existe algo ao invés de nada, ou, em outras palavras, “por que o mundo?”, inspirou e inspira tanto o religioso como o ateu. (GLEISER, 2006, p. 09).

O estudo das origens do Universo, ou da criação do mundo em que vivemos, está relacionado intimamente, nos tempos atuais, com a cosmologia moderna, ramo científico que, aplicando conhecimentos diversos, tais como os da física, da biologia, da química, da estatística, da astronomia, apresenta-se como ciência teórica e de observação.

A palavra cosmologia representa a união de *cosmos*, sinônimo de universo, e *logos*, palavra grega. No século VI a.C., Heráclito de Éfeso (†450 a.C.), filósofo, define *logos* como:

[...] Razão ou “Verbo”, Lei, Unidade, Força motora e criadora do devir, que pode ser dita “separada” enquanto universal, mas que deve ser do mesmo modo considerada como confundida com o cosmos em devir, bem como o [...] Fogo, fogo celeste, “éter divino”. (CHÂTELET, 1973, p. 31).

Nesse sentido, a palavra *logos* sugere carregar consigo não apenas a capacidade racional do homem, mas a do próprio universo que se transforma e se reproduz incessantemente. Tal semântica da palavra *logos*, aproxima-se muito do próprio significado de *cosmos* à época citada, no sentido de mundo, ou o todo existente.

Porém, na acepção moderna da palavra cosmologia, *logos* traz consigo a ideia de organização racional. Talvez já por meio da separação entre sujeito e objeto, decorrente da abordagem científica moderna, essa capacidade racional pertence ao “observador”, ao homem, e não à natureza em si ou ao cosmos. Stephen Hawking (†2018) indicará no glossário de seu livro *O Universo em uma Casca de Noz*, simplesmente cosmologia como sendo o “estudo do universo como um todo” (2016, p. 211), o que não é pouca coisa.

Independente do momento histórico, contexto em que pese determinante na forma de organização do pensamento humano quando esta alça suas indagações às estrelas, Gleiser destaca que “mitos de criação e modelos cosmológicos têm algo de fundamental em comum: ambos representam nossos esforços para compreender a existência do Universo” (2006, p. 15).

Contudo, obviamente, o caminho da religião e da ciência moderna, quando vertidos sobre o tema, tratam-no de forma claramente distinta. Conforme ressalta Pierre Léna (*1937), físico francês:

O relato da cosmologia moderna é antes de mais nada uma construção racional, sem dúvida [...] ela se estrutura a partir de fatos observáveis: deslocamento das galáxias, irradiação de fundo do céu, abundância de elementos químicos no universo. [...] a noção de criação ou aparecimento a partir do não-ser, que é de ordem religiosa ou metafísica, e que é exprimida ou interpretada de formas diferentes pelas grandes tradições espirituais da humanidade” (LÉNA *apud* MORIN, 2013a, p. 57).

Do ponto de vista científico, após o advento da física moderna, estabeleceu-se o afã de impor ordem no universo por meio de uma lei ou princípio, conforme afirma Edgar Morin (*1921), educador. Esse paradigma simplificador busca trazer à tona “a simplicidade escondida por trás da aparente desordem dos fenômenos” (MORIN, 2015, p. 59).

Para o autor, ainda:

[...] talvez isso se desse porque, privados de um deus em quem não podiam crer, os cientistas tinham necessidade inconsciente de serem tranquilizados. Ainda que se reconhecendo viver num universo materialista, mortal, sem salvação, eles tinham necessidade de saber que havia alguma coisa de perfeito e de eterno: o próprio universo. (MORIN, 2015, p. 59).

Apenas como suposição, essa busca pode ter raízes na necessidade do ser humano em garantir um local minimamente seguro frente à vida e às suas incertezas, um ancoradouro que ofereça alguma estabilidade perante os mistérios da existência.

Nesse caminho, Gleiser (2006, p. 17), sinaliza, ainda que de forma singela, compartilhar da ideia de que “para o crente, a fé conforta e dá a certeza de que sua própria morte não é o fim de tudo. Já para o cético, a própria ciência pode oferecer algum conforto”.

Apesar de trilharem caminhos diversos no que diz respeito ao estudo e especulação da origem cósmica, a motivação do cientista e do religioso se cruzam em um ponto comum: o fascínio em relação ao mistério da criação. Esse fascínio, conforme ressalta Gleiser (2006, p. 15), é também uma das motivações principais do processo criativo científico.

Desde o homem da antiguidade, quiçá ainda antes, as estrelas da abóbada celeste – além de guia aos viajantes – rechearam o imaginário do camponês ou do filósofo que ousassem mirar para o céu sua atenção e sondar o mistério de sua natureza. Por consequência, cada uma das explicações, tanto as mitológicas quanto as científicas, ao trazerem respostas a respeito do surgimento do Universo e do ser humano, abastecem uma visão de mundo própria que o indivíduo e as sociedades se apropriam e as reproduzem.

No Brasil, a formação religiosa pós-colonização é sabidamente de matriz católica, trazida pelos colonizadores portugueses. A visão de mundo decorrente dessa prática segue relevante até os dias atuais, quando quase 65% da população, por meio do Censo Demográfico de 2010¹, afirmou professar essa fé.

Naturalmente, o Catolicismo se apropriou dos mitos de criação judaicos, conforme trazido pelo livro de Gênesis, situado no compêndio do Antigo Testamento. Tanto a criação do mundo em seis dias, quanto a passagem de Adão e Eva pelo Éden e posterior expulsão do Paraíso, trazem consigo uma visão de mundo que lhes é própria, bem como uma relação peculiar entre o homem e a natureza.

1 Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=resultados>>. Acesso em: 18 set. 2021.

Por sua vez, as ideias culturais-religiosas dos nativos das terras brasileiras, quando da colonização europeia, foram alvo de uma tentativa de extermínio por meio da força bélica e cultural dos colonizadores, tidas como civilizatórias.

Em um dos subcapítulos do livro *Os Donos do Poder*, de Raimundo Faoro (†2003), jurista e sociólogo brasileiro, intitulado “A invenção edênica da América”, segue uma demonstração das características culturais dos colonizadores. Esta visão de mundo, fortemente influenciada pelo Catolicismo, lança um olhar sobre a cultura local pela lente do mito de criação do Universo e do homem que lhe é própria, ignorando a cultura cosmológica já estabelecida por aqui.

Muitas peças constroem o palco do paraíso: os homens e as mulheres andam nus, “sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”, todos são saudáveis, “mancebos e de bons corpos”, as mulheres são bem-feitas e redondas, não plantam nem criam, e, sobretudo estão libertos da autoridade, do “acatamento ou medo”. Embora esquivos – esquivos como “animais monteses”, ou “como pardais, do cevadoiro” – a “gente é boa e de simplicidade”. A inocência dos indígenas aponta para um caminho inesperado: a inocência é o caminho do cristianismo. (FAORO, 2001, p. 119-120).

Nesse quesito, a obra de Sérgio Buarque de Holanda (†1982), *Visão do Paraíso*, elucida o imaginário com que o europeu colonizador desembarca nas Américas. A visão de um Paraíso, antes perdido, aqui sugere se materializar. Ela se dá por meio da comunhão do Mito do Éden com a paisagem e as características da natureza e dos povos nativos desta região.

A partir da obra *Visão do Paraíso*, é possível delinear, por meio de “Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil”, o caminho em que a religiosidade dos colonizadores se impregnou no imaginário brasileiro no que tange um aspecto específico: o ecológico.

Para tal, recortou-se no espaço e no tempo um vau condutor para a pesquisa: o edenismo formulado por Sérgio Buarque de Holanda. Esse é o porto do qual se retroage nas variáveis citadas (as da física clássica – tempo e espaço), à antiguidade europeia ou a cultura ancestral indígena, para depois, desde que com bons ventos, fazer-se avançar para a atualidade.

O esforço de compreender as ideias em constante formação sobre o tema se faz importante para evidenciar alguns determinantes culturais-religiosos, os quais auxiliam a definir a nossa maneira de nos relacionarmos com o meio natural.

Porém, para tal, cabe o alerta trazido por Holanda, rechaçando como ofício do historiador (quicá também de um cientista da religião) a taumaturgia ou o exorcismo, tendo, assim, o cuidado em afastar da motivação teórica o milagre e a construção de altares ao culto do passado.

Não sem pedantismo, mas com um bom grão de verdade, diria efetivamente que uma das missões do historiador, desde que se interesse nas coisas do seu tempo – mas em caso contrário ainda se pode chamar historiador? –, consiste em procurar afugentar do presente os demônios da história. Quer isto dizer, em outras palavras, que a lúcida inteligência das coisas idas ensina que não podemos voltar e nem há como pretender ir buscar no passado o bom remédio para as misérias do momento que corre. (HOLANDA, 2020, p. 21-22).

A referência de partida se faz pela religiosidade do colonizador, de matriz judaica-católica, em que o Mito da Criação situado no Gênesis tem tanto o poder de modelar as relações quanto o de ser modelado por elas em um momento histórico específico – quando o Velho Mundo se depara com o “Novo”, a partir do século XV. As relações ecológicas dela decorrentes, tingindo essa fazenda com os matizes religiosos de seu tempo, é o que se busca delinear.

Veremos, ademais, que a esperança da existência de um Éden americano se materializa perante uma cultura católica em que as misérias e os infortúnios são explicados pelo pecado do primeiro homem e da primeira mulher. Nesse sentido, seu reaparecimento representa uma nova oportunidade de redenção aos “pecadores” de além-mar. Por outro lado, a possibilidade de se vincular no imaginário a existência de um Éden no Brasil serviu aos interesses da Coroa em seu projeto bélico e espiritual de exploração colonial, portador de características ecológicas próprias.

O tema ecológico se encontra em voga neste momento no Brasil, sendo assunto sensível devido aos mais diferentes debates e embates sociais e políticos, em que se questiona a atuação do governo anterior a respeito. Como exemplo, o enfraquecimento da atuação de instituições públicas frente às reservas naturais, à preservação e ao amparo dos povos indígenas e afrodescendentes, o aumento da presença do garimpo, do crescimento do desmatamento na Amazônia e em outros biomas. Por outro lado, no campo cotidiano, se estabelece cada vez mais diálogo quanto ao uso consciente dos recursos naturais, dentre outros. Porém, tais abordagens nem sempre estão carregadas da complexidade que o tema deveria suscitar.

Em simpósio ocorrido na Universidade de São Paulo – USP, em março de 2023, com a participação do pensador francês Malcom Ferdinand (*1985), este ao ser questionado por um professor da rede pública estadual quanto à necessidade de se ampliar o debate ecológico nas escolas para além do plantio de feijão em algodão ou de fechar a torneira enquanto se escova os dentes, a resposta se fez clara: “Faz-se relevante trazer complexidade para o tema”.

Assim, o que se propõe, por meio da abordagem da obra de Sérgio Buarque de Holanda, é trazer reflexões a respeito da relação ser humano-natureza para enriquecer (complexificar) o debate no entorno da consciência ecológica. Esse debate envolve os aspectos das ciências naturais, mas também dos elementos culturais que volitam em torno da visão de mundo tanto dos colonizadores, quanto daqueles que foram colonizados.

Neste sentido, o esforço empreendido tem como objetivo aclarar o quanto os aspectos religiosos edênicos do colonizador influenciaram na relação específica entre ser humano e natureza na formação do Brasil, ao se propor reflexões com o intento de se apurar até que ponto eles influenciam a nossa relação ecológica atual.

Ressalta-se o fato de que a produção em torno do Mito de Adão e Eva dentro da cultura ocidental² é interminável. O Mito do Éden viaja no tempo que lhe é próprio e é apropriado de forma a trazer sentido à vida das pessoas, de acordo com o contexto cultural a que pertencem. O tempo e o significado do mito se reatualizam. É uma evocação reiterada dos elementos que o mito carrega como forma de interpretar o mundo a partir deles, em diferentes momentos da história.

O Mito judaico de criação do primeiro homem e da primeira mulher, bem como da relação deles com Deus, foi apropriado pelo Cristianismo, fazendo-o revolver ao longo do tempo, tanto no ambiente religioso, quanto no filosófico.

O trabalho posto nem de longe objetiva trazer todas as variantes e influências que este relato mítico possa ter provocado ao longo do tempo. Para tanto, há autores que, com fôlego admirável, já verteram seu olhar atento sobre o tema, como o caso do historiador Jean Delumeau, em *Uma história do paraíso: o jardim das delícias*, a quem recorreremos logo mais.

2 Com o advento da colonização violenta, há também esse fenômeno de apropriação do mito em movimentos sincréticos em cosmovisões africanas e ameríndias, como é o caso da Umbanda e do Santo Daime.

Dessa forma, a abordagem que se realiza respeita os limites do autor da dissertação e dos autores escolhidos a contribuírem com este trabalho, em uma apropriação taxativa e não exaustiva sobre o tema.

Então, busca-se, no presente texto, trazer alguns elementos à compreensão do Mito ao longo da história, e que culminou na visão *edenista*, apresentada por Sérgio Buarque quando da formação colonial do Brasil, como forma de elucidar quanto o imaginário sobre o Éden influenciou nosso comportamento ecológico.

1.2. Do mito

1.2.1. O tempo do mito e o mito no tempo

Já se apresentou, de forma introdutória, a relação entre mito e ciência, os quais no enfoque dado, diferenciam-se em seu método de perscrutar e de responder aos anseios humanos a respeito do mistério que envolve nossa existência e a do Universo.

Para Marcelo Gleiser (2014, p. 31), os mitos explicam o desconhecido a partir do desconhecível, e a ciência busca aclarar o desconhecido a partir do conhecível. Se podemos acrescentar em algo, pode-se dizer que até a ciência, no mundo do muito pequeno (quântico), tem se rendido cada vez menos ao conhecível e mais ao probabilístico para explicar o emaranhado de fenômenos estranhos à física clássica que ali se encontram.

De qualquer forma, os mitos podem ser entendidos como esforço humano direcionado a explicar a natureza das coisas que nos escapam à compreensão.

Em um nível mais pragmático, explicações míticas de fenômenos naturais são tentativas pré-científicas de dar sentido àquilo que existe além do controle humano, dando resposta a perguntas que parecem irrespondíveis. Por que o Sol cruza os céus todos os dias? Para os gregos, porque Apolo transporta diariamente o astro em sua carruagem de fogo. Para os navajos do sudoeste norte-americano, era Jóhonaa'éi que carregava o Sol nas costas. Para os egípcios, a tarefa era de Rá, que transportava o Sol em seu barco. (GLEISER, 2014, p. 32).

Por outro lado, pode-se afirmar que os mitos não se resumem unicamente às tentativas religiosas de explicar o Universo e sua ordem, mas possuem também uma função prática, uma vez que buscam interpretar a realidade e propor soluções ideais, no intuito de se estabelecer normas de conduta do indivíduo em sua comunidade.

Carlos Mesters (*1931), frade carmelita, fará leitura da narrativa de maneira que a insere dentro de uma crítica à comunidade e à condição humana de seu tempo, propondo uma transformação idealizada de ambas, representada pelo Paraíso.

Assim, podemos atribuir às narrativas mitológicas não apenas uma força filosófica, mas também uma força sociológica, que auxilia na sedimentação de uma moral religiosa que dê o cimento à uma determinada organização social.

Nesse caminho, pode-se citar Émile Durkheim (†1917), pois, se o mito compõe uma forma de representação mental afeita à religião, esta, por sua vez, é coisa eminentemente social (DURKHEIM, 2008, p. 38).

Por outra concepção, Gerd Theissen (*1943), teólogo alemão, perante o contexto judaico do Jesus histórico, assim assinalará a força do mito:

Mitos são narrativas provenientes de um tempo decisivo para o mundo, com portadores de ações sobrenaturais que levam à estabilidade uma situação instável. Eles se desenrolam num mundo próprio, com estruturas de pensamento que se distinguem de nosso mundo cotidiano: no interior de um mito, duas coisas ou pessoas distintas em nossa experiência podem ser “profundamente idênticas”: um morto pode voltar sob nova aparência, a queda de Adão pode repetir-se em cada pessoa, um rito pode realizar a presença real de outra coisa. (THEISSEN, 2009, p. 43).

Transportando esse conceito de mito quando da colonização do Brasil, certamente muitos europeus que por aqui chegaram se sentiam legatários do pecado de Adão como forma de explicar a condição precária de sua condição de vida na Europa. Não obstante, o Paraíso terreno também se materializa no imaginário, dando ares de fantasia aos contornos da natureza americana.

Outra concepção trazida por Theissen é a de que mito e história não podem ser claramente dissociados, uma vez que “o mito é introduzido na história e historicamente transformado” (2009, p. 45). Essa compreensão faz-se relevante ao tema em estudo. O Mito Edênico se insere ao longo da história e tem valor como tal. Esse imbricamento, de acordo com o autor, deve ser compreendido na impossibilidade de estudo de ambos de forma totalmente apartada para a compreensão da realidade histórica.

Mircea Eliade (†1986), em sua obra *O Sagrado e o Profano*, ressaltará a diferença que se encontra no tempo do mito, uma vez que ele não se configura, para o homem religioso, como algo contínuo ou homogêneo. A manifestação do mito pode se fazer novamente e de forma repetida, pois a percepção do indivíduo quanto ao

tempo do mito é a do tempo presente, que se renova em diversos momentos e, de certa maneira, denota uma iteração.

O Paraíso que se fez presente no imaginário de diversas sociedades ao longo de três mil anos demonstra a aptidão dessa representação. Eliade assim coloca a questão do *tempo sagrado*, tido como não linear, em contraposição ao *tempo moderno*, contínuo:

[...] o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. [...] O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. (ELIADE, 2018, p. 63-64).

Por sua vez, Gleiser (2014, p.40), com olhar subsidiado pela ciência física, acrescenta ainda, que “linear ou cíclico, o tempo é uma medida de transformação”. Em outra obra, *A dança do universo*, o autor classificará os tipos de mitos de criação a partir da existência de um certo ponto, um evento determinante – tempo linear, ou através de um início que sempre se repete, não podendo falar de sua existência a partir de dado momento, mas de infinitos “inícios” – um tempo cíclico.

Figura 1 – Classificação dos mitos cosmogônicos



Fonte: GLEISER, Marcelo. A dança do universo, 2006.

Na linhagem dos universos criados a partir de um determinado momento, o autor apresenta três possibilidades de criação. A partir de um Deus criador, a criação a partir do vazio (ser negativo), ou a existência de uma ordem e de um caos que, perante o choque de forças, faz emergir o Universo.

Na outra ramificação, se classificam os mitos cuja narrativa não contém elementos que demarque um princípio da criação cósmica no tempo. Para tanto, existem os relatos de um universo concebido desde sempre e para sempre e outro que, infinitamente, é continuamente criado e destruído.

No Mito estudado, é possível verificar um marco na narrativa quanto ao tempo de criação do mundo, pois existiu um momento a partir do qual “*lahweh* Deus fez a terra e o céu” (BÍBLIA, 2002, p. 35). Uma vez que a Terra e o Céu foram criados, não há como terem sido ambos incriados. Também é clara a presença de um ser positivo, uma vez que *lahweh* Deus é a divindade atuante, criadora e mantenedora do Éden.

A presença de um ser positivo fica ainda mais clara nas representações do Mito. Abaixo, extraído dos afrescos da Capela Sistina, é possível constatar a figura de forma humana em que *lahweh* é retratado por Michelangelo (†1564) em sua proximidade com Adão. A divindade, neste caso, encontra-se à parte da condição humana e da natureza, se situando em patamar mais elevado, ainda que inicialmente próximo. Pelo fato de Adão ser representado nu, a pintura sugere naturalmente retratar uma relação que antecede a Queda.

Figura 2 – A criação do homem



Fonte: Michelangelo Buonarroti – Capela Sistina³

1.2.2. O Mito: Gênesis 2-4b

O Mito de Adão e Eva encontra-se no livro Gênesis 2-4b, referindo-se à criação do homem e da mulher. Curiosamente, nesta passagem, apesar de Deus já ter formado a Terra, os seres e as plantas no Gênesis 1, o texto diz que não havia vegetação sobre a terra, pois não havia homem para cultivá-la, ou seja, somente a terra existia.

Importante ressaltar, de acordo com a avaliação de Milton Schwantes (†2012), biblista brasileiro, que o mito da criação em seis dias, o qual inaugura o livro de Gênesis, apesar de disposto primeiro no livro, foi escrito em momento posterior ao Mito de Adão e Eva. Argumenta o autor que o mito do Gênesis 1.1 foi formulado durante o cativeiro do povo hebreu na Babilônia, por volta do século VI a.C., e o segundo durante a polêmica anti-idólatra entre os séculos IX-VIII a.C. (1989, p. 27, 84).

Outro destaque importante do autor é que em Gênesis 1 se fala da criação “dos céus e da terra” e, no Gênesis 2-4, da criação “da terra e dos céus”, cabendo maior importância, no segundo caso, à terra (SCHWANTES, 1989, p. 76). Essa asserção pode ser comprovada em diversos trechos do Mito, como o da criação de Adão a partir

³ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/A_Criação_de_Adão#/media/Ficheiro:God2-Sistine_Chapel.png>. Acesso em: 15 de jun. de 2023.

do barro, o que parece demonstrar que o texto nasce em contexto social de forte ligação com o campo (natureza).

Finalmente, o mito estudado:

Gênesis 2.4: No tempo em que lahweh Deus fez a terra e o céu, não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque lahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo. Entretanto, um manancial subia da terra e regava toda a superfície do solo. Então lahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente. (BÍBLIA, 2002, p. 35-36).

lahweh se mostrava, então, um notável oleiro, exímio artesão, cujas habilidades criaram o homem da argila. Em seguida, Deus planta o Jardim do Éden e o oferece ao homem recém-criado, com a árvore da vida ao centro.

Gênesis 2.8: lahweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. lahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal. [...] lahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar. E lahweh Deus deu ao homem este mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer”. (BÍBLIA, 2002, p. 36).

Após identificar que não seria bom o homem estar só, fez Deus os animais para o auxiliarem, cabendo a Adão que os nomeasse.

Gênesis 2.19: lahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nome a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para o homem, não encontrou a auxiliar que correspondesse. [...] Depois, da costela que tirara do homem, lahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. (BÍBLIA, 2002, p. 36-37).

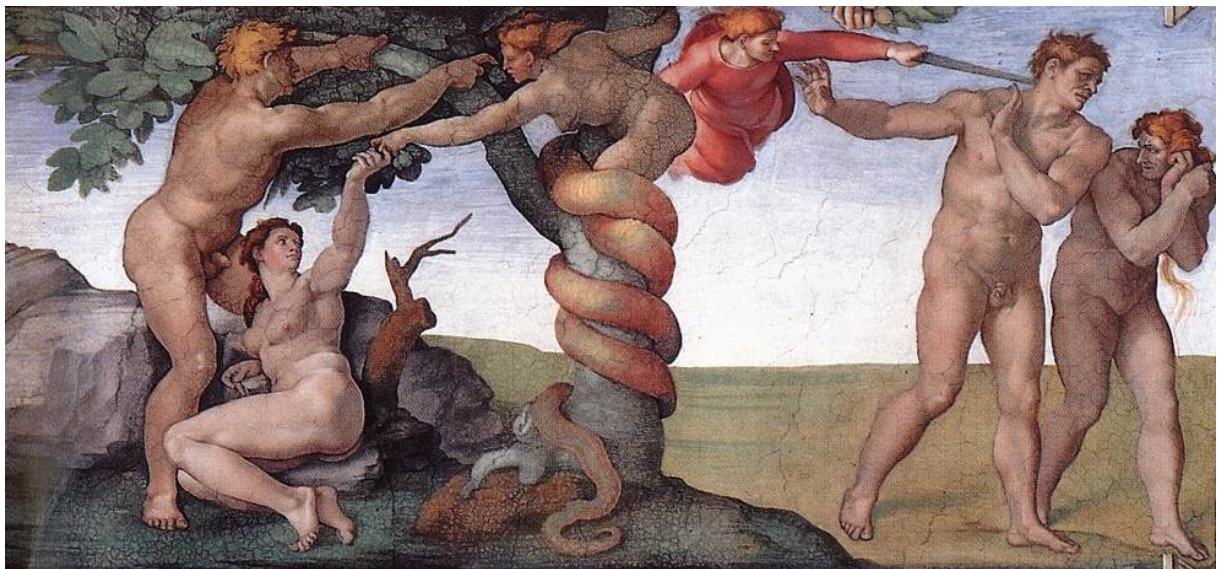
Então, a serpente tentou a mulher a saborear o fruto da árvore proibida. A mulher consentiu, buscando adquirir discernimento, oferecendo o fruto, posteriormente, também ao seu marido. Neste momento, percebem que estão nus e se protegem na vegetação. Deus, notando o ocorrido, amaldiçoa a serpente, a mulher e o homem, estabelecendo a sina de cada um e, por fim, expulsa Adão e Eva do Paraíso.

Gênesis 3.16: À mulher ele disse: “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”. Ao homem, ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias da tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retournes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás”. [...] E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado. Ele banuiu o homem e colocou diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida. (BÍBLIA, 2002, p. 38-39).

Tal qual é o relato bíblico do sucedido.

1.2.3. A Queda: uma leitura pessimista

Figura 3 – A expulsão do Paraíso



Fonte: Michelangelo Buonarroti – Capela Sistina⁴

Fílon de Alexandria (†50d.C.), filósofo judeu-helenista, teve atuação no campo do pensamento que acabou por retratar seu próprio contexto e cultura. Com formação filosófica, mediante o uso da alegoria, debruçou-se sobre a Bíblia e seus mitos, em uma tentativa de aproximação e até de conciliação da tradição helenista com a judaica.

⁴ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Adão_e_Eva#/media/Ficheiro:Michelangelo_Sündenfall.jpg>. Acesso em: 15 de jun. de 2023.

Assim, o pensador que sugere se encontrar no limiar de ambas as tradições, analisará a narrativa a partir de sua formação neoplatônica, entendendo a natureza do homem feito à semelhança do Criador como expressão de ideias imateriais advindas da divindade, dotadas de perfeição, coisas que na Terra, no pós-Queda, o mundo sensível haveria de imitar apenas com limitação (ALEXANDRIA, 2015b, p. 59).

O criado à imagem de Deus, contudo, é uma ideia [idéa], gênero [génos] ou selo [sphragís], inteligível, incorpóreo, nem masculino nem feminino, incorruptível [áphthartos] por natureza. (ALEXANDRIA, 2015b, p. 93).

Em alusão a Adão, sua constituição carregaria então duas qualidades distintas: uma incorruptível, espelhada na imagem de Deus, e outra corruptível, moldada a partir do barro. A expulsão dos amantes iniciáticos do Paraíso marcará, para o autor, a supremacia dos caracteres negativos que implicam na corrupção do homem e, por conseguinte, da natureza, uma vez que, estando o mal dentro do homem, ele passa a ter por inimigos as aves e os animais terrestres (2015b, p. 66).

Em referência à passagem que trata da maldição divina de reduzir novamente o homem ao pó, assim Fílon argumenta, ressaltando a dupla natureza humana, porém, com a predominância daquela originada no pecado:

Em primeiro lugar, é evidente que a criatura terrestre foi composta da terra e do céu. E porque não permaneceu incorrupta [áphthartos], mas fez pouco das ordens de Deus, rejeitando a melhor e mais excelente parte, isto é, o Paraíso, entregou-se completamente à terra, o elemento mais pesado e mais denso. Em segundo lugar, se tivesse sido desejosa da virtude, que torna imortal a alma, certamente teria obtido o Paraíso com seu quinhão. Já que era entusiasta do prazer, por meio do qual é levada à morte espiritual, entregou-se novamente à terra; por isso as Escrituras dizem “porque tu és pó, e em pó te hás de tornar”. Desse modo, a terra é o princípio e o fim do homem mau e vil, mas o céu é o do homem virtuoso (ALEXANDRIA, 2015b, p. 80).

E assim ressaltará o autor em diversas oportunidades, além dos argumentos altamente depreciativos direcionados à Eva, o aspecto pessimista da Queda refletido nas qualidades degeneradas de Adão ao se permitir provar do fruto proibido. A insubmissão às bondades do criador é também citada frente ao descalabro do homem. Mas, agora que a maldade sobrepuja as virtudes, as fontes perpétuas das graças de Deus foram refreadas para não saciar os indignos. Na verdade, era preciso que o gênero humano, para receber a devida punição, fosse aniquilado em paga de sua ingratidão para com Deus, seu benfeitor e salvador. (ALEXANDRIA, 2015a, p. 103).

A leitura de Fílon quanto ao Mito, de caráter pessimista, que opõe duas naturezas distintas do ser humano, uma imaterial e incorruptível e outra sensível e corrupta, com a predominância da última por meio da alegoria da expulsão do Paraíso,

influenciará sobremaneira leituras futuras, em que a degeneração desse mundo se faz patente e o caminho de ascese passa pelo resgate dessa essência que transita no mundo das ideias. São reflexões de cunho neoplatônico aplicadas à mitologia judaica.

Poderíamos tomar o Mito também como uma representação das polaridades existentes na criação: o Céu e a Terra, a árvore do bem e do mal e a árvore da vida, o criador e a criatura, o ser humano e a natureza, o divino e o mundano, o bem e o mal, o masculino e o feminino, etc. Por efêmera reflexão, se tomarmos tudo isso como parte de um mesmo todo afeito à vida, no âmbito do ser humano, este possuiria ao menos dois aspectos: masculinos (poder e domínio) e femininos (sabedoria e criação). Pode-se afirmar que o Mito privilegia claramente o primeiro em detrimento do segundo.

Retornando, o pensamento de Fílon pode ser entendido como exemplo de uma abordagem pessimista da passagem edênica. Existem outras tantas, que não trataremos, uma vez serem infindáveis as leituras possíveis. Contudo, apresentaremos mais uma apropriação do Mito, agora com matizes mais otimistas.

1.2.4. A Queda: uma leitura otimista

Em interpretação recente trazida pelo frade holandês Carlos Mesters, em sua obra *Paraíso Terrestre: saudade ou esperança?*, o frei realiza uma hermenêutica da narrativa a partir da suposta intencionalidade do autor do texto bíblico. Na compreensão do frade, a narrativa não é escrita por Deus, mas por um camponês crítico da sua realidade, que faz emergir na narrativa a sua insatisfação em relação à sociedade de seu tempo.

Ao analisar a passagem bíblica por meio de uma linguagem acessível, Mesters apresenta seus argumentos em ordem inversa aos acontecimentos na Bíblia, de maneira que aborda, inicialmente, o castigo lançado por Deus e, somente após, faz alusão ao Paraíso. Para o autor, o castigo divino representa a realidade difícil do homem do campo em contraponto a um modo ideal de vida simbolizado pelo Éden, que refletiria a vontade de um bondoso criador para seus filhos. Assim o autor relata:

O ambiente de observação do autor [do texto bíblico], ao menos nessa narração, é muito restrito. É o ambiente familiar e agrícola: amor e casamento; dores de parto e trabalhos em casa com os filhos; viver e ter que

morrer; a terra seca da roça a ser plantada com o duro trabalho, que custa o suor do rosto; a ameaça dos animais selvagens no interior do país; a religiosidade feita de medo. Provavelmente, o autor é um homem do campo, um desses sábios realistas que deram começo aos provérbios, compilados mais tarde nos livros de sabedoria. (MESTER, 2001, p. 35).

Tal cenário, na interpretação do frade carmelita, faz-se em crítica à própria condução do homem diante da vida. Degenerando-se, provoca ele mesmo os castigos divinos que o aflige. Assim, a relação estremecida entre Deus e o homem estaria no cerne da passagem bíblica, cujos sinais se encontravam no cotidiano conflitivo de sua comunidade.

Após se dedicar à situação de caos, que revela a conjuntura do homem neste mundo de dores, o autor se lança a examinar o Paraíso. Ressalta Mesters que o artífice do texto bíblico não conhece o Paraíso, mas o idealiza a partir de um modo de vida sublimado, alcançável unicamente por meio da transformação do ser humano. Neste sentido, o Paraíso é menos uma reminiscência de um passado perdido (uma *saudade*), e mais uma possibilidade de construção futura a partir da busca de uma nova integridade ao espírito humano (uma *esperança*).

Nessa reflexão teológica de fundo otimista, Mesters assim apresenta o Paraíso:

É assim que Deus gostaria que o mundo fosse. Deus não quer a dominação do marido, não quer as dores do parto, não quer a morte nem a seca, não quer o trabalho escravo e opressor nem a ameaça dos animais, não quer a religião de medo. E Deus não muda de ideia, nem mudará. Uma vez que ele quis o paraíso, isto é, uma vez que Ele quis a harmonia perfeita e a paz total, Ele continua perseguindo esse objetivo até que se realize de fato. (MESTERS, 2001, p. 44).

Na ideia do frade, o indivíduo tem que escolher entre a árvore da vida e a da árvore do bem e do mal, ambas significando caminhos diferentes e opostos. Assim sendo, o homem e a mulher, optam pela última, elegendo um caminho de dificuldades perante a existência. Adão e Eva, portanto, não significaria o primeiro homem e a primeira mulher, mas um homem e uma mulher (2001, p. 57). Assim, a condição do pecado, essa marca hereditária que se manifesta ao longo da linhagem adâmica, seria um equívoco de interpretação. As possibilidades estariam em aberto e seriam determinadas pelas novas escolhas dos agentes.

Ao lançar o Paraíso a um futuro idealizado, Mesters argumenta no sentido de que a passagem bíblica alude à esperança de renovação do ser humano, por meio de

sua própria capacidade de transformação frente ao mundo. Essa se faz mais uma das possibilidades de leitura do Mito.

CAPÍTULO II

2. O Edenismo: (Re)visitando o Paraíso

Neste capítulo, após a apresentação do Mito em estudo, os esforços estão dirigidos para compreender o cenário em que a leitura da narrativa se situa no tempo quinhentista das Grandes Navegações. Fato é que a narrativa se encontrava ativa no imaginário do homem ibérico, agora em meio à cosmovisão católica, e influenciou sobremaneira a forma de se interpretar o cenário de expansão marítimo, mediante o encontro com novas terras e culturas.

Desta forma, iniciaremos o capítulo abordando a cosmologia religiosa, com conceitos que o lusitano àquele tempo menos se apropriou: o humanismo crescente na Europa ocidental, que seria importante ao racionalismo científico nascente.

2.1. A cosmologia religiosa medieval

2.1.1. O Paganismo

Holanda, ao contextualizar o ambiente do pensamento europeu quando das Grandes Navegações, referenciará, entre outros, o hermetista Giovanni Pico della Mirandola:

Em seu tratado sobre a dignidade humana, Giovanni Pico della Mirandola parte do pressuposto de que o homem, esse “grande milagre”, segundo o dito de Hermes Trismegisto, que domina o discurso, é o mais feliz, sem comparação, dos entes animados, merecedor, por isso, de todas as admirações. E ainda, de que sua condição, na ordem universal é invejável, não só para os brutos, mas até para os astros e os espíritos do além-mundo. (HOLANDA, 2020, p. 278).

Essa forma de pensar a condição humana esteve alinhada à tradição humanista, que concebe novo olhar às capacidades e possibilidades de atuação do homem perante o Universo. Essa visão do homem contrastará sobremaneira com a concepção humana na cosmologia medieval, de influência cristã, conforme será visto.

Com o auxílio da historiadora Frances Yates (†1981), se aclarará que os movimentos da Renascença partiram de um olhar ao passado por meio do resgate de

diferentes concepções, inclusive da tradição hermética – conjunto de textos filosóficos atribuídos, erroneamente, a um único autor, Hermes Trismegisto.

Houve um erro histórico na datação atribuída às obras de Hermes:

As obras inspiradoras dos magos da Renascença, e que eles acreditavam da mais remota antiguidade, haviam sido escritas no século II ou III d.C. O que eles aprendiam não era a sabedoria egípcia, um pouco posterior à dos patriarcas e dos profetas hebreus, e muito anterior a Platão e aos demais filósofos da Antiguidade grega, dos quais todos – segundo a crença dos magos da Renascença – haviam bebido da fonte sagrada. Eles se baseavam no substrato pagão do primitivo cristianismo, aquela religião fortemente tingida de magia e influências orientais, versão gnóstica da filosofia grega e refúgio de fatigados pagãos que buscavam respostas para a vida, diferentes das oferecidas pelos primitivos cristãos. (YATES, 1964, p. 13).

No século XV, Ficino, linguista a serviço dos Médicis de Florença, traduziu a obra hermética *Pimandro* a partir de textos originariamente trazidos da Macedônia. *Pimandro* trata-se de um compendio inicial formado por um conjunto limitado de capítulos atribuídos ao *Corpus Hermeticum*. Ficino, na oportunidade, situou equivocadamente a existência de Hermes Trismegisto entre Moisés e Platão.

O entendimento a respeito da antiguidade remota dos escritos herméticos atravessará a Idade Média até a Renascença. Após aclarado o engano, datando-se a elaboração dos textos por volta do século II d.C., ou seja, posteriores aos gregos e aos Evangelhos, a condição de um Hermes visionário, ou de status profético, restará prejudicada, pois muitos dos elementos que justificavam esses títulos se referiam aos Evangelhos já então existentes.

Esse engano sustentou o retorno da magia por meio dos ensinamentos de Hermes, até então da mais alta antiguidade, durante o início do movimento renascentista. A retomada das ideias passadas surgia como um esforço de se reavivar a verdadeira magia, que se diferenciava da velha magia (negra). Durante a Idade Média, os praticantes da magia eram os ignorantes, os feiticeiros, as bruxas. Agora, a nova magia passou a ser estudada e praticada pelos eruditos.

Assim como Hermes, tido como dignitário dos conhecimentos mais ocultos a respeito da sabedoria Egípcia, Zoroastro também surge, por meio dos ensinamentos dos caldeus, nos estudos renascentistas sobre o tema.

No *Pimandro* encontra-se o mito de criação hermético, que possui semelhanças com o contido no Gênesis. Na saga, a união do homem com a natureza ocorre por amor recíproco, cada qual vendo refletido na água o outro, até se enlaçarem. Os

Governadores, potestades que sugerem se encontrar em hierarquia intermédia entre homem e Deus (no total de sete), delegam ao homem parte de seus poderes para que ele assuma também a condição de criador e possa, à semelhança dos próprios Governadores e do Demiurgo, desenfrear o ímpeto da criação.

A criação do homem, feito à semelhança de Deus (aqui também com similaridade evangélica), o faria capaz de conceber à semelhança Dele (neste caso, com dissimilaridade com o desfecho do Gênesis).

Ora, o nous, Pai de todos os seres, sendo vida e luz, trouxe à luz um Homem semelhante a Ele mesmo, o qual amou como seu próprio filho. Porque o Homem era belo, tendo reproduzido a imagem de seu Pai; e foi na verdade de sua própria forma que Deus amou e a quem deu todas as suas obras [...] o Homem desejou também produzir uma obra, e para isso recebeu permissão do Pai. Assim, tendo entrado na esfera demiúrgica, na qual teve pleno poder, o Homem viu as obras de seus irmãos, os Governadores o amaram, e cada qual lhe deu uma parte de seu próprio governo. [...] O Homem, que possuía pleno poder sobre o mundo dos seres mortais e animais, inclinou-se sobre a armadura das esferas, depois de passar por seus invólucros, e mostrou à Natureza abaixo a bela forma de Deus. Ao ver que havia nele a beleza inexaurível e toda a energia dos Governadores aliada à forma de Deus, a Natureza sorriu com amor, pois havia visto a forma maravilhosamente bela do Homem, refletida na água e, na terra, sua sombra. E ele tendo visto essa forma semelhante à sua na Natureza, refletida na água, amou-a e quis estar com ela. No momento em que o desejou, ele o realizou, e habitou a forma irracional. Então a natureza, tendo recebido seu amado, abraçou-o e uniram-se. Pois ardiam de amor. [...] O Homem, tendo tomado um corpo mortal a fim de viver com a Natureza, é o único dos seres terrestres a possuir uma dupla natureza, mortal pelo corpo e imortal do ponto de vista do Homem essencial. (YATES, 1964, p. 33-34).

Essa relação de ordem amorosa, dos seres criadores entre si e deles com a criação, possui características diversas do Mito contido no Gênesis, de Adão e Eva, que culminou no degredo de ambos do Paraíso.

Em comparação, na interpretação de Fílon de Alexandria, o homem pré-Queda possuía atributos quase divinos, uma vez que Adão teria sido criado com o fim de ocupar o segundo lugar na hierarquia, “assentando-o como seu subcomandante [de Deus] e chefe de todos os outros viventes [da natureza]” (ALEXANDRIA, 2015a, p. 97). Status este revogado perante a infração cometida. Esse lugar intermediário supostamente estaria preparado para ele, que acabou escolhendo caminho diverso.

Em outro aspecto comparativo, no mito pagão, a queda do homem primordial se faz voluntária (por um desejo) e não por decreto divino.

É certo que o Gênese mosaico, como o egípcio, afirma que o Homem foi feito à imagem de Deus e que lhe fora concedido o domínio sobre todas as

criaturas, mas não se afirma no Gênese mosaico que isso significava que Adão foi criado como um ser divino, com poderes divinos para criar. Nem mesmo quando Adão andava com o Senhor no Jardim do Éden, antes da Queda, isso é afirmado a seu respeito. Quando Adão, tentado por Eva e pela serpente, tentou comer da Árvore do Conhecimento, tornando-se assim igual a Deus, cometeu o pecado da desobediência, punido com o exílio do Jardim do Éden. Mas, no Gênese egípcio, o Homem recém-criado, ao ver os recém-criados Sete Governadores (os planetas), dos quais dependiam todas as coisas, desejou realizar algo parecido. Mas isso não é tratado como um pecado de desobediência. Deixam-no entrar para a sociedade dos Sete Governadores, que o amam e lhe transmitem seus poderes. O Adão egípcio é mais que humano; é divino, e pertence à raça dos demônios das estrelas, dos governadores do mundo inferior divinamente criados. Declara-se até que ele é um “irmão” do Demiurgo criador do Mundo e Filho de Deus, o “Segundo Deus” que move as estrelas. Sua Queda é por si mesma um ato de poder. (YATES, 1964, p.39).

Se evidencia, entre os dois mitos, ainda, uma diferença na relação entre o homem e natureza. Ainda que em ambos o homem surja de forma hierarquicamente superior aos demais seres, no presente caso, ele se comunga com a natureza. No Gênesis, a natureza indócil deverá ser domada pelo esforço humano.

A historiadora ressaltará que no *Pimandro*, em virtude da autoria dos textos reunidos pertencer a diferentes agentes ao longo do tempo, estes apresentam muitas vezes contradições entre si. Assim, destacam-se duas vertentes principais na relação homem-natureza: uma otimista, outra pessimista.

Na vertente pessimista da filosofia hermética, cujo teor se assemelha ao do Gênesis, o mundo material se encontra corrompido e o homem deve buscar a todo custo daqui se evadir para esferas outras mais elevadas. O ascetismo é uma senda de libertação e de salvação no qual se busca, a partir da abstenção do envolvimento com a matéria e com as sensações do corpo, uma rota de ascese a outros mundos.

Por outro lado, na vertente otimista da tradição hermética, de caráter gnóstico e que possui maior afinidade com o mito acima descrito, a matéria está impregnada do divino. São seres vivos a Terra, os Astros, o Universo, que pulsam e se confundem com o Criador. A Matéria, a Natureza, se apresentam boas por terem sido geradas pelo compassivo Demiurgo (YATES, 1964, p. 34).

Contudo, é importante ressaltar que tais concepções transitaram menos pela Europa Ibérica, sendo relevante sua aderência na França e Itália para, posteriormente, serem negadas nesses territórios em face ao racionalismo moderno.

2.1.2. O Cristianismo

Riolando Azzi (*1928), filósofo, em seu livro *Razão e Fé*, apresenta os caracteres recheados de elementos míticos e racionais que serão impostos pela colonização portuguesa à nossa formação como nação (2001, p. 10).

Ao contrário dos indígenas, o europeu se autoafirmava através de uma cultura de separação entre o homem e a natureza ao trazer a concepção de que a sua diferenciação do natural o tornava superior ao meio. Esse distanciamento é um dos requisitos fundamentais à condição civilizadora de que se consideravam representantes (AZZI, 2001, p. 18).

A formação das cidades (*polis*) é relevante para a constituição desse pensamento. É por meio dela que o homem cria independência da ordem cósmica natural e funda uma nova organização. Assim sendo, não se submete mais ao ciclo da natureza ao organizar-se em uma comunidade com ritmo e ordem própria, pois “o homem urbano não é mais agricultor, mas artífice” (AZZI, 2001, p. 21, 32).

A seu turno, o indígena, em ternos culturais, trilhava caminho diverso. Em seu cotidiano, ele buscava se aproximar e até mesmo imitar a natureza, seus ciclos e significados. Ainda que, talvez inconsciente quanto ao estabelecimento de uma organização própria que também o diferenciava, ao menos em parte, do seu meio, o movimento, porém, se realiza no sentido inverso, de integração ao espaço natural.

Enquanto o homem europeu, aglutinando-se nas cidades, dessacralizará a natureza com o intuito de subjugar-lá no afã de satisfazer os seus interesses, a população autóctone buscará, ao contrário, integrar-se a ela, sacralizando-a.

Quanto mais o homem domina a natureza, mais ele dela se distingue. Assim, o europeu estabelece uma relação hierárquica com seu entorno que também se refletia nos diferentes extratos sociais presentes na cidade. Por outro lado, o indígena busca uma interação e uma aproximação com o meio natural circundante, em relação mais horizontal com os demais reinos (AZZI, 2001, p. 35).

Assim, o europeu hierarquizará não apenas a sua relação com a natureza, mas também as relações entre si. Nas cidades, uma nova ordem é estabelecida, com substratos sociais hierarquizados, diferenciando sacerdotes, filósofos e governadores de outros que se situam em situação inferior, como os escravos e os camponeses. A legitimação dessa nova organização está presente na filosofia greco-romana, tendo o Cristianismo, pela Igreja Católica, se alinhado a tais concepções de mundo devido à sua posição e à sua função conquistada no Império de Constantino.

Para Azzi (2001), o Mito de Adão e Eva e sua expulsão do Paraíso terá o condão de representar essa cisão entre homem e natureza, estabelecendo culturalmente uma relação específica entre ambos.

Para Schwantes (1989), a cobra representava, no contexto da Queda, as monarquias e os impérios. Nesse momento, o homem do campo passa à condição de servidão e torna-se refém de uma relação de hierarquia e de exploração, com o fim de suprir a demanda das cidades. A interpretação do biblista sugere aproximação com a de Azzi, pois em momento anterior ao exílio babilônio o homem se realizava a partir da terra. Porém, quando a cidade e o Estado surgem, a repressão contra os camponeses aumenta e a própria natureza, que antes era espaço de vida e de integração com o homem, transforma-se em terreno de maldição (AZZI, 2001, p. 83).

Isso leva a questionar se a comunhão amistosa, esvanecida na noite dos tempos do homem em relação ao meio natural, perdeu-se não em virtude da exploração da natureza pelo homem, mas, antes, pelas implicações ecológicas da exploração do homem pelo próprio homem.

Mesters (2001) também possui contribuição quanto ao significado da serpente. Além de entender, igualmente, que o Mito nasce de contexto cultural agrário, afirma que a serpente, animal perverso e traiçoeiro, seria a representação da religião cananeia (p. 54). Ressalta o frade que os cananeus se espalharam pela Palestina antes da chegada dos hebreus. Sua religião, centrada em fórmulas ritualísticas, direcionava seus cultos em torno da fertilidade, sacralizando a prostituição. A adoção dessa religião, que para o hebreu se caracterizava por idólatra, seria o caminho da perdição ao dar ouvidos ao sibilar da serpente e abandonar o caminho que levava à árvore da vida.

Assim, temos que os autores concordam em situar a gênese do Mito do Gênesis em contexto rural. Porém, por um lado, a serpente significa a figura do Estado que explora e oprime o homem do campo. E por outro, a serpente simboliza a idolatria ligada a cultos outros, os quais levariam o homem por caminhos de dor, fruto de sua imprevidência, causa do castigo divino.

A reflexão de Azzi (2001) quanto ao Mito carrega interessante aspecto ao trabalho aqui em curso, ao situar o texto mítico como marco literário que representaria a separação entre homem e natureza, cidade e campo. Ou, por outro golpe de vista, natureza e cultura, qual seja, seria a cosmogonia anunciadora de um rompimento cultural.

De qualquer forma, a passagem do Gênesis 2-4 também parece dizer respeito a um Mito de fundação de um povo, em contexto cultural específico, cujas posições distintas entre homem e natureza dão contornos a atributos próprios a cada qual, bem como hierarquiza a relação entre ambos.

No cenário medieval, o homem se difere e se soberaniza em relação aos animais e às plantas e, ainda que todos tragam consigo a marca da corrupção, ao primeiro ainda cabe a salvação. Assim, legitima-se a apropriação da natureza em um mundo advindo da perdição do pecado primevo.

Obviamente, tais concepções não fazem parte da cosmovisão indígena. Assim afirma Azzi:

Vivendo em sociedades tribais, ainda coladas sobre o próprio mundo da natureza, os indígenas não tinham ainda consciência nítida da separação entre a esfera natural e a esfera cultural. Mantinham, portanto, uma concepção de circularidade entre a morte e a vida, decorrente da própria inserção do ser humano na natureza e de sua profunda dependência desta. Já os colonos lusitanos, herdeiros da tradição pastoril e agrária do Oriente Médio, atuavam dentro de juma perspectiva psicológica diversa, ou seja, tinham outra percepção da existência de separação entre o mundo natural e o despertar da consciência humana. Essa concepção aparece refletida de maneira exemplar no mito do paraíso perdido. (AZZI, 2001, p. 71).

Enquanto na concepção indígena de raiz agrária o cosmo é dotado de vida cuja humanidade está integrada, na concepção europeia, o universo passa a ser visto como pura materialidade. Como resultado da mentalidade urbana e comercial da época, opera-se uma verdadeira “coisificação” da natureza. Essa passa a ser vista, primordialmente, como objeto de conquista, de posse, de compra e venda e, ao mesmo tempo, como “material” a ser utilizado para as realizações humanas (AZZI, 2001, p. 33).

No campo do pensamento, se aliam a esse movimento as ideias de, dentre outros, Platão e Agostinho, os quais defenderam a separação entre alma e corpo, com a devida supremacia da primeira sobre o segundo. Para Platão, o desafio se encontrava em separar o quanto possível do corpo, pois, uma vez que o espírito tudo sabe, a matéria física acaba por confundi-lo. Nessa forma de gnose, a memória se apresenta como instrumento de acesso ao conhecimento universal, que se ampara na ideia da capacidade do espírito em resgatar a sua própria sabedoria.

Por sua vez, Agostinho, além de promulgar a separação entre alma e corpo, afirma que o corpo carrega uma mácula adicional: a do pecado original. Agostinho

então proclama um pessimismo intrínseco à condição humana, um mal de nascença, que remete à expulsão de Adão do Paraíso. Neste sentido:

Segundo Agostinho, o pecado do primeiro homem fora o desejo de ter um conhecimento próprio, desligado da sabedoria divina. Em outras palavras, o homem havia tentado traçar o seu caminho no mundo com as forças de sua própria inteligência, e não mais guiado pelos preceitos divinos. [...] Por essa razão, Agostinho insiste na tese de que o pecado fundamental do homem é o orgulho, a soberba, concretizado na desobediência ao saber sagrado ou divino. (AZZI, 2001, p. 105).

Esse legado no campo do pensamento estava impregnado na visão de mundo dos colonizadores cristãos que se viam como representantes da racionalidade, cabendo a eles ordenar não apenas o seu mundo, mas também o mundo, inclusive subjetivo, dos povos colonizados, impondo com violência a sua cosmovisão.

Os colonizadores, em geral, se julgavam seres capazes de colocar ordem na natureza, exatamente porque se consideravam dotados das luzes da razão. Essa consciência era fortalecida ainda mais quando eles se confrontavam com as populações indígenas. Por essa razão, assumiam diante dessas tribos a mesma posição de superioridade que os gregos mantinham sobre os demais povos, considerados por eles como “bárbaros”. Essa afirmação de superioridade, aliás, era essencial para o seu projeto imperialista, que supunha não só o domínio sobre a natureza, mas também sobre os habitantes da nova terra. Dessa forma, o conceito de superioridade dos lusitanos como seres plenamente racionais garantia-lhes o exercício da conquista material e espiritual tanto dos territórios como dos povos nele existentes. (AZZI, 2001, p. 56).

Outro fator importante foi a Coroa portuguesa se associar à Santa Sé em sua empresa de expansão marítima. Qual seja, a expansão econômica da Coroa pressupunha uma expansão conjunta da fé Católica. A uma política expansionista bélica, de cunho comercial, se associava uma dominação também espiritual, tal qual uma cruzada, em que os interesses da monarquia se jungiam aos interesses da Igreja. Assim, se por um lado correu a conquista dos territórios, por outro, se legitimavam os trabalhos de conversão do índio e dos negros a uma cultura distinta a deles.

Ao aportar em novas plagas, então, o lusitano, portador de uma cosmovisão própria, buscará impor a sua própria ordem de mundo às populações nativas, justificando sua ação por meio da racionalidade e dos pressupostos da fé salvacionista. Paradoxalmente, a imposição de uma visão de mundo pela força era

legitimada por meio de tamanha irracionalidade que a própria escravidão⁵ seria validada pelo discurso da conversão do ímpio ao Cristianismo, o qual, a despeito da servidão, teria a oportunidade de salvação futura.

No Brasil, o nativo, na condição em que se encontrava, era considerado um ser irracional, ou cuja racionalidade incipiente o aproximava mais dos animais que dos homens. Da mesma forma classificavam a população negra trazida da África (AZZI, 2001, p. 56). Esse tipo de visão servia de justificativa ao colonizador para o trabalho violentador de escravização e de conversão de outros povos à cultura ibérica.

Ressalta Azzi que, no Brasil, os religiosos eram os agentes da Igreja que detinham a cultura colonial. Eram eles que realizavam o trabalho ideológico, a serviço da Coroa e da Igreja, com o fim de aculturar o nativo no ideal português-cristão, para que, então, pudesse servir geralmente como escravo, pois “em última análise, o índio católico é aquele que perdeu a liberdade” (2001, p. 92, 202).

Destaca-se, nesse sentido, a atuação dos jesuítas da Companhia de Jesus, os quais possuíam a função de impor a cultura europeia cristã aos nativos e aos negros mediante o processo de conversão à fé Católica, “civilizando-os”, com o objetivo de se granjear novos súditos à Coroa e novos fiéis a Roma. Azzi afirma que:

[...] tanto em Portugal como nas colônias, os clérigos conseguiram afirmar-se progressivamente como a classe detentora do saber. Na sociedade colonial em formação, o conhecimento religioso administrado pelos clérigos tornou-se o saber hegemônico. (AZZI, 2001, p. 110).

Dentro da concepção europeia, os indígenas não possuíam organização política, viviam em espaços dilatados, sem fixação em um território demarcado. Essa forma de organização era inconcebível para o centralismo da monarquia lusa, para a qual a conquista de território a ser explorado comercialmente e de adeptos para a fé Católica eram objetivos centrais na expansionista ultramarina.

Essa “missão” está enraizada no espírito do povo lusitano:

A humanidade tivera início com um único homem, Adão, saído diretamente das mãos divinas. Essa unidade inicial asseguraria a todos os descendentes que a origem divina estaria impressa neles. Ser filho de Adão significava simultaneamente ser filho de Deus. [...] Após o pecado de Adão, Deus

5 A respeito, recomendam-se as obras de Flavius Lucilius Buratto Nunes, *A Escravidão e a Ordem Carmelitana na Cidade de São Paulo no Século XIX (1840 a 1888)*, e de Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI, XVII)*.

escolhera Abraão para ser pai de um novo povo, no qual seria mantida a esperança de salvação. Daí o caráter de povo eleito atribuído ao povo judeu. [...] Os portugueses se esmeraram também em enfatizar o aspecto unitário e divino da fundação de sua nacionalidade. Portugal, portanto, surge como nação por meio da figura de Afonso Henriques. Este, por sua vez, fora escolhido diretamente por Deus para tornar-se o primeiro monarca, arregimentando ao redor de si o povo português. Aos escolher Afonso Henriques como seu filho predileto, Deus fazia também a eleição do povo lusitano para objeto de sua especial complacência. Mediante a sacralização do poder, operava-se também a sacralização do povo. Essa sacralização será reforçada durante o período de dominação colonial, sobretudo por meio das figuras de dom Sebastião e dom João IV. (AZZI, 2001, p.182-183).

O político e espiritual entrelaçados no projeto de colonização, tal qual espada e cruz, remonta o autor, teve também suas origens dentro da própria identidade adquirida na oficialização do Cristianismo como religião do império de Constantino, no século IV. Ao processo de conquista, a uma submissão inicialmente bélica, sucedia uma dominação ideológica. Essa comunhão da monarquia portuguesa com a Igreja, em que se revestiam os reis de poder atemporal e o povo de uma missão sagrada, persistiria até o século XIX.

Esse casamento pode ser identificado na prédica eloquente de Padre Antonio Vieira (†1697), o *Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda*, em momento que Portugal perde terreno no nordeste brasileiro. A lógica do sermão segue a encontrada no Mito: o infortúnio bélico é compreendido pelo padre por castigo de Deus decorrente da má condução do povo lusitano, ainda que ungido pelo Criador em sua tarefa missionária. Em sua argumentação, o padre evoca a figura de Davi:

Por amor de vosso nome, Senhor, estou certo, dizia Davi, que me havei de perdoar meus pecados, porque não são quaisquer pecados, senão muitos e grandes. *Multum est enim*. Oh, motivo digno só do peito de Deus! Oh, consequência que só na suma bondade pode ser forçosa! De maneira que, para lhe serem perdoados seus pecados, alegou um pecador a Deus que são muitos e grandes. Sim, e não por amor do pecador, nem por amor dos pecados, senão por amor da honra e glória do mesmo Deus, a qual quanto mais e maiores são os pecados que perdoa, tanto maior é e mais engrandece e exalta o seu santíssimo nome. (VIEIRA, 2011, p. 223).

Paul Ricoeur (†2005), filósofo francês, em *O pecado original: estudo de significação*, apresenta a ideia de Santo Agostinho (†430) referente à Queda que, em argumentação contra a gnose, centra seu pensamento na liberdade de escolha do ser humano (no caso, Adão), uma vez que se “há penitência, é porque há culpabilidade;

se há culpabilidade é porque há vontade”. O mal se inclina na ação que leva ao distanciamento de Deus, uma *aversio a Deo* (AGOSTINHO *apud* RICOEUR, 2008, p. 9-10). Esta arguição auxilia a entender, ao menos em parte, a lógica do discurso de Vieira, senão como condução individual, mas da nação portuguesa, de antes eleita pelo Criador.

Retornando a Azzi, o pensador caracteriza a empresa expansionista lusitana como empreendimento recheado de dois elementos primordiais: o racional e o teológico. Ao contrário do apresentado no item anterior, em que alguns países europeus permaneceram abertos a correntes herméticas durante o Renascimento, na sociedade portuguesa, em função da união entre Igreja e Estado, Portugal se situou à margem da modernidade, coisa transferida ao Brasil colônia (2001, p. 294).

No curso do Renascimento, em cujo desenvolvimento se buscou a retomada de certos estudos, tais como a retórica, a magia, a astrologia, a alquimia, ou mesmo se assistiu à ação dos humanistas no intuito de rechaçar a escolástica e o aristotelismo, nos países ibéricos esses esforços foram em vão, não ocorrendo a sedimentação dessa nova forma de pensar.

2.2. Contos e cantos sobre o Paraíso Perdido

Diversas são as obras literárias destacadas por Holanda (2020) no intuito de demonstrar, na redação de contos, relatos e poemas, a indução de seus autores quanto à crença ou à idealização de que a América seria o celeiro desse Paraíso agora materializado.

Também se esperançou, crença então advinda da lenda de outro mito antigo de tradição greco-romana, que o Horto das Espérides, “versão” outra pagã do Paraíso terrestre, se localizaria em alguma ilha no meio do oceano. Certa faísca de sua existência material se reascende durante as Grandes Navegações.

Algumas notícias circulavam entre os quinhentistas, dentre elas as trazidas por Deodoro Sículo, que os ventos o arrastaram a tal cenário nas costas africanas. A crença já havia sido reforçada por Aristóteles, ao indicar que os cartagineses navegando para depois das colunas de Hércules as encontraram, mas esconderam sua localização (2020, p. 231).

Homero, na Odisseia, idealizou tal local, atribuindo-lhe ares de natureza bondosa e acolhedora, afastada que era a fome e a peste daquele viver. Plutarco fez

relato semelhante, atribuindo a certas ilhas esse ar de Paraíso, no caso, de Campos Elísios, sendo afortunados os seus habitantes, à semelhança do Mito conduzido no Gênesis.

Essa mitologia encontra paralelo com a aqui estudada, embora com desfecho diverso. Se Adão encontra sua própria perdição, neste mito antigo a coragem do herói o leva a retomar sua divindade, conforme mesmo relata Holanda:

Neste caso entra principalmente a captura da maçã de ouro, que fora reservada a Hera. A árvore dos dourados pomos situa-se num horto, tanto quanto a do Éden. Guardam-na as filhas de Atlas, mas como certo dia as surpreendesse Hera a furtar os frutos (o que sugere ainda o paralelo com Eva), decide confiá-la ao dragão Ladon. Este, como a serpente do Gênesis, é comumente figurado enroscando-se no tronco. [...] Uma divergência importante entre a narração pagã e a descrição bíblica estaria em que, na primeira, o herói, conseguindo apropriar-se com enganos da maçã proibida, depois de ingressar no horto, há de ganhar, em recompensa pelos seus trabalhos, a preservação de sua parte divina, liberta, assim, da lei da morte. Nem Hera poderá contestar-lhe, já agora, o lugar que lhe assegurou Zeus no panteão olímpico. Essa apoteose suprema contrasta vivamente com a terrível maldição lançada sobre os filhos de Eva, impedidos de alcançar o paraíso e, no centro dele, aquela árvore de vida que lhes daria a imortalidade. (HOLANDA, 2020, p. 237-238).

Seguindo em frente, dentre alguns mais cronistas, achegados agora ao Mito judaico, ressalta-se Antonio León Pinelo, o qual, entre 1645 e 1650, filho de portugueses nascido na Espanha, publicou vasto tratado imbricado de argumentos para que a localização do jardim de habitação de Adão e Eva antes da Queda fosse reconhecida no centro da América do Sul. O local, que detém a forma de coração, estaria “dentro de um círculo de nove graus de diâmetro que são 160 léguas, e 460 de circunferência” (HOLANDA, 2020, p. 27).

No intuito de resolver outras dificuldades, Pinelo fará diversas aproximações para justificar a sua descoberta:

Em seguida tem modos de superar outra dificuldade, quando identifica os quatro rios do Paraíso com o Prata, que é o Fison, o Amazonas, que é o Gion, o Madalena, assimilado ao Tigre, e o Orenoco, ao Eufrates. Também a fruta que foi causa da perdição de Adão e Eva não era com certeza a maçã, que só medra naturalmente em outras latitudes, nem era a banana, por vários sugerida, e lhe parecia esta uma opinião grosseira, ou menos ainda a figueira índica. A fruta da árvore do bem e do mal só podia ser o maracujá, granadilla nas Índias de Castela, que pelo aroma e sabor já era capaz de acender o apetite de Eva, e cuja misteriosa flor ostenta claramente as insígnias da Paixão do Senhor. (HOLANDA, 2020, p. 28).

Também cabe destacar, e agora o Éden em localização em banda mais próxima, Pedro de Rates Hanequim⁶, natural de Lisboa, que residiu 26 anos nas Minas Gerais. Em fim trágico, no ano de 1744 foi condenado pelo Santo Ofício à morte. Seu crime, relata Holanda, não foi o de inconfidência ou de judeu confesso, mas de apóstata diante de uma obstinação inquebrantável de localizar o Éden no Brasil. Segue o relato:

E seus erros em particular [...] consistiram em sustentar com obstinação impávida que o Paraíso Terral ficara e se conservara no Brasil, entre serranias do mesmo Estado. Acrescentava haver ali uma árvore à feição de maçã ou figos, e esta era a do Bem e do Mal, e assim também que o das Amazonas, o São Francisco e outros, eram os quatro rios que saíram daquele horto. Aliando à antiga opinião de que os americanos descendiam das tribos perdidas de Israel, passagens do Velho Testamento e episódios tomados, ao que parece, da lenda do Sumé, afirmava que Adão se criou no Brasil e dali se passou de pé enxuto a Jerusalém, abrindo-se para isso as águas do Mar Oceano, assim como as do mar Vermelho se abriram outrora aos israelitas, enfim que as marcas de suas pisadas ainda se podiam ver perto da Bahia. (HOLANDA, 2020, p. 30).

Hanequim é um exemplo, conforme sublinhado pelo autor, de como as ideias edenistas correntes ao tempo da “descoberta” provocaram tamanha influência no imaginário do homem medievo em seu olhar lançado ao Novo Mundo.

Presos como se achavam aqueles homens, em sua generalidade, a concepções nitidamente medievais, pode supor-se que, em face das terras recém-descobertas, cuidassem reconhecer, com os próprios olhos, o que em sua memória se estampara das paisagens de sonhos descritas em tantos livros e que, pela constante reiteração dos mesmos pormenores, já deviam pertencer a uma fantasia coletiva. (HOLANDA, 2020, p. 262).

Na obra *Uma história do paraíso: o jardim das delícias*, de Jean Delumeau (†2020), historiador francês, é possível identificar como o Mito de Adão e Eva se desdobrou através dos tempos de forma a se entrecruzar com a tradição greco-romana. O Mito judaico seria reinterpretado pelo Cristianismo e pelo Paganismo ao longo dos epos.

Em curso inverso ao rio que irrigava o Paraíso e que depois daria vida a quatro outros, o Fison, o Geon, o Tigre e o Eufrates (Gn 2.10), o Mito Edênico teve como

⁶ Para mais a respeito de Pedro de Rates Hanequim, ver a obra de Adriana Romeiro, *Um visionário da corte de D. João V: Revolta e milenarismo nas Minas Gerais*.

afluentes pagãos a ideia da idade de ouro, dos Campos Elísios e das Ilhas Afortunadas (DELUMEAU, 1992, p. 13).

A obra de Delumeau é mais recente que a de Sérgio Buarque, mas é possível identificar tais elementos, em especial a do Campos Elísios e das Ilhas Afortunadas nos relatos trazidos em *A visão do Paraíso*.

Tal enriquecimento situou a descrição do Éden no imaginário coletivo em dois fatores: uma paisagem ideal e um *locus amoenus*. Nesta fusão, da concepção cristã do Paraíso e da cultura greco-romana, evocou-se três elementos: “uma paisagem concebida como um jardim; uma natureza em estado selvagem, mas maravilhosamente dotada pelos deuses; e o ambiente pastoril do amor” (1992, p. 17).

A respeito das Ilhas Afortunadas, Delumeau reforça o imaginário edênico quanto ao Brasil, mas menos na literatura cristã e mais, especialmente, como pertencente à concepção pagã que permeia o Mito. A importância das Ilhas Afortunadas já havia sido encampada por Buarque, porém, Delumeau as associa diretamente ao nome Brasil, que foi paulatinamente transferido a este território após a sua descoberta pelos europeus.

A busca das Ilhas Afortunadas se insere no contexto do afã da descoberta de terras venturosas, acessíveis apenas àqueles que carregam o destemor consigo. Várias expedições se lançaram a procura dessas ilhas que agitaram a imaginação dos aventureiros, tanto que sua localização foi cartografada nos mais diferentes pontos conhecidos à época medieval: desde os mares próximos da Irlanda, as Ilhas Canárias e até a ilha que seria conhecido posteriormente por Japão.

Assim apresenta Delumeau:

Entre os lugares feéricos do imaginário medieval as Ilhas Afortunadas e a de São Brandão merecem menções especiais. As primeiras ligam-se, como vimos, a uma tradição poética greco-romana, baseada nos textos de Homero, de Hesíodo e de Plutarco, que situava, além do gigantesco Atlas, ilhas de jardins encantadores, de clima sempre temperado, de brisas perfumadas e onde os homens não tinham necessidade de trabalhar. (DELUMEAU, 1992, p. 121).

Uma das histórias mais notórias quanto às Ilhas Afortunadas teria sido o périplo do bispo S. Brandão, abade de Clonfert, na Irlanda, falecido no fim do século VI. Em suas viagens, teria conhecido as ilhas que remetiam ao mito, cabendo seus registros nos mapas posteriores com referência à Ilha de São Brandão. Esta ilha afortunada

carrega surpreendente relação com o vocábulo *Brasil*, conforme nos esclarece Delumeau:

[...] existiu por vezes uma relação entre ela [a Ilha de São Brandão] e um outro lugar mítico, a ilha do Brasil, Bracile ou Bracir. A palavra Brasil, contrariamente ao que se acreditou durante muito tempo, não parece provir de uma planta tintorial que dá um corante vermelho cor de brasa, mas de um vocábulo irlandês, Hy Bressail ou O Brasil, que significa Ilha Afortunada. Daí a ligação estabelecida por vários mapas, nomeadamente pelo de Gazioso Benincasa, entre a ilha do Brasil e a de São Brandão. Uma e outra tem suas raízes na mitologia celta. (DELUMEAU, 1992, p. 128).

O autor encontrou em diversos mapas, a partir do século XIV, referências à ilha de *Brazil*. Contudo, foi a partir da segunda metade do século XVI que *O Brazil* passou a se referir com mais frequência às terras “descobertas” por Pedro Álvares Cabral. Nota-se, neste caso, como mais um elemento sugere estreita ligação das terras hoje brasileiras com o imaginário edênico de seu tempo, não tão somente cristão.

Delumeau (1992), ainda reforçará o caráter geracional que o Mito transitou na poética do Éden, o qual, geração após geração, alimentou a pena de diversos cronistas e escritores em um amálgama da Bíblia com a cultura pagã. Contudo, os elementos de uma natureza dadivosa repleta de flores e frutos, um clima ameno e agradável que culminavam em uma “paisagem ideal e um *locus amoenus*”, estavam sempre presentes naquele Pomar, perante um habitar sem dor nem esforço.

Tantas foram as referências a este local que os mais diversos predicados foram cantados para descrevê-lo. De horto tão dadivoso e repleto de amabilidades naturais que Horácio, em *Epodo*, relata a amigabilidade dos animais, ao ponto de “sem serem conduzidas, as cabras vêm até as vasilhas de ordenhar e o rebanho traz de bom grado as tetas distendidas” (1992, p. 16).

Um dos elementos novos que Delumeau apresenta quanto ao Éden, em que o ecológico se acerca do erótico, reside no destaque dos poetas ao amor primevo em meio ao cenário paradisiaco, em face das qualidades de Eva inserida na frondescência edênica. Delumeau, neste caso, referencia John Milton (†1674) ao “evocar os castos e ternos beijos que entre si trocavam Adão e Eva no jardim do Éden”. O autor possivelmente aduz, da obra de Milton, *Paraíso perdido*, à passagem abaixo:

Falou a nossa mãe, e com olhar
De atração conjugal sem repreensão,

Com mansa submissão, meio abraçada
 Tombou no nosso pai, e em parte o túrgido
 Peito o seu peito achou, sob ouro fluido
 Das suas tranças soltas clandestino.
 Ele da sua beldade e encanto dóceis
 Cheio sorriu de amor celso, qual Júpiter
 Que a Juno sorri, quando impregna as nuvens
 Que efundem flores de Maio; e atou o lábio
 Da mulher a alvos beijos [...] (MILTON, 2021, p. 293).

Aqui, o destaque se concentra não apenas nas qualidades naturais da paisagem, mas vai além, como se nas brumas frescas do alvorecer no Paraíso se fizesse respirar o aspecto primaveril do amor, dando a impressão de que Eros, ainda que fugazmente, tivesse sido avistado caminhando por entre as árvores daquele Bosque.

Ainda nesta caligrafia, que continha a comunhão na paisagem idílica das belezas naturais com os contornos femininos, caberia a impressão se Eva não estaria volitando, alva e nua, ao entremeio das sedas que revolviam as musas pagãs. É o caso do *Carmen de Deo*, do século V, atribuído a Emílio Dracôncio, um advogado cartaginês, que escrevia sobre uma:

[...] natureza maravilhosamente bela, relvado semeado de jóias, plantas odoríferas, temperatura constante e clemente, doces brisas, sombras frescas das árvores, folhas que conservam a saúde, etc. Mais original é a tonalidade dada aos ternos amores de Adão e Eva – uma evocação que Milton virá a recordar-se. Eva era como uma ninfa, nua sem impudor, com um corpo branco como a neve, faces rosadas, uma abundante e deslumbrante cabeleira [...] (DELUMEAU, 1992, p. 22).

No que tange aos matizes do “Éden Americano”, Delumeau destaca sobremaneira os relatos dirigidos ao Brasil. Há crônicas também sobre o Haiti, a Colômbia e o Peru, bem como sobre a região compreendida hoje pelos Estados Unidos. Porém, o território brasileiro sugere ser, na América, o mais referenciado em cartas e relatos quanto aos seus dotes paradisíacos.

Dentre os atributos edênicos, o autor cita a discussão dos cronistas quanto à longevidade dos índios, que poderia chegar aos 150 anos, em função do clima e do alheamento de doenças. Outrossim, os diferentes frutos, bem como as esmeraldas, que a América do Sul era rica (algo como no Éden, gema que era símbolo da vida eterna), além do papagaio, também retratado por Holanda nos diversos relatos dos europeus que se viam maravilhados com a ave tanto quanto com a diversidade dos pássaros avistados.

Delumeau ressalta o fato de que, como todos os animais haviam deixado de falar a partir do pecado original, de forma incompreensível somente o papagaio teria mantido esta faculdade (1992, p. 137). As cartas, ainda, apontam para a ideia do bom selvagem, seu caráter bondoso, e outras características de sua sociedade, algo que Montaigne lamentaria ter conhecido tarde:

Montaigne, só poderia pois admirar a <<pureza>> destes povos, a ponto, dizia, <<que sou tomado por vezes do desgosto de que esse conhecimento não tenha chegado mais cedo, no tempo em que havia homens que o soubessem avaliar melhor que nós>>. Para ele, a descoberta da América foi demasiado tarde. Já não poderia aproveitar moralmente a uma civilização europeia já bastante corrompida e que não ia deixar de destruir a última terra paradisíaca que o planeta conservava ainda. (DELUMEAU, 1992, p. 140).

Por fim, ainda um exemplo de como o Mito se altera no tempo com significados diversos pode ser encontrado nas diferentes qualidades que habilitam os seres a conquistarem o Paraíso.

Na leitura de Carlos Mesters da narrativa mítica, o Paraíso idealizado pode ser experienciado por uma conduta do ser humano em sentido inverso ao representado pelo assassinio que Caim e Lamec cometem após a queda de Adão, um a ser vingado sete vezes e o outro setenta e sete vezes (Gn 4.8; 4.23).

Durante a Idade Média, a ideia de um Paraíso encontrava analogia nos relatos pagãos das Ilhas Afortunadas. Esses espaços maravilhosos abrigariam as mais diversas riquezas que a natureza poderia oferecer, os lugares mais aprazíveis já encontrados com as mais raras pedras preciosas. A glória e a fortuna que nelas se encerravam estavam reservadas somente aos aventureiros corajosos que as desbravassem.

Porém, no contexto quinhentista, durante a colonização da América, o Paraíso cabia aos homens que tivessem não apenas a galhardia como virtude, mas também os atributos cristãos que os credenciassem a tal desfrute. Sérgio Buarque assinalará que as qualidades para o feito glorioso estariam não apenas no assomado brio, mas também no ânimo piedoso (um quesito cristão), e o prêmio não residia somente no ouro: adornado por ele, mas não sem um viver afastado do esforço.

2.3. O Edenismo

2.3.1. O argonauta: Sérgio Buarque de Holanda

Sobre o autor que está no centro de nossas atenções, vale mencionar que Sérgio Buarque de Holanda nasceu em 1902, em São Paulo. Ainda estudante, colaborava com matérias para diferentes jornais e revistas. Em 1921, muda-se para o Rio de Janeiro. Em 1929, viaja para a Alemanha. Em Berlim, envolve-se com o estudo em ciências sociais, tendo contato com o pensamento de diversos autores, em especial no ramo da sociologia com Max Weber.

Retorna ao Rio em 1930. Em um projeto que o autor participa na Universidade do Distrito Federal, toma contato com estudos de métodos de pesquisa em história. Durante todo esse tempo, esteve ligado à imprensa. Em 1944, começou a trabalhar na Biblioteca Nacional. Entre 1952 e 1954, atuou como professor na Itália. Após o retorno para a capital paulista, assume cátedra na Faculdade de Filosofia de São Paulo. Em 1958, publica a primeira edição de *Visão do Paraíso*, tese para a cátedra de História da Civilização Brasileira na Faculdade de Filosofia. Em 1980, participou da fundação do Partido dos Trabalhadores. Faleceu em 4 de abril de 1982, em São Paulo.

Segundo Luiz Costa Lima, o autor possui duas fases, uma como crítico cultural e outra que abrange a sua produção no campo da história, à qual o livro em estudo especialmente se situa (MONTEIRO, 2008, p. 519-521).

No livro *Sérgio Buarque de Holanda: Perspectivas*, na seção direcionada à obra *Visão do Paraíso*, diferentes intérpretes da obra sugerem convergir para avaliações em comum. Uma delas é a respeito da representação do “Novo Mundo” presente na mentalidade europeia, por meio do já apresentado realce do autor sobre sua própria obra quando relata esta se tratar “da biografia de uma dessas idéias migratórias”.

O que está em pauta, mas não tão somente, é a história do imaginário edênico até desembarcar no Novo Mundo. Para tanto, o autor escorou seu construto nas representações de então, nos cronistas e poetas daquele tempo, nos significados por elas carregados (MONTEIRO, 2008, p. 507).

Dois pressupostos estão presentes na obra: o de que o Éden bíblico fazia parte do universo mental europeu quinhentista e o de que a ideia de um Paraíso Terral habitaria o imaginário europeu como um todo (MONTEIRO, 2008, p. 509). Aqui se arrisca um recorte: senão para o europeu como um todo, mas talvez para o europeu ibérico em grande parte.

Outra característica interessante assinalada por seus “intérpretes” é que Sérgio Buarque não trabalhava com a ideia, até então presente, de uma brusca ruptura entre

Idade Média e Renascimento, mas sim de um processo de transição mais ou menos longo e espacialmente desigual, em que caracteres de ambas as cosmovisões, no caso lusitano, parecem se confundir (MONTEIRO, 2008, p. 512). Lendo o livro de Holanda, tem-se a impressão de que Portugal, no período, veleja em meio a um medievalismo insuperado e um renascentismo inconcluso.

Faz-se importante assinalar, outrossim, que a construção esmerada de Sérgio Buarque de Holanda de seu objeto possui método ligado aos *topoi*, que “no antigo sistema da retórica, é a tópica o celeiro das provisões. Os *topoi* contém os mais variados pensamentos: os que podem empregar-se em quaisquer discursos e escritos em geral” (MONTEIRO, p. 526). A tópica se apresenta na forma de argumentos passíveis de recombinação, algo estudado pelo historiador e arqueólogo alemão Ernst Curtius (†1896), cuja obra Holanda teve acesso.

Indica Luiz Costa Lima, o que para Curtius seriam os *topoi*, constitui, para Sérgio Buarque de Holanda, os motivos edênicos. Para tal, apresenta o autor trecho de *Visão do Paraíso*:

Tentou-se mostrar, ao longo destas páginas, como os descobridores, povoadores, aventureiros, o que muitas vezes vêm buscar e não raro acabam encontrando nas ilhas e terra firme do Mar Oceano, é uma espécie de cenário ideal, feito de suas experiências, mitologias ou nostalgias ancestrais. (HOLANDA *apud* MONTEIRO, 2008. p. 528).

Esses mesmos *topoi*, segundo Maria Sylvia C. Franco, estariam presentes no reavivamento das fontes renascentistas, imbuídos da poética romântica, unicamente onde a atração utilitária por si só não haveria de ser suficiente para captar os colonizadores lusitanos (MONTEIRO, 2008, p. 537-538).

Por outro lado, Ronaldo Vainfas afirma que o estudo das mentalidades, algo exercitado intensamente pelo autor em um trabalho de “arqueologia”, vem fazer desmoronar o mito de um Brasil paradisíaco, muito em função dos caracteres do espírito português, seu secularismo, seu precoce desencantamento do mundo, do seu, de então, “realismo pedestre” (MONTEIRO, 2008, p. 548-549).

2.3.2. A representação edênica

De qualquer forma, o olhar de Holanda na obra em estudo se verte sobre o horizonte de conquista, em que as navegações, no vasto e desconhecido oceano de

antanho, sedimentam uma nova forma de conhecer e unificar o mundo. Na península ibérica, Portugal se organiza como uma grande empresa financiando as aventuras ultramarinas, com o fim de enriquecimento da Coroa e de conquista de novos adeptos à fé cristã.

O Catolicismo, presente no ideário conquistador, mantém viva uma ideia do Éden que, dantes habitado pelo primeiro homem e pela primeira mulher, perdido nos mitos distantes, cantado por Virgílio e Homero em seus poemas, apartado deste mundo corrupto, começa a se revitalizar no imaginário coletivo.

O espetáculo, ou a simples notícia de algum continente mal sabido e que, tal como a cera, se achasse apto a receber qualquer impressão e assumir qualquer forma, suporta assim, entre muitos deles, as idealizações mais inflamadas. Idealizações, estas, de que seria como um 'negativo' fotográfico este nosso mundo entorpecido e incolor, e em que parecia ganhar atualidade histórica a possibilidade de remissão. Se isso é especialmente verdadeiro no caso de um Colombo, que por sinal julgava próximo o fim do mundo, precisando mesmo que se daria no ano 1492, nem antes nem depois, não o deixa ser nos de outros navegantes que o antecederam ou sucederam, como Cadamosto, Vespúcio, os dois Caboto, até Verrazzano. (HOLANDA, 2020, p. 282).

A situação da Europa durante o período das Grandes Navegações era a de conflitos e de fome, situação comumente associada à queda de Adão e Eva, punição esta ao pecado cometido de um bom tanto antes em terras edênicas. A força deste retrato desolador é a que se oporá, em intensidade igualmente aquilatada, só que no rumo da esperança, a localizar o Éden teral agora em algum ponto do globo, quiçá na América. No velho continente, se verificava um cenário assim caracterizado:

[...] a infertilidade do solo, a hostilidade dos animais ao homem, a produção, pela natureza, de forma de vida baixas e repelentes, em lugar das criaturas "nobres", a miséria da humanidade, em geral, sua fragilidade, sua compleição enfermiça e a inclemência das estações. (HOLANDA, 2020, p. 287).

Por outro lado, na "virgindade" das novas paragens, o verde, as frutas, traziam um cenário compatível com aquele Jardim que um dia foi habitado, em que não havia fome, nem cansaço, nem doenças. O local era portador de um clima ameno e a terra produzia continuamente.

[...] a ideia da corrupção deste nosso mundo e da natureza, em consequência do Pecado e da Queda, acha-se implantada em todo o sentimento e pensamento cristãos, e deita claramente suas raízes nas Sagradas Escrituras. Não custaria distingui-la já no Gênesis, quando alude à maldição

divina lançada sobre a própria terra, que passaria agora a dar cardos e abrolhos. E ainda, para também recorrer ao Novo Testamento, naquele passo da Epístola aos Romanos (8.22). Onde está dito que toda a criação, e não somente a espécie humana “geme e padece até hoje” por culpa do primeiro homem. Mas esse pessimismo fundamental já não seria o ponto de partida necessário para a glorificação de outros mundos, das terras incógnitas, porventura ainda virgens e indenens dessa decadência geral, como se neles não tivesse ocorrido o Pecado e nem ficassem, deste, as marcas fatídicas? (HOLANDA, 2020, p. 277).

Vários serão os fatores que enrobustecerão a crença no Éden material nas Américas, tais como: a ausência do bem e do mal, devido à suposta ingenuidade dos habitantes aqui estabelecidos; a abundância de alimentos, sendo desnecessário à subsistência a exaustão do labor ou o ranger do arado; a presença de uma eterna primavera, de um verde imutável da folhagem, ausente que era a alternância demarcada das estações se comparado com o continente europeu; ademais, o clima se fazia nem quente, nem frio, conforme o Mito original.

Ressalta-se, que o tal Mito, permeando o imaginário do europeu em relação à conquista do “Novo Mundo”, estabelece uma relação específica entre homem e natureza. Tal qual o Jardim dos eleitos, o Éden material também se caracteriza, em um primeiro momento, por uma inesgotável fonte de delícias sempre à disposição de seus peregrinos ou aventureiros “virtuosos”, qual seja, “para alguém com ânimo piedoso ou com assomado brio” (2020, p. 238).

Assim, assinalará Holanda, que o livro trata da “biografia de uma dessas ideias migratórias”, referindo-se, aqui, ao edenismo, cujas raízes perpassam um longo caminho temporal até se encontrar atuante na formação sofrida do Brasil colônia.

2.4.A ecologia da exploração colonial

Azzi, tratando da empresa portuguesa de expansão colonial, ressaltará duplo aspecto, conforme já apresentado: o político e o espiritual. Porém, a motivação primária do processo colonizador era, sem dúvida, a extração de riquezas dos territórios conquistados à Coroa.

Ao analisar as Raízes do Brasil, Sérgio Buarque de Holanda assinala com ênfase o caráter predatório da colonização lusitana, dedicada prioritariamente à exploração da terra, pondo em risco desde o início a harmonia do sistema ecológico. (AZZI, 2001, p. 284).

O fato de o poder político se entrelaçar ao espiritual chancela a exploração econômica decantada nas colônias como sendo de missão divina, de cumprimento da vontade do Criador. Em meio à pilhagem e à submissão dos que não eram brancos, sujeitando-os, inclusive, aos ditames da cristandade, se obtinham novos recursos à metrópole.

A exploração do europeu nos territórios coloniais passava pela concepção do meio natural como submisso ao homem civilizado. O direito à natureza era uma prerrogativa do projeto civilizador, cuja implementação era legitimada por uma ideia de uma ordem própria de emanção transcendente, cujo cumprimento satisfazia a vontade do Deus cristão.

Talvez aqui coubesse Peter Berger (†2017), sociólogo e teólogo luterano, em sua teoria a respeito da religião como função estabilizadora do coletivo, atribuindo a construções empíricas da sociedade uma área cósmica de última realidade, contribuindo sobremaneira à alienação.

Recapitulando, a parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de “situar” os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. Toda legitimação serve para manter a realidade – isto é, a realidade definida numa coletividade humana particular. A legitimação religiosa, assim, pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. As construções da atividade humana, intrinsecamente precárias e contraditórias, recebem, assim, a aparência de definitiva segurança e permanência. Dito de outra maneira, os *nomoi* humanamente construídos ganham um status cósmico. (BERGER, 1985, p. 59).

Assim, a um projeto de exploração econômica, brutal aos povos dominados, ajuntava-se uma visão de mundo religiosa condizente, que o validasse. Mediante um projeto econômico de expropriação da natureza, se compatibilizava um processo ideológico que oferecesse guarida a esse ímpeto. Nessa construção ideológica, o Mito de criação de Adão e Eva oferecia celeiro confortável. Azzi propõe reflexão no sentido assinalado:

A insubordinação de Adão a Deus, no início da criação, provocara também a insubordinação da natureza ao homem, transformada de bendita em maldita. Por meio da mediação de Cristo – o novo Adão –, novamente a ordem fora restabelecida, mas para participar de seus benefícios era fundamental que o homem voltasse a aceitar o domínio divino, colocando-se a serviço de Cristo. Assim sendo, somente os cristãos, fiéis a Deus, tinham o direito de usufruir dos bens da natureza, pois somente eles estavam verdadeiramente no serviço divino. (AZZI, 2001, p. 269).

No campo das relações ecológicas, algo importante que se passa a observar a partir dos estudos aqui encampados é que a condição da natureza se correlaciona ao olhar lançado sobre a condição humana. Dito de outra forma, os atributos ecológicos parecem ter intimidade com os caracteres ontológicos e vice-versa, algo a ser abordado logo à frente.

2.5. O homem ibérico e a natureza no imaginário colonizador

Holanda vai frisar, já no capítulo inicial do seu livro, em recorte intitulado “Experiência e Fantasia”, os traços que definem o período Renascentista, bem como o espírito português que com ele se relaciona. O lusitano se caracteriza pelo pragmatismo frente às ações cotidianas, mais afeito à realidade do dia-dia do que aos voos imaginativos da fantasia.

A fantasia estava presente não na vida corriqueira, mas em paragem distante, em outros povos, em outras terras, uma vez que são “homens em que a tradição costumava primar sobre a invenção, e a credulidade sobre a imaginativa” (2020, p. 36). Ainda ressaltará o autor que, para o lusitano a:

[...] experiência é “madre de todas as coisas” que vemos fiarem-se os marinheiros e exploradores portugueses da época: os olhos que enxergam, as mãos que tateiam, hão de mostrar-lhes constantemente a primeira e a última palavra do saber. (HOLANDA, 2020, p. 48).

Esse tal realismo pragmático, pouco afeito aos voos da imaginação, pôde abrir novos caminhos ao pensamento científico ainda nos pródromos da modernidade. Entre o pioneirismo e audácia da exploração ultramarina pelos lusitanos, destaca-se que:

As ideias geográficas acerca da África começaram a ruir subitamente com a passagem do equador [...] A inabitabilidade da zona tórrida, certas ideias sobre as dimensões da terra, o “sítio do orbe”, as imaginadas proporções das massas líquida e sólida de nosso planeta, os horríveis monstros antropológicos e zoológicos, as lendas de ilhas fantásticas e de terrores inibitórios – tudo isso que obscurecia o entendimento e entorpecia a ação [...] (HOLANDA, 2020, p. 49).

O português prefere não se facultar aos vôos da fantasia, uma vez que as maravilhas se encontram presentes em mundo outro, acessível apenas após a morte. A aceitação da vida quotidiana, tal como ela é, se faz suficiente para esperar as

benesses do porvir, e uma espécie de desencantamento do mundo real parece tomar os homens aqui descritos.

Desde Gandavo e, melhor, desde Pero Vaz de Caminha até, pelo menos, frei Vicente do Salvador, é uma curiosidade relativamente temperada, sujeita, em geral, à inspiração prosaicamente utilitária, o que dita as descrições e reflexões de tais autores. A extravagância deste ou daquele objeto, que ameaça desafiar o costume e a ordem da Natureza, pode ocasionalmente acarretar, é certo, alguma vaga sugestão de mistério. De que nos serve, porém, querer penetrar a todo o transe esses segredos inoportunos? Muito mais do que as especulações ou dos desvairados sonhos, é a experiência imediata o que tende a reger a visão do mundo desses escritores e marinheiros, e é quase como se as coisas só existissem verdadeiramente a partir dela. A experiência, “que é madre das coisas, nos desengana e de toda dúvida nos tira”, assim falou um deles nos primeiros anos do século XVI. (HOLANDA, 2020, p. 40).

Alerta Holanda que, aqueles homens, ao se lançarem em terras desconhecidas, a busca de irrealidades menos parece lhes fazer causa. Ademais, essa atmosfera mágica que o europeu atribuía às novas terras perdia força quando se caminhava adentro da América lusitana (2020, p. 41, 43).

Transitando nosso olhar para outro foco, ao se cotejar os diferentes quadros mitológicos presentes na tradição judaica e hermética quanto à criação do homem e do mundo, talvez seja possível extrair relevada diferença nas qualidades humanas. A contraposição entre os mitos pode também auxiliar a retratar melhor o homem ibérico.

Então, se arrisca contribuição por meio da comparação entre mitos criacionistas, de se fazer evidenciar, perante a relação existente entre o homem, criação (natureza) e criador (Deus), qual posição e capacidades o homem possui perante o cosmo em determinada cultura.

Na tradição hermética, a relação do homem com seu criador se apresenta com maior liberdade, a descida a esta esfera de anfitrialdades é uma escolha consentida por Deus.

Por sua vez, no Mito de Adão e Eva, a relação do homem com o seu criador ocorre em outro sentido. A vinda a este mundo ocorre por punição, contra a vontade do casal, e a natureza, inóspita, parece servir de instrumento de sanção pelo interventor divino.

Para o Mito judaico, há um pessimismo que envolve a vida humana na Terra, conforme leitura vista de Fílon de Alexandria. Ao contrário, ao menos em parte, da

tradição hermética, cuja vertente otimista relaciona a matéria como algo belo, repleta de amabilidades com o homem.

Talvez não por acaso a tradição hermética tenha sido retomada, ainda que com duração limitada, no raiar da Renascença, onde a capacidade humana, por meio da corrente humanista, se expande em um espaço de ação mais amplo e independente de uma ordem cósmica inexorável de matriz religiosa.

Por outro lado, a tradição escolástica na Idade Média, tão insistente ela na Idade Moderna nos países ibéricos, retomará os elementos do Mito de Adão e Eva no sentido de situar o homem em estado perene de penitência neste planeta, devido à rebelião dos homens à vontade de seu Pai.

Neste sentido, Agostinho argumenta que somente pelo caminho que representa a vontade do Criador é que o homem pode encontrar no Paraíso o descanso futuro, pois a liberdade de suas ações em rota diversa a distancia dele, irrompendo-se o pecado e a culpa. As atitudes de um livre agir podem levar o ser à corrupção, tal qual os primeiros habitantes do Paraíso. Faz-se, então, melhor ditame o proceder com obediência àquele que tudo criou, fustigando, assim, o arbítrio próprio quando dele se afasta.

Também há o caso da hierarquia que se estabelece a partir da separatividade. Enquanto o homem no mito neoplatônico sugere se revestir de uma aura divina, capaz de agir de forma criativa neste mundo, no Mito judaico, o homem, que antes usufruía da natureza sem esforços, devido ao pecado passa a cumprir o édito divino de domar um ambiente que lhe figura ferino.

Assim, enquanto no primeiro o ser humano sugere transitar entre a força divina e natural, por ora se assemelhando, por ora se diferenciando de ambas, no segundo, o do Gênesis, o ser humano, após a Queda, se encontra segmentado entre seu criador e a criação, tendo como duplo papel servir à vontade divina e lutar para que os animais e as plantas, a seu turno, possam servi-lo.

Enquanto o primeiro possui autonomia e age pelo impulso da vontade, o segundo deve agir de acordo com uma ordem pré-estabelecida, de caráter cósmica, cujo exercício do arbítrio teve como resultado a sua corrupção e penitência. A autonomia é consentida no primeiro e punida no segundo.

O homem ibérico, perante sua identidade católica, liga-se, em suas concepções de mundo, ao homem descrito no Gênesis 2-4.

Outrossim, ainda que haja diferença quanto ao aspecto ontológico entre os mitos, indicando diferentes formas de relações ecológicas, em ambos a natureza se apresenta em situação de inferioridade ao homem.

Essa inferioridade se manifesta, seja no caráter de submissão para exploração e usufruto dos recursos naturais (em especial, a extração) quanto, também, na possibilidade de sua recriação, transformando-os em outros produtos ao se instaurar uma nova ordem, a econômica, submetendo o ciclo natural ao ciclo produtivo. De qualquer modo, a primeira forma, de submissão da natureza, foi operada pelo homem ibérico com energia, com a chancela das ideias religiosas.

2.6. A natureza medieval e renascentista

Conforme já salientado, a situação ontológica sugere ter relação com o aspecto ecológico, e vice-versa. Pode ser que, tendo em vista a forte ligação do homem com o campo, tais aspectos se estreitam e se interajam constantemente. Afinal, também não é disso que o Mito do pecado original trata?

Recorrendo novamente a Peter Berger, aduz o autor justamente em sua obra *O Dossel Sagrado*, quanto à dialética presente na dinâmica social, em que o ser humano se constrói ao mesmo tempo que constrói o seu mundo. A respeito dos aspectos presentes nesse movimento de reprodução da sociedade, está a exteriorização, a objetivação, e a interiorização, caracteres estes que podem auxiliar a compreender o vínculo encontrado entre os atributos do ser humano e os da natureza, ou os da criatura com os da criação. Assim desenvolve o autor:

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física, quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como factibilidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade. (BERGER, 1985, p. 19).

O ser humano, advindo do ambiente natural, tende a tratar a natureza também como reflexo do humor divino para com ele. Deus, onisciente quanto ao comportamento humano, com o fim da manutenção de determinada ordem, se utiliza

da natureza como forma de implantar certo sistema de recompensas perante o cumprimento de sua lei: o de reconhecimento ou a de sanção. Aqui também deita o aspecto da sociedade e suas regras, assinalado por Berger.

No Gênesis, para um ser humano obediente a seu pai, há uma natureza amigável e subserviente que corresponde a esse comportamento. Quando o ser humano falta ao seu criador, sua queda é inevitável, e o temperamento colérico de Deus subverte a natureza a um aspecto espinhoso. Para um ser virtuoso, uma natureza igualmente virtuosa. A um ser pecaminoso, por sua vez, se descortina um mundo provido de uma natureza rebelde, indômita.

Seguindo essa forma de relação, no tempo das Grandes Navegações, perante um cenário europeu de fome, guerra e peste, a condição humana associada ao pecado original corresponde a uma natureza em estado de falimento e degeneração.

Holanda assim retratará o cenário durante as grandes descobertas, passagem que relaciona os aspectos assinalados:

Não admira-se, em contraste com o antigo cenário familiar de paisagens decrepitas e homens afanosos, sempre a debater-se contra uma áspera pobreza, a primavera incessante das terras recém-descobertas devesse surgir aos seus primeiros visitantes como uma cópia do Éden. Enquanto no Velho Mundo a natureza avaramente regateava suas dádivas, repartindo-as por estações e só beneficiando os providentes, os diligentes, os pacientes, no paraíso americano ela se entregava de imediato em sua plenitude, sem a dura necessidade – sinal de imperfeição – de ter de apelar para o trabalho dos homens. Como nos primeiros dias da Criação, tudo aqui era dom de Deus, não era obra do arador, do ceifador ou do moleiro. (HOLANDA, 2020, p.13).

Em um momento de transição do período medieval ao Renascimento, o humanismo mudará essa visão, trazendo consigo nova concepção cósmica do ser humano. Se antes submetido a uma suposta ordem divina e natural, agora o homem caminha a uma percepção quase ilimitada de suas capacidades.

Esse novo ser humano, que começa a ser delineado em novas qualidades frente à vida, se relacionará com a natureza de maneira diversa do ser medievo. Assim como o homem, a natureza renascentista se encontra prenhe de vida e de possibilidades, aproximando-se ao ideal ecológico trazido pelo mito de criação hermético.

Holanda assim ressaltará a respeito da natureza renascentista:

Mas, para que aquelas possibilidades e capacidades sejam verdadeiramente eficazes, fazendo-se por vezes realidades, é mister supor um mundo e uma natureza, dóceis às ambições dos homens e solidários com elas. Natureza, essa, ativa e infinitamente criadora, concebida à imagem do homem novo, bem diferente da outra, inerte ou mortalmente ferida por uma calamidade de proporções cósmicas. De sorte que esse exasperado otimismo, fundado na doutrina da excelência e dignidade da condição humana, também há de admitir, necessariamente, a excelência, a dignidade, a virilidade da própria natureza. (HOLANDA, 2020, p. 279).

Aqui, assinalará Holanda, que a crença de um Éden terreal se amplia, pois o Céu, agora, “indiferente às contingências terrenas”, se faz caber, talvez, devido à força coletiva das ideias, em um sítio de salvação no curso da própria vida presente, pois esta se revela cada vez mais repleta de oportunidades, algo inconcebível ao homem medieval.

Contudo, a possibilidade de existência de um Éden terreal, reforçada pela influência renascentista no imaginário do homem ibérico, foi muito bem aproveitada pela Coroa perante seus intentos econômicos de expansão, uma vez que lhe era conveniente quando especialmente direcionada aos expropriados das benesses das conquistas na sociedade portuguesa.

As cores do pecado dos primeiros pais permaneciam ainda vivas no imo de muitos europeus perante uma vida repleta de infortúnios, fazendo a salvação se situar menos em sítio espiritual, alcançável unicamente por outra vida, do que nesta, após o atlântico, nas novas terras “descobertas”.

Nesse caso, uma expansão de terras corresponde a uma expansão das oportunidades de remissão: adorna-se o discurso expansionista com uma retórica salvacionista.

2.7.A ecologia da salvação

Outra característica trazida pelo Cristianismo, e aqui fundamentada não no Mito, mas nos ensinamentos atribuídos a Jesus, a salvação se encontra temporalmente e espacialmente alhures. O hoje, já corrompido perante o pecado pregresso de Adão e Eva, serve apenas para se angariar méritos salvacionistas para uma vida futura, em um Paraíso inalcançável nesta existência de misérias em uma terra de degredo.

Contudo, em um movimento ainda anterior, mas reforçado pelo ímpeto expansionista por parte dos europeus, paulatinamente esse Paraíso espiritual gravado

no imaginário quinhentista começa a “descer”, tomando contornos físicos, como já indicado no item anterior.

Mediante os traços do português e especialmente pelo advento do Renascimento, pode ser que o maravilhoso Paraíso, por que não, se situe no campo das experiências reais, em algum canto das terras recém-descobertas, cujo clima agradável, natureza exuberante e dadivosa, fizesse abrigar em alguma dobra de mata aquele horto aos cristãos destemidos.

Conforme nos diz Holanda:

Sabe-se que para os teólogos da Idade Média não representava o Paraíso Terreal apenas um mundo intangível, incorpóreo, perdido no começo dos tempos, nem simplesmente alguma fantasia vagamente piedosa, e sim uma realidade ainda presente em sítio recôndito, mas porventura acessível. Debuxado por numerosos cartógrafos, afincadamente buscado pelos viajantes e peregrinos, pareceu descortinar-se, enfim, aos primeiros contatos dos brancos com o novo continente. (HOLANDA, 2020, p. 12).

Quanto a esse “pouso” do Éden em algum ponto desconhecido, se instaurou um certo impasse nos autores dedicados ao tema. Se o Paraíso pudesse ser concebido em algum sítio físico, qual seria? Alguns colocaram-no para as terras do oriente, conforme trazido pelo Mito, cuja mística e mistério as tomava.

Porém, para chegar até os nossos ares, justamente pensou-se que por uma cabriola pelo oriente se tombaria certamente na América, o que tornava o continente um tanto oriental a depender do golpe de vista. Mas a discussão não se concentrava apenas sobre esse ponto, uma vez que “o horto dos inocentes não podia ficar em sítio baixo, exposto assim às águas do dilúvio universal, que se destinara a punir a malícia dos homens” (2020, p. 242).

Assim sendo, houve aqueles que então deram por localização provável do sítio próximo da esfera da Lua, tese admitida, inclusive, por Tomás de Aquino. Para tanto, a proximidade do horto em relação à esfera lunar poderia explicar os eclipses por vezes observados à época e ainda incompreendidos (2020, p. 243).

De qualquer forma, uma das consequências da crença de um Éden físico era a materialização de nova oportunidade de salvação oferecida por Deus ainda no caminhar da presente existência. Diante de uma natureza de vitalidade juvenil encontrada no Brasil, que se contrastava com as condições terríveis da Europa, a esperança dos degredados cristãos se renovava frente à paragem indene do Novo

Mundo, para, quem sabe, lá encontrar a oportunidade de redenção salvacionista em contraposição a um Velho Mundo abatido, deveras claudicante.

É que as ideias edênicas parecem preencher uma lacuna na esperança daqueles europeus famintos, doentes e perseguidos, – traços do “pecado” que carregavam –, que por degredo ou por galhardia se aventuravam a um recomeço redentor nesta terra. Faz-se mister situar no Brasil um espaço de remissão (ou mesmo como sendo terra de redenção) não apenas em virtude de uma natureza portentosa tal qual a do Mito, mas também por indulgência divina que oferece compassivamente a oportunidade de salvação em uma terra de exílio⁷ e expiação para tantos.

Assim, a passagem do Gênesis 2-4 parecia servir de chave de compreensão aos oprimidos, tanto para justificarem as misérias padecidas ao seu tempo, em função do pecado original e da justiça divina, quanto também para renovarem suas expectativas de encontrarem, quiçá, sinais de sua salvação nas terras virgens desse “mundo novo”.

Essa crença possuía grande apelo àqueles infelizes aportados no Brasil cuja marca, nos primeiros capítulos da conquista, é de terra de exílio tanto para o índio e negro escravizados quanto para o português distante de sua pátria.

Na verdade, a nova terra, bem longe de ser um paraíso terrestre, tornara-se efetivamente um lugar de exílio e maldição. [...] Terra de exílio para inúmeros portugueses, deportados para o Brasil não só em virtude de crimes comuns, mas frequentemente por razões políticas e religiosas (AZZI, 2001, p. 276).

De qualquer forma, para o lusitano, o Paraíso salvacionista estava relacionado, conforme o desbastado Mito, em uma natureza dadivosa em recursos que deixasse os homens alheios a qualquer esforço ou trabalho. A concepção de um Paraíso terrenal faria sentido unicamente nesta forma de relacionamento entre homem e natureza: a um homem redimido, a justiça lhe oferecia o gozo perene e o merecido descanso em uma vida de prazeres afastada do suor do labor – sinal este da salvação.

Neste caso, a ascese espiritual se encontra imbricada à ascensão social e econômica na medida em que se passaria a desfrutar dos serviços da natureza sem a atividade fatigante. Visto de outro ângulo, poderia se afirmar que o aspecto

⁷ A respeito, recomendam-se as obras: *Náufragos, traficantes e degredados: As primeiras expedições ao Brasil*, de Eduardo Bueno, e *Vadios e Ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil*, de Geraldo Pieroni.

soteriológico se relaciona, de certa forma, ao aspecto ecológico, perante uma economia exploratória de traços próprios.

Porém, em comparação, o colono da América do Norte carrega consigo condição outra. A terra não mais é de exílio, mas de promessa: a salvação, no campo das subjetividades, sugere encontrar mais caminho na construção virtuosa que na remissão das faltas.

Holanda assinala diferença no intento colonizador se comparados espanhóis e portugueses com os anglo-saxões ao norte do continente:

Assim, se os primeiros colonos da América inglesa vinham movidos pelo afã de construir, vencendo o rigor do deserto e selva, uma comunidade abençoada, isenta das opressões religiosas e civis por eles padecidas em sua terra de origem, e onde enfim se realizaria o puro ideal evangélico, os da América Latina se deixavam atrair pela esperança de achar em suas conquistas um paraíso feito de riqueza mundanal e beatitude celeste, que a eles se ofereceria sem reclamar labor maior, mas sim como um dom gratuito. (HOLANDA, 2020, p. 22).

Nesse sentido, o exilado católico em terra brasileira tende a crer na conquista de uma posição de pouco labor e maior gozo perante a natureza como traços de sua bem-aventurança, desde que ele revele possuir as qualidades cristãs para tanto, qual seja, um “ânimo piedoso” ou um “assomado brio”. Por sua vez, um colono da América do Norte, perante o Cristianismo reformado, se apegará na realização regular do trabalho e em uma providência afastada das prodigalidades como sinais de sua salvação.

Contudo, a natureza se encontra sob total domínio nessas cosmovisões. Mas a salvação pressupõe uma relação ecológica específica. Sugere que, perante o jugo exploratório que recai sobre os recursos do meio ambiente, fazendo-se brotar a riqueza do seu solo e florestas, um colono e depois burguês protestante que alcança a salvação é um cidadão operoso e que um colono católico que se encontra no caminho para a vida eterna se encontra distante do trabalho, uma vez que este não é sinal de perfeição, afinal, para tanto existem os escravos, que são os pecadores ou os seres desprovidos de alma.

Em ambos os cenários, a natureza está apartada e submissa ao homem, características comuns do colonizador europeu nas Américas. Porém, a relação do homem com o fruto da transformação do meio ambiente, seja em uma comunidade

agrária norte-americana ou em um engenho de cana-de-açúcar no litoral brasileiro, se distingue.

Para esse colono ibérico, ou mesmo depois para um burguês católico, buscar a salvação institucional pela igreja, mais que satisfazer os requisitos ou da graça de uma bula papal, teria como condição primeira a de se encontrar cansado desta vida mundana, não mais encontrando no desfrute cotidiano e na fugaz retidão dominical as virtudes e os sinais de sua salvação.

No que tange o ideal edênico, ele se esfacelará após o duro golpe da realidade colonial no Brasil. Se aqui houvesse um Adão em degredo, seja ele Vermelho, Preto ou Branco, deitou-se sobre esse solo não o suor do seu rosto, mas o sangue de sua expiação, corroendo as matas e os montes para desentranhar o que reluz. Faoro, neste ponto, evidencia as características presentes nas raízes brasileiras cujos frutos desta árvore ainda fazem pender:

O MUNDO IDÍLICO, voltado para o pobre homem filho da miséria, primeiro capítulo da invenção da América, durou pouco e desapareceu como um sonho. Ele desempenharia seu papel, mensagem cifrada das camadas dominantes aos desamparados, na hora da colonização. A América não seria um exílio, nem o degredo: seria o reino da aventura, do salto da fome à ostentação senhorial. Ainda aí, nessa mágica transformação, há subterraneamente o fio da rede mercantil que devora o mundo. O império da utopia não nega, combate ou se opõe à realidade: ele a substitui, colocando, em lugar do ouro e da prata, a fantasia, para chegar onde o ouro e a prata levam. Ninguém foge ao tempo e à história. Esta máscara, máscara tecida de sonho e de imaginação, cairá, devorada, primeiro pela atividade mercantil, depois pela colonização, que a visão edênica ajudará a promover. Quando a Europa impõe à América suas trocas, seu estilo comercial, seu sistema de exploração, o encantamento se retrai, e o duro dia-a-dia, amargo e sem perspectivas, falará a sua linguagem. (FAORO, 2001, p. 125).

CAPÍTULO III

3. Visões do Paraíso: um colóquio edênico

Neste capítulo, desenvolve-se a conversação entre o edenismo de Holanda com outras referências: Edgar Morin, no aspecto da complexidade do pensamento inserido na relação homem-natureza; Eduardo Viveros de Castro, no que tange ao perspectivismo xamânico; e Malcom Ferdinand, na experiência colonizadora destrutiva em seu vínculo com a ecologia na dupla fratura colonial.

Em um primeiro momento, trataremos do dilema da “complexidade” construído por Edgar Morin. O autor coloca em ressalva o reducionismo, ou o holismo, por entender estes como mecanismos insuficientes para se conhecer o objeto de estudo, uma vez que o todo é mais que a soma das partes e as partes não se constituem meros fragmentos desse todo. Apesar de o princípio hologramático indicar que a pequena parte contém informação da totalidade, o desafio é complexificar o problema, evitando as armadilhas da simplificação.

De certa forma, o trabalho de estudo aqui elaborado segue essa orientação quanto à filosofia do conhecimento, ao se buscar diferentes contribuições para se compreender a construção histórica da relação ecológica à qual quase sempre reproduzimos, sem nos apercebermos a sua origem.

Em um segundo momento, abordaremos a contribuição de Eduardo Viveros de Castro, que ocorre na elucidação de que a cultura xamânica, em inversão à ocidental, atribui alma humana a todo ser vivente, e mesmo outros, como montes e rios, para diferenciar unicamente os corpos (dos animais, por exemplo). Se o europeu discutia a existência de alma no indígena, este, por sua vez, tinha dúvida quanto à posse, por parte do colonizador, de corpo físico à semelhança do seu. Neste sentido, o autor distinguirá a visão de mundo multiculturalista europeia da multinaturalista indígena, como veremos.

Assim, o cotejo entre edenismo e perspectivismo se fará em demonstrar que esses conceitos são construídos sobre cosmovisões diametralmente opostas, uma vez que há uma repolarização nos significados contidos na dicotomia cultura e natureza para o ameríndio americano se comparado ao colonizador europeu.

Na abordagem seguinte, Malcom Ferdinand desvela a dupla fratura, ainda exposta, colonial e ambiental, do mundo moderno, que subjuga humanos e não

humanos em um modo de habitar colonial implantado com violência pelo europeu. Essa é a base de construção do *mundo* atual e é pensada a partir do “porão” do navio negreiro. Essa metáfora, extraída da trágica experiência colonial caribenha, serve de denúncia do que seriam as bases excludentes da modernidade.

Em virtude dos processos de colonização, não se pode dissociar a dimensão ecológica da racista, uma vez que ambas estão interligadas por uma gestação conjunta de uma política colonial que se materializou na submissão de corpos e na exploração dos ecossistemas por meio das *plantations*.

O edenismo carrega consigo, de forma embrionária, os caracteres legitimadores desse habitar colonial destrutivo apontado por Ferdinand. Nesse contexto, a cultura ameríndia foi desenraizada deste solo e a africana proibida, em grande parte, de ser implantada em terras americanas.

Antes de encaminharmos os pensamentos dos três autores apresentados, cabe introdução ao “colóquio” por meio de Pierre Bourdieu.

3.1. Bourdieu com brevidade

Parte do legado europeu na América, no que diz respeito à sua cosmovisão, conforme abordado, está fundamentado em um postulado ontológico de separação do ser humano frente à natureza. O edenismo, se caracterizando por uma “ideia migratória”, peregrinando no espaço e no tempo, se reatualiza e se revitaliza no Mito judaico de Adão e Eva para, durante as Grandes Navegações, encontrar-se operante durante o processo de colonização da América.

Essa ideia, robustecida com o poder do Mito do Gênesis, concebida em meio à uma cultura judaico-cristã com as devidas contribuições helênicas, é um exemplo de manifestação de tal separatividade, alimentada que foi na empresa de expansão ultramarina lusitana.

Pierre Bourdieu (†2002), sociólogo francês, em *A economia das trocas simbólicas*, desenvolve teoria que detalha o funcionamento interno do campo religioso, enfatizando o aspecto relacional entre produtores e consumidores e dos seus interesses em jogo.

O pensador explica que a demanda de bens religiosos existente nas diferentes hierarquias sociais tem como fim o consumo de uma visão de mundo coesa, que

legítima a condição existencial de determinada classe, capaz de dar sentido à vida e fornecer justificativas de existir perante sua posição social.

Dois tipos de demandas religiosas se apresentam neste campo, uma de legitimação, ligada às classes privilegiadas, e outra de compensação, própria das classes menos favorecidas. No que sugere ser uma construção de uma teoria que coloque em movimento e em interlocução os tipos ideais balizados por Max Weber, em uma dinâmica que envolve a oferta de bens religiosos, Bourdieu assim apresenta:

Max Weber encontra o princípio dos sistemas de interesses religiosos na representação que as classes privilegiadas e as classes “negativamente privilegiadas” fazem de sua posição na estrutura social: entre os primeiros, o sentimento da dignidade prende-se à convicção de sua própria “excelência”, da perfeição de sua conduta de vida, “expressão do seu ser qualitativo que é o próprio fundamento de si e que não remete a mais nada”; entre os segundos, funda-se apenas em uma promessa de redenção do sofrimento, e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser. (BOURDIEU, 1982, p. 87).

Assim, tem-se que a demanda respectiva à necessidade de uma visão de mundo condizente, dentro do campo religioso, se faz presente não apenas à classe dominante, mas também àquela em que se encontram os seres em posição social de precariedade. Ou seja, no campo religioso, a oferta religiosa de legitimação, direcionada às classes dominantes, ou de compensação, demandadas pelos desfavorecidos, não tem o condão, *a priori*, de manutenção do *status quo*, ainda que esta possa ser uma das consequências, mas sim a de suprir a demanda de um sentido religioso que justifique tanto uma condição privilegiada, quanto a de fornecer significado, aos menos afortunados, de sua desventura.

O edenismo parece abrigar em seu pátio um conjunto de concepções simbólicas que satisfazem aos dois tipos de demandas do campo religioso presentes naquele tempo e contexto: ao mesmo tempo que sustenta ideologicamente o fogo exploratório dos recursos naturais e humanos para os interesses da Coroa, legitimando as ambições econômicas das classes dominantes, sustentando o reconhecimento na opulência de sua “nobreza” à custa de tantos, traduz, igualmente, aos desventurados, o pecado mítico como a causa de sua condição, e a existência do Éden ao abrigo das florestas do “Novo Mundo” como a novidade remissória.

Novamente remetendo a Mesters, o Paraíso certamente naquele tempo se apresentou mais como esperança, com viés prático bem definido. A redenção certamente viria pelo desfrute de uma natureza dócil aos aventureiros que se

lançassem à cruzada do atlântico. Poderiam encontrar uma vida de fartura distante da do trabalho regular.

Essa esperança que vivia além do horizonte ibérico, por outro ângulo, trazia certo enlace de profecia. Neste caso, como em outros tantos, essa “profecia” que revolvía o Éden servia menos ao futuro que ao presente. Ela não parecia ter sido matizada para ser cumprida no além-mar, mas para ser sentida e vivenciada no íntimo das pessoas frente às suas dificuldades, colocando-as em movimento, a partir das terras lusitanas.

Neste caso, talvez possamos afirmar, ainda, que a oferta compensatória dirigida à classe desprivilegiada também atendia aos projetos da classe dominante, cuja empresa econômica se favorecia tanto pela necessidade de povoar as terras do “Novo Mundo”, quanto pelo desafogo da mendicância e dos cárceres do “mundo velho”.

Azzi indica o quão terra de exílio o Brasil se tornou nos capítulos iniciais da colonização, em que participaram tanto os Vermelhos, Pretos, mas também os Brancos. Pode ser que tais traços de visão de mundo advindos desses “exilados” tenham se assimilados ao longo desta terra e ajudado a conformar uma leitura cultural própria do que seria um mecanismo “divino” de compensação perante as misérias e dores do mundo aos falidos perante a vida. Diante de um ser legatário de um pecado perdido na noite dos tempos, a expiação que nesta terra se oferece aos desvalidos em meio à mata e aos sertões se faz símbolo de dor redentora⁸.

De certa forma, arrisca-se afirmar, que essa oferta de uma visão religiosa católica de compensação às classes menos favorecidas que vieram a povoar o litoral e o sertão brasileiro ajudou a moldar sobremaneira nossa forma de ver o mundo, a qual inclui, naturalmente, o olhar que dispensamos sobre nós mesmos. Nosso existir carrega, como consequência do choque colonial, os traços identitários dessa cosmovisão, que nos distingue ontologicamente.

8 Tal ideia, de legado católico, também se manifesta em outras religiões. Vide o movimento espírita brasileiro que trabalha as mesmas ideias, porém, dentro do seu *ethos*. Em *Os exilados de Capela*, de Edgar Armond, os habitantes deste orbe em grande parte são seres exilados vindos de outros planetas – o pecado é transferido para um mundo distante. Também, na obra *Brasil, coração do mundo, pátria do Evangelho*, de Francisco Xavier, trabalha-se a ideia de que o Brasil recebe atenção especial de Jesus, por meio da suposta transplantação do “Evangelho do Cristo” para cá, como um plano maior de compensação, justamente pela necessidade decorrente dos caracteres dos colonos que formou nosso povo.

Em adição à visão do mundo que nos caracteriza como formação, se acrescenta o caractere do português, donde Sérgio Buarque de Holanda assinala a presença de um “realismo pedestre”. Há certa aceitação de um cotidiano muitas vezes amargo, repleto de injustiças, em que não cabe espaço de transformação, restando apenas o sobreviver perante o incontrolável sobrevir, porém, sustentando no mais íntimo a fé de que o maravilhoso um dia se faça, talvez no pós vida, onde se possa encontrar e, quem sabe, se merecer, o alento divino, mas não nesta pátria em párias corrompida.

Neste sentido, o espírito brasileiro sugere se situar ainda naquele entreposto de indefinição, entre os caracteres medievais e humanistas, frente ao mundo.

Quiçá esse predicado esteja vinculado a uma herança medieval existente no espírito lusitano quando da chegada na América. Ainda que representante da suposta racionalidade, a marca da renascença em boa parte lhe escapa, restando diante do mundo uma aceitação de uma ordem já dada, quase imutável, em que a marcação de um papel repetitivo se estabelece como força cósmica, tal qual o raiar do dia e seu crepúsculo que lança, inexoravelmente, em sua rotação, o véu da noite: o maravilhoso há de ornamentar apenas outros mundos que a galhardia um dia pode desbravar. Não à toa que, quanto mais o colonizador se adentra nas matas americanas, mais o mitológico se esvanece, conforme anuncia Holanda.

3.2. Visões do Paraíso: Edenismo x Pensamento Complexo – e o desafio de complexificar o já complexo da vida

Edgar Morin (★1921), filósofo, antropólogo e sociólogo francês de origem sefardita, constrói ao longo de sua obra a concepção de pensamento complexo, ao que sugere considerar insuficientes os caminhos propostos pela ciência moderna para se compreender a realidade do mundo em que vivemos.

Para Morin, a separatividade entre os saberes deve ser mitigada em prol de uma análise que os interconecte, inclusive interligando as ciências naturais com as ciências humanas. A separação entre natureza e cultura, sujeito e objeto, o nós e o eles, e outras cisões afeitas ao pensamento moderno, que o edenismo se faz representante ao seu tempo, devem ser repensadas.

O leitor agora pode estranhar (mas se entender por bem, insista), pois entraremos em um terreno filosófico cujo desenvolvimento congrega a ciência física e

seus paradoxos como forma de se pensar a realidade. De qualquer forma, a reflexão que se oferece adiante está no cerne do trabalho em curso, ao buscar se abordar a complexidade do edenismo, em seu aspecto de relação entre ser humano e natureza, para além da simplificação aparente.

Se temos tratado da separação do ser humano do seu meio, a partir do caminho mítico que se apresentou há milênios e que veio de alguma forma favorecer o desenvolvimento do pensamento científico moderno (entre sujeito e objeto), Morin justamente ressaltará tal “miopia” presente, especialmente, no campo da produção do conhecimento atual. O “esquartejamento” do objeto em suas miríades possíveis de apropriação pela ciência tem como consequência um reducionismo indesejável à geração do próprio conhecimento.

Assim como o saber, o fatiamento do objeto como forma de se evitar a complexidade que o envolve, entorpece o cognoscer e não evita o inconcebível. O todo é diferente da soma simples das partes, a parte não condiz com a mera divisão do todo, bem como a particularização não afasta o mistério de cada coisa carrega em si mesma.

Então, a simplificação do cosmo, que remete ao modelo da física clássica, para Morin, não consegue sustentar a observação dos fenômenos (MORIN, 2015, p. 19). Em uma abordagem voltada ao mundo físico, por exemplo, o que se considera real é o espaço e o tempo, porém Einstein relativizou o tempo e o espaço nas teorias da física clássica. Nas escalas quânticas (o mundo do mundo pequeno), essas variáveis (espaço e tempo) simplesmente desaparecem (MORIN, 2020, p. 26).

Mesmo em outro caminho, não mais guiado ao mundo físico, podemos entender o real como sendo o eu, no “Eu sou”, um ser vivo com seu próprio centro em relação ao mundo, individualizado, se autoafirmando e se particularizando perante o todo. Contudo, o próprio autor desconstrói esta ideia:

Todavia acontece de a realidade do eu se enfraquecer na realidade superior do nós, que então se torna realidade, como nas nossas experiências comuns de fusão do eu no nós dos comícios inflamados, no nós da partida de futebol, no nós dos dançarinos em frenesi, no nós do corpo a corpo do amor. Em cada um, ora o nós, ora o eu é sobrepujado. O eu é submerso nos ritos de possessão, nos quais a pessoa vem a ser habitada por um orixá; ela parece perder a consciência na sua própria exaltação, que a conduz ao êxtase, fusão e confusão entre si mesmo e o orixá. (MORIN, 2020, p. 26).

Qual seja, os argumentos levam o filósofo a indicar caminho outro que não o da simplicidade, unicamente. Neste sentido, ressalta o pensador que não se trata de eliminar o simples, mas entender a sua incapacidade de explicar as coisas. Para o autor, a “realidade só obedece à lógica clássica se a recortarmos em pedaços separados” (2020, p. 30).

Como nem tanto ao Céu e nem tanto à Terra, o desafio proposto é o de se evitar o reducionismo, bem como tão somente o holismo⁹ (MORIN, 2015, p. 15). Trata-se de enfrentar então o emaranhado que se apresenta em “o jogo infinito das inter-retroações, a solidariedade dos fenômenos entre elas, a bruma, a incerteza, a contradição” (2015, p. 14).

Ainda complementa o autor, que:

[...] a complexidade não é apenas a união da complexidade e da não complexidade (a simplificação); a complexidade está no coração da relação entre o simples e o complexo, porque uma tal relação é ao mesmo tempo antagônica e complementar (MORIN, 2015, p. 103).

Um aspecto importante é que o conhecimento complexo trabalha com a ideia de mistério imanente. Mistério este superável, mas sempre existente, ainda que de outra natureza.

Ou seja, o mistério faz parte da realidade e, a cada passo dado em favor do conhecimento cognoscível, outro virá que igualmente desafiará a nossa compreensão, pois o “desconhecido está no coração do conhecido” (MORIN, 2020, p. 19). Conforme afirma o pensador, “não se trata de reconhecer a essência do mundo unicamente como complexa, mas também como inconcebível”, ao menos parte dela (MORIN, 2015, p. 104). Assim:

O pensamento complexo não pode, no seu seio, eliminar a incerteza, a insuficiência, o inacabado. Mas tem o mérito de reconhecer a incerteza, a insuficiência, o inacabado de nossos conhecimentos. (MORIN, 2020 p. 16).

9 Segundo Morin, “de fato, o reducionismo sempre suscitou por oposição uma corrente ‘holística’ baseada na proeminência do conceito de globalidade ou de totalidade; mas sempre, a totalidade não passou de um saco plástico envolvendo não importa o quê, não importa como, e envolvendo muito bem: quanto mais a totalidade tornava-se plena, mais ela ficava vazia. Ora, o que queremos resgatar, mais além do reducionismo e do holismo, é a ideia de unidade complexa, que liga o pensamento analítico-reducionista e o pensamento da globalidade [...]” (2015, p. 53).

Por essas trilhas, o cosmos se conforma no entrechoque de forças diversas, dissociando-o da ideia de uma engrenagem precisa conforme um ideal que advém de uma filosofia mecanicista da natureza. O universo “não é uma máquina perfeita, mas um processo em vias de desintegração e de organização ao mesmo tempo (MORIN, 2015, p. 14) ou “um jogo múltiplo de ordem e desordem” (MORIN, 2020 p. 11).

Ainda no que tange ao cosmos, Morin vai apresentar o conceito de emergência, argumentando que a realidade do nosso universo, do mundo em que vivemos, é uma realidade emergente dentre tantas outras possíveis, carregando consigo uma relação dialógica¹⁰ entre ordem/desordem/organização, que traz dentro de si vida e morte ao mesmo tempo (MORIN, 2020, p. 39).

Quando trazemos nossa atenção para a realidade quântica de nosso mundo (o do impressionantemente pequeno), os experimentos mostram uma realidade paradoxal e contraditória. Dentre as situações observadas pelos cientistas que desafiam a concepção de que ordem e harmonia são intrínsecas à natureza, está o vínculo entre observador e objeto observado. A esse respeito, Gleiser assim elucida:

O segundo aspecto [o primeiro é o da dualidade onda-partícula]¹¹ radicalmente novo que emerge do estudo da realidade quântica prescreve um papel surpreendente para o observador de fenômenos físicos: no mundo do muito pequeno, o observador não tem um papel passivo na descrição dos fenômenos naturais; se a luz se comporta como onda ou partícula dependendo do experimento, então não podemos mais separar o observador do observado. Em outras palavras, no mundo quântico, o observador tem um papel fundamental na determinação da natureza física do que está sendo observado. A noção de que uma realidade objetiva existe independentemente da presença de um observador, parte fundamental da descrição clássica da Natureza, tem de ser abandonada. (GLEISER, 2006, p. 288).

A discussão acerca da relação entre homem-natureza sugere ter uma relação íntima também pelo beco, até então sem saída, observado nesses paradoxos da física das partículas, cuja parede ainda intransponível revela desafios tanto práticos (como dos experimentos científicos), quanto dos relacionados à filosofia (da nossa visão de mundo, em especial, da relação ecológica).

¹⁰ O princípio dialógico (de diálogo) é apresentado por Morin como instrumento para ajudar a entender a complexidade, uma vez que “nos permite manter a dualidade no seio da unidade. Ele associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagônicos” (MORIN, 2015, p. 74).

¹¹ O primeiro aspecto, segundo o autor, trata-se da dualidade onda-partícula da luz que será citada a seguir. Neste quesito, tanto a imagem e a linguagem para tratarmos deste fenômeno são limitadas. Por exemplo, segundo o Princípio da Incerteza de Heisenberg (físico alemão), não é possível localizar o elétron e, ao mesmo tempo, medir sua velocidade.

O sujeito, ao observar um fóton, este se comporta como partícula, caso contrário, se comporta como onda. Qual seja, a separação pela ciência, bem como pela filosofia moderna ocidental, do sujeito e objeto, do ser humano e da natureza, ignora, segundo Morin, o elo inseparável entre ambos (2015, p. 12).

[...] esse paradigma do Ocidente, afinal um filho fecundo da esquizofrênica dicotomia cartesiana e do puritanismo clerical, comanda também o duplo aspecto da práxis ocidental, de um lado antropocêntrica, etnocêntrica, egocêntrica quando se trata do sujeito (porque baseada na autoadoração do sujeito: homem, nação ou etnia, indivíduo), de outro lado e correlativamente manipuladora, frieza “objetiva” quando se trata do objeto. (MORIN, 2015 p. 55).

Como o ser humano, secularmente dissociado da natureza que o cerca por uma visão de mundo profundamente segregadora entre ele e seu meio, pode compreender o vínculo entre sujeito e objeto observado nos experimentos do universo quântico? Seria necessária uma nova visão de mundo, uma nova integração do homem com a natureza, do ser humano com o cosmos, para compreender a relação entre sujeito e objeto do mundo do muito pequeno, ou vice-versa?

Ainda sobre o tema, o pensador francês continua:

[...] paradoxos-chave da microfísica são encontrados de certa maneira na nossa realidade física, biológica e humana. Assim, a inseparabilidade do que se separou é encontrada de maneira particular no nosso mundo e na nossa escala; não é apenas o corpúsculo separado da microfísica que é inseparável da onda “inseparada”, é o indivíduo separado da espécie e da sociedade que é ao mesmo tempo inseparável da espécie e da sociedade. Nós somos humanos separados dos nossos ascendentes biológicos, mas deles somos inseparáveis; estamos separados do mundo animal, mas somos inseparáveis do processo que partiu do monocelular até chegar a nós, como somos inseparáveis da história física do cosmo do qual saiu a vida. (MORIN, 2020, p. 29).

Para Morin, as elucidações científicas escondem suas cegueiras, de acordo com as suas próprias palavras. Dentre as cegueiras, encontra-se a ignorância do método científico justamente no que diz respeito à indissociabilidade do homem da natureza:

Ela (a ciência) é ignorante das cegueiras geradas pela disjunção (que separa o que naturalmente é inseparável, como cérebro/espírito, homem/natureza) e pela redução (que visa a explicar um todo a partir das partes que o constituem, ao passo que o todo produz qualidades desconhecidas das partes). (MORIN, 2020. p. 16).

Afirma Morin, ainda, que essa relação carece de um método que faça essa convergência dentro dos ditames da complexidade.

A ciência do homem não possui um princípio que enraíze o fenômeno humano no universo natural, nem um método apto a apreender a extrema complexidade que o distinga de qualquer outro fenômeno natural conhecido. Seu arcabouço explicativo ainda é o da física do século XIX e sua ideologia implícita continua sendo a do cristianismo e do humanismo ocidental: a natureza sobrenatural do Homem. Que se compreenda, a partir disso, meu direcionamento: é um movimento de duas frentes, aparentemente divergentes, antagônicas, mas, a meu ver, inseparáveis: trata-se é verdade, de reintegrar o homem entre os seres naturais para distingui-lo nesse meio, mas não para reduzi-lo a esse meio. Trata-se, por consequência, ao mesmo tempo de desenvolver uma teoria, uma lógica, uma epistemologia da complexidade que possa convir ao conhecimento do homem. (MORIN, 2015, p. 17).

Ainda, o homem carrega consigo a grande saga do universo dentro dele próprio, pois somos filhos da grande aventura da criação cósmica – “o universo está em nós, nós estamos nele” (MORIN, 2020 p. 44-45).

O mundo humano é à imagem do universo¹², com suas organizações, sua ordem, suas desordens, seus religamentos, suas rupturas, suas atrações, suas fúrias, suas explosões, seus nascimentos e mortes de civilizações, seus buracos negros, suas criações, seu devir incerto. (MORIN, 2020, p. 44-45).

Em curiosa abordagem a respeito do pensamento mágico (magia), o autor afirma que este se baseia “na analogia¹³ entre microcosmo (humano) e macrocosmo (universo, natureza)” e, que “na relação analógica entre humano e natureza, há uma verdade expressa de maneira mítica, que liga os dois termos desvinculados pela civilização ocidental até a recente consciência ecológica” (MORIN, 2020, p. 79).

Assim, em certa medida, Morin realiza uma crítica ao pensamento moderno que separa a realidade nos mais diversos binômios possíveis, entre eles, natureza e cultura, já implícita na cosmovisão europeia quando da colonização das Américas.

12 Este é o princípio hologramático, uma vez que, em um holograma, qualquer ponto contém quase a totalidade da projeção. Desta forma, “a visão simplificada diria: a parte está no todo. A visão complexa diz: não só a parte está no todo; o todo está no interior da parte que está no interior do todo!” (MORIN, 2015, p. 88).

13 Para Morin, “a analogia é essencial na vida cotidiana, sob a forma de metáfora ou imagem para expressar um sentimento ou uma ideia”. Ainda que, inicialmente, entenda como uma relação inversa, o autor continua: “a analogia é senhora da poesia. A poesia é um modo de conhecimento analógico-mágico que cria um encantamento sedutor um ‘charme’ (carmen).” (2020, p. 79).

A concepção edenista, que carrega consigo a separação do ser humano de seu meio, estabelecendo uma relação ecológica hierarquizada, é um exemplo desta separatividade artificial. De certa forma, para o autor, essa é a partição de algo inseparável. Sugerem ser construções mentais de fronteiras que não representam propriamente a realidade em que vivemos.

3.3. Visões do Paraíso: Edenismo x Perspectivismo Xamânico – esboço de uma contribuição ecológica ameríndia

O ponto de interesse deste tópico é elucidar a forma pela qual a cultura dos povos originários americanos se relacionava com a natureza, em contraponto à visão europeia contida no edenismo em trânsito ao Brasil colônia.

A discussão paira sobre as diferenças a respeito da divisão entre natureza e cultura, palco de infindáveis abordagens, mas aqui em especial é a contida nas obras *Metafísicas Canibais* e *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, ambas do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (★1951).

Assim, antes de paraquedarmos sobre o perspectivismo, vale lançar um voo panorâmico a respeito da supracitada dicotomia, para então, quem sabe, fazer-se compreender seus significados na relação ser humano-natureza presente nos povos originários.

A este respeito, logo no início do livro, *Metafísicas Canibais*, Castro alerta para a necessidade de se realizar uma “crítica etnológica rigorosa” quanto ao entendimento clássico da distinção entre natureza e cultura quando aplicadas em cosmologias não ocidentais (2018, p. 42).

O antropólogo alude à uma inversão na cosmovisão do ameríndio americano se comparada à cosmovisão europeia, em uma transformação simétrica e inversa à da antropologia ocidental (CASTRO, 2018, p. 34).

Essa compreensão é fundamental para se entender o perspectivismo, uma vez que ele opera como que em um espaço representado por uma polarização invertida do binômio natureza e cultura da metafísica europeia. No caso, argumenta o autor, que o que é natureza para uns, é a cultura para outros.

Castro cita passagem de Lévi-Strauss (†2009), em que este define o mito como sendo “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (LÉVI-STRAUSS *apud* CASTRO, 2018, p. 254).

Essa indiferenciação ancestral se faz deveras relevante, uma vez que trata de uma condição humana quase sempre subjacente (ou não aparente, ou virtual) em animais e outras entidades não humanas.

Em passagem extraída por Castro das *Mitológicas*, de Lévi-Strauss, o autor apresenta um mito como exemplo da passagem do contínuo ao descontínuo (discreto), relativo à translação da natureza à cultura, lenda esta contada e cantada por uma tribo da América do Norte.

Tal mito, trata da conquista do fogo celeste, acessado por meio de uma escada de flechas, que em dado momento se rompe, interrompendo a comunicação entre o Céu e a Terra, causando efeitos indesejáveis, conforme seguem:

Não se deve esquecer que esses atos não reversíveis de mediação acarretam pesadas contrapartidas: empobrecimento quantitativo da ordem natural – na duração, pelo termo exíguo atribuído à vida humana; no espaço, pela diminuição do número de espécies animais após sua desastrosa incursão celeste – e também empobrecimento qualitativo, visto que, por ter conquistado o fogo, o Pica-Pau perde a maior parte de sua veste de plumas rubras (M729), e que se, em troca, o Melro adquire um peitoral vermelho, é sob a forma de uma lesão anatômica subsequente ao seu fracasso no decorrer da mesma missão. Seja por destruição de uma harmonia primitiva, seja pela introdução de afastamentos diferenciais que a alteram, o acesso da humanidade à cultura se acompanha, no plano da natureza, de uma espécie de degradação que a faz passar do contínuo ao discreto. (LÉVI-STRAUSS *apud* CASTRO, 2018, p. 258).

Participam da invasão celeste (ascensão), por meio da escada de flechas o Chapim (ave), o Castor, o Grizzly (urso), dentre outros. O Grizzly, durante sua escalada, em função do seu peso, acaba por danificar a escada. Os animais já presentes no céu se veem sem provisão, então retornam ao solo na forma de objetos, planando. O fogo capturado se apaga por uma inundação, restando apenas uma brasa que é trazida ao mundo terrestre (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 451).

Em versão outra do mito, os animais terrestres entram em confronto com os animais celestes. No recuo desordenado dos animais terrestres, a escada se rompe. Os que por lá ficaram foram mortos, aprisionados, ou se transformaram em estrelas, importando na redução da quantidade de espécies mamíferas e de pássaros na fauna terrena (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 453).

Lévi-Strauss assinala que, tanto na América do Norte, quanto na América do Sul, ainda que a depender do mito, a contenda referente ao fogo celeste tem o condão de representar uma ordem, seja ela cosmológica, zoológica ou cultural (2011, p. 563).

O presente mito carrega algumas semelhanças com o da Queda, uma vez que, após a conquista desastrosa do fogo celeste, tal qual a do fruto do Paraíso, decorre uma série de eventos desorganizadores que, além da quebra de determinada estabilidade prévia, acompanha um decaimento da natureza antes verificada.

Seja pelo saborear do fruto proibido ou pelo porte do fogo celestial, em ambos se assiste a um rompimento da ordem anterior, de antes harmoniosa. Porém, chama atenção que no mito ameríndio os protagonistas se fazem outros: são os animais quem desafiam os céus, porém, com inteligência, ambição e beligerância humanas (isso do ponto de vista de nossa cultura).

Em relação aos animais, a cultura ocidental moderna, no campo de ciência, concebe o homem como que surgido da evolução biológica de um ancestral do símio. Por outro lado, no campo da antropologia ameríndia, há uma compreensão em caminho oposto, uma vez que os animais e outros seres se diferenciaram de um ancestral comum: a própria humanidade.

Este processo [diferenciação entre natureza e cultura], porém, e o ponto foi relativamente pouco notado, não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos (Lévi-Strauss 1985: 14, 190; Brightman 1993: 40, 160). Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são exhumanos, e não os humanos ex-animais. (CASTRO, 2017, p. 10).

Também, por meio de outro evento é possível anunciar a diferença de comportamentos que se relaciona com as distintas cosmovisões presentes no encontro do colonizador com os povos locais.

Quando da colonização da América, diz-se que nas Antilhas ocorreu curioso incidente. Enquanto os espanhóis abriam inquérito a respeito se se poderia afirmar que os indígenas possuíam ou não alma, os indígenas, por sua vez, afogavam seus prisioneiros brancos para constatar, por meio dos cadáveres, se estes apodreciam, ou não, mediante a suspeita de serem divindades (CASTRO, 2018, p. 35).

A despeito dos sofrimentos decorrentes, tal passagem evidencia uma apropriação das diferenças a partir de concepções igualmente diversas de mundo. Ressalta Castro, a ideia de humanidade, animalidade ou divindade para a população autóctone se faz totalmente outra da que a presente na herança advinda do Catolicismo.

Ainda, sobre o episódio das Antilhas:

Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas. (CASTRO, 2018, p. 37).

Assim, se para nossa visão de mundo ocidental a existência do corpo é qualidade universal, mas o espírito é atributo de não todos, é justamente no espírito que reside a condição diferenciante.

Por sua vez, na visão indígena, os seres humanos e não humanos possuem alma de humanos, cabendo a diferenciação entre tais no campo corporal. Qual seja, é no corpo que se encontra o aspecto diversificador.

Assim, se para uns (ou a nós), o mundo é portador de uma universalidade do corpo e uma particularidade no espírito, a outros (ameríndios), o carácter particular reside no corpo e a universalidade na alma (2018, p. 43).

O constructo cultural de nossa visão de mundo, a ocidental, se diversifica em espaço diferenciado ao da natureza, referindo-se, o autor, a um multiculturalismo. Por outro lado, na cosmologia ameríndia, a natureza é a cultura dos indígenas (campo do discreto, particular), configurando-se, alternativamente, um multinaturalismo.

Na cosmovisão indígena, animais e outros seres não humanos são dotados de alma, possuem aparato cognitivo e perceptivo e se constituem em entidades complexas, possuidoras que são de uma estrutura ontológica dupla – uma visível e uma invisível (2018, p. 44).

Ademais, na ordem ameríndia, a predação tem papel determinante no mundo dos significados, que opera a partir da posição que ocupa cada ser nesta escala, determinando a forma de como ele “enxerga” a natureza. No perspectivismo, a

perspectiva, ou o ponto de vista do ser, que pode ser humano ou não, determina a forma de ver as “formas” (a natureza, espaço da cultura), mas não interfere no sujeito, que sempre se vê a partir de sua humanidade.¹⁴

Como exemplo, um barreiro lamacento, para a anta, é uma grande casa cerimonial. Um jaguar vê a si próprio como humano, mas vê o humano como sua presa, como um animal. O que é cerveja para nós (a um humano), é o sangue para o jaguar, que o vê como cerveja (um artefato sangue|cerveja). A natureza (mundo dos significados) opera então em função do sujeito, em contraponto à ordem racional ocidental, que opera a partir do objeto.

Essa potencialidade ontológica, a da condição humana subjacente, está na possibilidade, mesmo a não humanos, de se tornarem pessoas, em virtude de uma construção do sujeito capaz de ocupar um ponto de vista (2018, p. 46).

Conforme resume o autor:

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (CASTRO, 2017, p. 6).

Neste caso, a construção da condição “humana” sugere ser erigida mais em decorrência de uma relação intra e interespecies e menos de um caráter substancial, pois “a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo” (CASTRO, 2017, p. 8).

Tal cenário, profundamente complexo na cosmologia ameríndia, tem o Xamã como mediador altamente especializado, com a habilidade de saltar por entre os diferentes pontos de vista e de conhecer, inclusive, a perspectiva de seres não humanos – mas que se veem como tal.

Conceitua o autor que:

O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não humanos como estes se veem (como humanos), os Xamãs são capazes de

14 Interessante ressaltar que, para Castro, perspectivismo não se confunde com animismo, por vezes utilizado de forma pueril e eurocêntrica como crítica à cosmovisão indígena. O perspectivismo se caracteriza por uma prática de imanência que não “implica nenhuma igualdade de estatuto entre os humanos e os extra-humanos conectados pelo xamanismo [...]” (CASTRO, 2018, p. 180).

assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico [...] O encontro ou intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, uma arte política – uma diplomacia. (CASTRO, 2018, p. 49).

Esse complexo cenário nas relações cosmopolíticas ameríndias, em que interesses diversos se imbricam, inclusive de espíritos, animais, acidentes topográficos (montes e rios, por exemplo), dentre outros, em uma arena complexa, contrasta sobremaneira com a visão do europeu, que hierarquiza as relações, conforme indicado por Riolando Azzi no capítulo anterior, entre o ser humano e a natureza e entre os próprios seres humanos.

Azzi aduzirá que, nas cidades, dentro da tradição greco-romana, se estabelece pela força da filosofia uma ordem própria, desvinculada das forças sagradas da natureza, ao se instituir uma ordem hierarquizada (assim como a do Universo), tanto interna à cidade (em que se admite a escravização, por exemplo), quanto relativo à separação do homem em relação à natureza, com o devido estabelecimento da superioridade do primeiro sobre a segunda.

Por outro lado, dentro da cosmovisão indígena, apresenta-se um movimento contrário, de integração ao meio natural, por meio da ideia de circularidade. Neste contexto, o Xamã se faz um agente capaz de tomar um ponto de vista alheio, seja humano ou não, ao realizar uma prática que se caracteriza profundamente por uma política de alteridade.

Se na política ocidental nem todos humanos se fazem *persona*, recortando-se os espaços decisórios da cidadania de forma que apenas uma parte possa assumir um “ponto de vista” (ter voz), na política autóctone participam humanos e não humanos na condição de sujeitos, em um espaço mais amplo e complexo de participação.

Na cosmovisão ameríndia, a natureza está repleta de humanidade, que pode ser manifestada, ou não, por um corpo humano. Em um contexto tal, não sugere ser possível aludir a uma separação essencial entre humanidade e os diferentes seres. Por decorrência, sugere inexistir igualmente uma separação clara entre sociedade e natureza (quiçá a natureza neste caso não seria a própria sociedade), uma vez que o espaço natural se toma por ampla arena de relações políticas.

É uma trama cujo drama é mais democrático, mas não do ponto de vista ocidental. As relações possuem participação de diversos seres, humanos e não humanos, em um espaço de alteridade, em que conhecer (ou seja, uma epistemologia

ameríndia) se apresenta na capacidade de ocupar o ponto de vista alheio. A natureza então se reveste de uma organização socioecológica de vasta horizontalidade.

Para o europeu, a natureza se distingue da humanidade, aparta-se da sociedade perante uma hierarquização cultural em que o meio natural se submete ao desejo humano. O edenismo contribui, naturalmente, a este cenário.

Assim, enquanto os povos originários tendiam a ver a condição humana mesmo em seres não humanos, como em montes e outros, o europeu tendia a ver a ausência da humanidade mesmo entre os humanos, como nos Vermelhos e nos Pretos.

De qualquer forma, sugere de fundamental importância ao trabalho a reflexão acerca de que as diferentes cosmovisões implicam em diferentes formas de relacionamento entre o ser humano e o ambiente natural, qual seja, apontam para diferentes relações ecológicas.

O edenismo, que propõe a submissão da natureza como forma de ascese mediante a um ideal religioso de salvação cristão, erigido que foi sobre a ideia da supremacia humana sobre seu meio (a condição humana estava presente na figura do colonizador europeu, em um privilégio quase exclusivo de ser portador simultaneamente de um corpo e de um espírito) não ressoa em uma cultura de significados profundamente atrelados à natureza, onde a condição humana se abriga em uma ontologia primordial comum a todos os seres, inseridos que estão na dinâmica da ordem cíclica predatória.

De certa forma, parece que a ordem ameríndia se faz na natureza, e não em espaço supostamente distinto, como o das cidades, conforme já abordado.

Assim, o ideal edênico evidencia uma visão de mundo que se apresenta em oposição com a cosmovisão dos povos nativos. A idealização de um Novo Mundo, engalanado de uma natureza dadivosa e à disposição como sinal de graça divina, só é possível por uma condição apartada dos seres humanos com a natureza. Tal cenário de exploração é incompatível com a visão ameríndia, de uma natureza perpassada por uma humanidade cósmica de fundo.

Ainda cabe outra distinção. Se tomada a divisão entre sujeito e objeto, própria da racionalidade científica moderna, não cabe na cultura ameríndia a dissecação do meio natural proposta pelos colonizadores.

No caso, o que se caracteriza por objetos ao ocidente são sujeitos ao indígena. Esses “objetos” são capazes de possuir pontos de vista, de se verem como humanos,

e de participarem dos interesses sociocósmicos em um espaço de alteridade, ainda que “canibal”.

Assim, para Castro, o eixo da cosmovisão indígena se inclina do etnocentrismo para o cosmocentrismo, antecipando as lições da ecologia para o mundo moderno:

Agora, porém, tudo mudou. Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos, porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e não humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar (Reichel-Dolmatoff 1976; Wagner 1977). Antes, ironizava-se a recusa, por parte dos índios, de conceder os predicados da humanidade a outros homens; agora se sublinha que eles estendem tais predicados muito além das fronteiras da espécie, em uma demonstração de sabedoria “ecosófica” (Århem 1993) que devemos emular, tanto quanto permitam os limites de nosso objetivismo. (CASTRO, 2017, p. 22).

Neste sentido, cabe reflexão se, quanto à visão de mundo daqueles que foram quase exterminados no continente americano, e ainda sofrem com a continuidade dessas políticas (como a colocada em prática em governo recente), não restaria contribuição a respeito de exemplo alternativo quanto à forma de ver o mundo e os demais seres em uma arte política mais ampla e complexa de alteridade, ainda que dentro do campo de suas percepções da natureza, no caso, a da predação.

3.4. Visões do Paraíso: Edenismo x Dupla fratura colonial – traços do Éden no século XXI

Relata Malcom Ferdinand (★1985), engenheiro ambiental e cientista político francês, em sua obra *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*, que no ano de 1797 um navio brasileiro atracou na cidade de Badagri, na Nigéria, carregando em seu convés 258 Pretos com o fim de irrigar as *plantations* localizadas na Bahia. *Paraíso*, o nome do navio, em seu retorno, aproxima então “seu jardim magnífico sobre a terra candente de um mundo infernal” (2022, p. 121).

Esse é o sucinto relato da hoste escravagista varrendo a costa da África para servir a um projeto exploratório na América que está ligado às *plantations* e seus

engenhos, forma modeladora do habitar colonial tanto no escravagismo quanto na ecologia, questões que estão no centro da discussão do autor.

É importante indicar, retirado do texto de autor, o quão devastador de vidas foi o processo colonizador. Em relação aos povos originários da América, estima-se que, após a chegada do colonizador europeu, dos 61 milhões de habitantes, 55 milhões foram mortos nas primeiras décadas de colonização (FERDINAND, 2022, p. 66).

Ademais, do século XVI ao XIX, 12,5 milhões de Pretos foram desenraizados à força das costas (dorso) da África e encarcerados nos porões de navios para servirem de escravos nas Américas. Destes, estima-se 2 milhões morreram nesta travessia. Outrossim, Ferdinand faz alusão ao abolicionista Thomas Buxton, que estimou para cada Preto colocado no navio negreiro, havia ao menos uma vítima, em decorrência da violência que antecedia o embarque forçado (2022, p. 157).

Para Malcom, os dois aspectos, o escravagista e o ecológico, representam as duas rupturas da modernidade como sendo constituidoras de uma dupla fratura: uma colonial e outra ambiental. Ambas contribuíram à construção de um mundo pautado na destruição ambiental.

À uma das fraturas, a ecológica, assim assinala o autor:

Por um lado, a fratura ambiental decorre desta “grande partilha” da modernidade, a oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, estabelecendo uma escala vertical de valor que coloca “o Homem” acima da natureza. Ela se revela por meio das modernizações técnicas, científicas e econômicas de domínio da natureza, cujos efeitos são mensurados pela dimensão da poluição da Terra, da perda da biodiversidade, das alterações climáticas e à luz das desigualdades de gênero, das misérias sociais e das vidas descartáveis geradas. (FERDINAND, 2022, p. 24).

O conceito de *mundo*, construído por Ferdinand, coloca-o além das fronteiras de “Terra” ou de “Globo”. Então, é a partir da experiência haitiana que o autor analisa a fundação violenta do mundo moderno. O *mundo* caribenho serve de evidência aos traços característicos de um habitar colonial excludente, formador das relações modernas de domínio e exploração.

Esse horizonte do mundo proposto por Arendt é enriquecido em dois sentidos diferentes que não eram preocupações suas. Ele é criouliizado e atravessado pelo reconhecimento das experiências coloniais e escravagistas caribenhas e é prolongado pelo reconhecimento político da presença dos não humanos, dando lugar a um mundo entre humanos e com não humanos. Se a natureza e a Terra não são idênticas ao mundo, aqui o mundo inclui a natureza, a Terra, os não humanos e humanos ao mesmo tempo que reconhece

diferentes cosmogonias, qualidades e maneiras de estar em relação uns com os outros (FERDINAND, 2022, p. 40).

O habitar colonial, denunciado por Ferdinand, se organiza como que intrinsecamente segregador, pois nega, desde o seu princípio, a condição de “outro” ao não europeu.

Outrossim, o habitar colonial apresenta uma forma específica de se ocupar o solo, em que se estabelece um *oikos* próprio do senhor em detrimento aos demais humanos, regra geral aplicada aos povos locais e às populações trazidas à força da África.

Em alusão à metáfora do navio negreiro, assinalará o autor que as bases do mundo moderno advêm de uma política do porão, ou seja, da fundação de um mundo dividido por aqueles que coexistem nesse local cingido, apertado e escuro, em oposição àqueles que habitam o convés ensolarado das embarcações.

Uma vez que, para Ferdinand a política da ecologia colonial assume uma fase concreta na forma do habitar, envolta na organização econômica e social dos novos territórios centrado em *plantations*, marcadamente patriarcal, cristã e racista (2022, p. 144), parida a partir do porão do navio negreiro, esta não seria uma forma extrema de conceber uma separação de mundo (de desigualdades e de relações de poder) desde há muito antes gestada?

Temos nos vestígios do Mito de Adão e Eva uma representação de mundo em que as bases de uma relação de desigualdade e hierarquizada entre ser-humano e natureza, bem como entre homem e mulher, se estabelece. Esse Mito se atualiza nos pródromos da “descoberta” do Novo Mundo, lançando um efeito legitimador à instauração pela força de uma cultura europeia sobre as terras e os povos locais, em nova camada de fossilização dessa representação religiosa – o edenismo.

Neste sentido, a experiência colonizadora fez conceber à força, em suas múltiplas contrações e partos de dor, territórios em que se faz possível estabelecer relações outras que as vividas na Europa, ao sustentar uma ética exploratória de humanos e não humanos mais aguda da que se encontrava na metrópole.

Assim, a busca de paraísos na Terra, como ocorrido na América, tem o condão de transformá-los em laboratórios imaginários, ao constituí-los em colônias onde as mais diversas experiências são permitidas, algo que não é possível se fazer do lado de “fora”. Dentro do laboratório, “a moral e a justiça são, se não suspensas, pelo menos enfraquecidas” (FERDINAND, 2022, p. 122).

A “fantasia” presente no imaginário colonizador da América, para Ferdinand, relaciona-se diretamente à uma heterotopia colonial. Em alusão a Michel Foucault, as heterotopias são justamente construções opostas às utopias, se fazendo lugares totalmente “outros” que das metrópoles – laboratórios em que injustiças podem ser toleradas.

Dessa forma, a ideia de que o Éden renasce na Américas reforça o caráter diferenciador dessas terras, uma vez que o Paraíso, esse espaço outro, pode igualmente ser regido por outras regras, bem como possui recursos naturais inexauríveis e de prontidão cuja exploração é legitimada perante o aval divino.

No caso, a exuberância das novas terras remete ao Éden, mas seus habitantes primevos, os Vermelhos, ou aqueles chegados após, os Pretos, não são sequer à semelhança de Adão. Estão à margem do arcabouço mítico de sinais e significados da cosmovisão judaico-cristã europeia: se encontram do “lado de fora” (do ponto de vista do colonizador).

Conforme já abordado, o ideal edênico se associa à uma separação do homem em relação à natureza. De certa forma, o edenismo carrega consigo os genes dessa supremacia humana, mas do Branco cristão, que domina o meio ambiente e os outros povos. Ainda que pecador, é a esse humano (europeu cristão) que cabe o jugo exploratório na natureza como sinal de sua salvação.

Assim, a busca de riquezas nesses paraísos que se situam do “lado de fora” torna humanos e não humanos em uma peça de um projeto mercantil a ser utilizada sem o crivo moral que é aplicado, geralmente, para si próprios, em seus territórios.

Esses locais, para os aventureiros de um Éden redentor, em cujo imaginário faz pairar uma atmosfera lúdica, de uma natureza exótica inebriante, são posicionados em condição totalmente outra que a do mundo do colonizador, como se ali, neste mundo outro, de seres outros, reinassem regras outras que permitissem os delírios de uma exploração irracional sobre seres humanos e não humanos.

Como exemplo da condição tóxica do *plantationoceno*, Ferdinand apresenta os efeitos da aplicação da clordecona (CLD), utilizada nas Antilhas para proteger o cultivo de banana. A molécula contaminou o solo, prejudicando outras culturas locais, bem como a saúde dos habitantes, uma vez que a substância possui efeitos cancerígenos. Essa, então, faz-se a “química dos senhores”.

Como efeito, tem-se que as primeiras culturas afetadas foram as agrícolas e a piscícolas da região, tendo como resultado a proibição de vários cultivos, como a de tubérculos, altamente contamináveis pela substância.

Curioso que a banana, objeto da aplicação do CLD, não foi afetada, gerando, por consequência, prejuízo à produção de alimentos cujo consumo servia à subsistência e favorecendo a monocultura de exportação em detrimento da condição de vida da população local. De alguma forma, a “química dos senhores” favorece o modelo das *plantations*, reforçando essa forma de habitar.

A organização das *plantations* nesses paraísos destruiu a relação dantes existente entre as populações locais com a Mãe Terra, interferindo em seus cultivos, degradando o equilíbrio ecológico, culminando na perda de práticas culturais, agrícolas e de crenças que somente ao redor das Mães Terras possuíam significados – uma prática matricida.

Os espíritos e entidades supranaturais ligadas à terra e seus cultivos, bem como aos modos de vida ameríndio, desapareceram e, em seu lugar, se estabelecem os significados vinculados aos massacres infligidos. São cosmogonias que se perderam nos rios de sangue (FERDINAND, 2022, p. 61).

A seu turno, nesta “ruptura na relação geográfica e ontológica com a extensão terrestre” (2022, p. 61), o sagrado foi desenraizado, conforme indica Ferdinand, referenciando o poeta Édouard Glissant (†2011), provocando uma *ruptura ecumenal*.

Ademais, para os africanos, separados violentamente de sua Mãe Terra na África, foi-lhes negado o direito de, na América, se acalentarem no regaço de em uma nova *Terra Mater*.

Se tomado o contexto em ótica inversa ao matricídio, tem-se um infanticídio, uma vez que:

[...] não se trata apenas do assassinato ou da morte daquelas ou daqueles que se consideravam os filhos dessa terra, que deles era mãe. Trata-se, sobretudo, do apagamento da ideia de que os habitantes daquelas terras são seus filhos. Tais terras não são mães de nenhum desses habitantes, e os habitantes não são os filhos de nenhuma dessas terras (FERDINAND, 2022, p. 62).

Importa aqui estabelecer novo vínculo com Azzi, o qual ressalta que a conversão dos índios jovens ao Cristianismo durante a colonização do Brasil que, em

última instância, conduz à escravidão, passa, em um primeiro momento, pela separação deste com sua família de origem.

Aos infantes que decidem permanecer nas reduções e cindir os vínculos familiares anteriores, algo, diga-se de passagem, festejado pelos jesuítas pela supremacia de um cristo cujo poder é passível de operar tal rompimento, sugere incorrer em duplo assassínio afetivo, um ligado à Mãe Terra e outro à Mãe Índia.

Desta forma, parece aproximar Ferdinand a uma ideia de dominação perante o jugo colonizador em que as populações subjugadas são atiradas para fora do “mundo”. A morte ou a escravidão é precedida pelo não habitar, pelo rompimento violento das pessoas com o solo, relação esta produtora e reprodutora dos significados de vida.

Uma vez que, como vimos no capítulo anterior, a suspeita de que a visão da natureza e do ser humano parecem ter ligação íntima, no pensamento de Ferdinand, a condição ontológica e ecológica são fundamentais à formação do “mundo”, que se manifesta no direito do “habitar”, que foi suprimido pelo impulso violento colonizador sobre os Pretos e Vermelhos.

No contato do europeu com o “Novo Mundo”, houve um movimento de dessacralização das “novas terras” simultaneamente a uma atividade outra que a ressacraliza, porém, agora a realocando nas cosmogonias europeias por meio dos ritos cristãos (2022, p. 62).

A colonização, por esse lado, reoperou um conjunto de crenças simbolicamente apropriadoras dos novos territórios, a qual legitima a sua ocupação e exploração pelos reis cristãos. Qual seja, antes de uma dominação física, há uma assimilação ideológica que reclama esse novo mundo à sua posse, em uma cosmovisão fagocitária.

Azzi aduz que a escravidão é justificada pelo pecado original, sendo este o argumento de fundo religioso para se aceitar tal violência. De certa forma, quanto mais culpada a pessoa, mais merecedora da escravidão ela é. Ou, alternativamente, se escravizada ela foi, é porque muito ela pecou. Desta forma, ressalta o autor, apesar da questão estar embebida de interesses econômicos e políticos, é com a construção religiosa que se transfere a sua justificação para um tempo mítico, fora do alcance humano.

Pode-se dizer que os teólogos católicos desse período atribuem a existência da escravidão a uma verdadeira predestinação: ela é vista como consequência do pecado original. Em outras palavras, somente no paraíso terrestre fora possível ao homem viver em plena liberdade. Mas desde que ocorrera o pecado de Adão, a escravidão passara a fazer parte da natureza humana decaída. (AZZI, 2001, p. 214).

Ferdinand assinala que, no Caribe, esse novo revestimento de sagrado aplicado à terras profanadas se fez através dos atos cerimoniais da religião católica apostólica romana, com seu fincar de cruz e cânticos próprios (2022, p. 62). No Brasil, o sucedido não foi diferente.

Em adição, Edin Sued Abumanssur (*1956), em sua interessante obra *O diabo*, reflete sobre o “dar nomes”, tarefa em nada superficial:

Dar nomes: isso não é coisa simples nem fácil. Nominar vai além da função designativa ou indicativa. Dar nome a algo ou alguém é assentar a essência do nominado. Dizer o que a coisa é, é conhecer o objeto ou o ser. Deus, quando quis arrumar uma companheira para Adão, criou os animais e os trouxe para que o homem lhes desse um nome “e tudo o que Adão chamou a toda alma vivente, isso foi o seu nome” (Gn 2.19). E, diz o texto sagrado, que depois de dar nome a todos animais, ainda assim Adão não encontrou entre eles uma companheira. Ele não achou nada cuja natureza fosse semelhante à sua. (ABUMANSUR, 2023, p. 29).

Dar nomes é, de certa forma, diferenciar e se diferenciar do que ou de quem é “nominado”. A racionalidade moderna que o diga, pois nominar é objetivar, no sentido de tornar objeto. Não é o objeto que se permite perscrutar, mas o sujeito que o coisifica, concedendo-lhe tal status ontológico, à revelia do observado.

Como vimos, os ameríndios, ao invés de reificar, subjetivam. Conhecer é se tornar sujeito junto com outro ser, humano ou não, animado ou não. O viver está mais ligado ao existir, tomando um ponto de vista, do que tão somente possuir um corpo, se configurando objeto.

Assim como aos animais criados para consolar Adão em sua solidão, cujo ato de poder foi nomeá-los, é possível verificar a mesma ação nas cartas de Pero Vaz de Caminha (†1500). Em 21 de abril de 1500, mesmo antes de lançar o prumo de ancoragem, Pedro Álvares Cabral, avistando do mar o novo continente, já havia dado nome religioso a um monte, o Monte Pascoal, e à terra, a Terra de Vera Cruz (CAMINHA, 2022, p. 6).

Dessa forma, o *mundo caribenho* esteve presente no Brasil, ou vice-versa. A ancoragem do lusitano na Bahia teve como ato simbólico primordial o de fincar

profundamente a cruz nas areias e florestas cujas sendas eram a de ingresso ao Paraíso recém-descoberto.

No Brasil, o ato de poder sobre a terra foi a missa, que não apenas ratifica o novo nome dado a esta terra, mas também possui o poder simbólico de situar este mundo em um quadrante próprio da cosmologia cristã para os recém-aportados.

Mircea Eliade aduz à questão espacial do mito, cuja função do ritual é repetir a cosmogonia como forma de posse e fundação de um “mundo” fundamentada na percepção de que tudo que não se traduz em “nosso” mundo, não se faz mundo algum.

Os “conquistadores” espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um “novo nascimento”. Porque, pelo Cristo, “passaram as coisas velhas; eis que tudo se fez novo” (II Coríntios 5.17). A terra recentemente descoberta era “renovada”, “recriada” pela Cruz. (ELIADE, 2018, p. 35)

Essa transubstanciação do espaço era ato ecumênico imprescindível para a passagem de uma terra que venerava uma Mãe para uma que venerava um Pai. Ao contrário da cosmovisão dos habitantes primevos, o sagrado conjurado que desceu à terra não carregava em suas acepções a preservação da natureza, como dantes, mas avalizava a exploração como um ideal – qual seja, no conceito de Ferdinand – um habitar colonial cristão. A paisagem, então, foi “desindigenizada”, e, se podemos acrescentar foi, igualmente, “edenizada”.

Assim, quando o europeu pisa no solo americano, a concepção edenista entra também pelo litoral, carregando a força de uma concepção hierárquica, verticalizada do cosmo, que está presente no imaginário dos colonizadores.

Dentro das categorias trazidas por Ferdinand, pode-se afirmar que o edenismo serviu ao propósito de instaurar o habitar colonial por meio de uma representação mítica atávica, de linhagem adâmica. Para o pensador haitiano, a sutura apenas de uma das fraturas não resolve o problema advindo do modelo colonizador. A luta antiescravista e anticolonial não encampou a revisão do modelo de exploração da natureza e só obteve êxito parcial, uma vez que não ameaçou a forma do habitar colonial, preservando o modelo econômico de concentração de terras e de riqueza.

Por conseguinte, a libertação dos Pretos não foi acompanhada de uma discussão a respeito do direito de habitar, bem como do ato de repensar o

relacionamento entre o ser humano e a natureza. Dentro disso, o mundo colonial é constituído de relações que negam de chofre a alteridade. Esta é a violência ontológica principal do habitar colonial (2022, p. 51).

O autor indica, ainda, que o habitar colonial se manifesta em três princípios: o da subordinação geográfica, por meio das demarcações cartográficas do domínio, em subordinação ao habitar metropolitano – “o verdadeiro”; o da exploração das terras e da natureza, ou seja, exploração pelo mote mercantil; e o princípio do altericídio, a recusa de habitar a terra na presença de outros – as “novas” terras pertencem somente aos cristãos (FERDINAND, 2022, p. 49).

Para Ferdinand, ainda, são três os atos que desenfreiam o habitar colonial. O primeiro é a apropriação da terra, onde se observa a legitimidade dos colonizadores europeus em se apoderar dos territórios mediante o uso da violência. O segundo é o desbravamento, que consiste no abatimento de árvores – o habitar colonial se inicia com a matança das árvores. O terceiro é o massacre de ameríndios e as violências infringidas às ameríndias, ou seja, o massacre se faz etapa do processo colonizador. Qual seja, depois das árvores, inicia-se a matança e o abuso de humanos sobre outros humanos (2022, p. 52).

Como aspecto do processo colonizador está a dominação masculina, a partir da qual o habitar colonial se faz explicitamente ligado ao gênero, pois “trata-se de massacrar os homens e de violar as mulheres, opondo os selvagens aos habitantes” (2022, p. 52). Em ato seguinte, inclui-se a instituição da propriedade privada, o estabelecimento das *plantations* e a exploração massiva de seres humanos. Neste último, encontra-se a hierarquização da produção por meio das figuras entre senhor e criado.

Quanto à hierarquia ligada à produção, no Brasil, sugere que as figuras predominantes se situam entre senhor e escravo, uma vez que, conforme relata Ferdinand, havia, na experiência haitiana, a figura do criado Branco, algo para nós incomum.¹⁵

Assim, o aspecto escravagista e o ecológico se intimizam no processo colonizador, constituindo a gênese da forma da relação exploratória do mundo atual. O remédio à uma das partes não soluciona nem modifica as bases segregadoras da modernidade. Qual seja, não encerram a política do porão.

15 Haja vista a figura da Tia Anastácia, nos contos do *Sítio do Pica-Pau Amarelo*, de Monteiro Lobato.

De certa forma, o processo de independência e o abolicionismo nas colônias, apesar de serem conquistas a esses territórios, teve como preocupação principal o de preservar o habitar colonial por meio do modelo explorador do meio ambiente, as *plantations* – foi uma troca de senhor por outro senhor.

Ou seja, o acordo para libertação dos escravos não incluía revisão quanto ao modelo das *plantations*. Inclusive, o abolicionismo teria o fim de contribuir com essa forma de produzir ao favorecer o mesmo modelo por meio da mão de obra livre.¹⁶

O princípio colonizador exploratório, mobilizador de grande quantidade de terras, a exploração das minas, a negação dos outros humanos e a destruição dos seres não humanos – se manteve operante nesses “paraísos” em experiências de acumulação de riquezas, legitimadas, inicialmente, por uma ideia religiosa de ascese jungida à eterna disponibilidade dos ecossistemas.

Esse modelo ecológico continua em movimento até os dias atuais, como o caso da permissividade de governo recente ao garimpo em detrimento do meio ambiente e dos povos originários, que à mingua ainda se encontram estabelecidos nessas regiões. É uma continuidade da mentalidade e políticas colonizadoras, só que agora não encampadas pela Coroa estrangeira, mas pela elite econômica nacional que a substitui.

Relata o autor ainda que “a história política das Antilhas francesas é a história da manutenção da *plantation*” (FERDINAND, 2022, p. 142). E a do Brasil, seria diferente? Por fim, Ferdinand ressalta quanto o ecológico se permeia por todo o processo colonizador:

Entretanto, seria possível a um empreendimento global que, do século XV ao XX, se baseou na exploração de humanos e não humanos, na dizimação de milhões de indígenas das Américas, da África, da Ásia e da Oceania, no desenraizamento forçado de milhões de africanos e em escravidões multisseculares não ter hoje nenhuma relação material ou filosófica com o pensamento ecológico? A crise ecológica e o Antropoceno seriam as novas expressões “do fardo do homem Branco”, que salva a “Humanidade” dele mesmo? FRATURA. (FERDINAND, 2022, p. 30).

16 Os movimentos de libertação de países americanos, muitas vezes são geridos por uma camada detentora das terras e das riquezas nacional que busca a supressão do jugo explorador da metrópole, como em relação aos impostos, com o intuito de se beneficiar do modelo explorador. O rompimento da dominação estrangeira não significa a cessão do modelo econômico deletério aos humanos e não humanos e, para Ferdinand, teria o fim de preservá-lo, inclusive pela instituição da mão-de-obra assalariada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No desenvolvimento do trabalho do presente percebe-se que o Éden revivido no imaginário do homem ibérico, entre o crepúsculo do período Medieval e o raiar do Renascimento, novamente se perdeu. Talvez não mais se encontre redenção a esse espaço redentor. A vitalidade de sua existência nas novas terras se exauriu na medida em que se vivia realidade outra que a do Mito no Brasil colônia.

Mas, pode ser também que o espaço de conflito, de sofrimento e de exploração que se tornou a terra brasileira, onde as belezas naturais pontualmente ainda fazem reter o vigor de outrora, teria de certa forma assimilado o dom redentor edênico em seu imo. É como se, entre os dedos de um criador, ainda escorressem, por sobre os seus eleitos neste sertão, os cardos e abrolhos da resistência cotidiana, cuja luta expiatória ainda pudesse se fazer escada de peregrinação ao perdão divino.

Aparenta que as ideias edênicas foram um caminho de entrada por essas florestas de um conjunto de concepções culturais-religiosas que ajudou sobremaneira a instaurar, de um lado, um profundo processo exploratório de cunho mercantil que engendrou uma relação ecológica compatível, e, por outro, as bases de uma pátria espiritual sustentada pela fé salvacionista aos deserdados deste mundo que por aqui erram.

De qualquer forma, as bases ecológicas que o ideal edênico ajudou a semear, seja na credulidade salvacionista dos homens ou nos intentos exploratórios da Coroa, sugerem se manter ativas na lida desta terra.

Ouve-se, em ventos outros, a necessidade de mudanças no sentido de se melhor gerir os recursos naturais, de ampliar a consciência ecológica. Mas até que ponto esses novos ares conseguem soprar até uma reflexão sobre o modelo ecológico implantado desde então? Teria ele a força de questionar o paradigma econômico destrutivo que moldou a relações ecológicas desde a colonização, em que a produção da riqueza se faz mais relevante do que a reprodução da própria vida?

Por isso, a cada dia torna-se mais relevante conhecer e divulgar outras cosmogonias que foram duramente combatidas e a todo custo sufocadas. O Brasil, assim como o mundo, precisa conhecer outras formas de lida com a natureza e de compreensão do ser humano, mas não pela mão do exotismo ou da pueril curiosidade. Há contribuições que foram deixadas pelos ameríndios – vide Castro –, pelos africanos – vide Ferdinand –, e pelos europeus – vide Morin –, que nos convidam a

refletir alternativas culturais enriquecedoras para nossa experiência do existir com outro olhar sobre nosso Universo.

No desenvolvimento do trabalho, resta evidente, pelos estudos dos autores apresentados, quão influente foram as ideias edenistas na formação do Brasil. Aqui buscamos pinçar o aspecto ecológico, mas o edenismo é muito mais amplo, e seus aspectos contribuíram sobremaneira a sedimentar um legado cultural popular bastante profundo que, conforme teoria social de Berger, traz-nos a ideia do “mundo” brasileiro em que nascemos e do ser que nele somos.

Esse legado cultural, que os conflitos coloniais fizeram regar, assim como o sangue de tantos, por esse território, ajudou a conformar uma leitura própria do sofrimento e da salvação, palavras fundamentais ao ideário religioso e à formação do nosso povo.

A uma relação ecológica que era chave à redenção do ser ainda em vida, serviu igualmente à uma aspiração colonial exploratória, que necessitava de legitimação ideológica, materializadas, segundo Ferdinand, em um habitar colonial excludente centrado nas *plantations*.

No Brasil, houve a independência, a abolição, mas não uma reforma agrária que repensasse o modelo econômico colonial que até então perdura. No que se refere ao setor industrial agropecuário, exalta-se a riqueza que ele gera, os empregos que produz, mas pouco se fala do que de nós se priva ou das vidas dos seres não humanos que se tira ou macula (o rio, por exemplo, aos ameríndios, é sujeito político!).

A natureza foi confiscada pelo poderio econômico desde a colonização no território brasileiro (que se manifesta nas mais diversas formas). Devido à essa submissão da natureza aos ditames industriais e comerciais, ela não possui personalidade jurídica (assim como os escravizados em seu tempo). Frente a esse confisco, somos privados de seu convívio, sequer sabemos o que isso significa. Para os habitantes da cidade, temos uma pequena amostra nos parques, mas limitada na sua diversidade e esporádica no seu convívio.

Pergunto se, entre os direitos do cidadão, como os elencados no artigo 5º da Constituição Federal de 1988, de inspiração revolucionária francesa, poderemos contar também com algo como “é garantido ao cidadão, Humano e Não Humano, o direito do acesso e convívio com terra, tendo a Natureza como um espaço de relações entre iguais e necessário à morada e ao existir de todos junto ao Planeta”.

De qualquer forma, os objetivos do trabalho foram cumpridos, quais sejam, o de fazer identificar ao longo do tempo, por meio da obra de Sérgio Buarque de Holanda, quanto a representação religiosa do Mito Edênico chegou até nós e influenciou a nossa forma de ver o mundo em seu aspecto ecológico.

Também, parece-me incontestável que a transformação do Mito no tempo contribuiu a uma leitura própria do sofrimento às classes menos favorecidas, apontando ao “Novo Mundo” para uma solução escatológica de fortes traços ecológicos. Essa representação auxiliou aos interesses da Coroa e das classes dominantes europeias, que viam a empresa ultramarina pelo olhar econômico, o qual se manifestou como um capitalismo comercial de cunho altamente predatório de vidas humanas e não humanas.

O edenismo, conforme apresentado, de certa forma foi se apropriando ao mesmo tempo que era apropriado pelo olhar quinhentista. Mas, me parece certo que essas concepções carregam, desde o Mito original, a ideia de separação e hierarquização do ser humano frente à natureza (a dicotomia presente no campo do pensamento entre natureza e cultura, com a supremacia da segunda) algo que se desenrolou na história ocidental, alcançando, em uma de suas expressões, a exploração colonial e, mais recentemente, no pensamento científico moderno.

Essa separação e hierarquização fica clara durante a conquista dos novos territórios para a Coroa portuguesa pelo viés ideológico consentido e produzido pela Igreja, que garantiu ao dominador a legitimidade do uso da força e de uma suposta superioridade frente à natureza e sobre seres humanos de outras origens étnicas. De certa forma, a concepção religiosa neste caso ajudou a legitimar a barbárie da chamada “civilização” que até os dias atuais insiste em derramar suas “luzes” sobre nós.

Não me parece pouco relevante o que Azzi aduz a respeito das cidades na antiguidade e seus extratos hierárquicos. Fico com a impressão, e aqui talvez sirva de hipótese para pesquisa futura, de que a exploração da natureza pelo homem se principia de forma concomitante com a subjugação do homem pelo próprio homem, sugerindo que tal movimento teve início de forma estruturada na relação entre cidade e campo – uma cultura de exploração se instala e se alastra pelos demais “reinos”.

Por outro lado, entendo ser interessante a reflexão trazida pela cosmovisão ameríndia, como contribuição alternativa à forma de organização do pensamento atual. A racionalidade, que proporcionou a modernidade e a ciência, só faz sentido

dentro de um arcabouço de significados construídos ao longo dos séculos que acomodam essa cosmovisão e lhe proporcionam o caráter de normalidade e até de exclusividade, no sentido de se compreender como a única válida possibilidade de compreensão do Universo.

Mas, frente ao infinito e incontido cósmico e ao que no humano permanece incompreensível e insondável, não existem outros caminhos? Não pode ser eles contribuições à irracionalidade que a racionalidade contemporânea tem nos conduzido?

De qualquer forma, ao menos três aspectos ainda permanecem para serem desenvolvidos em um trabalho futuro, referente ao aspecto ecológico que o tema suscita. Um deles é a pesquisa de como esse modelo das *plantations* se organiza nos dias de hoje, demandando uma pesquisa para verificar a condição do Éden no século XXI. Outro é identificar, inclusive em campo, quais os modelos alternativos. E, no aspecto teórico, se faz relevante buscar no campo da história do pensamento (saindo dos *topois* para o campo do filosófico), religioso ou não, como a separatividade e a hierarquização engendrada desde o Mito de Adão e Eva foi se reproduzindo ao longo do tempo na cultura ocidental para nos distanciar de tal maneira de nosso ambiente natural, tanto em nossas construções mentais quanto em nossa forma de viver.

Outro aspecto interessante, advindo das leituras em pauta, é o do estreitamento das qualidades ontológicas e ecológicas. A leitura da natureza e da condição humana medieval e renascentista traz consigo esse viés. Talvez esteja de forma tácita, um pouco abaixo da superfície, contrariando as partições criadas pelo ocidente, a relação estreita no íntimo entre o ser humano e o cosmo (como aduz Morin), em que uma mudança nos predicados de um interfere no outro, demonstrando quão integrada e forte é para nós a nossa visão de mundo.

Biologicamente, o ser humano medieval é o mesmo do Renascimento, e a natureza renascentista se apresenta aos naturalistas da mesma maneira que a medieval. Mas o homem e a mulher renascentista, e a natureza que os cerca, de alguma forma possuem qualidades outras que ao mundo medievo parece fazer falta.

Neste sentido, resgato o sumo da ideia de um xará, Giordano Bruno de Nola: para um novo homem, corresponde a uma nova visão do universo, ou, de outra sorte, para um novo universo, que se digne a uma nova visão do homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUMANSSUR, Edin Sued. **O Diabo**. São Paulo: Edições 70, 2023.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALEXANDRIA, Fílon de. **Da criação do mundo e outros escritos**. São Paulo: Editora Filocalia, 2015a.

_____. **Questões sobre o gênesis**. São Paulo: Editora Filocalia, 2015b.

AZZI, Riolando. **Razão e fé: o discurso da dominação colonial**. São Paulo: Editora Paulinas, 2001.

BERGER, Ludwig Peter. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Editora Paulus, 1985.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 1ª Ed, 10ª Reimpressão. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. **As Quatro Ecologias: ambiental, política e social, mental e integral**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, Animus anima, 2012.

_____. **Ecologia, Mundialização e Espiritualidade: a emergência de um novo paradigma**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Ed. Sextante, 2003.

_____; HATHAWAY, Mark. **O Tao da Libertação: explorando a ecologia da transformação**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

_____. **A Produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. 3ª ed. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

BUENO, Eduardo. **Náufragos, traficantes e degredados: As primeiras expedições ao Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2016.

CAMINHA, Pero Vaz. **A carta de Pero Vaz de Caminha: A El-Rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil**. Editora Montecristo, 2022. Edição do Kindle.

CASTRO, Eduardo Viveros. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Editora Ubu, 2017. Edição do Kindle.

_____. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Editora Ubu, 2018.

CATANI, Afrânio Mendes *et al.* **Vocabulário Bourdieu**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CHÂTELET, François (org.). **A filosofia pagã: do século VI a.C. ao século III d.C.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Brasília: Cortez Editora, 2013. Edição do Kindle.

DELUMEAU, Jean. **Uma história do paraíso: O jardim das delícias**. Lisboa: Editora Terramar, 1992.

DURKHEIM, Émile. **As formas Elementares da Vida Religiosa**. 3ª ed. São Paulo: Editora Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. São Paulo: Globo, 2001.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GLEISER, Marcelo. **A dança do universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **A ilha do conhecimento: os limites da ciência e a busca por sentido**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2014.

HAWKING, Stephen. **O universo numa casca de noz**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. **Visão do Paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. **As Origens – Um Estudo de Gênesis 1-11**. São Paulo: Editora Paulinas, 2007.

LORETZ, Oswald. **Criação e Mito**. São Paulo: Editora Paulinas, 1979.

MILTON, John. **Paraíso Perdido**. São Paulo: Editora 34, 2021.

MESTERS, Carlos. **Paraíso terrestre: saudade ou esperança?** Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

MONTEIRO, M. Pedro; EUGÊNIO, K (org.). **Sérgio Buarque de Holanda: Perspectivas**. Campinas: Ed. Unicamp; Rio de Janeiro: Ed. EdUERJ, 2008.

MORIN, Edgar (org.). **A religação dos saberes: o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013a.

MORIN, Edgar. **Os setes saberes necessários à educação do futuro**. Brasília: Cortez Editora, 2013b. Edição do Kindle.

_____. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

_____. **Conhecimento, ignorância, mistério**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

NUNES, Flavius Lucilius Buratto. **A Escravidão e a Ordem Carmelita na Cidade de São Paulo, no Século XIX (1840 a 1888)**. São Paulo: Editora Scortecci, 2011.

PEREIRA, M. Tavares. **A Cosmologia da transformação em Leonardo Boff: Natureza e Humanidade em Harmonia. O Conceito d'As Quatro ecologias rumo ao Cosmocentrismo e ao Biocentrismo**. Google Acadêmico. Disponível em: <<https://abhr.com.br/wp-content/uploads/2020/02/A-Cosmologia-da-transforma%C3%A7%C3%A3o-em-Leonardo-Boff-Natureza-e-Humanidade-em-Harmonia-O-Conceito-d%E2%80%99As-Quatro-ecologias-rumo-ao-Cosmocentrismo-e-ao-Biocentrismo.pdf>>. Acesso em: 14/06/2022.

PIERONI, Geraldo. **Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas: Os Degredados no Brasil**. São Paulo: Editora Bertrand, 2000.

RICOEUR, Paul. **O Pecado Original: estudo de significação**. Covilhã, Portugal: 2008. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/ricoeur_paul_pecado_original_estudo_de_significacao.pdf>. Acesso em: 01/07/2023.

ROMEIRO, Adriana. **Um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo nas Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

SCHWANTES, Milton. **Projetos de Esperança: meditações sobre Gênesis 1-11**. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Editora Paulinas, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O homem nu (Mitológicas v. 4)**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2011.

VIEIRA, Antônio. **Sermões Escolhidos**. São Paulo: Martin Claret, 2011.

YATES, Frances. **Giordano Bruno e a tradição hermética**. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI, XVII)**. São Paulo: Edusp, 2011.