



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

ANAIS DO XI COLÓQUIO
DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA
“ÉTICA, CUIDADO E ALTERIDADE NA PERSPECTIVA DAS RELIGIÕES”

PUC Minas, 20 e 21 de novembro de 2023

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

REALIZAÇÃO: PPGCR PUC Minas Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

Belo Horizonte

2024

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha

Fabiano Victor Campos

Luiz Fernando Pires Dias

(Organizadores)

ANAIS DO XI COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA

ÉTICA, CUIDADO E ALTERIDADE NA PERSPECTIVA DAS RELIGIÕES

PUC Minas, 20 e 21 de novembro de 2023.

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Comunicações científicas

Edição Digital / Textos Completos

GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA

Belo Horizonte

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C719a Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (11. : 2023: Belo Horizonte, MG)
Anais do XI Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura [recurso eletrônico] : ética, cuidado e alteridade na perspectiva das religiões / Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha, Fabiano Victor Campos, Luiz Fernando Pires Dias, organizadores. Belo Horizonte: PUC Minas, 2024.
E-book (34 p.)

ISBN: 978-65-5295-006-2

1. Religião - Congressos. 2. Alteridade. 3. Cuidados. 4. Ética. 5. Religiões. I. Rocha, Ana Cláudia Archanjo Veloso. II. Campos, Fabiano Victor. III. Dias, Luiz Fernando Pires. IV. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. V. Título.



CDU: 291

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

ANAIS DO XI COLÓQUIO DO GRUPO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA

ÉTICA, CUIDADO E ALTERIDADE NA PERSPECTIVA DAS RELIGIÕES

Local: PUC Minas, 20 e 21 de novembro de 2023.

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor/a.

Publicação eletrônica: Belo Horizonte, 2024.

ORGANIZAÇÃO:

PPGCR PUC Minas

Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico PUC Minas, Prédio 4 | sala 204-B

Belo Horizonte - MG | CEP 30.535-901

Fone: (31) 3319 4333

COMISSÃO ORGANIZADORA:

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha (PUC Minas)

Fabiano Victor Campos (PUC Minas)

Luiz Fernando Pires Dias (PUC Minas)

REALIZAÇÃO:

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião - Grupo de pesquisa Religião e Cultura

APOIO:

CNPQ - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO.....	4
A SUBJETIVIDADE COMO OUTRO NO MESMO: REFLEXÕES A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS	6
<i>Fabiano Victor Campos e Luiz Fernando Pires Dias</i>	
A VOCAÇÃO À SANTIDADE COMO VALOR INViolÁVEL NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS.....	13
<i>Luciane Martins Ribeiro</i>	
ÉTICA, SEXUALIDADE E HOMOSSEXUALIDADE NA ANTIGUIDADE E CONTEMPORANEIDADE JUDAICA.....	22
<i>José Flávio Nogueira Guimarães</i>	
UMA ÉTICA DA MEDIUNIDADE NA UMBANDA.....	28
<i>Alexandre Frank Silva Kaitel</i>	

1 APRESENTAÇÃO

O XI Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (GPRC), intitulado *Ética, cuidado e alteridade na perspectiva das religiões*, foi realizado de forma remota através da plataforma Even3 e do canal do Youtube do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), nos dias 20 e 21 de novembro de 2023.

A presente edição dedicou-se à reflexão sobre o cuidado com o outro e à investigação das interfaces entre a religião e a ética, na busca da preservação da dignidade humana e da justiça social.

Vinculado ao PPGCR da PUC Minas, o GPRC foi criado em 2005 e tem por objetivo investigar as questões que emergem do caráter secular e plural das sociedades ocidentais contemporâneas. Este grupo dedica-se ao estudo do senso religioso em transformação, na perspectiva da crise cultural e religiosa no horizonte da contemporaneidade.

A realização desta edição reafirmou as recorrentes iniciativas do GPRC, liderado pelos professores Flávio Augusto Senra Ribeiro e Fabiano Victor de Oliveira Campos. Propôs-se dar continuidade aos eventos de mesmo teor realizados anualmente pelo grupo de pesquisa, desde 2013. São eventos que têm se mostrado como um espaço significativo de debates, reflexões e diálogos em torno do tema da religião no contexto das culturas contemporâneas.

O XI Colóquio do GPRC foi elaborado a partir da concentração dos estudos realizados pelo grupo acerca da relação entre ética e religião e também da necessidade de estabelecer diálogos com outros pesquisadores do tema em questão.

O evento foi organizado a partir de três descritores: Alteridade. Cuidado. Ética. Religião.

1.1 Objetivos

- a) Analisar o estado da arte dos estudos que contemplem as interfaces entre a religião e a ética.
- b) constituir rede de pesquisa relacionada aos estudos acerca da alteridade religiosa, tanto no contexto inter-religioso, como na esfera da intersubjetividade.

- c) identificar afinidades teóricas e metodológicas nos estudos concernentes às relações entre religião e ética.
- d) reunir pesquisadoras e pesquisadores, docentes, discentes e pessoas egressas de Programas de Pós-graduação em Ciência da Religião, disciplinas e áreas afins, com interesse nos estudos que tangenciam as práticas do cuidado com o outro no âmbito das religiões.

1.2 Metodologia

Conferências, painel, comunicações científicas

1.3 Público alvo

Docentes, discentes e pessoas egressas de Programas de Ciência da Religião, disciplinas e áreas afins com pesquisa em curso sobre ética e religião.

A SUBJETIVIDADE COMO OUTRO NO MESMO: REFLEXÕES A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS

Fabiano Victor Campos*

Luiz Fernando Pires Dias**

RESUMO

A presente comunicação tem o objetivo de examinar a concepção de subjetividade no pensamento ético de Emmanuel Levinas, filósofo lituano-francês responsável pela inauguração de uma filosofia centrada na alteridade. Levinas é portador de uma singular perspectiva de intersubjetividade, na qual ocorre a deposição do Eu em favor de Outrem, que passa a ser a referência maior tanto nas relações inter-humanas, como na formação do sentido. Levinas afastou-se da ontologia – linha de pensamento preponderante na filosofia ocidental – através da formulação de uma noção peculiar e inusitada de “ser”, a qual atribuiu um caráter excessivo, chegando a associá-la ao mal e à injustiça. Nossa proposta é apresentar o percurso trilhado pelo filósofo em direção a uma noção de subjetividade fora dos domínios da ontologia. Tal itinerário inicia-se com o diagnóstico de uma inexorável necessidade de evasão do ser. Em seguida, abordaremos a elaboração levinasiana do *Il y a* – noção que corresponde ao ser despersonalizado – e o emergir do existente, que se dá através da hipóstase. Por fim, trataremos do encontro com Outrem, cujo rosto instaura uma responsabilidade irrecusável e infinita pelo outro homem. O acolhimento da responsabilidade incondicional pelo próximo é o evento através do qual, na ótica de Levinas, se dá a constituição da subjetividade. Trata-se de uma perspectiva que rompe com a ideia de um sujeito soberano e nos remete ao âmbito ético, que precede ao domínio da ontologia.

Palavras-chave: alteridade; ética; Levinas; rosto; subjetividade.

* Bacharel em Filosofia pela PUC Minas, Mestre e Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor do Programa de Pós-graduação de Ciências da Religião da PUC Minas. Belo Horizonte – MG, Brasil. E-mail: fvocampos@hotmail.com

** Bacharel em Filosofia pela PUC Minas, Mestre e Doutorando em Ciências da Religião (Bolsista CAPES) pela PUC Minas. Belo Horizonte - MG, Brasil. E-mail: l.ferna2805@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

O tema da subjetividade goza de um permanente destaque no pensamento ocidental, desde o período denominado de modernidade filosófica até os dias atuais. Tal concepção encontrou a sua consolidação no pensamento do filósofo francês René Descartes¹, cuja noção de subjetividade partiu do enunciado *Cogito, ergo sum* (Penso, logo sou), oriundo da dúvida metódica. Em sua sexta meditação, Descartes (2004) afirmou que:

[...] nada pertence à minha natureza ou essência senão que sou coisa pensante, ou uma substância cuja essência ou natureza inteira não é senão pensar, **concluo retamente que minha essência consiste em que sou somente coisa pensante** (Descartes, 2004, p. 169, grifo nosso).

O *eu penso* foi o ponto inaugural da subjetividade cartesiana, pois desse enunciado indubitável foi inferida a proposição *eu sou*, “assim o *ego* se transforma no *sub-iectum* por excelência e, desta forma, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade” (Heidegger, 2018, p. 42).

A noção de sujeito sofreu acréscimos e modificações no período que se seguiu a Descartes, sem, no entanto, perder a relevância. Podemos citar, por exemplo, o pensamento de Kant, que promoveu uma ressignificação da distinção existente entre os aspectos intelectuais e sensíveis da experiência humana, com a incorporação de elementos do racionalismo e do empirismo à noção de subjetividade:

Kant redireciona e dá um novo sentido à tradicional distinção entre o lado intelectual e o lado sensível do ser humano. Do racionalismo, Kant mantém o significado de atividade ou espontaneidade do intelecto, do entendimento – em função do que o Eu tem definida sua subjetividade –, inversamente, do empirismo, retém a passividade das faculdades sensíveis (Bicca, 1997, p. 158).

Outra perspectiva passível de ser mencionada é a crítica nietzschiana, que vinculou o conceito de subjetividade a um conjunto de crenças e pressupostos que, embalados pela moral da debilidade, configuraram o entendimento de sujeito:

O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o

¹ “[...] Heidegger identificará Descartes (e o Descartes das Meditações), como o filósofo que institui, de forma definitiva, o conceito de subjetividade no pensamento filosófico ocidental” (Bittencourt, 2017, *E-book*).

seu ser-assim como mérito (Nietzsche, 1998, p. 37).

Não obstante o fato de vários filósofos terem abordado o tema da subjetividade, por meio de multívocas perspectivas, os cruéis eventos do século XX - no qual a Segunda Guerra Mundial figura como um terrível destaque - tornaram obrigatório o reexame crítico da noção de sujeito e dos fundamentos da reflexão axiológica e moral.

Século que em 30 anos conheceu duas Guerras Mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o Gulag, os genocídios de Auschwitz e do Camboja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo isso que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos deliberadamente, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e destacada de toda ética (Levinas, 1991, p. 107, tradução nossa).

A presente comunicação se propõe à análise da subjetividade na ótica de Emmanuel Levinas, pensador lituano-francês, de origem judaica, que centrou a sua filosofia na reflexão ética. Levinas é reconhecido como o pensador da alteridade, figurando a responsabilidade irrestrita do sujeito em relação ao seu próximo, sem preocupação com a reciprocidade, como elemento basilar de sua perspectiva filosófica.

2 O SURGIMENTO DO SUJEITO

A crítica à ontologia foi uma constante na obra levinasiana, desde os primeiros ensaios nos quais o filósofo desenvolveu um pensamento próprio. Nesses textos inaugurais pode-se perceber o anseio de uma transposição crítica, de um ir além dos caminhos trilhados por seus professores, Husserl e Heidegger.

No ensaio *De L'évasion*, de 1935, Levinas manifestou uma noção de ser que “só tem em vista a brutalidade de sua existência, que não coloca a questão do infinito” (Levinas, 1982a, p. 99, tradução nossa). Tal constatação evidenciou a necessidade de “[...] sair do ser por uma nova via sob o risco de inverter algumas noções que ao sentido comum e à sabedoria das nações lhe parecem as mais evidentes” (Levinas, 1982a, p. 127, tradução nossa).

A inversão de noções postulada por Levinas reverbera na ideia de subjetividade conjecturada pelo filósofo. A concepção levinasiana de sujeito teve como cenário preambular a existência anônima, o *Il y a* (Há), o ser impessoal e indeterminado que retrata um período anterior à definição do existente:

Como nos aproximaremos desse existir sem existente? Imaginemos o retorno ao nada de todas as coisas, seres e pessoas. Iremos encontrar o puro nada? Resta depois desta destruição imaginária de todas as coisas, não alguma coisa, mas o fato que há (*il y a*). A ausência de todas as coisas retorna como uma presença: como o lugar onde tudo desapareceu, como uma densidade de atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio. Há depois desta destruição das coisas e dos seres, o “campo de forças” do existir, impessoal. Algo que não é nem sujeito, nem substantivo. O fato de o existir que se impõe quando não há mais nada. E isso é anônimo: não há ninguém, nem nada que assuma essa existência sobre si. É impessoal como “chove” ou “faz calor” (Levinas, 2009, p. 25-26, tradução nossa).

A noção levinasiana do *Il y a* relaciona-se à experiência da noite, que torna todas as formas indistintas, e à insônia, na qual o “eu” vivencia uma experiência marcada pela impessoalidade, posto que, a insônia independe da iniciativa e da vontade do sujeito. O *Il y a* levinasiano corresponde a um contexto inumano do puro ser, que clama por uma ruptura, pois, na ótica de Levinas, “a noção do ser irremissível e sem saída constitui o absurdo fundamental do ser. O ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites” (Levinas, 2009, p. 29, tradução nossa).

A suspensão do *Il y a* anônimo se dá através da hipóstase, com a identificação do existente no âmago do ser anônimo: “a hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova; ela significa a suspensão do *Il y a* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome” (Levinas, 2004, p. 141, tradução nossa).

Para refletir sobre a hipóstase, Levinas utiliza-se de análises fenomenológicas de experiências cotidianas, tais como o sono, no qual é estabelecido um lugar como base e localização, pois “deitar-se é precisamente restringir a existência ao lugar, à posição” (Levinas, 2004, p. 119, tradução nossa). Segundo Levinas, é a partir da relação com o lugar, constituída no repouso, que a consciência é estabelecida:

Pela posição, a consciência participa do sono. A possibilidade de repousar, de envolver-se em si, é a possibilidade de abandonar-se à base, de deitar-se. Ela está contida na consciência, na exata medida em que a consciência é localizada. O sono, recolhimento pleno, cumpre-se na consciência como posição. Mas, **a posição é o próprio evento do instante como presente** (Levinas, 2004, p. 124, tradução nossa, grifo nosso).

É o instante como presente que permite ao existente o ato de assenhorar-se de sua existência, possibilitando o exercício do papel de sujeito. Tal cenário corresponde a um movimento de liberdade. Entretanto, trata-se de uma liberdade restrita e autocentrada. Uma subjetividade plena só será pensada por Levinas no contexto do encontro com o outro homem.

3 SUBJETIVIDADE E ÉTICA

No livro *Totalité et infini*, primeira grande síntese de pensamento levinasiano, foi concebida uma noção de subjetividade vinculada à ideia de infinito formulada pelo filósofo francês René Descartes. Da ideia cartesiana, Levinas destacou o caráter de excedência e desproporcionalidade, pois, nela o *ideatum* extrapola infinitamente a ideia. No início de *Totalité et infini*, Levinas adverte:

Esse livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objeto, não define, portanto, a consciência em seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a *inadequação* por excelência (Levinas, 2014, p. 12, tradução nossa).

Na ótica levinasiana, o rosto é o elemento central no acolhimento de Outrem, na medida em que o rosto corresponde à própria ideia do infinito, ao transbordar qualquer imagem que dele possamos fazer, recusando-se à posse e aos poderes do Eu. O rosto não se confunde com suas formas percebíveis, mantendo uma absoluta e inapreensível alteridade. Nas palavras de Levinas, “a ideia do infinito, o infinitamente mais contido no menos, se produz concretamente sob a forma de uma relação com o rosto” (Levinas, 2014, p. 213, tradução nossa).

A forma plástica trai a manifestação do rosto. A verdadeira experiência do encontro com Outrem não é um desvelamento no qual o Outro se adequa ao olhar que o visa, reduzindo-se ao Mesmo, despojando-se de sua singularidade. O rosto expressa-se por si próprio, por meio de uma significância que rompe com a estrutura *noese-noema* da intencionalidade.

Posto que, para Levinas a tarefa da ontologia consiste em capturar o indivíduo em prol da generalidade, promovendo uma redução do Outro ao Mesmo (Levinas, 2014, p. 33-34), o rosto do Outro – em sua exterioridade absoluta e em sua liberdade inalienável, expressando-se e revelando-se por si próprio, sem se deixar apreender – constitui uma impugnação à ontologia e a uma relação sujeito-objeto, pois “Outrem, livre e surpreendente, nos liberta do ser” (Gilbert, 2005, p. 172).

A noção levinasiana de rosto é de natureza ética, pois o rosto, em sua absoluta nudez, revela a penúria do Outro: “a nudez do rosto é privação. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome” (Levinas, 2014, p. 73, tradução nossa). A miséria e indigência do Outro, expostas na nudez do rosto, demandam uma resposta de natureza ética, que

corresponde à responsabilidade incondicional e ilimitada pelo próximo.

A responsabilidade infinita por Outrem, postulada por Levinas (2014), implica em uma noção de subjetividade concebida como pura passividade. Trata-se de uma obrigação que ultrapassa os códigos e as regras de conduta estabelecidas, extrapolando os parâmetros de uma relação simétrica, pois “eu sou para o Outro, quer o Outro seja para mim ou não [...]” (Bauman, 1997, p. 61). Na perspectiva de Levinas, a relação de responsabilidade contempla inclusive a postura de sacrifício “[...] em que a morte do outro preocupa o ser-aí humano antes do que a sua própria morte [...]” (Levinas, 1991, p. 214, tradução nossa).

Portanto, na concepção de Levinas, o movimento inaugural da constituição do sujeito “[...] está no seu ‘eis-me aqui’ do *eu*, em sua unicidade não intercambiável de eleito” (Levinas, 1991, p. 241, tradução nossa), posicionamento através do qual o eu humano assume a responsabilidade intransferível por tudo e por todos, pois “eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode me substituir. Tal é minha identidade inalienável de sujeito” (Levinas, 1982b, p. 97-98, tradução nossa).

Faz-se importante ressaltar que, diante do rosto, “o impulso ético não vem mais do eu. Ele procede da revelação de outrem, do outro homem” (Hansel, 2008, p. 243, tradução nossa), contexto que indica a deposição de um Eu soberano, permitindo o vislumbre de uma subjetividade não mais recolhida aos domínios seguros da própria consciência, mas, ao contrário, engendrada na significância do “um para o outro”, intrínseca à intriga ética da intersubjetividade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levinas estabeleceu a ética como filosofia primeira, concebendo a esfera moral como precedente ao âmbito do ser e do saber. Tal conjuntura perfaz um cenário filosófico no qual a ética constitui o núcleo teórico a enfeixar as principais noções do pensamento de Levinas, incluindo a concepção de sujeito.

A noção levinasiana de subjetividade parte da desconstrução do sujeito soberano e egocêntrico forjado na modernidade, a partir de Descartes, pois, o filósofo lituano-francês entendeu a primazia do Eu como um dos fatores de aderência aos domínios da ontologia.

Levinas postulou uma subjetividade alicerçada na experiência ética do encontro humano, vivência que não pode ser reduzida à aquisição de um conhecimento ou a um mero saber. Ou seja, a subjetividade levinasiana é pautada pelas relações inter-humanas nas quais ocorre a precedência do outro homem, balizadas pela responsabilidade do Eu em prol de Outrem, sem reciprocidade e com absoluta dessimetria.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BICCA, Luiz. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Loyola, 1997.

BITTENCOURT, Joiceval Andrade. **Descartes e a invenção do sujeito**. São Paulo: Paulus, 2017. *E-book*.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: UNICAMP, 2004.

GILBERT, Paul. **A paciência de ser**: metafísica. São Paulo: Loyola, 2005.

HANSEL, Georges. **De la bible au Talmud**: suivi de l'itinéraire de pensée d'Emmanuel Levinas. Paris: Odile Jacob, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto - a filosofia?** Tradução e notas de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2018 (Vozes de Bolso).

LEVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Paris: Fata Morgana, 1982a.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nous**: essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Éthique et infini**: dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Fayard, 1982b. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre**. Paris: PUF, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini**: essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

A VOCAÇÃO À SANTIDADE COMO VALOR INVIOLÁVEL NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Luciane Martins Ribeiro*

RESUMO

O presente trabalho tem como propósito apresentar a noção de santidade na Ética da Responsabilidade de Emmanuel Levinas, a partir de duas entrevistas concedidas pelo autor em sua maturidade especulativa. A saber: a entrevista realizada por Angelo Bianchi em Paris, no dia 14 de abril de 1985, publicada pela Editora Loyola (2014) com o título “Violência do Rosto”, e as entrevistas realizadas por François Poirié entre abril e maio de 1986, publicada pela Editora Perspectiva (2007) com o título “Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas”. A noção de santidade, como concebida por Levinas, está intrinsecamente ligada ao seu sentido ético, enquanto um pensamento que se desloca para além do ser. A santidade reside na ordem da separação, ou seja, envolve a distinção fundamental entre o sujeito (o eu) e a alteridade (o outro), onde a proximidade do Rosto do Outro é mantida separada da esfera da tematização subjetiva. Na relação ética, há uma santidade no rosto que se eleva ao trazer o mandamento responsivo de cuidado e proteção. Nessa transcendência, podemos vislumbrar os rastros do Infinito ou a Palavra de Deus expressa no rosto. Em suma, aventamos a ideia de que o sentido de santidade desenvolvido pelo filósofo está intrinsecamente relacionado ao movimento da transcendência, abrangendo as questões do Rosto do Outro, de Deus e a constituição da subjetividade. Nessas entrevistas, Levinas enfatiza que a santidade não está restrita a contextos religiosos ou dogmáticos, mas trata-se de uma dimensão fundamental de nossa existência. Ele nos convida, portanto, a ouvir e a reconhecer a vocação à santidade como valor inviolável que concebe o ser humano em sua humanidade e transcendência.

Palavras-chave: Levinas; santidade; separação; transcendência.

* Graduada em Filosofia pela PUC Minas. Mestra em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE/BH). Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) (Bolsista da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior CAPES). Belo Horizonte - MG, Brasil. E-mail: lucianeribeirofilosofia@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo apresentar o sentido de santidade no pensamento de Emmanuel Levinas e refletir como a vocação à santidade se mostra como valor inviolável para o ser humano. O itinerário escolhido parte de duas entrevistas concedidas pelo autor entre os anos de 1985 e 1986, período de sua maturidade especulativa. Tal escolha foi motivada pela frequente ocorrência do termo santidade empregado pelo filósofo em suas respostas quando indagado sobre o seu pensamento ético. Estas entrevistas foram traduzidas e podem ser acessadas sob os títulos: *Violência do Rosto* e *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*, publicadas, respectivamente, pelas editoras Loyola (2014) e Perspectiva (2007).

É notório que o pensamento levinasiano estabelece uma profícua intertextualidade entre as questões éticas e religiosas, pois o filósofo lituano-francês além de receber uma formação dos clássicos da literatura russa e da filosofia ocidental, foi instruído desde a infância na tradição judaica. No entanto, é crucial observar que Levinas não atrela estritamente o significado de santidade ao contexto religioso, em vez disso, faz uso da linguagem e de textos teológicos como um recurso para deslocar os significados, inserindo nos conceitos um teor de caráter ético. É nesse sentido que nas entrevistas, Levinas descreve a natureza da relação ética e atribui à palavra santidade uma carga a mais de respeito e reverência ao enfatizar o movimento da transcendência e sua relação com a inviolabilidade da responsabilidade ética para com o outro.

Nosso percurso, portanto, consistirá em apontar caminhos nos quais o sentido de santidade se encontra relacionado ao movimento da transcendência, perpassando e abrangendo, mas não de maneira total, as questões sobre o rosto do outro, Deus e a constituição da subjetividade em nível ético. Ademais, reconhecemos que, no universo das ciências das religiões e das tradições filosóficas, dissertar sobre a santidade implica em se deparar com os sentidos do Sagrado em diversas manifestações de religiosidade. Sendo o Sagrado uma questão essencialmente aberta do ponto de vista conceitual, não se trata aqui de apresentar as múltiplas possibilidades de significação desse termo nas experiências religiosas, mas sim de recorrer à sua etimologia para iniciar o trajeto que, por ora, propomos.

2 SANTIDADE E SEPARAÇÃO

A etimologia do termo “sagrado” remonta ao conceito grego de *hieros* e *hagios*. Por definição, *hieros* significa aquilo que é próprio ao ambiente divino, que se refere ou pertence ao divino e às divindades. Enquanto *hagios* contém a ideia de diferente, separado, algo que é outro separado das divindades, mas que pode ser devotado e dedicado aos deuses. A partir das religiões monoteístas, o termo “sagrado” assumiu um significado ontológico. Em uma cosmovisão dualista, o sagrado representa uma esfera complementar ao profano, onde ambos os termos constituem o ser em sua totalidade. Assim, o termo “sagrado” inclui a oposição simultânea de dois termos: profano e santo. Essa dualidade reflete a natureza intrínseca do sagrado nas experiências religiosas, onde o divino coexiste com o ordinário, e o santo se contrapõe ao profano. Nas palavras de Souza (2021):

“Sagrado” é uma palavra que se opõe a dois termos simultaneamente. Em primeiro lugar, a “profano”, no sentido de Agamben; de fato, etimologicamente, “profanar” significa restituir ao uso comum aquilo que dele foi retirado. [...] Em segundo lugar, “sagrado” se opõe a “santo”, *sanctus*—separado. Agora, porém, não separado pela vontade de alguém ou por atos consagratórios, exercícios de poder simbólico ou real que isolam algo ou retiram algo do uso comum que anteriormente disponibilizava, mas separado por sua própria *essentia* em sentido spinozano do termo, por sua realidade, que não depende da chancela de ninguém para se dar, já que se constitui como Outro em relação aos poderes do Mesmo (Souza, 2021, p. 362).

Segundo os apontamentos de Levinas no artigo *Dessacralização e desencantamento*, o termo “sagrado” carrega a intenção de se fazer passar por separado, mas na verdade o sagrado não é separado, pois o sujeito ao sacralizar o mundo, postulou como Outro algo que pertence à esfera do Mesmo. Nesse sentido, a lógica do sagrado se encontra nas malhas da onto-teologia e retira o lugar do Santo/Outro, destituindo-o de sua alteridade radical ao projetar no Outro o Si Mesmo, tornando-o, portanto, um outro-eu. Nesse sentido, Levinas (2001) identifica o sagrado à magia e à feitiçaria que se mostram no mundo como mestres das aparências e das ilusões. É preciso, pois, dessacralizar o mundo, isto é, retirar as aparências incutidas pelo Mesmo no Outro para perceber que o Outro aparece e é como Outro, em sua própria alteridade. Portanto, o termo “santidade” se faz mais adequado do que a palavra “sagrado”, pois retem o sentido de Santo como separado por sua própria realidade. Isto é, a santidade não se dá pela vontade de alguém, mas já se constitui como Outro, e, como Santo/Separado é o “mais-alto” e a alteridade da Verdade.

2.1 Santidade e transcendência

Em oposição ao sagrado, a santidade como separação refere-se tanto a alteridade divina frente ao mundo quanto a alteridade humana, cuja sua maior expressão é apresentada pelo filósofo como rosto. O rosto do outro não se reduz a nenhuma plasticidade e por se apresentar como linguagem inaugural, interpelando e convocando para o cuidado, introduz uma dimensão da transcendência que conduz para a relação social. Ao ser suscitado por Poirié (2007), Levinas esclarece que

o rosto (*visage*) não é da ordem do *visto*, não é um objeto, é aquilo cujo aparecer conserva uma exterioridade que é também um chamado – ou um imperativo dado à sua responsabilidade. Encontrar um rosto é, *de pronto*, ouvir um pedido e uma ordem. Pode-se dizer uma vez mais: o rosto, por trás da feição que ele se dá, é como exposição de um ser à sua morte, o sem defesa, a nudez e a miséria de outrem. Ele é também o mandamento de tomar a si, a seu cargo, outrem, de não o deixar só; você ouve a palavra de Deus (Poirié, 2007, p. 85).

A proximidade do rosto se dá, portanto, como corpo exposto a morte que requer acolhimento e hospitalidade, não tematização, pois ele é já exterioridade irreduzível (diferença/separação) que não se adequa ao discurso ontoteológico. Sua face santa, onde se ouve a palavra de Deus, carrega o mandamento “Não matarás”, e, nesse sentido, pode-se dizer da santidade do rosto aberta pela passagem do Infinito, pura transcendência como abertura para a humanidade. Assim, asseveram Campos e Dias (2021):

Na relação social, ótica espiritual que possibilita o acesso ao divino, a palavra de Deus desvela-se a partir do rosto, não sob o formato de uma tematização ou um objeto de conhecimento, mas sob a forma de justiça direcionada ao outro homem. A obra da justiça é a fenda que nos permite entrever o Infinito, pois, fora das relações éticas as noções teológicas apresentam-se meramente formais e carentes de significado (Campos; Dias, 2021, p. 595-596).

Se podemos falar da santidade divina seria no sentido de que Deus se aproxima enquanto palavra e nos permite ouvir o chamado ético. Não se trata, portanto, de pensar Deus como uma substância, mas como rastro da transcendência no rosto e expressão do apelo de cuidado. “A palavra de Deus encontra seu *locus* primordial no rosto, dizer originário do Infinito, proximidade inassimilável de Deus. No entanto, não se deve confundir Deus com os seus sinais” (Campos; Dias, 2021, p. 596). Assim, a visita do Transcendente, sua santidade e altura, não se deixa comprimir em uma visada

ontológica. O vestígio de sua passagem ambígua e enigmática, apenas “significa” na responsabilidade, no compromisso com o outro que exige uma resposta.

A ótica levinasiana inquieta seus leitores, levando Bianchi a iniciar a entrevista questionando se “o significado global de sua obra é encontrar o sentido do ser para além do ser e se é correta essa chave de leitura?”. Ao qual Levinas (2014) responde:

Eu não diria o *sentido do ser*, mas o *sentido*: A ideia importante – quando evoco o rosto do outro, as pegadas do Infinito, ou a Palavra de Deus – é a de um significado de sentido que, originalmente não é tema, não é objeto de um saber, não é o ser de um ente, não é representação. *Um Deus que diz respeito a mim mediante uma Palavra expressa no rosto do outro, é uma transcendência* que não tornará nunca imanência. O rosto do outro é sua maneira de significar. Uso também outra fórmula: *Deus nunca toma corpo*. Ele nunca se torna, propriamente falando, ente. É esta sua invisibilidade (Levinas, 2014, p. 27-28).

“*Deus nunca toma corpo*”, não se presentifica nem se tematiza, sua transcendência supera o horizonte da essência do ser, pois trata-se de perceber a separação própria do Transcendente da contaminação do ser. Por isso não há a procura do sentido de ser, nem tampouco o filósofo se refere a outra maneira de ser, mas seu pensamento filosófico lança luz para um acontecimento que se diz “mais além da essência” ou “de outro modo que ser”. Nesse sentido, vislumbramos a santidade de Deus pelo rastro que ele deixa ao “*passar e se passar*” no rosto do outro (Levinas, 1993, p. 66). Para esclarecer o jogo de palavras de Levinas, nos reportamos a análise de Konings (2008):

1. “*Deus passa*”. Ele não pode ser retido, é indisponível. Ele não pode ser eternizado, fixado na memória: ele é imemorable. Por isso não se pode esculpir uma imagem dele, pois isso seria fixá-lo. Mas em sua passagem ele deixa um rastro, um vestígio de sua “ileidade” (ou “eleidade”), seu “ser Ele”, sempre terceira pessoa. E com esse vestígio, nós nos defrontamos no rosto do outro, do Tu da segunda pessoa. O Tu se mantém no rastro do Ele e, assim, recebe de sua ileidade. Poderíamos quase falar de uma dupla alteridade do outro, a que lhe é inerente como Tu e a que recebe da irredutível e irrevertível passagem de Deus em cujo rastro ele se mantém. 2. A segunda parte da expressão de Levinas, “*Deus se passa*”, significa que Deus “acontece” (*se passer*, em francês). Ele não é um ente ontologicamente definível, mas um acontecer. Com outro jogo de palavras se pode dizer que Deus não é um *invento* como as imagens, os ídolos, mas deve ser entendido - eu evito o termo “é” - como evento, e também como ausência, ab-esse. Ele sempre vem de fora e sempre excede, sai de nossos parâmetros, não se deixando fixar (Konings, 2008, p. 247-248).

Nesse sentido, Deus passa – não pode ser retido e eternizado na memória e nesse passar deixa o vestígio dele – “*Eleidade*” – deixa um “Ele” no Tu do rosto. Ao

mesmo tempo, Deus se passa - como evento, acontecimento, ausência, alteridade que não se absorve na alteridade do outro. Desse modo a Transcendência como rastro e como Enigma se diz como abertura para um passado imemorial, além-do-ser. Assim, a Santidade de Deus não se revela nem se desvela no rosto, mas deixa um rastro que apela e convoca para a relação face a face.

Frente a santidade do rosto e a santidade de Deus, que extravasam a consciência subjetiva e o horizonte do ser, o pensamento levinasiano nos conduz a perceber o movimento da transcendência e a santidade em relação a subjetividade em nível ético. Trata-se de dizer da proximidade do apelo de cuidado do rosto convocando a subjetividade a responder. Por meio da sensibilidade enquanto corpo afeccionado pela linguagem e proximidade do próximo, a resposta se diz como doação original e gratuita de meu corpo para o outro, sentir na pele o sofrimento e o gozo do outro, pura passividade. Nesse sentido, Levinas propugnará a substituição como o movimento de transcendência da subjetividade, “lugar” de acontecimento além do ser, e, portanto, situação ética original e sentido do humano. Por esse prisma, a subjetividade é eleita na responsabilidade. Convocada a sentir o outro como sobre a sua pele, não podendo se esquivar nem se retirar da relação e sendo constituída na situação limítrofe e trágica, pois não carrega o poder de escolher responder. Assim, a subjetividade substituindo-se ao outro se retira de si e se apresenta como “Eis-me aqui”, hospitalidade e responsabilidade para-o-outro, condição ética do humano. Diante das inquietações levantadas por Poirié (2007), selecionamos duas passagens que denotam a ousadia e a radicalidade do pensamento ético de Levinas:

Trata-se de sair de si, mas como sair de si?

Aí chegamos a temas fundamentais... Sair de si é ocupar-se do outro, e de seu sofrimento e de sua morte, antes de ocupar-se de sua própria morte. Eu não digo de maneira alguma que isso [...] seria uma cura contra o horror ou o cansaço de ser ou contra o esforço de ser, uma maneira de distrair-se de si. Eu penso que é a *descoberta* do fundo de nossa humanidade, a própria descoberta do bem no encontro com outrem – eu não tenho medo do termo “bem”; a responsabilidade para com o outro é o bem. Isso não é agradável, é bem (Poirié, 2007, p. 82).

Diria o senhor [...] que a relação com outrem é um movimento em direção ao bem?

O bem é a passagem ao outro, ou seja, uma maneira de relaxar minha tensão sobre meu existir à guisa de cuidado para consigo, no qual o existir de outrem me é mais importante que o meu. O bem é esse excedente de importância de

outrem sobre mim, cuja possibilidade, na realidade, é a ruptura do ser pelo humano ou o bem no sentido ético do termo. Há santidade, decerto, em preocupar-se com algum outro antes de ocupar-se de si, de velar por algum outro, de responder a algum outro antes de responder a si. *O humano é essa possibilidade de santidade.* [...] Ser pelo outro – responder por outrem – amar! (Poirié, 2007, p. 93).

Diante das respostas de Levinas, pode-se dizer que a santidade se relaciona com a alteridade e a transcendência como a descoberta do que é próprio do humano: sua humanidade enquanto passagem ao outro. Primeiro porque a santidade do rosto se aproxima e se retira na gratuidade do sentido, não impõe ao sujeito uma representação. Em vez disso, sua aproximação desloca o sujeito ao fazê-lo perceber que está separado da ordem do ser e de si mesmo, direcionando-o para o além do ser, em direção à situação ética original. Em segundo lugar, a santidade do acolhimento não se encontra em um ideal de bem, mas sim em realizar concretamente o bem ao próximo. Isso significa, materialmente, em dar o pão de sua boca ao outro, e, de forma mais radical, em se substituir ao outro, sentir em sua própria pele a dor e o gozo do outro, carregar e suportar o corpo de outrem. Assim, nos diz Levinas (2014, 29-30): “Não digo que os homens são santos ou que andam em direção à santidade. Apenas digo que a vocação à santidade é reconhecida por todo ser humano como valor e que esse reconhecimento define o humano”. Nesse sentido, a vocação à santidade é vivida na relação interpessoal, na qual o chamado ético estampado no rosto do outro gesta a constituição da subjetividade como responsabilidade e a investe de liberdade. A prioridade e a antecedência da santidade do rosto no movimento da transcendência se mostram, portanto, como valor insubstituível que define o humano.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pois é a ética antes de tudo?

A palavra ética é grega. Eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto de outrem ou na santidade de minha obrigação como tal. Tanto faz! Há uma santidade no rosto, mas sobretudo há santidade ou ética para consigo mesmo em um comportamento que aborda o rosto como rosto, em que a obrigação em relação a outrem se impõe antes de toda e qualquer obrigação: respeitar outrem é dar-se conta de outrem, é fazê-lo passar antes de si próprio. [...] Mas a cortesia ou a ética consiste em não pensar nessa reciprocidade (Poirié, 2007, p. 86).

À guisa de conclusão, observamos que Levinas destaca o sentido de santidade em três formas interrelacionadas: a santidade própria do rosto do outro como alteridade irreduzível e separado do ser e do mesmo, o rosto enquanto rastro da Palavra de Deus e a santidade do sujeito investido de responsabilidade para com o próximo. Notamos que, nas entrevistas, Levinas insiste no sentido de santidade, primeiro para se desvincular do sentido de ética da tradição filosófica, que se fundamenta na ideia de autonomia subjetiva e relações recíprocas. Segundo, porque a santidade é da ordem da separação, constituindo assim a vocação ética e a resposta responsiva como anteriores às concepções da onto-teologia.

A vocação à santidade é vivida na relação interpessoal e não em uma revelação, tornando-se imprescindível reconhecer a dignidade do outro e comprometer-se a agir responsavelmente em relação a ele, sem esperar uma reciprocidade, pois essa relação é regida pela assimetria. Afinal, como nos diz Levinas: “O outro passa à frente de mim, eu sou para o outro. O que o outro tem como deveres em relação a mim, é problema dele, não meu!” (Poirié, 2007, p. 92).

REFERÊNCIAS

- CAMPOS, Fabiano Victor Oliveira; DIAS, Luis Fernando Pires. Deus além da essência: ética e transcendência em Levinas. **Paralellus**, Recife, v.12, n.31, p.585-600, set./dez. 2021.
- KONINGS, Johan. Deus que passa. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 40, n. 111, p.243-250, jan. 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. Dessacralização e Desencantamento. *In: Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 43, n. 2, p. 33-53, 2005.
- POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- SOUZA, Ricardo Timm de. A lei de Levinas: para além das tentações idolátricas. **Ética & Política**, v. XXIII, n.1, p. 359-372, 2021.

USARSKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado - uma síntese da crítica ao ramo "clássico" da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 4, p. 73-95, 2004.

ÉTICA, SEXUALIDADE E HOMOSSEXUALIDADE NA ANTIGUIDADE E CONTEMPORANEIDADE JUDAICA

José Flávio Nogueira Guimarães*

RESUMO:

Ética, sexualidade e homossexualidade, na história judaica, vinculam-se sobremaneira. A ética, os costumes, de algum modo, ditam regras que definirão ou regularão comportamentos sexuais. E as tradições religiosas fundamentam os costumes e atitudes ditas éticas. Vislumbra-se com este trabalho esclarecer os ingredientes dessa argamassa que une ética, sexualidade e homossexualidade no judaísmo. A religião judaica apresenta-se como esteio para o tratamento dos tópicos mencionados. A metodologia qualitativa é utilizada já que o tema contempla a cultura e costumes. Fazemos uso de um tratamento qualitativo de dados bibliográficos. A pesquisa qualitativa foca na riqueza da informação, como no caso de perguntas com finais abertos; preocupa-se com descrição; é mais flexível; investiga o significado que os indivíduos e grupos atribuem aos fenômenos humanos ou sociais e, finalmente, pressupõe um relacionamento mais próximo com seus tópicos ou assuntos. Concluimos que sexualidade é algo privado e só diz respeito a individualidade da pessoa. Nem o Estado, tampouco qualquer tradição religiosa, deve intervir nessa questão. E ainda, a lei judaica fere a privacidade do ser humano ao proibir, o que alguns entendem, que seria homossexualidade. Apenas o próprio ser humano pode apaziguar sexualidade e espiritualidade dentro de si.

Palavras-chave: ética; sexualidade; homossexualidade; judaísmo.

1 INTRODUÇÃO

Iniciamos com a tentativa de definir ética e, assim, ligamos o conceito a tradição judaica. Em seguida discorreremos sobre gênero e sexualidade e como as religiões

* Graduado em Letras pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Estudos Literários pela UFMG. Doutorando em Ciências da Religião - PUC Minas (Bolsista da Sociedade Mineira de Cultura). Belo Horizonte - MG, Brasil. E-mail: joseflaviong@icloud.com. ORCID ID – 0000-0002-1230-4648.

interferem nesses quesitos. A seguir tratamos da questão da homossexualidade e da penetração entre iguais no mundo judaico sob uma visão ética. Concluimos que sexualidade pertence a esfera privada do ser humano; desse modo, nenhuma tradição religiosa, tampouco o Estado, tem o direito de intervir. O próprio ser humano é o único capaz de apaziguar sexualidade e espiritualidade dentro de si.

2 ÉTICA, SEXUALIDADE, HOMOSSEXUALIDADE E PENETRAÇÃO ENTRE IGUAIS NA CULTURA JUDAICA

Entendemos por ética um sistema de princípios morais que governam o comportamento de uma pessoa ou a conduta de um grupo. Segundo o professor Fabiano Campos, em um seminário que cursei com ele, na PUC Minas, no segundo semestre de 2021, *O Ethos contemporâneo*, “a reflexão ética visa a nos ajudar num caminhar mais humano”. E ainda, o filósofo italiano Umberto Eco diz: “A dimensão ética começa quando entra em cena o outro”. Ou seja, só podemos avaliar algum tipo de comportamento se existe a interação com o outro. E o mesmo professor Fabiano Campos, nesse seminário que cursei, afirma que “na origem antiga, ética não se distingue de moral”.

Portanto, estamos falando aqui de uma civilização, a judaica, milenar. No calendário religioso judaico estamos no ano 5784. E os princípios éticos judaicos foram apreendidos, na sua totalidade, de livros considerados sagrados; na sua grande parte, da Torá, ou Pentateuco.

Rosado-Nunes em artigo de 2005, publicado na Revista Estudos Feministas, denominado *Gênero e religião*, afirma que “‘feminino’ e ‘masculino’ são menos fatos biológicos do que construções sociais e culturais” (Rosado-Nunes, 2005, p. 363). O que a autora tenta desconstruir é justamente o preconceito de que a biologia determina o sexo feminino enquanto a cultura e a dimensão humana são criações do gênero masculino. Rosado-Nunes ainda chama a atenção para o fato de as religiões serem uma das principais antagonistas quanto a essas premissas pelo fato delas definirem “‘a natureza humana’ como resultado de uma determinação divina intocável” (Rosado-Nunes, 2005, p. 363). Ou seja, as religiões engessam esses construtos ou representações sociais. Butler usaria a palavra *performances*. Refiro-me a gênero. Gênero seria uma representação social ou uma *performance*, conforme Leitch (2001).

Diante disso, além das predeterminações fixas para os gêneros feminino e masculino, também temos interditos sexuais na Torá que incomodam e até ferem os judeus, em especial os homossexuais.

Levítico afirma: “E com homem não te deitarás como se fosse mulher; é uma abominação (*toevá*)” !” (Bíblia [...], 2006, Lev 18, 22). Assim como outras proibições em Levítico 18, a proibição contra sexo entre iguais é reiterada em Levítico 20: “E o homem que se deitar com outro homem como se fosse mulher – ambos fizeram abominação, serão mortos; o seu sangue recairá sobre eles!” (Bíblia [...], 2006, Lev 20, 13).

Essa proibição tem frequentemente sido mal caracterizada como uma proibição contra homossexualidade. Joel Roth, um rabino do movimento conservador americano, em 1992, num *responsum* sobre o assunto, afirma, “Levítico 20:13 claramente chama homossexualidade uma *toevá*.” Todavia o assunto desse versículo não é homossexualidade feminina, e provavelmente tampouco “homossexualidade” masculina. Ao contrário, o assunto de Levítico 20:13 parece ser uma forma específica de sexo entre iguais masculino, mas não homossexualidade como uma categoria ou identidade. Essa é uma distinção sutil contudo significativa que teve um efeito profundo na evolução rabínica da lei (Brotsky, 2009, p. 157, tradução nossa).

Durante o período rabínico, o sexo anal entre homens era considerado algo de extremo opróbrio. Pelo simples fato desses homens que se engajavam em tal ato estarem violando uma lei tão séria que prova disso é o fato de carregar a pena de morte (Bíblia [...], 2006, Lev 20, 13). Presumia-se que se essas pessoas eram capazes de cometer tal ato, seriam também capazes de matar, cometer idolatria, e ainda qualquer ou todo tipo de ato imoral. Pergunta-se então o que estaria por trás desse rótulo de extremo opróbrio para o sexo anal entre homens? (Brotsky, 2009).

Inerente à “homofobia” rabínica encontra-se uma forma de misoginia. Deixar de lado essa homofobia sem desafiá-la significa abandonar essa marca de misoginia firmemente enraizada na tradição judaica. Que sejamos judeus liberais, cristãos evangélicos, ou judeus israelenses ultraortodoxos, nossa ética sexual mudou drasticamente desde o período talmúdico, e de fato nossa grande maioria rejeita inteiramente a maior parte da ética sexual rabínica. Por exemplo, poucos judeus ou cristãos aceitariam que o estupro não é um crime ou que uma menina solteira deveria se casar com o seu estuprador (Deut. 22:28-29)². Aqueles que olham para a Bíblia buscando argumentos a favor da “santidade do casamento” ficariam incomodados com a prática rabínica do “casamento por um dia”³. Seja alguém liberal ou tradicional, as regras éticas

² “Quando um homem achar a uma moça virgem que não foi desposada, e a pegar e se deitar com ela, e forem encontrados, então o homem que se deitou com ela dará ao pai da moça 50 siclos de prata, e ela lhe será por mulher, porquanto a aflgiu, e não poderá separar-se dela por todos os seus dias” (Bíblia [...], 2006, Deut 22, 28, 29).

³ Trata-se de uma ideia talmúdica que parece promíscua. Os sábios permitiriam que um jovem casal que

sexuais modernas divergem de muitas maneiras dos padrões bíblicos e rabínicos. Mas por alguma razão, quando tocamos no tópico “homossexualidade”, algumas pessoas fingem entender que os nossos valores sexuais modernos devem estar completamente em concordância com aqueles dos rabinos [da antiguidade] (Brodsky, 2009, p. 159, tradução nossa).

Em outras palavras, muitos judeus vivem conforme a modernidade e obviamente não cumprem os 613 mandamentos da Torá, pois grande parte deles estão defasados e não se aplicam atualmente. Mas quando a questão é sexualidade, homossexualidade, eles voltam alguns milhares de anos atrás e querem fazer valer uma lei mosaica! Isso não faz sentido nenhum!

Os textos judaicos mais antigos que temos e que versam sobre homossexualidade a consideram, ou vislumbram, uma representação de dominação, humilhação, crueldade, soberba e estupro. Não apenas a homossexualidade, mas a própria penetração entre iguais. Daí a razão de mencionarmos logo acima a misoginia. A mulher era considerada um ser de segunda categoria e por isso era penetrada e assim rebaixada e humilhada. Portanto, o escravo, ou outro homem de nível social e hierarquicamente inferior, como meninos e estrangeiros, tanto na antiguidade de Israel, como em Roma ou na Grécia, que era penetrado, estava assim sendo humilhado e de certa forma estupro, como ocorria com as mulheres, seres bem inferiores. A penetração significava uma forma de subjugação, uma conquista do Outro. Na cultura greco-romana, sexo homossexual entre homens do mesmo nível ou de nível superior era considerado inapropriado, uma desgraça para o penetrado, e a pessoa poderia ser acionada legalmente⁴. No mais, no caso de Israel, essa nação não poderia, por ordenamento divino, assimilar costumes de povos vizinhos e gentios. E ainda, no caso judaico, o Talmude da Babilônia considera o estupro de um homem pior do que o de uma mulher, pois no caso masculino *essa não é a maneira normal*.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na nossa contemporaneidade há muitos religiosos fundamentalistas, judeus ortodoxos e ultraortodoxos, e algumas tradições cristãs, que ainda acreditam que a homossexualidade é uma *toevá*, ou abominação. O movimento judaico liberal, mundialmente, tanto Conservador quanto Reformista, declara estar aberto a acolher

dormiu apenas uma noite juntos divorciar-se. É uma ideia confusa, polêmica e complicada.

⁴ Vide em mais detalhes: Brodsky (2009), Greenberg (2004), Sienna (2019) e Trevisan (2000).

essa minoria, judeus *gays*. Não estou tão certo se todas as comunidades estão tão prontas a fazer isso. É fato que existe um conflito dentro da comunidade judaica já que a preocupação maior da Bíblia Hebraica é com a ética, com o que você faz. O judaísmo é uma religião comportamental. Luiz Felipe Pondé, em evento intitulado *Abraham Joshua Heschel – 50 anos sem o último dos profetas*, promovido pelo Labô da PUC São Paulo, no dia 07 de fevereiro de 2023, afirma que *Heschel* denominava isso behaviorismo religioso e assim considerava o judaísmo uma religião comportamental. Numa análise mais positiva dessa religião, o rabino *Adrián Gottfried*, da Comunidade *Shalom*, em São Paulo, no mesmo evento, diz que a filosofia de *Heschel* reza que a vida é ação, tomar uma ação, tomar partido. *Heschel* dizia que “rezava com as pernas” ao caminhar com *Martin Luther King* em protesto nos anos 60 nos EUA pelos direitos civis dos negros. Esse mesmo rabino, *Adrián Gottfried*, colocando em prática essa teoria, oficiou dentro da sua sinagoga, em São Paulo, a Comunidade *Shalom*, o primeiro casamento judaico homoafetivo do país. Esse rabino afirma que *Heschel* dizia que se desesperar é proibido. O mal [nesse caso, o preconceito, a homofobia e a não aceitação da diferença] nunca é o final da ação. É necessário ter esperança.

E ainda, reverberando Judith Plaskow (2004), uma grande teórica *queer* dos estudos judaicos,

Se vemos a sexualidade como parte do que nos permite ir além de nós mesmos, e portanto como ingrediente fundamental de nossa espiritualidade, a questão da homossexualidade deve ser colocada num contexto diferente daqueles nos quais é com frequência discutido. A questão da moralidade da homossexualidade se transforma, então, não numa questão de lei judaica, ou do direito à privacidade, ou da liberdade de escolha, mas numa questão de afirmação do valor do indivíduo e da sociedade, cada um de nós sendo capaz de encontrar aquele lugar dentro de nós mesmos onde a sexualidade e a espiritualidade se encontram (Plaskow, 2004, p. 170).

De fato, sexualidade só diz respeito ao próprio indivíduo, e o Estado, qualquer que seja, não pode invadir o espaço privado do seu cidadão; como ocorria no Estados Unidos antes de 2003. Atos sexuais homossexuais eram proibidos mesmo que de forma privada e consentida. Com certeza o puritanismo religioso americano estava por trás disso. Os países de tradição católica, alguns deles, foram mais tolerantes. Cito a França, que descriminalizou a homossexualidade no Código Napoleônico ainda no século XVIII; e o Brasil, por influência francesa, fez o mesmo no nosso primeiro código penal, ainda sob o governo de D. Pedro I em 1830. Desconheço a razão dessa informação não ser veiculada internacionalmente.

Portanto entendemos que ética está intimamente ligada a costumes, moral e tradição religiosa.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA Hebraica. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2006.

BRODSKY, David. Sex in the talmud: how to understand Leviticus 18 and 20. Parashat Kedoshim (Leviticus 19:1 – 20:27). *In: TORAH QUEERIES: weekly commentaries on the hebrew bible*. New York and Londres: New York University Press, 2009. Cap. 30, p. 157-169.

GREENBERG, Steven. **Wrestling with God and men**: homosexuality in the Jewish Tradition. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2004.

LEITCH, Vincent B. **The Norton anthology of theory and criticism**. New York: Norton, 2001. p. 2485-2501.

PLASKOW, Judith. Rumor a uma Nova Teologia da Sexualidade. *In: BALKA, Christie. Duplamente abençoado: sobre ser gay e judeu*. Tradução de Marita Fornos de Magalhães e Celso Cunha. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2004. p. 161-172.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e Religião. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, p. 363-365, jan. 2005.

SIENNA, Noam. **A rainbow thread**: an anthology of queer Jewish texts from the first century to 1969. Philadelphia: Print-O-Craft Press, 2019.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

UMA ÉTICA DA MEDIUNIDADE NA UMBANDA

Alexandre Frank Silva Kaitel*

RESUMO

O texto trata da ética umbandista a partir da experiência do autor como psicólogo, cientista da religião e médium de Umbanda; e dos resultados de duas pesquisas empíricas. A Umbanda é uma religião cristã, espiritualista, da natureza, e sincrética. Ela traz uma proposta de vida que prega aproximação de uma vivência crística de acolhimento da alteridade e caridade ao próximo; de respeito e reverência à ancestralidade; de experiência ecológica; e de respeito a todas as religiões ao ponto de ser permeável a práticas surgidas em várias delas, além de estender a adeptos de qualquer religião os tratamentos espirituais e bens simbólicos umbandistas sem necessidade de conversão. O médium de Umbanda, em seu processo de desenvolvimento, precisa se abrir ao mundo espiritual, acreditando que as entidades que trabalham na religião tem vantagens sobre nós humanos encarnados ao nível do conhecimento e ao nível moral. Essa abertura implica em se preparar para ser um bom canal de comunicação através de práticas restritivas e também de reformas pessoais. Essa necessidade de restringir alguns desejos em prol da coletividade e de se desenvolver continuamente também pode ser estendida aos não umbandistas, como proposta ética de bem viver.

Palavras-chave: umbanda; mediunidade; ética.

1 INTRODUÇÃO

O texto foi escrito a partir da palestra proferida no 11º Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura. A palestra tratou da ética umbandista, de uma proposta sobre como ocupar nossa casa comum a partir da cosmovisão dessa religião. Iniciarei me posicionando. Depois trarei algumas características da Umbanda, e algumas propostas éticas vinculadas a essas características. Termino o texto falando

* Psicólogo, Mestre em Psicologia, Doutor em Ciências da Religião. Professor adjunto do curso de Psicologia da PUC Minas. Belo Horizonte - MG, Brasil. E-mail: afskaitel@gmail.com

especificamente da ética da mediunidade na Umbanda.

Considero que a ciência não é neutra. Características do pesquisador e do ambiente pesquisado interferem nos resultados das pesquisas científicas. Assim, é justo que os leitores e leitoras sejam informados do lugar de fala do pesquisador. Sou um homem pardo, psicólogo clínico e professor de psicologia. Na psicologia minha teoria de filiação é a fenomenologia, mais especificamente a gestalt-terapia. Meu doutorado é em Ciências da Religião, estudei em minha tese o desenvolvimento mediúnico na Umbanda. Faço parte do grupo de pesquisa Religião Pluralismo e Diálogo (REPLUDI) do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, dentro da linha de pesquisa Espiritualidade e Mística. Sou também médium de Umbanda, da Casa de Caridade Pai Cruzeiro de Aruanda, localizada em Belo Horizonte - MG. Falo desse lugar, e também a partir do resultado de duas pesquisas empíricas recentes, minha tese de doutorado, onde pesquisei quatro centros de Umbanda da cidade de Belo Horizonte através de vinte entrevistas e observação participante de noventa rituais; e uma pesquisa multicêntrica coordenada pelo professor Steven Engler, da Mount Royal University (Canadá), onde pesquisamos a polifonia ritual em dez terreiros de Belo Horizonte e Montes Claros (MG) através de cinquenta entrevistas.

Essa questão do posicionamento se torna ainda mais importante quando pesquisamos a Umbanda, uma religião bastante diversificada, com diferenças significativas entre os terreiros. Cada centro de Umbanda acaba realizando uma bricolagem própria das várias influências da religião. Refletindo esta característica, Carneiro (2014) afirma que Umbanda são várias. Apresentaremos algumas características presentes nas várias Umbandas. Outros pesquisadores talvez apresentem características diferentes.

2 UMBANDA E SUA ÉTICA

A Umbanda é uma religião brasileira surgida a partir do encontro de várias religiões nas periferias das grandes cidades do sudeste em um momento histórico, o início do século XX, onde a industrialização e a urbanização eram as tendências sociais majoritárias. O Candomblé Bantu e o Espiritismo Kardecista foram as principais influências, mas podemos citar também influências do catolicismo popular, das pajelanças e de práticas orientais na constituição da religião.

Negrão (1993) aponta que a Umbanda possui raízes negras, com leitura encantada do mundo, e ética cristã, com dicotomia marcada entre bem e mal, além de princípios pragmáticos ligados à caridade, de inspiração kardecista. Esta pragmática se liga ao fato da Umbanda ser uma religião de trabalho, ocupando-se da resolução de questões específicas da vida das pessoas, mais do que de doutrinações. Segundo Montero (1999), a religião adéqua a religiosidade africana às exigências da racionalidade urbana industrial.

A Umbanda fundamenta sua prática na crença nas inter-relações entre os mundos material/visível e espiritual/invisível, e na possibilidade dos espíritos desencarnados e encantados incorporarem-se aos médiuns e auxiliarem os seres humanos vivos através de conselhos, benzeções, banhos e tratamentos energéticos. Fundamenta também na crença das inter-relações entre seres humanos e Orixás, seres divinos associados à natureza e que acompanham e assistem os seres humanos em seu processo de desenvolvimento contínuo durante múltiplas encarnações. A religião umbandista tem como objetivo principal a prática da caridade, e através dela a evolução espiritual dos que participam do processo (Kaitel, 2023). Essa proposta caritativa, de auxílio gratuito aos que precisam, é uma primeira marca da ética umbandista. Não se cobra para ser atendido pelas entidades incorporadas, dentro do entendimento de que mediunidade é dádiva e de que não se cobra por algo que se recebeu como graça. Essa proposta é contracultural, se choca com o modo de ser capitalista predominante em nossa cultura.

A Umbanda propõe o acolhimento de vivos e não vivos provenientes de substratos minoritários (em termos de poder) da sociedade. Os guias de umbanda se apresentam como espíritos de escravizados (pretos e pretas velhas), povos originários (caboclos), crianças (erês), pessoas ligadas à vivência “da rua” e/ou a profissões pouco valorizadas (guardas, policiais, ciganos, prostitutas, malandros, boiadeiros, marinheiros) e migrantes (baianos e nordestinos). Notamos aqui uma ética decolonial, de valorização dos saberes subalternizados.

A Umbanda, influenciada pelos Candomblés, propõe uma maneira não usual de tratar a natureza, os prazeres do corpo, as sexualidades não heteronormativas e os grupos sociais minoritários (Kaitel, 2023). A simbologia do panteão dos Orixás, cada um deles ligado a um local natural (Yemanjá ligada aos mares, Oxum aos rios e cachoeiras, Xangô às pedreiras...) aponta a necessidade de se estabelecer uma relação de respeito com a natureza. Este símbolo se choca com a postura capitalista, predatória

dos recursos naturais, e com a postura social que coloca seres humanos acima da natureza.

A Umbanda é reconhecida como uma religião aberta à diversidade sexual. Na Umbanda homens e mulheres de quaisquer gêneros podem ser sacerdotes e médiuns. Frequentadores e fiéis não heterossexuais são acolhidos em suas diferenças e não são orientados a mudar seu comportamento sexual voltado a pessoas do mesmo sexo ou de ambos os sexos. Há também a noção de que os prazeres da carne - o sexo, as comidas, as bebidas - podem ser sacralizados não estando o corpo e o espírito em uma relação de antagonismo.

Sanchis (2012) entende que a Umbanda é uma das únicas religiões que se apresenta como sincrética e que trata este sincretismo como vantagem e não como perda da pureza da religião original. Marcada pelo sincretismo e pela múltipla pertença religiosa, características da religiosidade brasileira contemporânea, a Umbanda, em sua constituição e prática, entende que o trânsito religioso é algo natural e até desejável, pois enriquece o contato com o sagrado. Assim, está na contramão da tendência de se aproximar do sagrado pela lógica do consumo, fazendo propaganda (proselitismo) da própria religião em detrimento das outras opções religiosas.

Reconhecendo-se devedora das religiões que a antecederam, é natural que respeite essas religiões. Assim, nada mais lógico que se abra ao diálogo com as religiões percebidas como suas principais influências: os candomblés, o espiritismo kardecista, o catolicismo, as pajelanças e as religiões orientais. A proposta ética é de convivência pacífica com o diferente, indo na direção oposta daqueles que pregam a convivência apenas com os da mesma religião e também na direção oposta daqueles que acreditam que devem converter todas as pessoas à sua religião.

3 A MEDIUNIDADE NA UMBANDA E SUA ÉTICA

Até aqui descrevemos algumas características da Umbanda, e propostas éticas vinculadas a essas características. Agora começamos a falar da ética da mediunidade da Umbanda, entendendo que o que se pede dos médiuns pode, em certo nível, servir como proposta de bem viver a seres humanos sem vinculação com a religião.

Na mística umbandista os espíritos e outras entidades que trabalham na religião possuem maior conhecimento e/ou maior desenvolvimento moral do que os seres humanos encarnados (vivos). Assim, os médiuns devem tratá-los com deferência, e

estar abertos a aprender com eles. Essa abertura para aprender no contato com os outros, por vezes abandonando antigas cosmovisões, pode contribuir também para a vida de pessoas não umbandistas.

Carvalho (2005), antropólogo estudioso das religiões afrobrasileiras, afirma que a característica central da mística dessas religiões é a experiência do transe. Os médiuns vivenciam cotidianamente o transe durante as incorporações, essas manifestações místicas produzem modificações na espiritualidade dos sujeitos, na forma com que dão sentido à sua existência. Na Umbanda, se acredita que a aproximação das entidades modifica a energia dos médiuns. Incorporar uma entidade provoca modificações na personalidade do médium, pois a energia da entidade imanta o médium e provoca modificações em seu agir.

Incorporar pretos velhos e pretas velhas traz, usualmente, modificações de personalidade ligados a um aumento da serenidade e da compaixão. Caboclos e caboclas trazem aumento da força, da energia vital e da seriedade no tratar com os eventos e pessoas. Erês favorecem uma postura mais alegre e brincalhona frente à vida, enquanto exus e pombagiras aumentam nossa potência, poder de convencimento e sedução, trazendo empoderamento aos médiuns (Kaitel, 2023). Não é difícil de entender como essas posturas podem favorecer também os não umbandistas.

A maioria dos médiuns se insere em uma Casa de Umbanda após serem convidados por uma entidade a fazê-lo. O discurso hegemônico é que aquela pessoa teria feito um acordo para trabalhar na Umbanda antes de nascer, e que seria hora de honrar o acordo realizado. Honrar seus compromissos e ter responsabilidade são aspectos da ética da mediunidade umbandista também generalizáveis a outros contextos.

O auto cuidado e o cuidado com os outros são preconizados na religião. O auto cuidado é visível na preparação para as incorporações, que pressupõe restrições alimentares, de sexo e uso de substâncias psicoativas nas 24h prévias às sessões quando vai se incorporar. Isso serve para que os médiuns não “peguem carregos”, não sejam infectados pelas energias negativas que são dissipadas durante os trabalhos dos guias. Os médiuns tomam também banhos de limpeza e de fortalecimento, entendendo que para ajudarem os outros precisam estar bem e energizados. Essa proposta de auxílio aos outros, mas não em detrimento da própria saúde, é importante na vida de várias pessoas que acabam se desrespeitando na tentativa de ajudar seus semelhantes.

Podemos perceber o cuidado com os outros na tentativa de não atravessar os trabalhos das entidades, de não deixar o próprio ego modificar as mensagens passadas pelos espíritos. É interessante perceber que esse cuidado gera inclusive alguns receios naqueles médiuns iniciantes.

Muitos iniciantes mostram medo de estar mistificando, de não ser a entidade e sim o próprio médium quem está fazendo algo durante a incorporação. A questão sobre quando o médium pode começar a realizar os atendimentos é frequente. No passado da Umbanda havia usualmente provas físicas (andar sobre brasas, por exemplo) que delimitavam essa possibilidade e mostravam que a incorporação estava firme e que a pessoa poderia começar a atender incorporada. Esta prática tem caído em desuso e vem sendo substituída pelo aval dado pelo líder religioso ou pela própria entidade (Kaitel, 2023).

Por fim, os médiuns são inseridos em uma cosmovisão influenciada pela visão de mundo bantu, o ubuntu. O Ubuntu baseia-se na ideia central que somos seres-com-outros, em um fluxo de relações que define nossas identidades como plurais e processuais. Somos seres plurais, pois cada relação com outros seres nos define parcialmente, o que vai contra a ideia ocidental moderna de indivíduos autônomos e sós no mundo; e processuais, pois cada vivência relacional nos modifica, o que contradiz a ideia de estrutura de personalidade imutável. Sendo seres-com-outros, precisamos estabelecer relações de respeito e compaixão, e construir sociedades em que regras de conduta sociais cooperativas se sobreponham às competitivas (Fuentes, 2014).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos a proposta de uma ética umbandista de caridade, compaixão, respeito à natureza e à alteridade humana, crescimento pessoal e postura cooperativa. Entendemos que essa postura pode ser generalizada a não umbandistas a partir do contato e diálogo. Axé a tod@s!

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras**: uma construção teológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CARVALHO, José Jorge. A mística afro-brasileira. **Revista IHU On-line**, São Leopoldo, v. 5, n. 133, p. 23-25, mar. 2005.

FUENTES, Lygia Aride. Tornar-se o que se é no sentido da filosofia ubuntu africana e o sentido para a individuação na e da cultura brasileira. *In*: BOECHAT, Walter. **A alma brasileira**: luzes e sombra. Petrópolis: Vozes, p. 171-193, 2014.

KAITEL, Alexandre Frank Silva. **Não chuta que é macumba**: o desenvolvimento mediúnico na Umbanda. Curitiba: CRV, 2023.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. *In*: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler na ciência social brasileira**. (Antropologia). São Paulo: Ed. Sumaré, Brasília: ANPOCS/CAPEs, 1999, p. 327-367. v. 1.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social Revista de Sociologia da USP**, v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993.

SANCHIS, Pierre. O “som Brasil”: uma tessitura sincrética? *In*: MASSIMI, Marina (ed.). **Psicologia, cultura e história**: diálogos em perspectivas. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012.