

Filipe Gonçalves Camba

A ÉTICA DA *IMAGO DEI* E O FETICHISMO DA MERCADORIA
UMA CRÍTICA AO CAPITALISMO COMO RELIGIÃO A PARTIR DE GÊNESIS 1 E 2,
EM DIÁLOGO COM A TEORIA DO VALOR DE MARX

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

Filipe Gonçalves Camba

A ÉTICA DA *IMAGO DEI* E O FETICHISMO DA MERCADORIA

UMA CRÍTICA AO CAPITALISMO COMO RELIGIÃO A PARTIR DE GÊNESIS 1 E 2,
EM DIÁLOGO COM A TEORIA DO VALOR DE MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Linha de Pesquisa: Tendências Éticas Atuais

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Coorientador: Prof. Caio Peres

FICHA CATALOGRÁFICA

	Camba, Filipe Gonçalves Fialho
C174e	A ética da <i>Imago Dei</i> e o fetichismo da mercadoria: uma crítica ao capitalismo como religião a partir de Gênesis 1 e 2, em diálogo com a teoria do valor de Marx / Filipe Gonçalves Fialho Camba. - Belo Horizonte, 2026. 182 p. Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. 1. Fetichismo da mercadoria. 2. Capitalismo. 3. Teologia da Libertação. 4. Marx, Karl. I. Gasda, Élio Estanislau. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.
	CDU 241

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

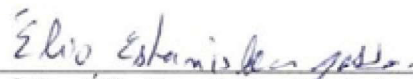
Filipe Gonçalves Fialho Camba

**A ÉTICA DA IMAGO DEI E O FETICHISMO DA MERCADORIA
UMA CRÍTICA AO CAPITALISMO COMO RELIGIÃO A PARTIR DE
GÊNESIS 1 E 2, EM DIÁLOGO COM A TEORIA DO VALOR DE MARX**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 04 de agosto de 2026.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE

Documento assinado digitalmente

gov.br

ALLAN DA SILVA COELHO

Data: 06/08/2026 08:29:46-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Allan da Silva Coelho / USF (Visitante)

Dedico esta conquista a meu querido pai, Marco Antonio, “in memoriam”, falecido em fins do último ano, no decorrer dessa pesquisa. Sua partida precoce deixou um vazio imensurável, mas seu exemplo de integridade, força e dedicação continuará a guiar meus passos e minhas buscas acadêmicas. Este trabalho também é fruto do amor e do apoio que ele sempre me dedicou. Com eterna gratidão e saudade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao Deus da Vida, que me sustentou nos últimos anos, para que pudesse ultimar a pesquisa. Agradeço a Ele, sobretudo, pela manifestação de sua *Imagem* em minha experiência de vida, tornada visível a partir de amigos queridos e familiares.

Agradeço, em particular, a minha mãe Raquel Gonçalves e a minha irmã Sara Camba, que foram meu maior sustento emocional em todo esse período de pesquisa.

Agradeço aos companheiros acadêmicos da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, que se tornaram especiais nessa caminhada: Fr. Sinivaldo Tavares, Victor Noronha, Ruan Gomes, Henrique Mata e Paula Israel.

Devo um agradecimento especial ao Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda, por ter me orientado com paciência e rigor acadêmico em todo o processo de pesquisa e redação.

Estendo especial gratidão ao teólogo e biblista Caio Peres, cuja coorientação foi vital para o aprofundamento exegético e a fundamentação bíblica desta pesquisa.

Agradeço a meus amigos do CEBI-MG, que foram extremamente importantes para que eu pudesse experienciar a fé libertadora em meu corpo, Alexander Araújo, Thalita Rocha, Roju Soares e Denis, os quais me proporcionaram não apenas pensar um cristianismo de libertação, mas também a viver essa experiência de forma comunitária.

Agradeço aos amigos que a Teologia me proporcionou, com quem tive a oportunidade de debater muitos assuntos surgidos ao longo da pesquisa: Rafael Sales, Davi Bahiense, Marcos Paulo, Luan Rebordões, André Castro, João Guilherme Piton, Romero Venâncio, Saulo Daniel, Pedro Silva, Raphael Reis, Cynthia Muniz, Iago Gonçalves, Pamella Campos, Alex Azevedo, Jonathan Fonseca, Anny Morales, Walter Pinheiro e Hermes Santos, que fez a revisão final desta pesquisa.

Agradeço também aos amigos que representaram de modo eminente o fluir da vida em minha existência e me possibilitaram continuar em momentos extremamente difíceis, como Vitor Damásio, Bruno Costa, Iuri Andrade, Misael Lima e Janaína Vieira.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

RESUMO

Esta dissertação oferece uma investigação crítico-teológica sobre a categoria de imagem e semelhança de Deus – *imago Dei* – como uma ética ontológica e contranarrativa ao modo de produção capitalista contemporâneo e ao fetichismo da mercadoria. Diante do cenário atual de precarização do trabalho e da uberização, que convertem a força vital humana em fluxos de dados e desempenho, analisa-se como o sistema econômico opera como uma religião e opera uma necroética para o ecossistema. Metodologicamente estruturado a partir do método dialético “Ver, Julgar e Agir”, o estudo reconstrói inicialmente a crítica ao valor de Karl Marx para evidenciar a desumanização provocada pelo fetichismo. Em seguida, por meio do método histórico-crítico aplicado aos relatos de Gênesis 1 e 2, demonstra-se como a *imago Dei* emergiu no Antigo Oriente Próximo como uma subversão igualitária e democratizante face às teologias imperiais opressoras, conferindo dignidade real-sacerdotal inalienável a todo ser humano. Por fim, tensiona essa ética bíblica com a realidade social da modernidade tardia, denunciando os ritos de reificação contemporâneos e propondo uma Teologia da Imagem, que fundamenta uma nemofilia bíblica e a divinização da humanidade que se salvaguarda no valor intrínseco da vida. Conclui-se que a Teologia da Imagem exige a superação da lógica idolátrica do mercado cujos donos dos meios de produção agem como novos monarcas absolutistas, transformando o combate ao capitalismo em uma necessidade teológica e um ato litúrgico essencial para resgatar a integridade da criação e estruturar uma ordem social onde a economia sirva integralmente à vida.

Palavras-Chave: *Imago Dei*. Fetichismo da mercadoria. Capitalismo como religião. Teologia da Libertação. Ideologia de realeza.

ABSTRACT

This dissertation offers a critical-theological investigation into the category of the image and likeness of God – *imago Dei* – as an ontological ethics and a counter-narrative to the contemporary capitalist mode of production and the commodity fetishism. Given the current scenario of labor precarization and uberization, which converts human vital force into constant flows of data and performance, it analyzes how the economic system operates as a religion and enforces a necroethics onto the ecosystem. Methodologically structured around the dialectical method of “See, Judge, and Act”, the study initially reconstructs Karl Marx’s critique of value to evidence the dehumanization caused by fetishism. Next, through the historical-critical method applied to the narratives of Genesis 1 and 2, it demonstrates how the *imago Dei* emerged in the Ancient Near East as an egalitarian and democratizing subversion against oppressive imperial theologies, conferring an inalienable royal-sacerdotal dignity to every human being. Finally, it tensions this biblical ethics with the social reality of late modernity, denouncing contemporary rites of reification and proposing a Theology of Image that grounds a biblical nemophilia and the divinization of a humanity safeguarded by the intrinsic value of life. This dissertation concludes that Theology of Image demands the overcoming of the idolatrous logic of the market – whose owners of the means of production act as new absolutist monarchs – transforming the struggle against capitalism into a theological necessity and an essential liturgical act to rescue the integrity of creation and structure a social order where the economy fully serves life.

Keywords: *Imago Dei*. Commodity fetishism. Capitalism as religion. Liberation Theology. Ideologies of kingship.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 FETICHISMO DA MERCADORIA	18
1.1 Capitalismo, modo de produção	18
1.1.1 Acumulação primitiva de capital	21
1.1.2 Expropriação primitiva	23
1.1.3 Força produtiva e relações de produção no capitalismo	24
1.1.4 Generalização da forma mercadoria	26
1.2 Teoria do valor.....	27
1.2.1 Valor de uso	29
1.2.2 Valor de troca.....	30
1.2.3 Trabalho abstrato	31
1.2.4 A forma dinheiro.....	33
1.3 Fetichismo da mercadoria.....	34
1.3.1 Alienação	37
1.3.2 Reificação	39
1.3.3 Fetiche e religião	40
1.3.4 Dinheiro, ícone do valor	41
1.4 Capitalismo como religião.....	42
1.4.1 O que é religião?	44
1.4.2 Formação cosmográfica	48
1.4.3 Mito e rito	50
1.4.4 Formação cosmográfica capitalista.....	53
1.5 Crítica da Economia Política na Teologia da Libertação	57
1.5.1 Teologia do império	59
1.5.2 Idolatria do mercado	60
1.5.3 Sacrifício no capitalismo.....	62
1.5.4 O conflito de imagens	65
2 A ÉTICA DA IMAGO DEI.....	67
2.1 Tradição bíblica e a crítica à ideologia de realeza.....	70
2.1.1 Tradição deuteronomista.....	72
2.1.2 Tradição profética	75
2.1.3 Tradição sacerdotal	77
2.1.4 O cativo babilônico.....	80
2.2 A cosmogonia bíblica	81
2.2.1 Antigo Oriente Próximo.....	82
2.2.2 Mito e contranarrativa.....	88

2.2.3	Gênesis 1	90
2.2.4	Gênesis 2	92
2.3	Imago Dei em Gênesis 1	94
2.3.1	Imagem e semelhança	94
2.3.2	Imagem e ideologia de realeza	97
2.3.3	Crítica sacerdotal	98
2.3.4	Humanidade como ícone	100
2.4	Imago Dei em Gênesis 2	102
2.4.1	Ícone no Antigo Egito	102
2.4.2	Ícone na Mesopotâmia	106
2.4.3	Ícone em Gênesis 2	109
2.4.4	Adão: o rei jardineiro	111
2.5	A ética da imago Dei	112
2.5.1	Função	113
2.5.2	Filiação	117
2.5.3	Divinização	118
2.5.4	Santificação	119
3	HUMANIDADE À IMAGEM DE QUAL DEUS?	122
3.1	O sagrado no capitalismo	122
3.1.1	O reencantamento “secular”	123
3.1.2	O rito do trabalho	127
3.1.3	Hierofania capitalista	128
3.1.4	O “jardim” no capitalismo	130
3.2	Imitatio Dei	132
3.2.1	Individualismo	132
3.2.2	Competição	134
3.2.3	Consumo	135
3.2.4	Coisificação	137
3.3	Função no capitalismo	139
3.3.1	Sacrifício no capitalismo?	140
3.3.2	A profanação do sacrifício	144
3.3.3	Um sacrifício radical	147
3.3.4	O Deus da vida e o ídolo da morte	148
3.4	Humanidade à imagem de qual Deus?	150
3.4.1	A realeza contemporânea	151
3.4.2	A imagem visível do deus invisível	153

3.4.3	Imitando o Deus da vida	154
3.4.4	Nemofilia bíblica	156
3.5	A ética da imagem	159
3.5.1	A encarnação de Deus.....	160
3.5.2	Seres “sagrados”, não reificados	161
3.5.3	Teologia da imagem: uma perspectiva revolucionária	163
3.5.4	A superação do capitalismo: uma necessidade teológica.....	165
CONCLUSÃO.....		167
REFERÊNCIAS		174

INTRODUÇÃO

Na modernidade, a sociedade globalizada está marcada pelo domínio absoluto de um sistema que não se limita a gerir a escassez, mas se impõe como o fundamento ontológico da existência social. O capitalismo, em sua fase atual, opera como uma força totalizante que coloniza não apenas territórios geográficos, mas territórios do desejo, da subjetividade e da fé. Na América Latina, essa realidade se manifesta de forma dramática: a promessa de progresso e bem-estar se converte, sistematicamente, em mecanismos de exclusão e na gestão da morte daqueles que são considerados supérfluos pela lógica do mercado.

Diante desse cenário, a teologia latino-americana reafirma a urgência de suas ferramentas de análise. Se historicamente a Teologia da Libertação (TL) já denunciou o capitalismo como uma religião idolátrica e uma metafísica do capital, tendo em Franz Hinkelammert, Hugo Assmann e Jung Mo Sung figuras extremamente importantes para a elaboração de uma teologia política crítica, o desafio atual exige radicalizar essa percepção. Surge então a necessidade de uma leitura que desmascare essa “mística da eficácia”¹ não apenas como um erro moral, mas como o resultado de uma dominação abstrata, transformada na própria metafísica da vida social.

A partir disso, a presente pesquisa propõe uma *teologia da imagem*, qual seja, uma articulação teológica que resgata a categoria bíblica da *imago Dei* não como um privilégio estático ou uma característica metafísica isolada, senão como uma potência ética que fundamenta uma ontologia radical. Esta teologia define a humanidade a partir de sua dignidade intrínseca e relacional, funcionando como um contraponto direto à reificação operada pela produção de valor no capitalismo, que reduz a vida à substância do trabalho abstrato. Esta pesquisa se insere, portanto, na continuidade desse esforço: partir da tradição da Teologia da Libertação e de sua percepção da idolatria para investigar, à luz de novas chaves teóricas, as raízes ontológicas que sustentam o modo de produção capitalista.

No entanto, para que essa investigação atinja o núcleo do problema, é preciso enfrentar os limites das interpretações que nos trouxeram até aqui, tanto de expoentes da Teologia da Libertação quanto de leituras tradicionais do marxismo. Pensadores vinculados a escola do DEI – principal corrente da TL trabalhada nesta pesquisa – frequentemente interpretaram a dimensão cultural do texto bíblico como um problema que deve ser superado. Em contrapartida, esta

¹ “Mística da eficácia” diz respeito a quando a eficiência econômica deixa de ser apenas uma ferramenta e passa a funcionar como uma crença que organiza toda a vida humana.

pesquisa propõe uma atualização do debate ao tomar a experiência da religiosidade popular latino-americana como lente hermenêutica, resgatando a potência de uma práxis cultural verdadeiramente libertadora. É a partir dessa práxis religiosa de libertação que a experiência cultural do texto bíblico é assumida como narrativa crítica às ideologias imperiais. A centralidade do sacerdócio bíblico nesta pesquisa não é aleatória, mas uma escolha metodológica orientada a atualizar as leituras correntes da Teologia da Libertação. Para tanto, recorreremos a pesquisadores da Bíblia que evidenciam o caráter crítico e subversivo intrínseco às experiências cúlticas do Antigo Israel.

O marxismo tradicional frequentemente se limitou a enxergar o capitalismo tão somente pelo prisma do conflito de classes e da exploração. Nessa perspectiva, a libertação seria meramente a coletivização dos meios de produção, mantendo intacta a estrutura industrial. Essa visão se torna problemática por se apoiar numa concepção anistórica do trabalho, tratando-o como uma atividade universal e eterna de mediação com a natureza, fonte de toda riqueza em qualquer época. Sob esse olhar, a teoria do valor torna-se apenas uma ferramenta para provar que o trabalho gera riqueza, e o mais-valor um meio de denunciar o roubo do excedente pela burguesia. Assim, a crítica de Marx fica reduzida a uma defesa do trabalho contra a sua exploração².

Nessa perspectiva, o foco da crítica de Marx acaba sendo deslocado para o modo de distribuição, visto que a produção industrial passa a ser vista como um processo técnico neutro, quase independente da lógica capitalista. Sob esse olhar, a dominação social parece algo externo ao processo produtivo propriamente dito. Isso implica que a transição para o socialismo se limitaria a transformar as relações de propriedade e o mercado, mas acabaria preservando a produção industrial baseada no trabalho proletário, tratando-o como se fosse um estágio final e definitivo da história³.

Essa crítica social foca essencialmente na injustiça do modo de distribuição. Nesse cenário, o modo de produção não é colocado em questão, mas serve como o próprio critério para julgar se a sociedade alcançou sua adequação histórica. Dentro dessa lógica, o socialismo aparece como a realização histórica do trabalho: uma vez livre das amarras capitalistas, a riqueza gerada por essa atividade passaria a estruturar a vida social de forma aberta e justa. No entanto, essa leitura sugere que o proletariado, por estar intrinsecamente ligado à indústria, realizaria seu potencial como classe universal ao superar a oposição aos capitalistas que detêm

² POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 22.

³ POSTONE, 2014, p. 23.

o controle da produção. A contradição de classe é lida, portanto, como um embate entre os interesses particulares da burguesia e o caráter universal do trabalho, verdadeiro fundamento da sociedade. Assim, a emancipação proposta por esse marxismo tradicional assume uma dimensão totalizante, baseada na crença de que a libertação humana depende, indispensavelmente, da plena emergência do trabalho como a base de toda a vida social⁴.

Essa interpretação de Marx falhou ao ignorar um ponto crucial: a abolição do mercado e da propriedade privada não garante, por si só, a liberdade humana. Isso acaba tornando a relação entre socialismo e emancipação algo meramente acidental e retira da teoria a capacidade de criticar as raízes da alienação presentes também no socialismo real. O marxismo tradicional demonstra certo anacronismo ao manter uma leitura quase positivista do progresso industrial e da identidade de classe. Dessa forma, essa visão acaba ignorando não só a crítica à metafísica do capital, presente em Marx, como também inquietações fundamentais do nosso tempo, como a crise ecológica, a insatisfação com as próprias formas de trabalho e as pautas de gênero e etnia⁵.

Ignorar a dominação abstrata e focar apenas na distribuição da riqueza e na propriedade privada impossibilitaram o marxismo tradicional de enxergar a importância do trabalho abstrato e o fetichismo da mercadoria como elementos centrais na obra de Marx. A categoria de valor não deve ser reduzida a uma forma de distribuição de riqueza mediada pelo mercado, nem a lei do valor a uma simples regra de equilíbrio econômico⁶.

Uma reinterpretação adequada do valor deve demonstrar a importância de sua determinação temporal para a crítica de Marx e para a compreensão da dinâmica histórica do capitalismo. O problema do trabalho está intrinsecamente associado ao valor. Ao elucidar o duplo caráter do trabalho – concreto e abstrato –, torna-se possível mostrar que o processo de produção incorpora tanto as forças produtivas quanto as relações de produção. Assim, a crítica marxiana revela-se como uma crítica do trabalho no capitalismo e não apenas da exploração ou distribuição, situando a contradição fundamental da totalidade social no próprio núcleo do reino da produção⁷. Ou seja, a crítica central em Marx não significa a exploração da força de trabalho de uma classe por outra no capitalismo, mas, sim, a forma pela qual o trabalho se organiza a partir de categorias abstratas.

⁴ POSTONE, 2014, p. 24.

⁵ POSTONE, 2014, p. 26.

⁶ POSTONE, 2014, p. 147.

⁷ POSTONE, 2014, p. 148.

Dessa forma, Marx explica como o núcleo historicamente específico do sistema capitalista está alienado e suas estruturas sociais aparecem de forma fetichizada, parecendo objetivas e trans-históricas para os atores sociais⁸. Ou seja, o valor não consiste numa categoria puramente econômica, subordinada à política, senão numa forma de metafísica social que nasce da decomposição do mundo tradicional e da consolidação da sociabilidade burguesa⁹. Assim, o fetichismo da mercadoria surgido a partir do valor torna-se um pilar central da obra de Marx. O mérito de Marx, como aparecerá na pesquisa, foi demonstrar que a dominação no capitalismo se processa através de abstrações socialmente constituídas que se emanciparam do controle humano e passaram a atuar como o momento primeiro da vida social¹⁰, sendo percebidas a partir de categorias religiosas.

É dentro dessa perspectiva que teólogos da libertação, no cenário latino-americano, apropriaram-se de Marx para elaborar uma teologia crítica ao capitalismo. Ao compreender o capitalismo como um sistema de dominação abstrata que se manifesta através de categorias fetichizadas, os teólogos da libertação puderam transpor a crítica econômica de Marx para o campo da idolatria. A presente pesquisa tem ancoragem nessa tradição de elaboração teológica. Para isso, o método usado para elaborar uma estrutura teológica é o método clássico da Teologia da Libertação: “ver, julgar e agir”. A partir deste método, o “materialismo dialético” irá construir o suporte teórico de análise social e das contradições que fundamentam a própria realidade. Assim será possível analisar o dinamismo próprio do fetichismo da mercadoria a partir de sua categoria religiosa, assim como o movimento que torna possível o conhecimento e Deus a partir da face humana, e possibilitando tanto uma descrição de duas éticas distintas, a da imagem e a do fetiche, quanto a identificação, na própria contradição, de uma possibilidade de libertação.

Dessa forma, a partir de uma leitura materialista, essa pesquisa pretende assinalar que as relações concretas e, portanto, econômicas, criaram possibilidade para o surgimento de uma ideia, fruto de uma realidade concreta, criando um dinamismo que legitima a própria materialidade, algo característico da dialética. A dialética – que assim como a materialidade irá perpassar por todos os capítulos – é o movimento que irá aparecer por diferentes momentos da história, gerando novas expressões da própria realidade. Nesse sentido, a dialética estabelece

⁸ POSTONE, 2014, p. 163.

⁹ REGATIERI, Ricardo Pagliuso. As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor. *Mediações* – Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 14, n. 2, p. 272-277, jul./dez. 2009. (Aqui p. 326). Disponível em: <https://biblat.unam.mx/hevila/Mediacoesrevistadecienciassociais/2009/vol14/no2/17.pdf>. Acesso em: 3 maio 2026.

¹⁰ REGATIERI, 2009, p. 327.

uma leitura ontológica na qual a realidade é apreendida como processo histórico em que o fenômeno não constitui um dado estático, mas manifestação das contradições que movem a totalidade social – a própria realidade.

Essa escolha epistemológica também irá fundamentar-se a partir de diálogos com pesquisadores decoloniais como Brent Nongbri e Timothy Fitzgerald e a crítica a uma leitura neoplatônica em experiências sociais distantes do cristianismo europeu moderno, que construiu essa cisão rígida entre real e aparente. Assim, ao fazer uma crítica da expressão colonizadora de uma leitura específica da experiência cristã que cria divisões, justifica-se o uso da dialética enquanto leitura que analisa o todo. Para analisar a especificidade da experiência religiosa do cristianismo e seu desenvolvimento no capitalismo, apropriamo-nos da fenomenologia da religião de Mircea Eliade, posto que o autor romeno se apropriou de uma leitura cristã platônica para analisar a fenomenologia da religião.

A fim de elaborar uma teologia prática, essa pesquisa insere-se no âmbito da escola teológica latino-americana e sua tradição enquanto Teologia da Libertação. A opção pelos pobres aparece como fundamentação e elaboração de uma teologia crítica, que serve como norte de toda a leitura. Para iniciar a construção a partir do pobre, urge analisar a realidade econômica que possibilitou a experiência do povo pobre tanto no texto bíblico quanto hoje. O trabalho se estrutura a partir de um diálogo interdisciplinar que busca não apenas descrever as fontes pesquisadas, mas operar uma síntese dialética capaz de sustentar a hipótese de que a reificação do humano no capitalismo exige uma resposta que recupere a dignidade ontológica presente na tradição da Teologia da Libertação.

Instrumentalizado por esse arcabouço metodológico, o presente trabalho visa elaborar uma *teologia política da imagem* que reconheça, no texto bíblico, uma possibilidade de crítica ao capitalismo e fundamentação ética para uma nova experiência social, crítica a relações idolátricas que constroem seres humanos reificados. De que maneira a imagem e semelhança de Deus pode servir como ferramenta de crítica ontológica e contranarrativa ao modo de produção capitalista, ao fetichismo da mercadoria e sua mística da eficácia? Por que investigar a substância do capital hoje e por que fazê-lo a partir da Teologia da Libertação? No cenário de um capitalismo uberizado, onde apareceram novas formas de reificação humana, exigem-se novas atualizações da Teologia da Libertação.

Se o fetiche da mercadoria já ocultava as relações sociais a partir de sua alienação, a uberização da economia radicaliza esse processo ao fragmentar o trabalho e submeter o indivíduo a uma gestão algorítmica invisível, que transforma a própria força vital em um fluxo constante de dados e desempenho para a produção e a extração de valor. Investigar a substância

do capital hoje se justifica pela necessidade de revelar como essa dominação abstrata, agora digitalizada, opera uma “necroética”¹¹ que descarta o humano em nome da otimização do capital. A justificativa desta pesquisa reside, portanto, na urgência de confrontar essa reificação tecnológica com uma *teologia da imagem* que reafirme a vida contra a abstração, o humano contra o algoritmo, resgatando a opção pelos pobres como um critério não apenas social, mas ontológico de resistência diante de um sistema que se pretende onipresente e absoluto.

A fim de organizar esse percurso investigativo, o trabalho se divide em três capítulos fundamentados no método “ver, julgar e agir”. Iniciando o primeiro capítulo com a análise da realidade concreta do modo de produção capitalista, o texto investiga a transição da acumulação primitiva para a expropriação violenta, definindo o capitalismo como uma metafísica social em que o trabalho abstrato constitui a substância do valor, e a forma mercadoria assume um caráter fetichista e religioso que reifica o ser humano. Aqui aparece uma justificativa de por que é possível falarmos do capitalismo enquanto religião a partir de uma noção de cosmografia dominante e de sua relação com o supracosmográfico.

O segundo capítulo realiza o movimento do julgamento teológico ao resgatar a tradição bíblica como uma contranarrativa à ideologia de realeza dos impérios do Antigo Oriente Próximo. Através do método histórico-crítico, analisa-se como as tradições deuteronomista, profética e sacerdotal elaboram suas teologias a partir dessa crítica ideológica que tem como fundamento a memória do êxodo. Dessa forma, tal memória também fundamenta a teologia que democratiza a noção de imagem e semelhança de Deus, retirando o privilégio de divindade dos monarcas para entregá-lo a toda a humanidade, com um mandato de governança real-sacerdotal que fundamenta uma ética libertadora e proclama a promoção da vida.

Por fim, o terceiro capítulo estabelece o agir teológico ao confrontar a *necroética do capital* com a *ética da imagem*, apresentando a noção de sagrado no capitalismo a partir de uma comparação com ritos de abertura e lavagem de boca do Antigo Oriente Próximo, analisando também fenômenos contemporâneos como a uberização e o desastre ambiental causado pela empresa Vale do Rio Doce, sob a lente da profanação do sacrifício bíblico. A pesquisa culmina na proposta de uma teologia da imagem que afirma a *nemofilia bíblica* e a encarnação de Deus em toda humanidade como ferramentas revolucionárias para a superação da idolatria do mercado e a restauração da dignidade ontológica da humanidade e da criação, para a formação de uma outra sociedade que tenha como pressuposto uma ética igualitária.

¹¹ O termo, como o tomamos nesse ponto, constitui uma forma de pensamento ou prática moral em que decisões são guiadas pela normalização da morte, do sofrimento ou da “descartabilidade” de certos grupos humanos.

Portanto, o objetivo geral da pesquisa consiste na elaboração de uma teologia política da imagem como contranarrativa à dominação abstrata do capital; e, para fundamentar isso, a pesquisa concentra-se em uma análise do capitalismo enquanto sistema religioso e metafísico baseado no valor, apresentando a democratização da imagem e semelhança de Deus na Bíblia Hebraica como crítica à ideologia de realeza que fundamenta uma ética revolucionária em face da uberização e dos crimes ambientais. Recorrer a uma narrativa bíblica centrada no culto é uma opção metodológica para expor o antagonismo radical existente entre o culto presente em Gênesis e a liturgia do capital. Estão em disputa duas matrizes culturais inconciliáveis: de um lado, a tradição que afirma toda a humanidade como presença encarnada do divino voltada ao cuidado da vida e do ecossistema; de outro, um culto idolátrico que reduz a existência humana a mero insumo reificado, do qual se extrai e se exaure toda a energia vital.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa de natureza bibliográfica e qualitativa, pautada pela revisão crítica da literatura, bem como pela análise comparativa entre as categorias da economia e da filosofia política e os conceitos fundamentais da teologia bíblica e sistemática. A delimitação temática enfoca a tensão entre a metafísica do valor no modo de produção capitalista e a ontologia da imagem, principalmente na tradição sacerdotal do texto bíblico. Em termos de abrangência cronológica, a pesquisa concentra-se na modernidade tardia, com ênfase nas transformações do capitalismo no século XXI, especificamente no fenômeno da uberização e do rentismo financeiro. A delimitação geográfica e confessional situa-se no horizonte da América Latina, em diálogo com a tradição da Teologia da Libertação e sua opção preferencial pelos pobres como critério epistemológico de análise. Dessa forma, o estudo se circunscreve ao campo da teologia política, buscando nas fontes do Antigo Oriente Próximo e da tradição profético-sacerdotal os elementos para uma crítica contemporânea à idolatria do mercado.

1 FETICHISMO DA MERCADORIA

Iniciamos a primeira etapa dessa pesquisa na análise da realidade social em que vivemos. Como é próprio do método “ver, julgar e agir”, a primeira parte da pesquisa concentra-se na análise da realidade concreta para a elaboração de uma reflexão. Nesta primeira etapa, o objeto é encontrar que tipo de realidade se constrói no capitalismo, seja a realidade existencial, seja a realidade social. A fim de construir uma análise da realidade concreta em que estamos inseridos, possibilitando-nos “ver” onde estamos, foi escolhido como método principal o materialismo dialético como a visão de mundo que define a realidade como matéria em constante movimento e transformação, impulsionada por contradições internas que geram mudanças qualitativas tanto na natureza quanto na sociedade.

Para análise desse tema – apesar de não ser uma pesquisa com foco em apenas um autor, mas numa escola de pensamento –, Karl Marx aparece como o principal teórico para a investigação da substância do modo de produção capitalista, ou seja, aquilo que é próprio de si. A descoberta de Marx da forma mercadoria é percebida de forma análoga tanto na transubstanciação cristã quanto em religiões orientais primitivas, como será proposto ao longo desta pesquisa. Ainda que o modelo capitalista se apresente como secularista, sem influência religiosa e como científico, neste estudo irei me apropriar daqueles pesquisadores de Marx que encontram nele uma crítica à metafísica do capital, a fim de elaborar uma crítica teológica ao capitalismo a partir da substância do capital encontrada por Marx. Darei início a essa pesquisa falando a respeito do modo de produção capitalista e da origem do capital.

1.1 Capitalismo, modo de produção

Karl Marx¹² (1818 - 1883) nasceu em 5 de maio de 1818, em Tréveris, Renânia¹³ (atual Alemanha), de uma família de origem judia convertida ao luteranismo por pressões políticas¹⁴. A vida da família Marx foi diretamente transformada pela Revolução Francesa. O pai de Marx, Heinrich Marx (1777-1838), só pôde exercer a advocacia graças às reformas educacionais de

¹² Para informações sobre a bibliografia de Marx e algumas de suas ideias, o pesquisador marxista brasileiro José Paulo Netto será nossa principal fonte. Sua importância reside na crítica que faz a leituras que transformaram Marx em um conjunto de fórmulas prontas e deterministas; ele enfatiza o teor crítico e dialético do autor alemão, o que o tornou um dos pesquisadores da obra marxiana mais respeitados tanto no cenário brasileiro quanto em todo o mundo.

¹³ JONES, Gareth S. *Karl Marx: grandeza e ilusão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 28.

¹⁴ NETTO, José Paulo. *Karl Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 37.

Napoleão na Renânia. No entanto, após a queda de Napoleão em 1815 e a anexação da região pela Prússia, o retorno de leis restritivas e antisemitas forçou Heinrich a se adaptar à política prussiana¹⁵.

A concepção de mundo da geração renana de Marx foi moldada por uma tensão entre as duas faces da Revolução Francesa, sendo a primeira representada pelo ideário de 1789, focado nos direitos universais da humanidade a partir da liberdade de expressão e na igualdade perante a lei, como um sonho de governo representativo para a burguesia. A segunda face, centrada no período radical de 1792, que estabeleceu a primeira república democrática europeia defendida por um exército de cidadãos, embasada em uma mística civil, mas que também engendrou o terror, constituiu o ambiente necessário para Marx fundamentar seu verdadeiro ponto de partida crítico: o naufrágio do projeto revolucionário e a busca por uma transformação social para além da mera reforma jurídica¹⁶. A influência desse cenário histórico no estudo de direito de Marx foi determinante para que ele abandonasse a visão puramente técnica ou idealista das leis e passasse a enxergar o direito como um campo de forças políticas e sociais.

Devido à influência de seu pai, Marx iniciou seus estudos de direito no ano de 1835, aos 17 anos, mas logo no outono de 1836 migrou para a filosofia na Universidade de Berlim, onde foi profundamente influenciado pela dialética de G. W. F. Hegel¹⁷. Nesse contexto, Marx se integrou aos “jovens hegelianos”, um grupo que utilizava o método dialético para criticar a religião e a política prussiana. Impedido de seguir carreira acadêmica devido a seu radicalismo, Marx se tornou jornalista no *Rheinische Zeitung*. Após o fechamento do jornal pela censura, mudou-se para Paris, o grande centro revolucionário da época¹⁸. Em 1842, Marx conheceu Friedrich Engels (1820-1895), que se tornaria seu maior colaborador intelectual e o suporte financeiro indispensável para a realização de sua obra¹⁹. É nesse momento que Marx passa a analisar a filosofia a partir de uma dialética de “baixo”, fazendo uma crítica do mundo ideal, sugerindo o conceito de “modo de produção”.

“Modo de produção” é um conceito que aparece em algumas obras de Marx, como *A ideologia alemã* (1845-1846), *Miséria da filosofia* (1847), o *Manifesto comunista* (1848), os *Grundrisse* (1857-1858) e *O Capital*: livro 1 (1867), para falar sobre a forma que uma sociedade organiza a produção de bens materiais que se apresenta a partir da combinação de forças

¹⁵ JONES, 2017, p. 29.

¹⁶ JONES, 2017, p. 30.

¹⁷ NETTO, 2020, p. 47.

¹⁸ NETTO, 2020, p. 84.

¹⁹ NETTO, 2020, p. 132.

produtivas²⁰, compreendendo os meios, os objetos e a força de trabalho, e as relações de produção²¹, isto é, relações sociais entre os indivíduos dentro do processo produtivo, como aquele que detém o meio de produção e aquele que fabrica o produto²².

A definição de modo de produção evidencia que a organização econômica de uma sociedade não pode ser dissociada de sua estrutura social. Assim, fica claro que toda economia é, ao mesmo tempo, um sistema de relações sociais que expressam hierarquias, dependências e disputas de poder, evidenciando a dimensão de luta de classes dentro de um processo produtivo. O estudo do modo de produção permite compreender não apenas como se produz riqueza, mas também de como ela é apropriada e distribuída. Ou seja, a economia não é um mecanismo técnico e neutro de gestão de recursos, mas a própria base sobre a qual se erguem as relações de poder, definindo quem trabalha, quem manda e quem fica com o fruto da produção.

Para falar sobre o modo de produção capitalista, é preciso reconstruir o processo histórico que o fez emergir, destacando o que é próprio desse novo modo de produção em relação aos anteriores. Para tal fim, é também importante apresentar aquilo que se assimila de outros modos de produção, a fim de analisar o movimento histórico que permitiu a ascensão do capitalismo: “A estrutura econômica da sociedade capitalista surgiu da estrutura econômica da sociedade feudal”²³.

A fim de explicitar o que tem de próprio do modo de produção capitalista, em detrimento de outros como o feudalismo e o escravismo, apresentaremos algumas das descobertas oferecidas por Marx ao longo de sua detalhada pesquisa sobre esse modo de produção. Entretanto, antes apresentaremos uma breve percepção da origem do capital, a partir de um teórico anterior a Marx, o filósofo e economista Adam Smith (1723-1790).

²⁰ NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. *Economia Política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 39.

²¹ NETTO; BRAZ, 2006, p. 40.

²² NETTO; BRAZ, 2006, p. 41.

²³ Nesta pesquisa, optou-se pelas traduções das obras de Marx publicadas pela Editora Boitempo. A escolha se justifica pelo rigor acadêmico da coleção, que utiliza a edição alemã *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA-2) como base, e conta com traduções diretas do original alemão, garantindo maior precisão técnica nos conceitos fundamentais. Cf. MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2023, p. 786.

1.1.1 Acumulação primitiva de capital

No terceiro capítulo do Livro II, de “*A riqueza das nações*”, Adam Smith²⁴ trata da acumulação de capital e da maneira pela qual este se forma gradualmente na sociedade²⁵. Sobre isso, ele diz que o capital surge quando o ser humano produz mais do que consome. Em sociedades primitivas, cada indivíduo trabalha diretamente para satisfazer suas próprias necessidades; porém, à medida que o trabalho se torna mais dividido e especializado, as pessoas passam a produzir excedentes, isto é, bens que ultrapassam o consumo imediato. Esses excedentes, quando não são desperdiçados, podem ser poupados e empregados em novas atividades produtivas, constituindo assim o início da acumulação de capital²⁶.

Smith explica que a acumulação depende da poupança, e esta decorre da frugalidade, da capacidade humana de economizar e renunciar ao prazer presente em favor do ganho futuro. O indivíduo que poupa e aplica seus recursos de modo produtivo contribui diretamente para o crescimento da riqueza nacional. Desta forma, o capital não é criado pelo gasto, mas pela economia; ele aumenta quando uma parte da renda é reservada e usada para empregar trabalhadores e ampliar a produção. Assim, quanto mais uma sociedade é econômica e industriosa, mais rapidamente o seu capital se expande e maior é a sua prosperidade²⁷.

A riqueza, portanto, cresce com o investimento do capital em trabalho produtivo. Smith distingue o trabalho produtivo, que gera valor e contribui para o aumento do capital, do trabalho improdutivo, que, embora possa ser socialmente útil ou agradável, não acrescenta valor duradouro²⁸. O trabalho do operário, do agricultor ou do artesão é produtivo, porque cria mercadorias que podem ser trocadas e que conservam um valor de troca que permanece após o trabalho ser concluído. Já o trabalho de um criado doméstico, de um músico ou de um funcionário que presta serviços pessoais é improdutivo, pois consome renda sem gerar valor acumulável. Quando o capital é aplicado a esse tipo de trabalho, ele é gasto e desaparece, em vez de se reproduzir²⁹.

Para Smith, o progresso econômico depende de que a maior parte do capital seja destinada ao emprego produtivo. Quando os indivíduos gastam em consumo imediato, luxo e

²⁴ Adam Smith (1723-1790) foi um filósofo, teólogo e economista escocês, considerado “pai da economia moderna”, e um dos mais importantes teóricos do liberalismo econômico.

²⁵ SMITH, Adam. *A riqueza das nações: a natureza, o acúmulo e o emprego do capital*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p. 333. (Os Economistas)

²⁶ SMITH, 1996, p. 340.

²⁷ SMITH, 1996, p. 342.

²⁸ SMITH, 1996, p. 333.

²⁹ SMITH, 1996, p. 335.

ostentação, reduzem o fundo disponível para sustentar o trabalho produtivo e, portanto, diminuem o ritmo de crescimento da economia. Por outro lado, o homem sóbrio e laborioso aumenta esse fundo ao investir seus recursos na agricultura, na manufatura e no comércio. Assim, o capital se acumula gradualmente à medida que o trabalho produtivo é sustentado e expandido³⁰. A riqueza, segundo ele, resulta de uma escolha moral de indivíduos sóbrios em relação a seus gastos, produzindo desta forma um acúmulo de capital a partir de sua poupança.

Ele observa que esse processo ocorre de maneira lenta e contínua, sem necessidade de violência ou ruptura. O capital nasce e cresce naturalmente, à medida que os homens, buscando melhorar sua condição, produzem mais do que consomem e aplicam o excedente de forma racional. Esse movimento é guiado, em parte, por um impulso moral: o desejo de prosperar, de deixar algo para os filhos e de alcançar uma vida mais segura e confortável. Ou seja, a acumulação não é apenas um fenômeno econômico, mas também moral e civilizatório.

Smith enfatiza que a frugalidade constitui uma virtude econômica fundamental. A economia e o trabalho disciplinado expandem o fundo nacional de riqueza, enquanto o desperdício o reduzem. Cada ato de economia aumenta o montante destinado à manutenção do trabalho produtivo; cada ato de desperdício o diminui. O capitalista frugal, ao empregar trabalhadores e reinvestir seus lucros, beneficia não apenas a si mesmo, mas toda a sociedade, pois amplia o emprego e a produção geral³¹.

O autor conclui, portanto, que a acumulação de capital é o motor do progresso econômico e social. Ela depende do equilíbrio entre a produção e o consumo, bem como da capacidade de os indivíduos transformarem o excedente produtivo em novos meios de produção. Ao contrário do ouro ou da prata, o verdadeiro capital de uma nação não está em seus metais preciosos, mas na quantidade e na qualidade do trabalho produtivo que ela é capaz de sustentar. Por meio da poupança, do investimento e da aplicação racional dos recursos, o capital se forma e se renova, impulsionando o desenvolvimento da sociedade.

Marx, no famoso capítulo de “*O Capital*: livro 1”, intitulado “A assim chamada acumulação primitiva”, rebate a tese de Smith, sugerindo que a “acumulação primitiva desempenha para a economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia”³². Para o autor, essa explicação, de uma época muito remota, coloca o capital na mão de seres laboriosos enquanto uma grande massa paga pelos pecados de seus antepassados vadios

³⁰ SMITH, 1996, p. 340.

³¹ SMITH, 1996, p. 352.

³² MARX, 2023, p. 785.

– assim como na teologia do pecado original. Marx irá, então, apresentar um outro olhar em relação à origem do capital, distante da percepção de acúmulo, como veremos na próxima sessão.

1.1.2 Expropriação primitiva

Se, para Smith, a origem do capital surge a partir de uma concepção moral, em que pessoas “melhores” que não pensam apenas no presente, mas trabalham e guardam seu excedente, em detrimento daqueles que pouco trabalham e gastam tudo o que tem, para Marx, como se afirmou acima, isso é uma forma de culpabilizar os trabalhadores pobres por sua condição de servidão, em paralelo à culpabilização num evento primitivo, como acontece no pecado original.

Marx enfatiza que a realidade histórica não se apresenta nesta análise infantil de acumulação primitiva, mas a partir de violência, assassinatos, subjugação e conquistas³³. Como já vimos, Marx entende que o capitalismo surge da estrutura econômica da sociedade feudal e afirma que o trabalhador só pode entregar sua força de trabalho depois que deixou de ser servo ou vassalo de outra pessoa³⁴. Marx afirma que é “a expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, a base de todo processo”³⁵ que inicia a origem do capital, portanto, uma expropriação originária: o que dá origem ao capital é a expropriação violenta, não a acumulação primitiva. A dialética aqui se faz perceptível na materialidade³⁶.

Marx passa a analisar processos históricos ocorridos na Inglaterra de expropriação das terras da população rural³⁷ e como foram construídas leis para introduzir esses camponeses no regime de trabalho assalariado³⁸. Muito distante de um capital que surge como fruto de poupança de pessoas moralmente superiores, o capital é fruto de um processo violento de expropriação de povos mais pobres. A lei dos cercamentos foi um famoso exemplo usado por

³³ MARX, 2023, p. 786.

³⁴ MARX, 2023, p. 786.

³⁵ MARX, 2023, p. 787.

³⁶ Para Hegel, dialética (*Dialektik*) é a forma com que o Espírito (Razão) se manifesta na história. A realidade não é a coisa em si, como pensa Kant, mas é devir (vir a ser). A palavra alemã *Aufheben*, que em determinados contextos significa ou “negar”, ou “preservar”, ou “elevar”, em Hegel é usada nos três sentidos para falar a respeito de qualquer experiência da realidade. Toda a realidade é construída a partir da negação, preservação e elevação de algo. Marx inverte a dialética hegeliana para demonstrar não a manifestação do Espírito, mas como experiências históricas formam novas experiências. Para ele, o capitalismo é negação, preservação e elevação do feudalismo. Esse mesmo movimento aconteceria do capitalismo para o comunismo.

³⁷ MARX, 2023, p. 788.

³⁸ MARX, 2023, p. 805.

Marx para demonstrar a construção de riqueza a partir de violência³⁹, sendo reconhecido como “a revolução dos ricos contra os pobres”⁴⁰. Trata-se de um conjunto de medidas jurídicas, na Inglaterra, que autorizava legalmente que terras comunais se tornassem propriedade privada cercada.

A Inglaterra não se apropriou apenas da terra de seus camponeses para a formação do seu capital; apropriou-se também da riqueza construída por suas colônias. Mike Davis⁴¹ afirma que as aldeias comunais da Índia aumentaram a colheita e a produção de manufaturados para uso comum, mas principalmente para os mais necessitados. O império britânico transferia o controle desse recurso econômico para o Estado britânico, fazendo com que os produtos que antes eram gratuitos para a comunidade, agora se tornassem⁴² mercadorias. A construção de uma economia de mercadorias resultou em fome para as aldeias coloniais.

Para Marx, o capitalismo não nasce da moralidade, mas de um processo histórico de violência e expropriação. A chamada acumulação primitiva significa, na verdade, a expropriação das terras dos camponeses e sua transformação em trabalhadores assalariados, processo ocorrido de forma brutal na Inglaterra com as cercas e leis coercitivas. Além disso, a acumulação europeia foi sustentada pelo saque colonial, como mostra Mike Davis ao descrever como o Império Britânico destruiu as economias comunais da Índia, transformando bens coletivos em mercadorias, provocando fome generalizada. Assim, a origem do capital está enraizada na violência, na dominação e na exploração, e não em virtudes individuais de economia a partir do próprio trabalho.

1.1.3 Força produtiva e relações de produção no capitalismo

Para finalizar a compreensão sobre o modo de produção capitalista, é preciso retornar aos conceitos de forças produtivas e relações de produção. O estudo das forças produtivas e das relações de produção ocupa um lugar central na tradição marxista, constituindo-se como elemento fundamental para a análise histórica e para a compreensão do modo de produção capitalista. Para Marx, o desenvolvimento histórico das sociedades humanas é determinado, em última instância, pela forma como os seres humanos produzem seus meios de subsistência,

³⁹ MARX, 2023, p. 796.

⁴⁰ POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens políticas e econômicas de nossa época*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021, p. 89.

⁴¹ Mike Davis (1946-2022) foi um importante historiador, sociólogo e ativista marxista estadunidense, amplamente reconhecido por suas análises críticas sobre o poder, o desenvolvimento das cidades e as desigualdades sociais.

⁴² DAVIS, Mike. *Holocaustos coloniais: clima, fome e imperialismo na formação do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002, p. 336-337.

processo no qual se articulam tanto as capacidades materiais e técnicas quanto as formas sociais de organização do trabalho⁴³. As forças produtivas englobam instrumentos, técnicas, capacidades humanas e formas de organização do trabalho que permitem a apropriação da natureza; já as relações de produção dizem respeito às formas sociais que regulam a apropriação, o controle e a distribuição do produto social⁴⁴. Essa distinção revela a dinâmica histórica pela qual as mudanças materiais impulsionam e, ao mesmo tempo, são condicionadas pelas estruturas sociais vigentes.

Marx compreende a história como um processo de transformação sucessiva dos modos de produção, nos quais cada formação social se baseia numa combinação específica entre forças produtivas e relações de produção⁴⁵. A tensão entre desenvolvimento das forças produtivas e limites impostos pelas relações de produção é o motor estruturante dessas transformações. Quando as relações sociais deixam de corresponder ao grau de desenvolvimento das forças produtivas, instauram-se tensões que impulsionam mudanças estruturais⁴⁶. Essa leitura permite compreender, por exemplo, como a passagem do feudalismo ao capitalismo decorreu de um conjunto de mudanças materiais, técnicas e produtivas que tornaram insustentáveis as formas feudais de apropriação e de organização da terra.

Ao mesmo tempo, vale ressaltar que o capitalismo se caracteriza por um grau de desenvolvimento das forças produtivas sem precedentes. Tal expansão só é possível porque o capital converte o trabalho humano em mercadoria, subordinando-o ao imperativo da valorização do valor⁴⁷. No capitalismo, a produção não se orienta prioritariamente pelas necessidades humanas, mas pela acumulação de capital, o que altera profundamente a forma como as forças produtivas são desenvolvidas. Assim, a maquinaria, as tecnologias, as formas de gestão e a organização fabril surgem não como conquistas neutras, mas como expressões do processo de exploração que caracteriza esse modo de produção⁴⁸.

Essa dinâmica revela uma das principais tensões do capitalismo: ao mesmo tempo em que desenvolve extraordinariamente as forças produtivas, ele as subordina a relações de produção baseadas na exploração do trabalho assalariado. O trabalhador, separado dos meios de produção, é compelido a vender sua força de trabalho como mercadoria, reproduzindo

⁴³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 87.

⁴⁴ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2011, p. 10-11.

⁴⁵ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 42.

⁴⁶ MARX, 2011, p. 21.

⁴⁷ MARX, 2023, p. 119.

⁴⁸ MARX, 2023, p. 459.

cotidianamente a relação capitalista de dominação⁴⁹. Essa forma de expropriação constitui o cerne das relações de produção capitalista, pois é ela que permite a extração do mais-valor, fundamento da acumulação e expansão do capital.

Para Marx, o capitalismo possui uma tensão interna decisiva: ao desenvolver as forças produtivas, ele cria condições para sua própria superação⁵⁰. Ele observa que, em determinado estágio, “as relações de produção se tornam entraves ao desenvolvimento das forças produtivas”⁵¹. Essa tensão estrutural abre a possibilidade de transformação revolucionária, na medida em que o avanço técnico e produtivo evidencia a irracionalidade social de um sistema baseado na exploração de muitos para o enriquecimento de poucos. Assim, o desenvolvimento das forças produtivas também se apresenta enquanto um fenômeno dialético: reforça a dominação capitalista, mas também gera condições materiais para um modo de produção baseado na associação livre dos produtores.

As forças produtivas e relações de produção, longe de serem elementos isolados, atuam de forma convergente; enquanto as relações capitalistas criam a necessidade estrutural da mercantilização generalizada, o desenvolvimento das forças produtivas sob o comando do capital fornece os meios materiais e tecnológicos para realizar essa expansão. O resultado é a generalização da forma mercadoria, que passa a organizar não apenas a esfera econômica, mas a totalidade da vida social, tornando-se a forma predominante de mediação entre indivíduos, instituições e práticas no capitalismo.

1.1.4 Generalização da forma mercadoria

“A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como ‘uma enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar”⁵². Com esta frase, Marx dá início ao primeiro volume de sua maior obra, *O Capital*. Para Marx, a substância do capitalismo é a generalização da forma mercadoria; ou seja, no capitalismo, um bem de consumo não é produzido com o fim de ser utilizado como forma de subsistência, mas, sim, produzido com a finalidade de se obter lucro. Se em outros modos de produção um bem de consumo era produzido para o uso próprio, no capitalismo sua finalidade é o mercado⁵³.

⁴⁹ MARX, 2023, p. 605.

⁵⁰ Entretanto, isso não é algo mecânico, mas a tensão que possibilita sua própria superação.

⁵¹ MARX, 2011, p. 33.

⁵² MARX, 2023, p. 113.

⁵³ MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2023, p. 44.

Para além de uma investigação da mercadoria enquanto análise empírica e sensível, Marx irá analisar a mercadoria a partir de sua forma abstrata e inteligível⁵⁴. A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo⁵⁵ com propriedades que satisfazem uma necessidade humana. Mas há, também, na mercadoria, uma dimensão metafísica⁵⁶, a ser abordada por Marx, e que constitui campo de maior análise nesta pesquisa.

A generalização da forma mercadoria não é apenas uma observação da forma como um bem de consumo é produzido na sociedade capitalista, mas também diz respeito às relações sociais, como veremos adiante. Não é apenas um bem de consumo que se torna mercadoria no modo de produção capitalista; o ser humano também se torna uma mercadoria.

Na próxima seção, analisaremos a contribuição de Marx para falar sobre a formação do valor de uma mercadoria. Aqui, iniciamos o processo de busca da substância do capitalismo, ou seja, iniciamos nossa busca pela dimensão metafísica desse modo de produção.

1.2 Teoria do valor

Como já se demonstrou, Marx não constrói um pensamento isolado do que vinha sendo produzido até então em relação à economia política. O tema sobre a origem do valor em um bem ou serviço foi anteriormente analisado por David Ricardo⁵⁷ e Adam Smith, ambos concordes em que a origem do valor surge no esforço humano necessário para a produção de uma mercadoria. Marx se apropria do que vinha sendo produzido, qualificando a teoria e expandindo-a.

Para explicar a origem do valor no capitalismo, Marx parte do trabalho humano. O trabalho denota o processo de transformação da natureza em bens de consumo para a satisfação da necessidade humana⁵⁸. Como vimos acima, no capitalismo, como modo de produção que se define a partir de relações de produção própria, a burguesia detém os meios de produção, enquanto a classe trabalhadora vende sua força de trabalho, e a característica do lucro na sociedade capitalista se dá a partir da extração que a burguesia faz do valor excedente do trabalho feito pela classe trabalhadora, o que Marx chama de “mais-valor”⁵⁹.

⁵⁴ ANTUNES, Jadir. *Marx e o fetiche da mercadoria: contribuição à crítica da metafísica*. Jundiaí, SC: Paco, 2018, p. 25.

⁵⁵ MARX, 2023, p. 113.

⁵⁶ ANTUNES, Jadir, 2018, p. 26.

⁵⁷ David Ricardo (1772-1823) foi um economista inglês, considerado um dos pilares do liberalismo clássico, ao lado de Adam Smith.

⁵⁸ MARX, 2023, p. 255.

⁵⁹ MARX, 2023, p. 289.

Na parte inicial do primeiro volume de sua *magnum opus*, Marx faz uma análise crítica da teoria do valor trabalho. Fugindo de uma abordagem metafísica tradicional que se estrutura em torno de generalizações mentais, Marx se apropria de Hegel⁶⁰, que entendia que a verdade não pode ser percebida através da contemplação, como fazia a metafísica clássica, mas apenas “através da ascensão da contemplação sensual para a expressão abstrata do concreto no conceito, que revela seu conteúdo e significado”⁶¹, ou seja, saindo do que é percebido a partir dos sentidos, analisando sua substância enquanto expressão abstrata, a fim de encontrarmos sua realidade última.

Se uma análise metafísica se baseia em relações externas, a dialética em Marx parte da característica mais importante do concreto, a partir de uma análise de sua substância ou “essência”, aquilo que governa sua estrutura interna⁶². Ao buscar a “essência” oculta na forma mercadoria, logo no início de sua obra, Marx identifica a substância que governa o sistema, uma vez que a generalização dessa forma constitui a determinação essencial e distintiva do modo de produção capitalista. Marx não está preocupado em encontrar uma teoria para falar sobre os preços relativos e regras do mercado, mas em como e por que o trabalho no capitalismo assume a forma que assume, e o que há de comum/universal em todas as mercadorias⁶³.

Não exagera quem diz que a primeira parte de *O Capital* constitui sua parte mais difícil, exatamente pelo nível de abstração, pelo linguajar filosófico sofisticado, bem como pela quantidade de conceitos novos que apresenta. Entretanto, algo que acredito ser necessário para entender o pensamento de Marx e, mais especificamente essa obra, é o conceito de “substância”. É de Aristóteles, com efeito, que Marx herda esse conceito filosófico, originário da obra conhecida como *Metafísica*. Nesse texto, Aristóteles tenta definir, por exemplo, o que as coisas são. A substância procura a “essência” de algo, suas propriedades e tendências⁶⁴. Porém, ainda que Marx faça uso da categoria aristotélica de substância, ele evita qualquer essencialismo metafísico ou fixação ontológica, pois a entende de forma dinâmica, que é próprio da fluidez dialética que se apresenta a partir do movimento histórico criado pela organização do trabalho socialmente produzido.

⁶⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), considerado o maior expoente do idealismo alemão e conhecido por sua filosofia sofisticada que explicava tudo dentro de um sistema filosófico, a dialética.

⁶¹ SAAD FILHO, Alfredo. *O valor de Marx*. São Paulo: Editora Unicamp, 2016, p. 21.

⁶² SAAD FILHO, 2016, p. 22.

⁶³ HARVEY, David. *Para entender O Capital: livro 1*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 86.

⁶⁴ CARVER, Terrell. *Marx*. São Paulo: Ideias e Letras, 2024, p. 369.

Se, no capitalismo, a mercadoria aparece como uma forma sensível a partir daquilo que se percebe imediatamente, é preciso analisar a substância da mercadoria, aquilo que permite que a mercadoria seja o que ela é. Marx identifica na mercadoria um objeto com um duplo caráter⁶⁵: valor de uso e valor de troca. Apenas um deles terá a forma de manifestação da substância do capitalismo; mas, antes, é preciso apresentar o caráter sensível da mercadoria.

1.2.1 Valor de uso

Assim como falamos acima em relação à teoria do valor trabalho, Ricardo e Smith trabalham com os conceitos de valor de uso e valor de troca, de que Marx se apropria e aprofunda dialeticamente. Ele apresenta o valor de uso como a dimensão concreta e sensorial da mercadoria, estritamente condicionada à sua materialidade física, sem determinações abstratas, como irá acontecer de forma aparente no “valor de troca”.

O valor de uso se apresenta enquanto sua utilidade, sua função imediata, sem mensurar a quantidade de esforço humano que foi usado para a produção da mercadoria⁶⁶. A mercadoria possui utilidade por ela poder satisfazer uma necessidade, o que se prende à materialidade da mercadoria, não a algo externo a ela⁶⁷.

O valor de uso também não determina valor, pois algo pode ser útil sem se tornar uma mercadoria; como lembra David Harvey⁶⁸, de forma irônica, que “respiramos ar e até hoje não conseguimos engarrafá-lo e vendê-lo como mercadoria”⁶⁹, afirmando também que pessoas podem fazer uma série de coisas para uso pessoal⁷⁰. Além disso, para ser mercadoria, não basta apenas ser valor de uso, mas deve ter “valor de uso social”, ou seja, uma mercadoria que pode ser trocada para uma outra pessoa, que poderá servir como valor de uso. Por exemplo, uma pizza que fique muito tempo no forno e queima não se torna uma mercadoria, pois ela não tem mais utilidade, por mais tempo que se tenha gastado em sua produção.

O valor de uso é, portanto, aquilo que aparece de imediato em uma mercadoria, a sua utilidade; porém, no processo de transformação de um produto em mercadoria, o valor de uso não é a característica principal na relação de troca, mas, sim, seu suporte material. Agora é

⁶⁵ MARX, 2023, p. 119.

⁶⁶ MARX, 2023, p. 114.

⁶⁷ ANTUNES, Jadir, 2018, p. 27.

⁶⁸ David Harvey (1935-) é geógrafo britânico, reconhecido como um dos teóricos mais influentes das ciências humanas, expoente de primeira linha da geografia crítica e do pensamento marxista contemporâneo.

⁶⁹ HARVEY, 2020, p. 31.

⁷⁰ HARVEY, 2020, p. 32.

necessário superar a aparência do valor de uso para falarmos da manifestação aparente do valor, que Marx chama de “valor de troca”.

1.2.2 Valor de troca

O valor de troca aparece quando mercadorias com valores de uso distintos são trocadas entre si. Para Marx, aqui se manifesta a primeira contradição na forma de valor, aparecendo como “algo accidental e puramente relativo, ao mesmo tempo, um valor de troca intrínseco, imanente da mercadoria”⁷¹; ou seja, o valor de uma mercadoria aparece apenas na realização de troca entre mercadorias distintas, mas a mercadoria se apresenta como se tivesse um valor intrínseco em si, como se o valor fosse a substância da mercadoria sem um processo social que a constitua.

Apesar de parecer ter um valor intrínseco na própria mercadoria, o valor surge apenas na relação social entre as mercadorias. Para explicar isso, Marx utiliza exemplos concretos, como a troca de trigo e ferro, mostrando que, para a realização da troca, existe algo em comum a uma terceira que não se apresenta na equação de troca entre ferro e trigo, que serve para igualar a quantidade de ferro que será trocada pela quantidade de trigo, ou seja, um elemento oculto para mediar a troca de duas mercadorias distintas⁷².

Nessa seção da obra marxiana, demonstra-se que o terceiro elemento comum na troca entre duas mercadorias não consiste em algo natural ou inerente a elas. Como vimos, a materialidade e as propriedades físicas da mercadoria importam apenas na medida em que dizem respeito a seu valor de uso. No entanto, para que a troca ocorra, é necessário que se abstraia desse valor de uso; portanto, a relação de troca caracteriza-se precisamente por ignorar as propriedades úteis dos objetos em favor dessa “terceira coisa” comum⁷³.

A partir daqui, conhecemos o conceito de “trabalho humano abstrato”, em que desaparece a utilidade do produto, tendo apagado de si tanto sua dimensão concreta, de uso, quanto o trabalho concreto que precisou ser realizado na produção da mercadoria:

Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato⁷⁴.

⁷¹ MARX, 2023, p. 114.

⁷² MARX, 2023, p. 115.

⁷³ MARX, 2023, p. 115.

⁷⁴ MARX, 2023, p. 116.

Ou seja, o trabalho concreto é apagado, não se leva em conta o tipo específico de trabalho realizado, senão a quantidade de trabalho nele contida.

O produto do trabalho é abstraído, a ponto de não sobrar quase nada de concreto na relação de troca, representando “apenas o fato de que em sua produção foi despendida força de trabalho humana, foi acumulado trabalho humano”. É assim que se forma o valor da mercadoria para Marx, abstraindo-se o valor de uso e o trabalho concreto, enquanto aparece apenas o valor de troca. O valor torna-se então o terceiro elemento que antes estava oculto na relação de troca entre duas mercadorias. O valor é definido a partir da “substância formadora de valor”, ou seja, o trabalho necessário para a produção de uma mercadoria, e sua grandeza definida pelo tempo socialmente necessário⁷⁵, tema da próxima sessão.

1.2.3 Trabalho abstrato

Se antes Marx havia sido influenciado pela teoria do valor de Ricardo e Smith, agora a influência desaparece. Marx introduz uma distinção entre o trabalho concreto, que é a atividade humana analisada sob aspecto de sua utilidade específica, o que cria valor de uso, e trabalho abstrato, um conceito original de Marx, que é o gasto de cérebro, músculos, energia para produzir uma mercadoria; e, para ele, é exatamente isso que “cria valor”⁷⁶. Todo trabalho é concreto, quando se manipula a natureza para transformar em algum produto, mas para Marx, abstraindo valor de uso, abstraímos também o corpo das mercadorias, restando apenas o produto realizado a partir de um trabalho humano:

O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas e também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato⁷⁷.

Ao apagar as qualidades sensíveis de um produto, estabelece-se apenas uma equivalência entre elas, a substância comum a todos esses processos: o acúmulo da energia da força despendida de trabalho humano. Tal é o exercício que Marx faz para encontrar o elemento em comum, a substância, que se apresenta na relação de troca de mercadorias, o seu valor. Para

⁷⁵ MARX, 2023, p. 116.

⁷⁶ HARVEY, 2020, p. 59.

⁷⁷ MARX, 2023, p. 116.

medir a grandeza do valor, Marx diz que é por meio da quantidade de trabalho social nele contida, a substância formadora de valor⁷⁸.

O capitalismo, ao desenvolver o trabalho abstrato, preferindo sua dimensão suprassensível, desenvolve uma metafísica como modo de vida real⁷⁹. O domínio do trabalho abstrato sobre as formas vivas do trabalho concreto constrói uma fixação ontológica do trabalho e introduz uma padronização metafísica, excluindo as possibilidades criativas do trabalho concreto, fazendo com que o ser humano se torne apenas uma parte de um processo de formação de valor, e o valor de uma mercadoria se converta num fim em si mesmo⁸⁰.

O trabalho abstrato é, pois, a substância do valor e a forma tipicamente capitalista de trabalho⁸¹. Como o capitalismo é, na história, o único modo de produção onde existe a generalização da forma mercadoria, ou seja, das relações de valor mercantil, é também o primeiro modo de produção a criar uma alienação do ser humano em relação a seu trabalho⁸².

Para continuar, precisamos retornar na forma de valor de troca, como vimos na seção anterior⁸³. Uma mercadoria tem suporte de valor, e precisa de algo em comum entre ambas as mercadorias para que a troca seja realizada. Para Marx, o trabalho abstrato, que é a substância do valor, escolhe o dinheiro para se materializar e ser o terceiro elemento necessário para troca, que antes estava oculto⁸⁴. O suprassensível se fez sensível, a fim de se revelar para as relações econômicas. Aquilo que antes estava oculto se faz visível agora pela forma dinheiro.

A materialização do trabalho abstrato na forma dinheiro resolve o problema prático da troca, mas cria um novo enigma social. Ao tornar-se sensível, o valor “esconde” sua origem: quando olhamos para uma nota de dinheiro ou para um preço, não enxergamos o cansaço, o tempo ou os músculos do trabalhador; enxergamos apenas um número, um objeto que parece ter valor por si mesmo. O dinheiro, esse terceiro elemento que surge para revelar a substância comum, acaba por se tornar um véu. O trabalho abstrato se faz presente no dinheiro, mas não é reconhecido por quem o detém. O dinheiro passa a ser visto como fonte de riqueza intrínseca.

O dinheiro não se limita a ser apenas um mediador entre as relações de troca no capitalismo, mas também assume o papel de capital, como veremos na seção seguinte.

⁷⁸ MARX, 2023, p. 116.

⁷⁹ ANTUNES, Jadir, 2018, p. 91.

⁸⁰ ANTUNES, Jadir, 2018, p. 92.

⁸¹ SAAD FILHO, 2016, p. 25.

⁸² MARX, 2023, p. 113.

⁸³ Ver pág. 29-30, *infra*.

⁸⁴ MARX, 2023, p. 145.

1.2.4 A forma dinheiro

A linguagem que Marx usa para falar do processo de manifestação do dinheiro enquanto portador do valor é a encarnação. Para ele, a transição da forma de valor universal – trabalho abstrato – para a forma dinheiro acontece porque o tipo específico de mercadoria, cuja forma equivalente encarna-se socialmente, torna-se mercadoria-dinheiro⁸⁵.

Ao falar em encarnação, Marx revela a natureza mística da economia capitalista. A transição da substância abstrata para a forma dinheiro não é apenas uma conveniência logística, mas uma transubstanciação social. O corpo da mercadoria-dinheiro torna-se o suporte físico de uma relação social invisível, permitindo que o valor circule, acumule-se e, finalmente, transforme-se em capital. O suprassensível não apenas se faz sensível, ele se faz carne no dinheiro para poder governar a vida dos produtores.

A “encarnação” do valor no dinheiro, que vimos anteriormente, permite que ele cumpra sua função na circulação simples de mercadorias. Nesse estágio, o movimento é definido pela fórmula M - D - M (Mercadoria – Dinheiro – Mercadoria)⁸⁶. O produtor vende o que possui (M) para obter dinheiro (D) e, com ele, comprar o que necessita para sua vida (M). Aqui, o dinheiro é mero mediador; o ciclo começa e termina com uma utilidade, valor de uso, e o processo encontra seu fim natural no consumo. O dinheiro, neste caso, morre ao cumprir sua missão de transferir um objeto de uma mão para outra⁸⁷.

Contudo, a lógica capitalista subverte esse movimento e introduz a fórmula D - M - D'. Agora, o dinheiro não é mais o meio, mas o ponto de partida e o ponto de chegada⁸⁸. O processo começa com uma soma de dinheiro (D), que compra mercadorias (M), como matérias-primas e força de trabalho, com o único objetivo de lançá-las de volta ao mercado para recuperar uma soma maior de dinheiro (D). A diferença entre o valor inicial e o valor final (D - D') é o mais-valor⁸⁹.

Nesta nova forma, o dinheiro assume o papel de capital. Ele deixa de ser um objeto estático e se torna valor em processo: uma substância que se conserva e se expande através do movimento contínuo. Se, na circulação simples, o objetivo era a satisfação de uma necessidade humana, na circulação do capital, o objetivo é a valorização infinita. O valor se torna um “sujeito automático”; ele se desprende das mãos do capitalista e passa a obedecer a uma lei

⁸⁵ MARX, 2023, p. 145.

⁸⁶ MARX, 2023, p. 180.

⁸⁷ MARX, 2023, p. 188.

⁸⁸ MARX, 2023, p. 224.

⁸⁹ MARX, 2023, p. 231.

própria de crescimento, em que a produção de coisas úteis é apenas um mal necessário para a produção de lucro⁹⁰.

Essa trajetória de desmaterialização culmina no sistema de crédito e na predominância da moeda fiduciária, onde o dinheiro abandona sua âncora metálica para assumir um papel totalmente abstrato, que Marx chamou de capital fictício⁹¹. Se outrora o valor precisava de um “corpo”, como o ouro, para fazer-se presente, agora ele circula como puro signo, uma promessa de valor sustentada pela fé institucional e pela antecipação do futuro⁹². No entanto, essa abstração absoluta é, em última instância, uma ilusão necessária. Por trás da montanha de capital fictício, reside a dependência da substância original: o trabalho abstrato.

Como diria David Harvey, o crédito nada mais é do que um saque antecipado sobre o suor que ainda não foi derramado. Por mais que o capital pareça criar dinheiro a partir de si mesmo nos mercados financeiros (D - D’), ele permanece acorrentado ao chão da fábrica⁹³. Toda a “metafísica” digital do sistema bancário colapsa, se na ponta final da cadeia não houver a extração real de mais-valor⁹⁴. Assim, o ciclo se fecha em uma ironia trágica: quanto mais o capital se torna abstrato e “divino” em sua forma financeira, mais ele exige a disciplina concreta e o esgotamento do corpo vivo do trabalhador para validar sua existência. A autonomia do capital fictício consiste no ápice da alienação, onde a humanidade se vê governada por fantasmas contábeis que, apesar de imateriais, possuem o poder real de paralisar economias⁹⁵.

Se o dinheiro se encarna para tornar possível a mediação para trocas de mercadorias, quando ele se torna capital, ele ascende novamente aos “céus econômicos”, apropriando-se atualmente de um caráter estritamente simbólico, formando dinheiro antes mesmo da expropriação do mais-valor. Ainda que Marx não tenha visto essa dimensão fiduciária da moeda, ele percebeu o caráter fetichista presente no capitalismo, que sustenta a dimensão abstrata do capitalismo. Este será nosso próximo tema.

1.3 Fetichismo da mercadoria

Chegamos ao tema central da exposição desta pesquisa no que tange ao capitalismo; não apenas nesta pesquisa, mas entendo que o tema do “fetichismo da mercadoria” seja a chave

⁹⁰ MARX, 2023, p. 230.

⁹¹ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro III*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 451.

⁹² TAVARES, Maria da Conceição; FIORI, José Luís. *Poder e dinheiro: uma economia política da globalização*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 35.

⁹³ HARVEY, 2020, p. 360.

⁹⁴ HARVEY, 2020, p. 365.

⁹⁵ FIORI, José Luís. *Estados e moedas no desenvolvimento das nações*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 481.

filosófica para compreender o capitalismo no pensamento de Marx. Aqui, a teoria do valor atinge seu nível máximo, saindo de uma leitura puramente econômica – apesar de nunca ter sido – para uma crítica da ontologia do capitalismo.

Tudo aquilo que Marx apresentou no início de seu primeiro volume culmina no caráter fetichista da mercadoria. Marx demonstra que o homem, por meio de atividades técnicas, altera a forma natural de algo para construir algo que lhe é útil, como uma madeira que é usada para construir uma mesa; mas ele diz que, nesse processo, a mesa continua sendo madeira, como acontece no trabalho concreto e na relação do bem de consumo enquanto valor de uso, mas no campo do trabalho abstrato, ao transformar um bem de uso em mercadoria, esta transforma-se apenas em coisa sensível-suprassensível⁹⁶.

Marx percebe na mercadoria, um “caráter místico”⁹⁷, algo enigmático, que surge no momento em que o produto do trabalho assume a forma mercadoria. O caráter fetichista da mercadoria não é só uma analogia de uma dimensão religiosa do modo de produção capitalista; caráter aqui quer indicar o modo de ser do capital⁹⁸, uma categoria ontológica e metafísica fundamental para entender o capitalismo. O que esta pesquisa insiste em afirmar é que o fetiche da mercadoria não consiste apenas numa analogia usada por Marx em relação à religião; o fetiche é a manifestação ontológica da mercadoria no capitalismo. Somente se entendermos que essa dimensão altera a própria substância do produto em mercadoria, será possível falar em reificação do ser humano.

Como forma mercadoria, esse objeto aparece enquanto detentor de uma propriedade que lhe confere características de ser, como se tivesse uma “alma” própria, que lhe foi atribuída a partir de uma relação social específica. Ainda que seja comum a concepção de “metáforas teológicas em Marx”, isso não quer dizer que Marx não esteja falando de um movimento real que acontece nas dinâmicas sociais para formação de uma mercadoria, apenas que é uma analogia com uma outra experiência religiosa, com finalidades distintas ao processo de transformação em mercadoria. O rito da transubstanciação cristã, por exemplo, transforma o pão da hóstia em corpo de Cristo, não em mercadoria. A analogia está na apropriação do rito para perceber um movimento que acontece, de fato, no modo de produção capitalista. Ou seja, é um uso análogo ao rito cristão; mas se, no rito cristão, a transubstanciação tem como fim o corpo de Cristo, a transubstanciação, no capitalismo, tem como fim a mercadoria.

⁹⁶ MARX, 2023, p. 146.

⁹⁷ MARX, 2023, p. 146.

⁹⁸ DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993, p. 94.

Nesse caso, a analogia nos serve para entender um movimento real do processo de produção de uma mercadoria. A analogia não consiste apenas em linguagem; é a manifestação de uma ontologização de um objeto, como acontece em outros ritos. Essa dimensão ontológica não deve ser entendida tão somente como crítica a uma metafísica específica, mas ser compreendida dentro do movimento que acontece na manifestação ontológica da mercadoria, que se apropria da substância dos trabalhadores, absorvendo sua subjetividade, e da transformação dos trabalhadores na substância de mercadoria, tornando-se apenas força de trabalho a ser vendida. Isso, para Marx, é uma característica real do capitalismo, não puramente uma metáfora.

Só se consegue compreender o fetichismo da mercadoria dentro da dialética, a tensão que ocorre na interação do humano com o mundo, com as coisas e consigo mesmo⁹⁹. Se em cada fenômeno da realidade percebe-se a dialética, na mercadoria a dialética se faz presente no conflito entre a negação do sensível e natural, a preservação da utilidade e a elevação do supracensível e social, e é aqui onde o fetiche da mercadoria se apresenta: quando o aspecto sensível desaparece fora da relação de troca, junto com o humano, que participa com seu trabalho, restando apenas sua aparência enquanto manifestação do seu contrário, o aspecto supracensível¹⁰⁰.

O caráter místico da forma mercadoria, o fetichismo, reflete-se nos produtos do trabalho humano, como se existissem para além das relações sociais, como se a mercadoria fosse assim, naturalmente, portadora de valor¹⁰¹. A mercadoria assume a vitalidade extraída do trabalho abstrato e se apresenta enquanto portadora de vida; ou seja, a mercadoria age como se tivesse vida própria¹⁰². Marx chega a dizer que o capital é um trabalho morto e, como um vampiro, vive da sucção de trabalho vivo, vivendo mais quanto mais trabalho vivo sugar¹⁰³. Ou seja, assim como um vampiro não mata a vítima de imediato, pois precisa que ela continue produzindo sangue, o capital não destrói o trabalhador imediatamente, pois precisa continuar extraindo sua energia vital.

O fetichismo da mercadoria é o nome que damos à nossa própria submissão a um objeto que, embora criado por nossas mãos, ergue-se como um soberano sedento. O mistério da mercadoria vem a ser o mistério de um espelho invertido: onde deveríamos ver humanidade,

⁹⁹ ANTUNES, Jadir, 2018, p. 223.

¹⁰⁰ ANTUNES, Jadir, 2018, p. 223.

¹⁰¹ MARX, 2023, p. 147.

¹⁰² MARX, 2023, p. 148.

¹⁰³ MARX, 2023, p. 307.

vemos valor; onde deveríamos ver vida, vemos capital. A vida humana se perde, e só é possível ver o valor de uma mercadoria.

Se, na relação de produção do capitalismo, as mercadorias aparecem como tendo vida própria, é necessário voltar nossa atenção para a alienação construída em relação aos trabalhadores que atribuíram valor àquela mercadoria.

1.3.1 Alienação

Se o fetiche é a crença da mercadoria enquanto portadora de valor intrínseco, a alienação é o processo pelo qual isso acontece. Quando falamos sobre fetichismo da mercadoria, percebemos alguns fenômenos sociais que brotam a partir dessa relação de produção de uma mercadoria. Algo que salta aos olhos é a alienação do ser humano no processo de abstração do trabalho socialmente produzido para formação do valor. Para que a mercadoria tenha a aparência de algo portador de valor intrínseco, o ser humano que a cria precisa se alienar de seu processo de produção de valor.

O conceito de alienação em Marx sofre influência direta do pensamento de Hegel e do de Ludwig Feuerbach (1804-1872)¹⁰⁴. Em Hegel, alienação se dá quando a consciência sai de si mesma para tornar-se real no mundo, pois o mundo da cultura, da lei e da ética só pode existir se o ser humano se aliena de si, e isso é impossível se esse “si” ficar guardado na consciência, perdendo totalmente sua substância¹⁰⁵. Ao mesmo tempo que o mundo é obra da consciência, o mundo é algo alheio a ela. Sendo assim, em Hegel, a alienação consiste no vir a ser da substância, ou seja, na dinâmica necessária para o processo de manifestação da Razão¹⁰⁶. Portanto, em Hegel, alienação é uma necessidade ontológica para a manifestação do Espírito.

Já em Feuerbach, a alienação desloca-se da razão para a religião. Para ele, o humano distingue-se dos animais por ter consciência, que significa ter como objeto sua própria espécie; se para os animais a vida interior é a mesma que a vida exterior, a humanidade pode conversar, falar consigo mesmo, sem necessidade do outro¹⁰⁷. O humano pode dialogar consigo mesmo; ele é, simultaneamente, um “eu” e um “tu”. Em Feuerbach, Deus aparece como espelho do homem; nele, o ser humano projeta sua própria consciência. Dessarte, a religião aí faz parecer que o ser humano está em oposição a Deus, quando, na verdade, opõe-se à própria

¹⁰⁴ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 31.

¹⁰⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 329.

¹⁰⁶ HEGEL, 2002, p. 330.

¹⁰⁷ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p. 35.

consciência¹⁰⁸. Em Feuerbach, diferentemente de Hegel, a alienação não é um processo necessário, mas exatamente aquilo que possibilita à religião o condicionamento de uma alienação de si.

Contudo, Marx não se apropria do conceito desses dois autores de forma acrítica. Ele reconhece a visão de alienação de Hegel ao sugerir que tudo que o humano cria é um processo de alienação; contudo, segundo Marx, existe uma diferença entre objetivação, como a expressão da essência humana no mundo material, e alienação¹⁰⁹. O jovem Marx também critica a dimensão idealista da alienação na filosofia de Hegel enquanto alienação apenas da consciência¹¹⁰. Se em Hegel existe um monismo idealista¹¹¹, em Feuerbach existe uma tentativa de superar alguns problemas de Hegel, criando uma separação entre corpo e consciência. Entretanto, por ter como pressuposto central a religião, Feuerbach condiciona a alienação apenas ao campo da consciência, não existindo uma alienação real¹¹². Marx é crítico tanto do idealismo monista de Hegel quanto do dualismo materialista de Feuerbach.

Desde bem cedo, o conceito de alienação aparece em sua tese de doutorado, “*Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*”, entendendo que, em Epicuro, sua preocupação se encontra na contradição inerente à natureza do átomo e, a partir disso, ressalta a alienação como uma “existência alienada de sua essência”¹¹³. Ainda que seja um texto de juventude, aqui já aparece a importância de entendermos a alienação no pensamento de Marx, a partir da dialética. A tensão de contraditórios que emergem de um terceiro conceito: o trabalho¹¹⁴. Para Marx, o motor da história não é a alienação do Espírito, como em Hegel, mas a transformação da natureza em produto¹¹⁵. Para ele, a alienação é algo que acontece na realidade material, não na consciência.

Como vimos, a alienação está dentro da dialética materialista de Marx. O humano, a partir do trabalho, não só cria a indústria, mas a indústria também a cria¹¹⁶. O resultado não é apenas o não reconhecimento de sua criação no mundo, mas o não reconhecimento de si no

¹⁰⁸ FEUERBACH, 2007, p. 44.

¹⁰⁹ MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 123.

¹¹⁰ MARX, 2008, p. 133.

¹¹¹ Posição filosófica que defende que a realidade, apesar de suas múltiplas aparências, é composta por uma única substância, princípio ou unidade fundamental. Em Hegel, a única realidade é o espírito (*Geist*) ou a consciência (*Gewissen*). O mundo material seria apenas o fenômeno da razão.

¹¹² MARX; ENGELS, 2015, p. 534.

¹¹³ MÉSZÁROS, 2016, p. 68.

¹¹⁴ MÉSZÁROS, 2016, p. 78.

¹¹⁵ MÉSZÁROS, 2016, p. 79.

¹¹⁶ MÉSZÁROS, 2016, p. 100.

mundo. Portanto, em Marx, a alienação tem dimensão antropológica, da qual se apresenta pelo nome de “reificação”.

1.3.2 Reificação

Se o fetiche é a crença e a alienação, o processo, a reificação consiste no resultado antropológico. Quando os trabalhadores olham para sua construção e não a percebem como resultado de suas mãos – alienação – e entendem que a mercadoria possui valor intrínseco – fetiche –, os papéis se invertem e o ser humano aparece como um objeto, como coisa, reificado¹¹⁷.

O fetiche da mercadoria faz com que a mercadoria tenha aparência de algo dotado de ser, como se tivesse vida própria¹¹⁸. A mercadoria apropria-se da vitalidade do trabalho humano e torna-se um ser em si. Marx chega a dizer que o valor converte todo produto do trabalho humano em um hieróglifo social¹¹⁹, ou seja, os seres humanos, alienados do produto de seu trabalho, veem a mercadoria como uma escultura sagrada.

O fetichismo transforma o invisível em visível e o visível em invisível¹²⁰, isto é, transforma em visível o valor, fruto do trabalho abstrato e torna invisível a relação social determinante para a formação desse valor. Aqui há o fenômeno da transubstanciação social, em que a substância viva do trabalho humano, o sangue e o tempo do trabalhador, converte-se na substância morta do valor, fazendo com que o objeto inanimado passe a gozar de uma “presença real” e divina, enquanto o sujeito vivente é reduzido a um acidente descartável do processo produtivo.

A generalização da forma mercadoria, como vimos, é algo próprio do modo de produção capitalista, e, como consequência, o fetichismo também é um fenômeno próprio das relações de produção no capitalismo¹²¹. Nesse sentido, o capitalismo também “cria” um tipo de humano específico. Na medida que o produto do trabalho humano se apropria de características humanas, o humano se apropria de características de produto¹²². O humano, no capitalismo, é o humano reificado¹²³.

¹¹⁷ DUSSEL, 1993, p. 37.

¹¹⁸ MARX, 2023, p. 148.

¹¹⁹ MARX, 2023, p. 149.

¹²⁰ HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 25.

¹²¹ LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2018, p. 194.

¹²² MARX, 2023, p. 158.

¹²³ LUKÁCS, 2018, p. 239.

Marx apropria-se claramente de uma linguagem religiosa para falar a respeito da forma com que o capitalismo se manifesta. Isso não é um acidente, como iremos demonstrar na próxima subseção.

1.3.3 Fetiche e religião

Como vimos, Marx sofreu influência da filosofia de Feuerbach, mas não sem crítica. Se Feuerbach via Deus como a consciência humana projetada nos céus, Marx vê o valor como a “essência” humana projetada no objeto, atribuindo características ontológicas a um objeto construído por mãos humanas. Essa dimensão mística de um objeto é conhecida nas religiões como “fetiche”.

Fetiche é um conceito que deriva da palavra “feitiço”, denotando a ideia de encanto e fascínio: um objeto a que se atribuiu alguma característica suprassensível é um objeto fetichizado¹²⁴. O conceito aparece pela primeira vez no filósofo iluminista francês, Charles de Brosses (1709-1777), ao analisar religiões que, segundo ele, adorariam divindades puramente materiais, como animais, pedras e todo tipo de matéria bruta¹²⁵. Marx tem contato com o livro de De Brosses, “*Sobre o culto dos deuses fetiches*”, ainda na juventude, cujos comentários encontramos em seu “*Caderno de Bonn*”¹²⁶, o que indica uma influência na escolha de Marx no uso desse conceito para falar do fenômeno no capitalismo.

O elo existente entre o mundo concreto, real, e o mundo suprassensível, religioso, é a própria mercadoria vista como sujeito¹²⁷. Franz Hinkelammert (1931-2023), importante teólogo e economista alemão, fundador da escola do DEI¹²⁸, sugeriu que Marx interpretou a aparente subjetividade dos objetos como o verdadeiro conteúdo das imagens religiosas¹²⁹. Ou seja, para o teólogo, Marx não está apenas usando metáforas, senão revelando a ontologia oculta do

¹²⁴ COSTA, Renato de Lima. Fetiche. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus, 2022, p. 420-424 (Aqui p. 420).

¹²⁵ COSTA, 2022, p. 420.

¹²⁶ DUSSEL, 1993, p. 40.

¹²⁷ HINKELAMMERT, 1983, p. 29.

¹²⁸ Departamento Ecuménico de Investigaciones. Trata-se de um dos centros de pensamento mais influentes e produtivos da América Latina, especialmente no que diz respeito à articulação entre a Teologia da Libertação e a crítica da economia política. Foi fundado oficialmente em 26 de abril de 1977, em San José – com sua sede em Sabánilla, Montes de Oca – Costa Rica. Sua criação, no entanto, remonta a debates iniciados entre 1972 e 1973 no Chile, durante o governo da Unidade Popular de Salvador Allende. Com o golpe militar de Pinochet em 1973, os intelectuais que formariam o DEI tiveram que se exilar, encontrando na Costa Rica um solo fértil para dar continuidade ao trabalho. Tem como seus principais autores Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Pablo Richard, Wim Dierckxsens e Jung Mo Sung.

¹²⁹ HINKELAMMERT, 1983, p. 29.

capitalismo, sua dimensão religiosa. O fetichismo não é puramente uma analogia religiosa de algo que acontece no capitalismo; é a manifestação de um fenômeno real no capitalismo.

Se Marx inverte a dialética de Hegel, ele também subverte a antropologia de Feuerbach. Assim como Feuerbach demonstrou que, na dinâmica religiosa, os seres humanos projetam sua substância em um Deus estranho, Marx, ao analisar o modo de produção capitalista, percebe que ocorre uma projeção análoga da substância humana no objeto construído no capitalismo. Ao revelar que o produto do trabalho se torna o senhor do produtor, Marx demonstra que o capitalismo não apenas é análogo a uma religião, mas funciona exatamente como uma religião.

Existe ainda outra linguagem religiosa que Marx usa para falar da manifestação do modo de produção capitalista: a leitura que Marx faz da moeda enquanto signo do valor. Dedico-me especialmente a esse tema devido à relevância que tem para esta pesquisa como pressuposto do diálogo com o conceito de “*imago Dei*”.

1.3.4 Dinheiro, ícone do valor

No capítulo 3 do primeiro volume de “*O Capital*”, na seção intitulada “A moeda: o signo do valor”, Marx fala agora do papel moeda como signo¹³⁰. A preocupação aqui volta novamente para a dimensão do dinheiro enquanto um objeto necessário para a troca, não como um fim em si mesmo (M - D - M). Marx demonstra que o mercado começa a aceitar apenas o nome “ouro”, no lugar do metal real, pois o metal pode se desgastar e perder valor real. O Estado cria uma moeda, que é apenas um signo, não portando valor intrínseco¹³¹.

A visão clássica da economia, do dinheiro apenas como signo do valor, influencia Marx. Mas convém lembrar que, para Marx, se o papel moeda é apenas um simples signo, representante, o caráter fetichista do dinheiro se apresenta como ícone, ou seja, presença. O dinheiro não apenas é um sinal do valor, mas, a partir de seu fetiche, torna-se valor encarnado, como já vimos no tema referente ao dinheiro.

Se existe uma dimensão icônica do dinheiro enquanto mediador, o fetiche atinge seu nível máximo quando o dinheiro se torna o fim da operação, na tentativa de formar mais capital. Aqui o ser humano desaparece completamente, não existindo nenhum tipo de satisfação da necessidade humana: o intuito é apenas a multiplicação do valor¹³².

Além disso, Marx percebe que o dinheiro atingiu níveis de abstração ainda maiores a partir do que ele chamou de capital fictício, pois seu caráter creditício não possui nenhuma

¹³⁰ MARX, 2023, p. 198.

¹³¹ MARX, 2023, p. 201.

¹³² MARX, 2023, p. 231.

existência real na produção, mas funciona como se tivesse¹³³. Esse dinheiro que gera dinheiro (D - D') exclui completamente da equação a participação humana que possibilita valor para o acúmulo de capital. Aquele que vive de dividendos, lucros que o acionista de uma empresa ganha, fica completamente alienado do trabalho socialmente necessário para a produção daquele valor.

Embora Marx parta da análise da moeda como mercadoria lastreada no ouro, ele antecipa a centralidade do crédito na constituição de um capital fictício¹³⁴. Longe de atenuar o fetichismo, essa dimensão especulativa o radicaliza: o fetiche se desfaz de sua casca material para se manifestar como pura abstração. Nesse outro nível, o capital não apenas reifica o presente, mas coloniza o futuro, exigindo uma fé fiduciária pela credibilidade de um sistema de dívidas perpétuas.

Se na moeda-signo o fetiche ainda parece uma ilusão da circulação, no capital fictício ele se torna a própria realidade do sistema. A transubstanciação, mencionada anteriormente, atinge seu auge no capital portador de juros (D - D'). Aqui o dinheiro não apenas representa valor, mas simula a vida¹³⁵: ele se reproduz no vácuo das bolsas de valores, alienando o rentista da base material da existência. O fetiche deixa de ser apenas um véu sobre a mercadoria para se tornar uma arquitetura financeira onde o trabalho humano não passa de um hieróglifo esquecido, e o capital fictício assume o trono de um deus autoconstituído.

1.4 Capitalismo como religião

É verdade que Marx em momento algum afirmou que o capitalismo fosse uma religião, em sentido ontológico. Entretanto, como vimos, Marx demonstra que alguns aspectos do capitalismo são análogos ao mundo religioso, sugerindo, inclusive, que para falar da forma fantasmagórica que a relação social da qual o capitalismo assume, seria preciso refugiar-se na região nebulosa do mundo religioso¹³⁶. Ele também entende que o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, consiste na forma de religião mais apropriada ao surgimento de uma sociedade de produtores de mercadorias e seu caráter fetichista¹³⁷, especialmente o desenvolvimento burguês do cristianismo, como o protestantismo e o deísmo¹³⁸.

¹³³ MARX, 2017. p. 455.

¹³⁴ MARX, 2017. p. 451.

¹³⁵ HARVEY, 2020, p. 356

¹³⁶ MARX, 2023, p. 148.

¹³⁷ MARX, 2023, p. 153.

¹³⁸ MARX, 2023, p. 154.

Marx, entretanto, não foi o único pensador alemão a sugerir uma aproximação do capitalismo com o protestantismo. Max Weber¹³⁹ dedicou uma obra inteira a esse tema, a saber, “*A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*”. Nesta obra clássica, Weber argumenta que o protestantismo, especialmente o calvinista, fomentava o espírito comercial¹⁴⁰, e, introduzindo ele a ideia de “ascese intramundana” – viver seus deveres dentro do mundo, como a vocação profissional –, sugere que os protestantes entendem ser essa a única forma de viver que agrada a Deus, diferente dos católicos, que defendiam até então a ascese monástica – viver a experiência religiosa isolando-se do mundo¹⁴¹.

Para Weber, o protestantismo luterano transfere a sacralidade dos monásticos para o mundo profissional. Isso não acontece de forma imediata, mas a partir das tensões dos protestantes com o monacato católico, a ideia de “vocação” vai se apropriando cada vez mais para um sentido profissional¹⁴², e a partir disso as atividades profissionais passaram a ser vistas como um dever religioso, um desígnio divino¹⁴³. Embora Lutero tenha iniciado uma elaboração teológica sobre a vocação profissional, Weber entende que foi o desenvolvimento teológico de Calvino que forneceu a prática necessária para a introdução do capitalismo, pois entende que, em Calvino, não existe apenas a dimensão da vocação profissional, mas também o entendimento de que os resultados de uma profissão são efeitos objetivos da fé¹⁴⁴. Ele entendeu que a doutrina da predestinação calvinista produziu uma moral específica de acúmulo de capital¹⁴⁵, por meio da qual os eleitos percebiam a riqueza como um sinal de sua predestinação¹⁴⁶.

Se, em Marx, a religião aparece de forma análoga e o protestantismo enquanto ideologia apropriada para a mercadoria, e, em Weber, o protestantismo aparece como fundamento histórico e impulso ético que possibilita o acúmulo de capital, Walter Benjamin (1892-1940), outro pensador alemão, não hesita em tratar abertamente o capitalismo como religião. Benjamin inicia seu famoso ensaio, “*O capitalismo como religião*”, contrapondo-se a Weber e afirmando que o capitalismo é um fenômeno essencialmente religioso, não mera estrutura condicionada

¹³⁹ Max Weber (1864-1920) foi um intelectual alemão fundamental, considerado um dos “pais fundadores” da sociologia moderna, ao lado de Karl Marx e Émile Durkheim.

¹⁴⁰ WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 37.

¹⁴¹ WEBER, 2004, p. 72.

¹⁴² WEBER, 2004, p. 73.

¹⁴³ WEBER, 2004, p. 77.

¹⁴⁴ WEBER, 2004, p. 104.

¹⁴⁵ WEBER, 2004, p. 114.

¹⁴⁶ WEBER, 2004, p. 150.

pela religião¹⁴⁷. Ele afirma que o capitalismo constitui uma estrutura religiosa com três traços facilmente identificáveis: o capitalismo consiste numa religião puramente cultural, não existindo necessidade de dogma ou fé; a partir disso, o capitalismo funciona como um culto de duração permanente, não existindo tempo para descanso; e, por último, é um culto culpabilizador, tornando-se a primeira religião não expiatória, segundo ele¹⁴⁸.

Benjamin não afirma que o capitalismo se desenvolve pelo cristianismo, mas entende o capitalismo como um parasita do cristianismo. Por conseguinte, a história do cristianismo moderno é essencialmente a história de seu parasita, o capitalismo¹⁴⁹. Ele também demonstra que o dinheiro, enquanto cédula bancária, aparece como ícone, assim como os ícones de deuses em diversas religiões¹⁵⁰.

Ainda que de forma distinta, esses três autores demonstram a importância da dimensão religiosa no capitalismo. Entretanto, insisto em dizer que essa pesquisa tem o intuito de demonstrar não apenas o aspecto análogo da religião no capitalismo, mas, em diálogo com pensadores marxistas de tradição latina, demonstrar que o capitalismo funciona essencialmente como uma religião, como também sugeriu Walter Benjamin. Para tentar demonstrar que o capitalismo assume a forma de religião, é preciso, antes de tudo, definir o que queremos dizer com religião.

1.4.1 O que é religião?

Apesar de ser um conceito de uso comum em terras ocidentais, definir religião é uma das tarefas mais árduas das ciências da religião. A palavra latina *religio* aparece tanto em escritos do dramaturgo grego Plauto¹⁵¹ quanto em Terêncio¹⁵² com o sentido de “escrúpulo”¹⁵³, etimologicamente com o sentido de uma “pedrinha” no calçado de uma pessoa que caminha, exigindo que ela pare para remover o que for preciso para seguir sua caminhada¹⁵⁴. Somente

¹⁴⁷ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 21.

¹⁴⁸ BENJAMIN, 2013, p.21.

¹⁴⁹ BENJAMIN, 2013, p.23.

¹⁵⁰ BENJAMIN, 2013, p.23.

¹⁵¹ Tito Mácio Plauto (254-184 AEC), dramaturgo romano do período republicano. As peças que lhe são atribuídas sobreviveram até nossos dias, sendo do período de 205 a 184 EAC.

¹⁵² Públio Terêncio Afro (c. 195-159 AEC) foi um renomado dramaturgo romano da República, cartaginês trazido a Roma como escravo. Conhecido por suas seis comédias adaptadas de originais gregos, ele se destacou pela linguagem latina pura, diálogos mais sofisticados e menor foco no humor escrachado em comparação a Plauto, sendo amplamente estudado por sua influência no teatro ocidental, especialmente na Idade Média e Renascimento.

¹⁵³ NONGBRI, Brent. *Before Religion: a history of a modern concept*. London: Yale University Press, 2013, p. 27.

¹⁵⁴ SILVA, Cristiano. Escrúpulos. In: *O Estado CE*. Caderno “Opinião”. 21 jun 2016. Não paginado. Disponível em: <https://oestadoce.com.br/opiniaio/escrupulos/>. Acesso em: 08 fev. 2026.

mais tarde é que *religio* foi mais frequentemente relacionada a contextos que envolvem os deuses¹⁵⁵. O filósofo Cícero¹⁵⁶, em “*Sobre a natureza dos deuses*”, fornece uma definição da religião romana enquanto regras ou proibições instituídas por deuses ou homens. Minúcio Félix¹⁵⁷ afirma em um de seus textos que, do ponto de vista de um adorador dos deuses tradicionais de Roma, os romanos protegiam suas cidades com ritos sagrados, virgens e muitos sacerdotes¹⁵⁸. No séc. IV da era cristã, Lactâncio¹⁵⁹ usou *religio* para referir-se à adoração realizada pelos cristãos, opondo a verdadeira à falsa religião – a veneração de muitos deuses, em oposição à veneração de muitos deuses¹⁶⁰. Com o passar do tempo, *religio* foi se referindo sempre mais a um conjunto de doutrinas, enquanto sistemas de crenças verdadeiras, e menos à adoração¹⁶¹.

Ao traduzir palavras antigas por “*religião*”, pode parecer que o conceito existia antes da modernidade, mas o mundo antigo não era dividido por diferentes religiões em que os fiéis que partilhavam crenças semelhantes encontravam-se para cultuar. Com a fragmentação produzida pela Reforma Protestante na cristandade europeia no início da era moderna, transformando a dimensão religiosa em foro privado, o contato com o “novo mundo” e a “redescoberta” da antiguidade, o conceito de religião também sofreu adaptações¹⁶². Esse contexto histórico fez com que o conceito se tornasse plural, dividindo as pessoas em diferentes religiões – diferentes sistemas de crenças privadas para se alcançar a salvação. Fez, outrossim, com que a interpretação dos povos do “novo mundo” fosse lida a partir da luta sectária cristã na Europa, criando uma concorrência de crenças privadas para a salvação¹⁶³.

É nesse contexto de disputa religiosa e colonização que aparece, como primórdio do sistema moderno, o Estado-nação¹⁶⁴. Num cenário em que príncipes católicos resistiram à autoridade papal e vários nobres mudaram de religião¹⁶⁵, a uniformidade religiosa tornou-se

¹⁵⁵ NONGBRI, 2013, p. 27.

¹⁵⁶ Marco Túlio Cícero (107-43 AEC) foi orador, advogado, filósofo e político romano, considerado um dos maiores intelectuais e comunicadores da Antiguidade, fundamental para a introdução da filosofia grega em Roma e para o desenvolvimento do vocabulário filosófico latino.

¹⁵⁷ Marco Minúcio Félix, apologista latino do cristianismo. Pouco se sabe dele ou de sua obra, senão que deve ter escrito entre 150-270 EC.

¹⁵⁸ NONGBRI, 2013, p. 28.

¹⁵⁹ Lucio Célio F. Lactâncio (240-320 EC), autor cristão que se tornou conselheiro religioso-político de Constantino I, primeiro imperador romano cristão, além de tutor de seu filho.

¹⁶⁰ NONGBRI, 2013, p. 29.

¹⁶¹ NONGBRI, 2013, p. 34.

¹⁶² NONGBRI, 2013, p. 85.

¹⁶³ NONGBRI, 2013, p. 86.

¹⁶⁴ NONGBRI, 2013, p. 97.

¹⁶⁵ NONGBRI, 2013, p. 98.

impossível de ser alcançada, e o melhor meio para subjugar um povo e manter o Estado estável foi permitindo que grupos vivessem de acordo com suas próprias crenças¹⁶⁶. Ao criar esse “novo mundo”, foi necessária a criação de uma ideia completamente nova para a religião cristã: a salvação da alma individual. Aqui torna-se bastante clara a ideia de religião separada da esfera cívica¹⁶⁷, e cria-se a possibilidade para a construção dos conceitos modernos de “religião” e “política” enquanto realidades essencialmente diferentes, senão mesmo dicotômicas – uma diz respeito ao espírito, a outra diz respeito à matéria; uma é fé, a outra é razão¹⁶⁸.

Como vimos acima, a realidade social da Europa moderna formou o pensamento de religião enquanto característica distintiva do “secular”, o que fez com que se interpretasse o fenômeno social dos povos colonizados a partir das categorias modernas de religião e política, distintivamente, e interpretassem também experiências antigas – tanto Roma e Grécia antigas quanto o judaísmo antigo – dentro dessas categorias¹⁶⁹. O cristianismo moderno não colonizou apenas o presente, colonizou igualmente o passado ao levar suas categorias para analisar fenômenos diferentes da modernidade europeia. O Ocidente criou uma ideia de religião, tornada “natural” e universal a começar da colonização, partindo da qual teóricos tentaram encontrar o que há de comum em todas as “religiões” no mundo.

Mircea Eliade¹⁷⁰, em “*O sagrado e o profano*”, assumiu o papel de encontrar essa “essência” das religiões. Nessa tentativa de encontrar o que faz algo ser uma religião, Eliade sugere que as religiões sempre constroem uma relação de oposição entre sagrado e profano¹⁷¹. O sagrado compreende aquela realidade que se apresenta de forma diferente das realidades naturais¹⁷², como aquilo que é portador da realidade plena, saturado de ser e portador de uma substância ontológica¹⁷³. Em contrapartida, o profano compreende aquilo que é pseudo-real, aquilo que se apresenta enquanto realidade natural. Para Eliade, a substância da religião é o

¹⁶⁶ NONGBRI, 2013, p. 100.

¹⁶⁷ NONGBRI, 2013, p. 97.

¹⁶⁸ FITZGERALD, Timothy. *Critical Religion and Critical Research on Religion: religion and politics as modern fictions*. Stirling: University of Stirling, 2015, p. 306. Disponível em: <http://www.ccr.sagepub.com>. Acesso em: 08 fev. 2026.

¹⁶⁹ NONGBRI, 2013, p. 138.

¹⁷⁰ Mircea Eliade (1907-1986) foi um dos historiadores das religiões e filósofos mais influentes do século XX. Romeno de nascimento, ele construiu uma carreira global, passando por Índia, França e Estados Unidos, onde se consolidou como uma autoridade máxima no estudo dos mitos e dos símbolos.

¹⁷¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora Martins Fones, 2018, p. 17

¹⁷² ELIADE, 2018, p. 16.

¹⁷³ ELIADE, 2018, p. 18.

sagrado e, levado ao extremo, sagrado é tudo o que, em uma sociedade, possui ligação com o mistério, com a busca de sentido, invocação da transcendência ou absolutização de valores¹⁷⁴.

Eliade entende que, para a dimensão religiosa, o sagrado só pode ser percebido se revelar a realidade ordinária; a isso ele dá o nome de “hierofania”, que é a manifestação do sagrado dentro de uma realidade profana¹⁷⁵. Ou seja, para Eliade, o que é próprio das religiões é sua dimensão suprassensível, que pode ser vista a partir de algo profano que, ao ser escolhido para se revelar, agora torna-se sagrado. A hierofania é, portanto, o suporte da realidade suprassensível. Paul Tillich¹⁷⁶, por seu turno, concebe o objeto da religião não apenas como real, mas também como pressuposto de toda afirmação da realidade¹⁷⁷. Nessa perspectiva, a religião se preocupa, portanto, com a realidade em sentido ontológico. Isso não significa, por exemplo, que um objeto sagrado sempre foi sagrado, sempre foi portador de realidades ontológicas, como se fosse portador de sacralidade em si mesmo, mas que, em virtude de um poder simbólico que agora lhe é atribuído, torna-se um objeto sagrado¹⁷⁸.

Como consequência dessa manifestação do sagrado, há uma separação daquilo que é sagrado e do que é profano, mesmo que o sagrado tenha aparência de profano¹⁷⁹. A manifestação do sagrado enquanto ontofania, manifestação do ser como realidade plena, funda ontologicamente o mundo; ou seja, é aquilo que diz qual a essência do mundo e, a partir disso, define o centro do mundo, que é escolhido como o local sagrado, um ponto fixo onde a realidade do suprassensível se faz presente no espaço profano, permitindo que a realidade metafísica se faça presente e oriente a existência humana¹⁸⁰. Onde o sagrado se manifesta no espaço, o sentido do mundo se revela; e, como consequência dessa hierofania no espaço, uma validade cosmológica: toda hierofania espacial equivale a uma cosmogonia – mito de origem¹⁸¹.

Não o espaço exclusivamente, mas para Eliade o sagrado também define o tempo sagrado em relação ao tempo profano. O tempo sagrado possui uma natureza reversível, pois é um tempo mítico primordial tornado presente. Festas religiosas e tempos litúrgicos são

¹⁷⁴ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *A religião pela memória*. São Paulo: Editora Recriar, 2024, p. 70.

¹⁷⁵ ELIADE, 2018, p. 17.

¹⁷⁶ Paul Tillich (1886-1965), teólogo e filósofo muito influente do século XX, nasceu na Alemanha e radicou-se nos EUA no pós-Segunda Guerra. Ele é conhecido por conciliar domínios como a fé cristã e a cultura moderna, a psicologia e o existencialismo.

¹⁷⁷ TILLICH, Paul. *O que é religião?* São Paulo: Editora Recriar, 2025, p. 79.

¹⁷⁸ TILLICH, 2025, p. 89.

¹⁷⁹ ELIADE, 2018, p. 18.

¹⁸⁰ ELIADE, 2018, p. 26.

¹⁸¹ ELIADE, 2018, p. 59.

atualizações de um evento sagrado em um primórdio mítico¹⁸². Para a pessoa religiosa, existe um tempo que é sagrado e distingue-se do tempo que a precede e a sucede¹⁸³. Ou seja, se a experiência com o sagrado afeta o tempo e o espaço de uma pessoa, altera inevitavelmente a totalidade da existência.

Essa ideia de um universo que se apresenta em dois planos, o sagrado e o profano, o fenômeno e o ontológico, o material e o ideal, também é fruto de uma leitura eurocêntrica em relação às experiências de povos que orbitam fora da religião cristã¹⁸⁴. Essa divisão que cria uma subordinação entre o imanente e o transcendente reproduz uma teologia cristã europeia neoplatônica. Mas o significado de um fato religioso também é histórico, em razão de que o mundo inteligível pertence a este mundo tanto quanto o sensível, estando ambos situados no mesmo plano humano¹⁸⁵.

A religião é, por conseguinte, um descendente do cristianismo europeu, uma característica da civilização ocidental¹⁸⁶, a qual não serve para falar sobre experiências comunitárias como a dos povos indígenas, quilombolas, romanos e gregos antigos – assim como do judaísmo antigo e, conseqüentemente, dos primeiros cristãos. Ainda que geralmente se use religião para falar da crença “teológica” de um povo, seus mitos cosmogônicos, seus ritos etc.¹⁸⁷, como vimos, isso é uma forma de aplicar uma elaboração conceitual do cristianismo europeu moderno a outras experiências humanas. Se não podemos falar de experiências fora do cristianismo enquanto expressão religiosa, o que elas são?

1.4.2 Formação cosmográfica

Para Dubuisson¹⁸⁸, antropólogo e importante historiador da religião, é preferível organizar os fatos que geralmente são denominados como religiosos, a exemplo de concepções e práticas coletivas, construções simbólicas, técnicas corporais e mentais, sistemas discursivos e semióticos, mundos ou seres imaginários, na categoria mais ampla de “formação

¹⁸² ELIADE, 2018, p. 63.

¹⁸³ ELIADE, 2018, p. 65.

¹⁸⁴ DUBUISSON, Daniel. *L'Occident et la religion: mythes, science et idéologie*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1998, p. 239.

¹⁸⁵ DUBUISSON, 1998, p. 248.

¹⁸⁶ DUBUISSON, 1998, p. 18.

¹⁸⁷ DUBUISSON, 1998, p. 8.

¹⁸⁸ Daniel Dubuisson (1950-) é influente historiador das religiões e antropólogo francês, conhecido por sua crítica radical à maneira como o Ocidente estuda e define o fenômeno religioso. Ele é também um dos principais nomes da corrente que argumenta que "religião" é uma categoria inventada pelo pensamento ocidental cristão.

cosmográfica”¹⁸⁹. Para ele, esse conceito se presta melhor a exprimir uma experiência que envolve todos esses elementos, superando os antagonismos criados pela concepção de religião que advém do pensamento cristão ocidental, visto que, para ele, esta categoria é capaz de integrar todas as concepções globais e abrangentes do mundo, desde suas orientações filosóficas, a diversidade de elementos que estes reconhecem – seres sobrenaturais, leis cósmicas ou naturais, forças ou energias vitais etc. – e a natureza da prática, com suas prescrições e regras de vida¹⁹⁰.

Dubuisson afirma que essa suposta “essência” da religião, que a palavra supostamente contém em sua etimologia arcaica, *religio*, não passa de uma fantasia mística, incapaz de dar conta da diversidade das produções cosmográficas humanas e até mesmo daquelas que o Ocidente chamou de religiões¹⁹¹. Aqui ele faz um convite excêntrico, sugerindo-nos, por um instante, desconsiderar o destino imperialista e conquistador do ocidente cristão, tendo em vista analisar qual a probabilidade do termo *religio* passar a designar algo universal, igualmente adequado ao taoísmo chinês e ao umbandismo brasileiro. Qual a probabilidade de um termo do vocabulário latino, em que a orientação semântica foi influenciada por pensadores cristãos de língua latina, ter alguma chance de designar um conceito central no pensamento antropológico contemporâneo?¹⁹²

Ele afirma que, por um lado, em nome de um certo universalismo, que é a contrapartida mais visível de nossa pretensão de compreender o mundo unicamente segundo nossos critérios, sentimo-nos compelidos a atribuir uma religião a cada cultura, mesmo onde nossos critérios tradicionais para religião estão ausentes¹⁹³. Por outro lado, quando alguns desses critérios aparecem, rotulam-se obras especulativas ou pensamentos individuais como religiosos. Para ele, Platão fornece um bom exemplo disso, posto que os primeiros pensadores cristãos se apropriaram do pensador clássico, tornando-o um protocristão, por terem encontrado em suas obras diversos temas, como a alma imortal, o demiurgo criador, a providência sobrenatural, que, para os cristãos, só poderiam ter uma origem divina e, portanto, religiosa¹⁹⁴. Ele diz que isso leva a uma dupla aberração: chamar de religiões configurações culturais indiferentes a qualquer preocupação com a transcendência, como no confucionismo, e o acolhimento de obras

¹⁸⁹ DUBUISSON, 1998, p. 28.

¹⁹⁰ DUBUISSON, 1998, p. 29.

¹⁹¹ DUBUISSON, 1998, p. 37.

¹⁹² DUBUISSON, 1998, p. 38.

¹⁹³ DUBUISSON, 1998, p. 64.

¹⁹⁴ DUBUISSON, 1998, p. 65.

filosóficas no seio da religião, mesmo que essas obras nunca tenham estabelecido a menor crença coletiva e nunca tenham levado a qualquer prática litúrgica¹⁹⁵. Onde, pois, começa e termina a religião?

Entretanto, o conceito de “formação cosmográfica” de que se serve presta a falar tanto da experiência platônica quanto da experiência confucionista, por ser capaz de descrever como qualquer cultura organiza a sua realidade¹⁹⁶. Nesse sentido, para Dubuisson, religião nada mais é que construção discursiva do Ocidente, para falar de sua formação cosmográfica; um “rótulo” que o Ocidente fabricou para organizar seu próprio pensamento e depois para classificar, e dominar, o restante do mundo¹⁹⁷. Religião é, pois, o conceito que o cristianismo construiu para se estabelecer enquanto uma formação cosmográfica dominante. Como uma formação cosmográfica precisa de uma teoria discursiva e um gesto prático para se sustentar na realidade, iremos analisar os conceitos de “mito” e de “rito”.

1.4.3 Mito e rito

Apesar de o mito aparecer no senso comum como algo em oposição à verdade, tal definição peca por incorreção. Segundo Eliade, o mito sempre se refere a uma história verdadeira, pois sempre fala sobre a realidade¹⁹⁸; entretanto, o mito não é verdadeiro nem falso em sentido ontológico, senão um discurso estruturante. O mito não é verdadeiro por tocar no divino, mas por ser eficaz na organização do comportamento das pessoas; a realidade nunca é simplesmente o real; ela é transfigurada e torna-se absoluta¹⁹⁹. Em sentido convencional, mito designa uma narrativa de um tipo específico, que evoca uma origem, tempos primordiais ou um passado remoto²⁰⁰, mas o mito é mais bem compreendido como a infraestrutura semiótica da ideologia, ou seja, como uma narrativa com um sistema de signos em que se fornece a base de significados sobre a qual se constrói²⁰¹ a ideologia. O mito é, então, uma forma significativa, ligada a seu próprio contexto histórico de produção, correspondendo a funções políticas e ideológicas²⁰².

¹⁹⁵ DUBUISSON, 1998, p. 65.

¹⁹⁶ DUBUISSON, 1998, p. 69.

¹⁹⁷ DUBUISSON, 1998, p. 132.

¹⁹⁸ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 11.

¹⁹⁹ KING, Richard. *Religion, Theory, Critique: classic and contemporary approaches and methodologies*. New York: Columbia University Press, 2017, p. 275.

²⁰⁰ KING, 2017, p. 270.

²⁰¹ KING, 2017, p. 275.

²⁰² KING, 2017, p. 276.

A comunicação humana é intrinsecamente simbólica e, segundo Hinkelammert, não é possível fugir da linguagem mítica, pois o pensamento humano se desenvolve no campo de referências míticas²⁰³. José Carlos Mariátegui²⁰⁴ corrobora com essa visão ao dizer que a força do revolucionário está em sua paixão, que para ele é uma força religiosa, a força do mito²⁰⁵. Longe de ser uma superação do mito, a modernidade é a perfeição do mito, ainda que oculte formulações míticas para não serem reconhecidas²⁰⁶. Os mitos atuam na raiz, como premissa oculta do sistema de valores; e, ainda que raramente explicado, é tarefa do mito orientar a ideologia do processo social²⁰⁷.

Se o mito é a linguagem falada da ideologia, o rito é a linguagem vivida, o mito em ação. O mito é o correspondente falado do rito encenado²⁰⁸. O mito implica ritual e o ritual implica mito; são duas formas de aparição da mesma realidade socialmente construída. O mito está no campo da “teoria” enquanto o rito está no campo da “prática”, sem construção hierárquica entre eles, mas interdependentes²⁰⁹.

É fundamental compreender, que a eficácia do mito não reside apenas em sua narrativa, mas em sua capacidade de ser atualizada por meio do rito. Se o mito fundamenta o sentido, o rito é o que o torna presente e operante na história²¹⁰. Entretanto, o rito não deve ser compreendido como mera encenação repetitiva, mas como o dispositivo que confere eficácia histórica ao mito, enquanto o mito confere matriz de significância ao rito²¹¹. Os ritos variam bastante em quão capazes são de imprimir seus significados na substância do ser humano; depende do quanto eles conseguem expressar o mito que está contido nos ritos²¹². Se existir

²⁰³ HINKELAMMERT, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica*. México: Editorial Driada, 2008, p. 55.

²⁰⁴ José Carlos Mariátegui (1894–1930) foi um dos intelectuais mais originais e influentes da América Latina. Foi o pioneiro em adaptar o marxismo à realidade específica do continente, recusando-se a apenas copiar as fórmulas europeias.

²⁰⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano*. Seleção e org. de Michael Löwy. São Paulo: Expressão Popular, 2023, p. 83.

²⁰⁶ COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como religião: Walter Benjamin e os teólogos da libertação*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 132.

²⁰⁷ COELHO, 2021, p. 134.

²⁰⁸ KING, 2017, p. 370.

²⁰⁹ KING, 2017, p. 371.

²¹⁰ RIES, Julien. *Mito e rito: as constantes do sagrado*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020, p. 18.

²¹¹ KING, 2017, p. 373.

²¹² GRIMES, Ronald L. Performance Theory and the Study of Ritual. In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R. (Eds.). *New Approaches to the Study of Religion: textual, comparative, sociological, and cognitive approaches*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004 (Religion and Reason Series), v. 2, p. 109-138 (Aqui p. 134).

uma cisão entre mente e corpo, teoria e prática, mito e rito, o rito não cumprirá sua função de conferir eficácia ao mito nem o mito de conferir eficácia ao rito²¹³.

Segundo o sociólogo da religião Peter Berger²¹⁴, em um nível mais profundo, a categoria oposta ao sagrado é “caos”, ou seja, o sagrado estabelece um tipo de “ordem”²¹⁵. Para ele, na dinâmica religiosa, a realidade só pode atingir uma forma significativa por se projetar em uma mesma ordem²¹⁶. Quando a realidade socialmente definida se identifica como realidade última do universo, a negação dela assume qualidades demoníacas²¹⁷. O rito serve então para manter a realidade do mundo socialmente construído²¹⁸.

A ordem não é estabelecida apenas pela narrativa discursiva do mito, mas principalmente pela manifestação do mito em sua dimensão corporal, participativa no rito. Catherine Bell²¹⁹, estudiosa da prática ritual, percebeu que o corpo não consiste em mero instrumento físico da mente, mas apresenta uma experiência mais complexa, o que fez com que repensasse o conceito de rito a partir de categorias do corpo social²²⁰. Bell propõe que o rito cria um corpo ritualizado. Para ela, o poder não “entra” na mente para depois mover o corpo; o rito treina o corpo para se mover em um espaço organizado por distinções de poder, o que ela chama de “domínio ritual”²²¹. Trata-se de um tipo de domesticação física que precede qualquer entendimento intelectual; ou seja, para Bell, o rito não é a performance de um mito.

Bell argumenta que a ideologia não é uma questão de crença; ao contrário. Para ela, raramente exige crenças; não precisa ter fé, só precisa de consentimento²²². Ela assume que a coerção física só pode se tornar autoridade quando ela tem legitimidade, argumentando que a ordem social não é mantida pela lei, mas pelo ritual²²³. Entretanto, ainda que os atores humanos participantes de um rito não saibam que o rito está permeado pelo mito, o mito e o rito sempre caminham juntos para o domínio do corpo e da mente. A pessoa que participa do rito não precisa ter consciência teórica; o mito já está embutido no rito e controla tanto o corpo quanto a mente.

²¹³ GRIMES, 2004, p. 134.

²¹⁴ Peter L. Berger (1929-2017), sociólogo e teólogo luterano austro-americano, é bastante conhecido pela obra, *A construção social da realidade*.

²¹⁵ BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 39.

²¹⁶ BERGER, 1985, p. 34.

²¹⁷ BERGER, 1985, p. 52.

²¹⁸ BERGER, 1985, p. 55.

²¹⁹ Catherine Bell (1953-2008) foi importante acadêmica americana de estudos religiosos, especializada no estudo das religiões chinesas e estudos rituais.

²²⁰ BELL, Catherine. *Ritual Body, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 97.

²²¹ BELL, 2009, p. 107.

²²² BELL, 2009, p. 190.

²²³ BELL, 2009, p. 195.

Novamente, não há cisão entre teoria e prática; há crítica sobre uma construção hierárquica do mito sobre o rito. O sucesso do domínio ocorre quando a mente não se dá conta do mito, pois o corpo já se tornou o próprio mito em ação. Dessa forma, o mito está alienado no rito. O mito e o rito trabalham juntos para a dominação social, sendo o mito a dimensão teórica que aparece na prática do rito.

Se a modernidade, conforme postulado, é a perfeição do mito sob o disfarce da técnica, a vida econômica contemporânea não está isenta dessa dinâmica. Pelo contrário, ela se sustenta em uma malha densa que orienta a conduta humana. Uma vez estabelecidas as bases do que constitui o mito e o rito enquanto estruturas de sentido, fundamentação do real e dominação ideológica, torna-se possível investigar como o modo de produção capitalista apropria-se dessas dimensões para fundar seu próprio universo de significação e controle na formação cosmográfica do capital.

1.4.4 Formação cosmográfica capitalista

Como se apresentou acima, a formação cosmográfica é a organização da visão de mundo de uma sociedade, seja ela laica ou não. Uma cosmografia é um mecanismo ideológico, prático e simbólico, pelo qual se constitui, mantém, desenvolve e controla a consciência de pertença individual e coletiva²²⁴. Nesse sentido, a formação cosmográfica serve para falar de qualquer visão crítica a formas transcendentais – como o pensamento de Marx²²⁵. Isso necessariamente implica falar que o capitalismo também é uma formação cosmográfica; mas não é só uma formação cosmográfica, é a formação cosmográfica dominante, que se apropriou da religião cristã para sua fundamentação²²⁶.

A substância da religião, apresentada então como um conceito específico da cosmografia cristã europeia moderna, é o sagrado; aquilo que é apreendido como distinto do humano, mas sempre em relação com ele e que se diferencia daquilo que é profano²²⁷. O capitalismo se apresenta como uma religião aqui, exatamente por se apropriar do neoplatonismo cristão para elaboração de sua formação cosmográfica e por se apresentar enquanto única e exclusiva forma de viver no mundo. Nesse sentido, Eliade ainda nos servirá para analisar o capitalismo, posto que ele tem como arcabouço teórico a especificidade da religião cristã, e o

²²⁴ HERVIEU-LÉGER, 2024, p. 9.

²²⁵ DUBUISSON, 1998, p. 273.

²²⁶ Ver 1.4 Capitalismo como religião.

²²⁷ BERGER, 1985, p. 39.

capitalismo, por sua vez, apresenta-se enquanto um parasita moderno do cristianismo²²⁸ em sua manifestação idolátrica, apropriando-se de dicotomias clássicas da religião cristã europeia que se apresentam enquanto realidade profana e sagrada, sensível e suprassensível, sendo agora valor de uso e valor de troca, trabalho concreto e abstrato. O capitalismo opera exatamente dentro dessa estrutura que o Ocidente cristão consagrou. O recurso a Eliade, no entanto, servirá apenas como análise do fenômeno da expressão religiosa do capitalismo e descrição de como o sistema se apresenta, não como legitimação dessa experiência alienante.

Para Eliade, a era de ouro da humanidade jaz num mundo ideal, inexistente, onde o passado é idealizado por mitos cosmogônicos²²⁹. Essa idealização do passado sagrado também aparece no discurso dos primeiros teóricos do capitalismo, sobre a origem do capital, como já vimos²³⁰. A ideia de que a origem do capital acontece num passado onde pessoas moralmente superiores acumularam o capital, fruto de seu próprio trabalho, configura um mito de origem que ainda hoje muitos defensores do capitalismo acreditam. Por isso Marx comparou essa leitura, ironicamente, com a doutrina do pecado original. Se o mito serve para formação e absolutização de uma verdade, para o capitalismo, o mito da acumulação primitiva transforma roubo, escravidão, cercamento e colonização em poupança e mérito.

Se existe um mito para a construção de ordem em toda formação cosmográfica, também existe um discurso estruturante no capitalismo, a fim de construir a sua imposição de ordem. Para a economista italiana Clara Mattei (1988-), a ordem do capital é a estrutura que garante que os meios de produção permaneçam nas mãos de poucos e que a maioria da população continue dependente do trabalho assalariado para sobreviver²³¹. Se no pós-Primeira Guerra Mundial, movimentos operários começaram a imaginar mundos sem capitalismo, de uma indústria voltada à utilidade e não ao lucro²³², a economia moderna, especialmente no discurso de austeridade, surge como uma técnica para colocar o trabalhador no “seu lugar” e reafirmar que o capital é o único ordenador possível da vida, como se a austeridade fosse inevitável²³³. Nesse sentido, a austeridade econômica, seja ela fiscal, monetária ou industrial, serve para o capitalismo hoje como um mito, um discurso estruturante, que estabelece a ordem do mundo. O sucesso dessa ordem ocorre quando o trabalhador aceita a sua precariedade não como uma

²²⁸ BENJAMIN, 2013, p. 23.

²²⁹ DUBUISSON, 1998, p. 274.

²³⁰ Ver, acima, subseções 1.1.1 e 1.1.2.

²³¹ MATTEI, Clara E. *A ordem do capital: como economistas inventaram a austeridade e abriram caminho para o fascismo*. São Paulo: Boitempo, 2023, p. 195.

²³² MATTEI, 2023, p. 184.

²³³ MATTEI, 2023, p. 21.

injustiça, mas como uma lei do universo. Como vimos acima, a ordem estabelecida pela realidade socialmente construída torna-se uma realidade última para uma formação cosmográfica, enquanto quem a nega assume um papel demoníaco; isso explica por que perspectivas críticas ao capitalismo são extremamente demonizadas na ordem do sistema capitalista.

Se a austeridade consiste no mito para estruturação de uma ordem e a acumulação primitiva constitui seu mito de origem, o neoliberalismo é seu discurso lógico, sua teologia, que serve como fundamento teórico de análise de toda a realidade, percebendo-se enquanto razão do mundo capitalista, produzindo tipos de relações sociais, pelas quais somos levados a nos comportar de formas específicas uns com os outros²³⁴. O neoliberalismo se comporta como as teologias fundamentalistas, que se negam enquanto possibilidades, mas se declaram como a única teologia possível, a única razão do mundo²³⁵.

O discurso estruturante no capitalismo atingiu níveis de plenitude tão altos, que o capitalismo se apresenta de forma ontológica; ou seja, o mito capitalista atingiu todos os espaços da vida e da consciência, a ponto de as pessoas acreditarem que ele constitui a própria realidade última. Nesse nível de adestramento na ideologia, as pessoas acreditam ser mais fácil imaginar o fim do mundo em que vivemos que o fim do capitalismo, como lembra o pensador britânico Mark Fisher (1968-2017)²³⁶. Nesse caso, a totalização do capitalismo é um processo de deificação²³⁷ pelo qual se o transforma em uma “pessoa” divina que ninguém pode contestar²³⁸.

Essa saturação ontológica opera o que poderíamos chamar de religião capitalista. Quando o capitalismo se torna a única realidade imaginável, ele deixa de ser um objeto de escolha para tornar-se o próprio solo onde a vida caminha. A deificação do capital não é, portanto, apenas um título metafórico, mas uma realidade prática: ele assume os atributos da onipresença e da onipotência, transformando a história humana em ritos para a manutenção do sistema e controle do corpo social dos trabalhadores, onde o fim do mundo é concebível, mas o fim do capital é o absolutamente impensável.

²³⁴ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova ordem do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 16

²³⁵ DARDOT; LAVAL, 2016, p. 97.

²³⁶ FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020, p. 8.

²³⁷ DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Vol. IV: Política. Loyola, Unimep, 1979, p. 119.

²³⁸ COELHO, 2021, p. 239.

Se o capitalismo funciona como um culto constante, como sugerido por Walter Benjamin, o rito, no capitalismo, apresenta-se enquanto expressão litúrgica. As liturgias buscam contato com a produção de sentido, querendo determinar aquilo que o ser humano ama²³⁹. O filósofo reformado James K. A. Smith (1970-), em sua análise da formação cultural a partir de processos litúrgicos, percebe que, no *shopping*, existem liturgias implícitas que ditam o que significa ser humano²⁴⁰. Ele afirma que o *marketing* exerce o papel de propagação do evangelho do capital e a produção litúrgica do *shopping* acontece por meio dos sentidos – visão, audição, paladar, tato e olfato²⁴¹.

O *shopping*, enquanto local litúrgico, apresenta-se enquanto o espaço sagrado que definimos acima; aquilo que é definido como centro do mundo pela hierofania, manifestação do sagrado no mundo profano. Algo que só é possível pelo fato de o capitalismo ter se apropriado do cristianismo europeu e sua leitura de mundo neoplatônica. O espaço religioso do capitalismo se apresenta como um templo que se apropria das dimensões arquitetônicas das catedrais medievais²⁴², dotado de ícones que representam a sua dimensão suprassensível: a mercadoria enquanto portadora de valor²⁴³. A dinâmica litúrgica do capitalismo, promovida pelos ritos do *shopping*, coloniza nossos desejos e modela nossa imaginação, bem como a forma com que nos orientamos em relação ao mundo²⁴⁴. O capitalismo não molda apenas a forma como pensamos, mas também orienta a forma como desejamos!

O *shopping* não constitui apenas um lugar de comércio; é um centro de treinamento somático, ou seja, uma pedagogia que se aprende com nossos corpos. Ele não quer apenas nossa opinião sobre um produto; ele quer nosso “domínio ritual” sobre a lógica do capital. Ao nos movermos nesse “espaço sagrado”, nossos corpos aceitam a hierarquia entre quem possui – o ícone na vitrine – e quem deseja – o consumidor. O poder não precisa nos chicotear; ele nos conduz pela climatização, pela música e pela iluminação, treinando nossos corpos para dentro da lógica do consumo. O capitalismo coloniza a forma como nós amamos. O *shopping* é a catedral onde o amor é treinado para se dirigir a objetos, e o corpo é treinado para se sentir incompleto sem a mediação do mercado.

²³⁹ SMITH, James K. A. *Desejando o Reino: culto, cosmovisão e formação cultural*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 88.

²⁴⁰ SMITH, James K. A., 2018, p. 96.

²⁴¹ SMITH, James K. A., 2018, p. 97.

²⁴² SMITH, James K. A., 2018, p. 21.

²⁴³ SMITH, James K. A., 2018, p. 22.

²⁴⁴ SMITH, James K. A., 2018, p. 25.

Ao compreendermos que o capitalismo opera por meio de uma liturgia sensorial que coloniza o desejo e deifica a mercadoria, percebemos que a reificação deixa de ser apenas um fenômeno econômico para tornar-se uma forma de idolatria estrutural. No entanto, é precisamente contra essa divinização do capital e o consequente “sacrifício” dos pobres que se levanta a Teologia da Libertação na América Latina. Na próxima seção, veremos como essa corrente teológica entende a sacralidade do mercado e sua dimensão idólatra, além da teologia imperial construída no capitalismo e sua concepção sobre o sacrifício no capitalismo.

1.5 Crítica da Economia Política na Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação (TL) surge na esteira das reformas propostas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), que definiu a Igreja como o povo de Deus, em vez de sua estrutura hierárquica, e a importância da Sagrada Escritura enquanto fundamento da teologia cristã²⁴⁵. Na tentativa de estabelecer uma aplicação dos ensinamentos do Concílio Vaticano II à realidade da América Latina, o Papa Paulo VI convocou uma conferência que ficou conhecida como a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, Colômbia (24 ago. - 6 set. 1968), onde se estabeleceu que a dependência econômica dos países latino-americanos se devia ao imperialismo internacional²⁴⁶. Já na Terceira Conferência, em Puebla, México (27 jan. - 13 fev. 1979), essa situação de pobreza extrema faz com que se entenda a Igreja a partir de sua dimensão profética e sua opção preferencial pelos pobres, visando a uma libertação integral, o que fortaleceu o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)²⁴⁷.

Para falar sobre TL, é preciso ter em mente dois nomes: Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann. Gustavo Gutiérrez (1928-2024) foi um teólogo peruano, conhecido amplamente como o “pai da Teologia da Libertação”. Em sua participação em Medellín, deixou claro que a teologia do desenvolvimento proposta pelo Papa Paulo VI não resolvia os problemas da América Latina, mas os agravava, sugerindo um caminho de libertação da opressão na América Latina a partir da destruição do capitalismo²⁴⁸. Gutiérrez estabelece a práxis como ponto de partida de toda reflexão e tem, no marxismo, um diálogo constante de análise da realidade concreta, a fim construir sua teologia que, para ele, é essencialmente uma reflexão sobre a práxis da libertação à luz da fé cristã²⁴⁹. Para isso, Gutiérrez inicia sua obra clássica, lembrando que,

²⁴⁵ RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação no contexto atual da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 22.

²⁴⁶ RICHARD, 2006. p. 23.

²⁴⁷ RICHARD, 2006. p. 24.

²⁴⁸ MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p. 65.

²⁴⁹ MONDIN, 1980, p. 71.

nos primeiros séculos da Igreja, o que hoje se conhece como teologia era uma reflexão ligada à vida espiritual²⁵⁰, ou seja, a forma que o cristão vive na sociedade.

Hugo Assmann (1933-2008) foi um teólogo brasileiro e é reconhecido ao lado de Gutiérrez como um dos fundadores da TL. Assmann distingue três usos do termo “libertação”: em sentido político, libertação dos povos e dos estratos sociais oprimidos; em sentido filosófico, libertação do humano no curso da história; e, em sentido teológico, libertação do pecado com o anúncio de uma condição de vida em comunhão do humano com o Senhor²⁵¹. Para Assmann, como toda ação humana possui dimensão política, a fé também possui dimensões políticas, e não apenas em indivíduos, mas acompanha a experiência de fé comunitária, por estar encarnada em contextos socioculturais²⁵². Ou seja, apesar de alguns discursos teológicos se passarem por neutros, suas declarações sempre têm implicações políticas.

Para a Teologia da Libertação defendida principalmente a partir de pensadores do DEI, a fé cristã transforma-se em verdade apenas quando se transforma em liberdade e libertação da opressão e sofrimento humano²⁵³ e, para isso, é preciso fazer uma leitura qualificada sobre o modo de produção capitalista. Assmann, ainda no início da TL, analisou os mitos do capitalismo e sua dimensão simbólica enquanto ritos sacrificiais, afirmando o capitalismo enquanto a religião mais “perfeita”²⁵⁴.

Ao caracterizar o capitalismo como a religião mais perfeita, Assmann expõe a dimensão teológica que sustenta a dominação global: o sistema não apenas explora o trabalho, mas coloniza a verdade. Essa estrutura de poder, que diviniza as leis do mercado para justificar a hegemonia das nações centrais sobre as periféricas, constitui o que chamamos de *teologia do império*. Nela, o projeto de dominação econômica deixa de ser uma escolha política para se apresentar como uma missão providencial e inquestionável, transformando o império do capital na única ordem sagrada permitida pela história.

Ressalto que, dada a amplitude e a diversidade de correntes que compõem a Teologia da Libertação, esta dissertação prioriza, sem se reduzir a ela, a compreensão elaborada pelos autores vinculados ao DEI. A escolha desse recorte se justifica pela particularidade dessa

²⁵⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986, p. 16.

²⁵¹ MONDIN, 1980, p. 83.

²⁵² MONDIN, 1980, p. 88.

²⁵³ BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, p. 106.

²⁵⁴ SUNG, Jung Mo. A libertação dos pobres *versus* a libertação do mercado: uma luta espiritual. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo (Orgs.). *50 anos de teologias da libertação: memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Editora Recriar, 2022, v. 1, p. 323-338 (Aqui p. 335).

vertente em aprofundar a crítica teológica da economia política, oferecendo as ferramentas conceituais necessárias para investigar a dimensão idolátrica e fetichista do capital, que constitui o cerne desta pesquisa.

A crítica teológica da economia política foi desenvolvida por uma corrente de pensadores da TL articulada no DEI (Costa Rica), como os autores Pablo Richard, Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Jung Mo Sung e Julio H. de Santa Ana. É nessa escola da TL que esta pesquisa busca o referencial analítico para desmascarar as pretensões de divinização das estruturas de poder. A partir da ótica de autores como Hinkelammert e Assmann, a análise de Marx sobre o fetichismo da mercadoria é levada às suas últimas consequências: a compreensão de que o capitalismo não é apenas um sistema econômico injusto, mas compreendida a partir de uma teologia do império.

1.5.1 Teologia do império

O revolucionário russo Vladimir Ilyich Ulianov (1870-1924), mais conhecido por seu pseudônimo Lênin, no clássico, *“Imperialismo, etapa superior do capitalismo”*, demonstra que o imperialismo moderno surge do desenvolvimento direto das características fundamentais do capitalismo, quando o capitalismo chega a um estágio muito elevado²⁵⁵, que tem como base econômica o monopólio de empresas do capitalismo central que estabelecem preços para todo o mundo globalizado²⁵⁶. Lênin chega a dizer que o monopólio nasce da política colonial, em sua necessidade de dominar territórios para garantir mercados exclusivos do capitalismo financeiro²⁵⁷.

Autores do DEI criaram o conceito de “teologia do império” para falar da experiência dos Estados Unidos na década de 70, que tem como pressuposto uma teologia política a partir do exercício do poder, que se estabelece em nível imperial²⁵⁸. Para Hinkelammert, a teologia do império é construída dentro de um Estado liberal que não considera a religião como foro privado de uma pessoa, transformando-a em assunto público; ele diz que, a partir do fundamentalismo cristão estadunidense, em diálogo com uma visão econômica mundial proposta pelo neoliberalismo, surge a teologia do império²⁵⁹.

²⁵⁵ LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2021, p. 113.

²⁵⁶ LÊNIN, 2021, p. 126.

²⁵⁷ LÊNIN, 2021, p. 150.

²⁵⁸ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 97.

²⁵⁹ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 100.

Entretanto, a religião nunca consiste numa questão privada, pois, como se mostrou, a religião é sempre uma tentativa de organização social a partir de uma ideologia para dominação do corpo social. O liberalismo até tenta passar a ideia de que a religião pertence ao foro privado, visto que tem como pressuposto ideológico o individualismo liberal; mas isso é apenas o discurso mítico do liberalismo visando à construção de controle social. A função do Estado liberal, ainda que se apresente como propagandista de uma emancipação individual, é destruir forças sociais que se opõem ao mercado²⁶⁰, o qual se apresenta como o único deus a ser adorado. A única liberdade do liberalismo é a liberdade da propriedade privada dos meios de produção, fruto da exploração do corpo alheio.

Na teologia do império, honrar a deus é destruir os pobres e movimentos populares, revelando uma divindade que devora os pobres²⁶¹. Trata-se de uma teologia que constrói em seu discurso ideológico um pressuposto teológico da vida humana, mas uma vida como quem vive sua expressão máxima destruindo o outro, uma filosofia da morte disfarçada de vida²⁶², o individualismo levado a suas últimas consequências.

A análise de Lênin sobre o imperialismo, ao identificar o estágio superior do capitalismo como o domínio absoluto dos monopólios e do capital financeiro, encontra na teologia do império sua contrapartida subjetiva e ideológica. Se, para Lênin, o imperialismo é a negação da livre concorrência em favor da dominação total de mercados e territórios, para a Teologia da Libertação, essa estrutura econômica se traduz na sacralização do Estado e do mercado.

Para que essa estrutura imperial se sustente subjetivamente, ela exige mais do que obediência política, ela demanda a idolatria. O imperialismo ergue o altar, mas é na *idolatria do mercado* que a Teologia da Libertação encontra o fetiche da mercadoria em sua face absoluta, operando a inversão definitiva, na qual o humano se ajoelha diante de sua própria criação, tratando o capital como o sujeito soberano e fonte exclusiva de toda a vida e sentido.

1.5.2 Idolatria do mercado

A ideia do capital, enquanto um deus que pede adoração, aparece primeiro em 1886, por Paul Lafargue,²⁶³ na obra, “*A religião do capital*”²⁶⁴. O tema foi ampliado por Franz

²⁶⁰ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 102.

²⁶¹ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 105.

²⁶² ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 112.

²⁶³ Paul Lafargue (1842-1911) foi um revolucionário, jornalista e teórico marxista franco-cubano. Além de sua produção intelectual, ele foi genro de Karl Marx, tendo se casado com sua segunda filha, Laura.

²⁶⁴ LAFARGUE, Paul. *A religião do capital*. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 24.

Hinkelammert, Hugo Assmann e Jung Mo Sung²⁶⁵, na tentativa de demonstrar que o mercado não é apenas um local de troca, senão um ídolo. Para isso, partindo do texto bíblico, eles definem o conceito de ídolo como aquilo que está ligado diretamente à manipulação de símbolos religiosos para legitimar a opressão²⁶⁶. Ídolo aqui é aquilo que se apresenta enquanto uma divindade que pede sacrifício²⁶⁷, ou seja, idolatria não têm a dimensão da crítica abstrata que é feita geralmente em algumas vertentes teológicas, enquanto crítica pura e simplesmente a deuses falsos; para eles, todo deus é verdadeiro para quem o cultua. A preocupação da idolatria é sobre a realidade material, as vidas humanas que são mortas por conta de experiências econômicas idólatras²⁶⁸.

Na religião econômica, um caráter extremamente sofisticado é como ela opera com experiências devocionais – o caráter vocacional do trabalho, *Black Friday* como um calendário litúrgico, acompanhamento da bolsa como um devocional diário etc. –, mesmo sem precisar aparecer como religião, funcionando ainda melhor quando as pessoas não percebem que são devotas a essa religião – alienação do mito no rito. É um deus que se oculta no meio de toda experiência social²⁶⁹. O mercado é um deus que age a partir de sua “mão invisível”, que esconde seu rosto para que ninguém possa culpá-lo de suas mazelas²⁷⁰.

Apesar de ser analisada a dimensão teológica do mercado, para a TL, a preocupação é a crítica de sua lógica de opressão, apropriando-se da tradição profética bíblica, que denuncia a idolatria sempre em contexto de injustiça e violência contra o próximo²⁷¹. A idolatria do mercado é vista como moderna, a partir da experiência capitalista, com traços do irracionalismo pós-moderno em sua versão neoliberal. Na lógica moderna, estabelece-se enquanto uma reformulação da devoção religiosa dentro de um sistema econômico com roupagens científicas, e, na dimensão neoliberal, uma explicitação formal e direcionamento agudo²⁷².

Em essência, a idolatria do mercado corresponde à prática devocional daqueles que executam as exigências do paradigma econômico neoliberal, performada nas relações sociais

²⁶⁵ Jung Mo Sung (1957-) é sul-coreano de nascimento e vive no Brasil desde a infância; reputado como um dos teólogos e cientistas da religião mais importantes da atualidade, especialmente no campo da Teologia da Libertação e na crítica teológica da economia.

²⁶⁶ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 11.

²⁶⁷ Sacrifício aqui se entende a partir de um conceito específico, que não tem relação com as experiências sacrificiais presentes no Antigo Oriente Próximo e, por consequência, no texto bíblico. Sobre isso, falaremos adiante.

²⁶⁸ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 12.

²⁶⁹ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 177.

²⁷⁰ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 255.

²⁷¹ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 250.

²⁷² ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 253.

que surgem dessa lógica econômica²⁷³. Como essa divindade apresenta-se em sua mão invisível, escondendo seu rosto, cria-se um ambiente social conivente com a sua dimensão idolátrica, onde é cotidiana a expressão do ser social serem manifestações litúrgicas de uma religião econômica²⁷⁴, como uma pessoa que acredita na autorregulação do mercado em períodos de crises econômicas, quando o mito do capitalismo já se tornou tão enraizado que o “fiel” já não consegue perceber o mercado enquanto criação histórica e fruto de uma organização social. A mão invisível controla o trabalhador com uma cruzeta e fios de comandos invisíveis.

Ao operar por meio dessa mão invisível e de uma liturgia cotidiana camuflada em racionalidade técnica, a religião econômica neoliberal realiza o que há de mais radical na experiência idolátrica: a substituição da vida concreta pela abstração do capital. O sacrifício do pobre deixa de ser um evento isolado para se tornar a condição de existência da própria divindade-mercado. Se a idolatria estabelece o mercado como divindade, para a TL, o sacrifício é o seu rito litúrgico central, onde as taxas de juros abusivas causam mortes de crianças por desnutrição ou falta de assistência básica para garantir o superávit primário e a construção de um exército industrial de reserva para controlar inflação e aumento salarial; onde pessoas desempregadas ficam em situação de miséria, e as empregadas, em constante vigilância para que não sejam as próximas a serem “sacrificadas”.

1.5.3 Sacrifício no capitalismo

O tema a respeito do sacrifício é extremamente debatido hoje na área de estudos bíblicos, principalmente enquanto análise da experiência cultural dos antigos Mediterrâneo e Oriente Próximo²⁷⁵. Os sacrifícios são ritos de diversas culturas no mundo antigo, por meio dos quais uma comunidade administrava seus recursos materiais que sustentavam a vida comunitária num ambiente ritual²⁷⁶, o que a historiadora estadunidense Kathryn McClymond (1960-) definiu como uma matriz dinâmica que não privilegia nenhuma atividade única – como a morte. Em vez disso, deve-se entender o sacrifício como uma série de atividades, contendo minimamente essas práticas: seleção, associação, identificação, matança, aquecimento, repartição e consumo²⁷⁷.

²⁷³ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 254.

²⁷⁴ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 262.

²⁷⁵ WILEY, Henrietta; EBERHART, Christian A. *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: constituents and critique*. Atlanta, GA: SBL Press, 2017, p. 2.

²⁷⁶ Ver seção 3.3.2.

²⁷⁷ MCCLYMOND, Kathryn. *Beyond Sacred Violence: a comparative study of sacrifice*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2008, p. 29.

Para a escola do DEI, entretanto, o neoliberalismo, como religião econômica, ancora em uma teologia sacrificial²⁷⁸ na qual a morte funciona como garantia para a salvação do sistema, destruindo pessoas, a natureza e todo seu ecossistema, a fim de maximizar o lucro²⁷⁹. A experiência do humano reificado, no capitalismo, atribui à vida característica de mercadoria. Aí a vida se apropria de um preço quantificável, que pode ser descartada no processo enquanto um custo para sustentação do mercado enquanto ídolo²⁸⁰.

O DEI trabalha com um conceito muito próprio de sacrifício: a morte dos pobres que, na religião neoliberal, são vistos como pecadores sem redenção, para a sustentação do ídolo mercado²⁸¹. Ao tratar a lógica sacrificial como inerente ao sofrimento humano, essa leitura teológica faz uma crítica não só ao capitalismo como religião, mas também a qualquer religião que se aproprie de uma linguagem sacrificial, entendendo ser necessário a superação de qualquer teologia sacrificial, ao sugerir, inclusive, que o cristianismo se aproprie de uma linguagem profética e rejeite a linguagem sacrificial²⁸². Eis uma leitura extremamente crítica ao que se entende por sacrifício!

Essa interpretação do conceito de sacrifício é comum nas percepções do ambiente teológico da década de 70 em que a Teologia da Libertação se desenvolve. Nesse contexto, tornou-se comum a apropriação do conceito girardiano para falar de sacrifício como morte substitutiva de uma vítima inocente, visando ao aplacamento da ira e produção de paz para uma comunidade²⁸³. Na escola do DEI, o movimento mimético do ídolo mercado para evitar a autodestruição e manter sua paz econômica consiste em escolher o pobre como o “bode expiatório” e “vítima inocente”.

Entretanto, o diálogo entre os teólogos da libertação e René Girard desenvolveu-se de modo profundamente crítico. Ao interrogar a teoria mimética, Hugo Assmann sublinhou os limites de seu enquadramento predominantemente literário e psicológico, sustentando que a tese girardiana carece de uma densidade analítica que alcance as estruturas materiais da dominação socioeconômica²⁸⁴. Conforme pontua Assmann, ao situar a matriz da violência

²⁷⁸ SANTOS, Thales Martins. *Hugo Assmann e o conceito de idolatria do mercado*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2024, p. 98.

²⁷⁹ COELHO, 2021, p. 30.

²⁸⁰ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 292.

²⁸¹ SANTOS, 2024, p. 102.

²⁸² GEBARA, Ivone; SUNG, Jung Mo. *Direitos humanos e amor ao próximo: textos teológicos em diálogo com a vida real*. São Paulo: Editora Recriar, 2020, p. 119.

²⁸³ GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 75.

²⁸⁴ ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: Unimep, 1991. p. 60,61.

exclusivamente no vetor ‘sujeito – modelo/rival – objeto’, Girard oferece uma intuição genial para os conflitos de caráter interpessoal, contudo obscurece o peso estrutural das instituições econômicas, das fraturas de classe e dos sistemas políticos na perpetuação objetiva da miséria e da opressão²⁸⁵. Ao pretender erigir uma teoria geral da sociedade, o modelo girardiano revela sua insuficiência diante da especificidade do sacrifício no capitalismo. Enquanto o bode expiatório em Girard opera pela lógica do linchamento e da vítima arbitrária para reestabelecer a paz social, o sacrifício no capitalismo – como demonstraram Assmann e Hinkelammert – é um imperativo sistêmico, cotidiano e abstrato, que exige a sangria contínua da vida humana em nome da acumulação de capital e da lei do valor.

Assmann sustenta que a dinâmica mimética interpessoal – ainda que verídica no plano da psicologia individual – é insuficiente para dar conta da violência abstrata do sistema financeiro e da exclusão estrutural na América Latina. Para o teólogo, a conflitividade social no continente não se reduz ao contágio do ‘desejo do outro’, mas decorre de estruturas históricas e imperativos sistêmicos que impõem a mercantilização da existência, produzindo vítimas em massa de maneira impessoal e burocrática. Assim, Assmann aponta os limites da noção girardiana de sacrifício: ao concebê-lo precipuamente como a imolação espetacular de um bode expiatório, Girard desconsidera a multidão de vítimas silenciosas e invisibilizadas, descartadas cotidianamente pela engrenagem do poder socioeconômico²⁸⁶.

A grande limitação do modelo girardiano, como assinala Assmann, reside na sua incapacidade de explicar a persistência da violência sacrificial no mundo contemporâneo. Se a Revelação Cristã desmascarou e encerrou a eficácia do mecanismo do bode expiatório – como sustenta Girard –, torna-se incompreensível que o capitalismo moderno continue a operar segundo uma rígida e devastadora lógica sacrificial. Para Assmann e Hinkelammert, isso ocorre porque Girard reduziu o sacrifício à imolação ritual de uma vítima espetaculada, negligenciando a existência de uma *idolatria secularizada*. O capitalismo não necessita de liturgias rituais ou linchamentos públicos; ele institui uma máquina impessoal de imolação cotidiana, na qual vidas humanas e ecossistemas inteiros são sacrificados no altar da acumulação privada e das abstrações financeiras, sob a justificativa tecno-econômica de que não há alternativa.

Contudo, a despeito das divergências de enquadramento, ambas as correntes convergem no mesmo ponto de partida: a imperatividade de superar a lógica sacrificial. Esta afinidade

²⁸⁵ ASSMANN, 1991, p. 100.

²⁸⁶ ASSMANN, 1991, p. 110.

decorre do diagnóstico comum de que as estruturas ideológicas e religiosas apelam à sacralização da violência para chancelar e perpetuar a ordem social vigente. Ademais, concordam que o nó hermenêutico da Revelação bíblica consiste precisamente na desarticulação desse mecanismo: ao tomar o partido da vítima inocente, o corpus bíblico desmascara o mito sacrificial e repele categoricamente qualquer representação da divindade que exija a imolação humana para a consolidação de sua vontade. Em suma, tanto a Teologia da Libertação quanto a teoria girardiana concebem a categoria de 'sacrifício' a partir do vetor da violência e do padecimento dos inocentes.

Nessa pesquisa, entretanto, distancio-me da percepção clássica de sacrifício proposta pela Teologia da Libertação, que acaba reduzindo sacrifício a violência e sugere a necessidade de superação de um conceito que é de extrema importância para a tradição bíblica. Com isso, não nego as consequências violentas propostas pelo capitalismo neoliberal, visto que sua dimensão violenta foi apresentada em diversas passagens deste primeiro capítulo; sequer nego sua dimensão religiosa enquanto espiritualidade necrófila presente em várias liturgias do capitalismo²⁸⁷, inclusive em sua dinâmica “sacrificial”. Entretanto, para falar a respeito do sacrifício no capitalismo e sua dimensão necrófila, permito-me a apropriação de estudos antropológicos que se distanciam da interpretação de Girard – como será abordado no terceiro capítulo desta pesquisa.

1.5.4 O conflito de imagens

Ao encerrar esta primeira etapa da pesquisa, centrada no “ver” a realidade concreta, estabelece-se que o modo de produção capitalista não se esgota em sua mecânica econômica. Através do percurso que partiu da substância do valor em Marx, logrando atravessar a tentativa de definição de religião enquanto formação cosmográfica e a fenomenologia do sagrado em Eliade, culminando na crítica idolátrica do DEI, compreende-se que o capitalismo opera como uma religião de caráter absoluto.

A partir da articulação teórica desenvolvida neste capítulo, conclui-se que o modo de produção capitalista opera como uma formação cosmográfica dominante que subverte a vocação humana ao instituir uma religião da morte fundamentada na idolatria do mercado e na teologia do império. O percurso iniciado na teoria do valor, em Marx, revelou que a abstração do trabalho e o fetichismo da mercadoria não constituem meras categorias econômicas, mas são

²⁸⁷ ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 55.

dispositivos de uma metafísica que deifica o capital e reifica o ser social, transformando a vida concreta em suporte para a expansão infinita do valor.

Através da lente da Teologia da Libertação e do recorte metodológico do DEI, a realidade latino-americana desmascara o neoliberalismo como uma estrutura baseada em uma moral necrófila, que exige a morte dos pobres para a manutenção da ordem idolátrica do sistema. Se o dinheiro é o ícone que revela o valor, ele é também o véu que oculta a profanação do ecossistema e do ser humano, transformando o corpo vivo do trabalhador em matéria-prima para a expansão do ídolo. Esta espiritualidade necrófila, que encontra no lucro sua glória e na exclusão o seu rito, realiza o apagamento definitivo da dignidade ontológica do ser social.

Ao compreender que o fetiche confere uma “alma” falsa aos objetos enquanto rouba a face dos sujeitos, estabelece-se um conflito inconciliável entre a imagem do deus capital e a imagem do Deus bíblico. Enquanto a imagem de Deus fundamenta a dignidade humana na vitalidade divina, a lógica idolátrica impõe a imagem do dinheiro, que reduz a face do outro a uma cifra. O conflito das imagens se revela, por conseguinte, como uma disputa pela posse do humano: de um lado, o ídolo que desfigura o rosto para transformá-lo em recurso; de outro, o Criador que imprime sua própria vida na argila para torná-la inviolável. Resgatar a *imago Dei* consiste, pois, num ato de insurgência contra a iconoclastia do mercado. Mas de qual forma a teologia da “imagem e semelhança de Deus”, no texto bíblico, oferece uma crítica à experiência do ser humano com o fruto do seu trabalho? Quais tensões existem entre a formação de uma mercadoria com a produção de um ícone no Antigo Oriente Próximo, e por que isso estabelece algum tipo de conexão crítica da imagem no texto bíblico?

Diante de um sistema que recria o homem à imagem e semelhança da rentabilidade, faz-se necessário retornar à fonte da denúncia profética e sacerdotal. Para que a insurgência seja possível, urge resgatar a afirmação primordial que o fetiche tenta silenciar: a de que o humano é, substancialmente, “imagem e semelhança de Deus”. É para o horizonte desta restauração antropológica, fundamentada na exegese das origens bíblicas, que voltaremos nosso olhar no capítulo seguinte, na tentativa de resolver algumas dessas tensões.

2 A ÉTICA DA IMAGO DEI

A noção de que a humanidade¹ foi criada à “imagem e semelhança” de Deus carece de material bíblico explícito para a análise do tema, tendo apenas três referências que falam claramente sobre o tema em toda a Bíblia Hebraica² (Gn 1,26.27; 5,1 e 9,6³) – o que fez com que a tradição cristã apelasse para elaborações extrabíblicas no processo de formação da teologia da *imago Dei*⁴. Grande parte dos teólogos da patrística, medievais e modernos partiam de uma interpretação especulativa, não exegética, para entender o significado desse texto, o que fez com que muitos teólogos afirmassem a imagem de Deus na humanidade em categorias metafísicas, com a alma racional do ser humano semelhante ao ser de Deus⁵.

Luis F. Ladaria (1944-) demonstra que os padres da igreja entendiam que, se no Antigo Testamento (Bíblia Hebraica) o conceito de imagem de Deus para a humanidade – Adão – era entendido a partir da criação original, no Novo Testamento o conceito de imagem deixa de ter esse foco e torna-se cristológico/escatológico. A partir de uma recapitulação, Jesus Cristo é visto como o “Adão definitivo” e o novo princípio da humanidade. Logo, ser plenamente humano, segundo a perspectiva paulina dos padres, significa passar da condição limitada de Adão para a condição gloriosa de Cristo, superando o pecado e a morte⁶.

Naquele contexto, a escola alexandrina, influenciada pelo espiritualismo, considerou a imagem restrita ao Logos invisível e, conseqüentemente, à alma humana, excluindo o corpo por ser material e corruptível. Em contraposição, surge a linhagem asiática e africana, representada por Irineu de Lyon (130-202) e Tertuliano (155-220), que defendem uma antropologia

¹ O conceito de humanidade no Antigo Oriente Próximo e, como consequência, no Antigo Israel, não tinha o mesmo sentido de universal como entendemos hoje, a partir de categorias biológicas e moralmente igualitárias, mas implicava grupos de pessoas definidos por sua lealdade cültica e política, em termos bastante concretos, não uma categoria humana abstrata. Neste sentido, esse conceito de “humanidade” na antiguidade sempre se restringe a um povo vivendo sob um domínio político específico. Quando o autor bíblico fala de humanidade, então ele pensa em categorias etnocêntricas: humanidade no texto bíblico se refere ao povo de Israel. Nesta pesquisa, no entanto, por ter foco hermenêutico, operará com a categoria de humanidade em sentido universal, a fim de construir uma teologia crítica à globalização capitalista, visto que todos vivem sob um mesmo modo de produção, o capitalismo. Sobre isto, leia-se ENNS, Peter. *The Evolution of Adam: what the Bible does and doesn't say about human origins*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2012, p. 69.

² MIDDLETON, J. Richard. *The Liberating Image: the Imago Dei in Genesis 1*. Michigan: Baker Academic, 2022, p. 16.

³ Richard Middleton, acadêmico com uma das obras de maior impacto na pesquisa do tema da “imagem e semelhança”, afirma em uma nota, no início de seu texto, que muitos pesquisadores também colocam a passagem de Salmo 8, por compartilharem ideias semelhantes, apesar de o Salmo em questão não usar explicitamente a palavra “imagem” e “semelhança”.

⁴ MIDDLETON, 2022, p. 17.

⁵ MIDDLETON, 2022, p. 18.

⁶ LADARIA, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993, p. 64.

encarnada na qual o modelo da criação não é apenas o Verbo eterno, mas o Cristo que viria a encarnar, integrando o corpo humano como elemento central e sagrado da imagem divina. Essa perspectiva valoriza a carne e a corporeidade como a humanidade propriamente dita, servindo como um alicerce doutrinário contra espiritualismos gnósticos⁷.

Essa perspectiva, que via em cada detalhe da criação material do barro, a pré-figuração do Cristo que viria a ser homem, perdeu força nos séculos posteriores, em favor de uma visão ocidental liderada pelo bispo africano Agostinho de Hipona (354-430), que deslocou o foco da imagem da corporeidade e de Cristo para o interior da alma, entendida agora como um reflexo psicológico da Trindade. Embora tenha prevalecido essa visão mais abstrata e espiritualista da alma como imagem trinitária, reflexos da teologia da encarnação ainda podem ser encontrados em autores como Hilário de Poitiers (310-367), que não abandona a ideia de que a determinação fundamental do ser humano está ligada a Jesus desde o primeiro momento da criação e não apenas como um evento posterior de redenção⁸.

A controvérsia ariana⁹ influenciou a teologia ocidental a enfatizar a unidade e a consubstancialidade das pessoas divinas para evitar interpretações subordinacionistas¹⁰, o que resultou na leitura de Gênesis 1,26 como uma ação coletiva da Trindade em sua igualdade de essência e não mais como uma obra referida privilegiadamente ao Filho. Essa perspectiva se consolidou em Tomás de Aquino (1225-1274), para quem a alma humana é imagem da Trindade inteira e não apenas do Logos, pois a natureza intelectual do homem possuiria a aptidão natural de imitar a Deus no que lhe é mais próprio, que consiste em conhecer-se e amar-se. Embora Tomás exclua o corpo da condição estrita de imagem, atribuindo-lhe apenas a categoria de vestígio divino, sua síntese recuperou uma intuição bíblica de que a imagem de Deus reside na capacidade relacional do ser humano; entretanto, para ele isso se dava na potencialidade de o humano voltar-se para o Criador através das potências da alma¹¹.

Somente no período da Reforma Protestante aparece uma dimensão claramente ética na construção dessa teologia, para complementar seu caráter metafísico já existente¹². O monge agostiniano alemão Martinho Lutero (1483-1546) rejeita a interpretação metafísica, sugerindo

⁷ LADARIA, 1993, p. 65.

⁸ LADARIA, 1993, p. 66.

⁹ Iniciada por Ário – daí o nome “arianismo” –, foi uma disputa teológica fundamental no século IV sobre a natureza de Jesus Cristo, questionando se ele era divino e igual a Deus Pai ou uma criatura inferior.

¹⁰ Doutrina teológica cristã primitiva – séculos II-III – que ensinava que o Filho e o Espírito Santo são inferiores ao Pai em essência, natureza ou autoridade.

¹¹ LADARIA, 1993, p. 67.

¹² MIDDLETON, 2022, p. 20.

que a imagem seria uma “justiça original” que o homem havia perdido no pecado, podendo ser restaurado por meio de Cristo. Já o reformador francês João Calvino (1509-1564) mantém uma dimensão metafísica, mas introduz também uma dimensão ética, numa construção que lembra muito aquela proposta por Irineu séculos antes, em que a imagem consiste no que é próprio do ser humano, enquanto semelhança, e, nesse sentido, fala a respeito daquilo que é ético¹³.

Já no século passado, o brilhante teólogo suíço Karl Barth¹⁴ sugere que a chave para entender a imagem e semelhança de Deus está na referência ao “macho e fêmea” enquanto um processo de relação do humano entre si e do humano enquanto aquele que possui a capacidade de ser responsivo a Deus¹⁵. Ainda que Barth se aproprie de uma interpretação de dentro do texto bíblico enquanto significado relacional, ele também precisa construir sua interpretação relacional fora, numa leitura extrabíblica, assim como seus antepassados teológicos, valendo-se de categorias filosóficas.

Para análise desse tema, na segunda etapa desta pesquisa, e na tentativa de julgar o que foi visto no primeiro capítulo, a elaboração de uma teologia da imagem e semelhança de Deus, enquanto crítica do modo de produção capitalista, terá no método histórico-crítico o principal método de análise do texto bíblico. Ainda que esta pesquisa não possua pretensão exegética, os biblistas escolhidos ao longo deste capítulo trabalham com esse método na tentativa de elaborar o que se quer dizer com “imagem e semelhança” no texto bíblico.

A interpretação escolhida não foi de cunho puramente filosófico, mas em diálogo com importantes biblistas que analisaram esse texto dentro de seu ambiente sociopolítico e perceberam, na noção de imagem e semelhança, um mandato de governança para a humanidade, e uma contranarrativa a outras manifestações políticas da época, a partir da dimensão de crítica à ideologia de realeza do texto bíblico, como será trabalhado ao longo deste capítulo. A fim de seguirmos com o rigor metodológico apresentado no início do primeiro capítulo, faz-se necessário iniciar o capítulo a partir de um elemento histórico que fundamente a ideologia crítica que irá aparecer no texto bíblico.

¹³ MIDDLETON, 2022, p. 21.

¹⁴ Karl Barth (1886-1968) foi um teólogo reformado suíço, considerado frequentemente o maior teólogo protestante do século XX. Sua trajetória é marcada pela passagem de uma teologia liberal e otimista para uma Teologia da Crise, também conhecida como Teologia Dialética. Isso acontece devido ao colapso ético e teológico provocado pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918), evento que destruiu a confiança de Barth no otimismo da teologia liberal alemã. Barth percebeu que seus mestres, ao buscarem uma síntese entre a fé cristã e o progresso da cultura europeia, acabaram por sacralizar o nacionalismo e a desumanidade ao assinarem um manifesto em apoio à política de guerra do Kaiser.

¹⁵ MIDDLETON, 2022, p. 22.

2.1 Tradição bíblica e a crítica à ideologia de realeza

A Bíblia Hebraica compreende uma coleção de livros em que se identificam diversos reis, encontrando até mesmo a afirmação de que um desses foi reconhecido como “homem segundo o coração de Deus”. Apesar de poder parecer a olhos desatentos que a narrativa bíblica legitima a experiência monárquica, um olhar mais aprofundado nos mostra que a teologia do javista sempre foi crítica a essa ideologia política. Ao longo da narrativa bíblica, vemos diversas tradições apresentando críticas à ideologia de realeza, cada uma de sua forma, a ponto de afirmarem que, em Israel, somente Javé é rei, e qualquer um que assumisse o papel de reinar sobre Israel estaria usurpando os direitos de Deus. Na narrativa bíblica, a paz só chegou em Israel após o desaparecimento da monarquia¹⁶.

Apesar de Israel dialogar com a cultura do Antigo Oriente Próximo na formação de sua percepção teológica, existe uma dimensão na tradição do Antigo Israel que é extraordinária em relação a seus vizinhos: o javismo se apresenta enquanto cosmografia baseada em uma ideologia de *ethos* igualitário, algo que foi sugerido ainda no último século pelo biblista Norman Gottwald (1926-2022)¹⁷. Hoje, entretanto, a partir de um amplo consenso, assevera-se que a formação de Israel não é fruto de uma revolução no processo de tomada do poder de uma elite cananea, mas do processo de assentamento lento de agricultores pobres em regiões altas no centro de Canaã¹⁸. A formação de Israel resulta de tensões sociopolíticas de grupos indígenas de Canaã com elites urbanas que serviam como vassalas do império egípcio¹⁹.

O que constrói a ideologia igualitária do javismo não é a simples tomada do poder de uma elite, senão a necessidade de sobrevivência coletiva e a autogestão em um ambiente de escassez e isolamento²⁰. Essa experiência comunitária é construída em contraposição às experiências imperiais enquanto economias exploradoras. A economia local dos primeiros israelitas, sem produção em larga escala, foi invadida pelo tributo da monarquia, o que fez com que a dimensão comunitária de Israel levantasse enquanto característica decisiva em sua crítica à ideologia de realeza²¹. Esse desconforto com uma economia tributária não é respondido por

¹⁶ VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006, p. 71.

¹⁷ GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto*. São Paulo: Paulus, 1986, p. 598

¹⁸ FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do Antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018, p. 118.

¹⁹ AMZALLAG, Nissim. *Yahweh and the Origins of Ancient Israel: insights from the archaeological record*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 122.

²⁰ FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 127.

²¹ GOTTWALD, Norman K. *Social Justice and the Hebrew Bible*. Eugene, OR: Cascade Books, 2017, v. 2, p. 11.

uma proposta econômica pura e simplesmente, a não ser a partir de sua dimensão cúltica e ideológica na condição de um povo tribal, portanto, comunitário²².

Canaã era uma província do império egípcio, que sofria com o alto tributo que o império demandava de seus vassalos. O império estabeleceu seu domínio em Canaã a partir da aristocracia amorita²³, cujos reis vassalos, identificados com Baal-Haddu²⁴, cobravam impostos pesadíssimos sobre a produção agrícola e o gado²⁵. O povo que vivia na parte baixa de Canaã tinha um contato mais direto com as rotas comerciais que vinham do Egito, enquanto as populações em regiões mais montanhosas, onde os israelitas estavam se formando, eram mais pobres, mas sofriam menos intervenção do Império. Essa sedentarização em terras altas criou uma comunidade multiétnica, onde povos estrangeiros se estabeleceram junto aos antigos cananeus que tencionavam com a aristocracia amorita²⁶.

Dessarte, Israel, em sua formação, não foi apenas crítico a uma ideologia de realeza externa, mas também interna, tendo em seu autogoverno, antes que um único centro de poder, uma distribuição do poder em interesses variados²⁷. Ou seja, era uma sociedade “sem cabeça”. Essa característica é determinante para entender como Javé assume o vácuo deixado pela não presença de um rei, quando a teocracia se estabelece como governo direto de Javé e fortalecimento de uma experiência política em que, abaixo de Javé, todos são iguais²⁸. No Antigo Israel, a utopia é a manifestação concreta da crítica à ideologia de realeza.

Portanto, o êxodo, que se apresenta como o principal evento formativo da identidade israelita, é a manifestação teológica de um processo de libertação da imposição da hegemonia amorita/egípcia, a partir de sua exploração econômica e militar²⁹. A geografia escolhida para a formação de Israel é uma geografia de resistência. Toda essa experiência de formação perpassa tradições variadas na Bíblia Hebraica, ainda que se apresente com tensões no texto bíblico. Para iniciar o tratamento às tradições e sua relação com a crítica à ideologia de realeza, será

²² GOTTWALD, 2017, p. 16.

²³ Os amorreus foram, inicialmente, definidos e registrados como pequenos contingentes de pastores estrangeiros nômades originários do Oeste, que se expandiram e passaram por um processo profundo de sedentarização e militarização, vindo a se estabelecerem, alguns deles, como a aristocracia guerreira governante das cidades-estados fortificadas do Levante Sul (Canaã), durante a Idade do Bronze Média. Ver AMZALLAG, 2023, p. 31.

²⁴ Baal, “senhor”, também chamado de Haddu, *hdd/”trovão”, na poesia ugarítica, era o deus adorado no templo de Migdal, em Ugarit. Assim como outros povos do Antigo Oriente Próximo, para os amorreus, o rei era representante de Baal, construindo em Canaã uma ideologia de realeza. Assim, AMZALLAG, 2023, p. 38.

²⁵ AMZALLAG, 2023, p. 51.

²⁶ AMZALLAG, 2023, p. 121.

²⁷ GOTTWALD, 2017, p. 22.

²⁸ BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa*. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014, p. 779.

²⁹ GOTTWALD, 2017, p. 20.

apresentada primeiro a tradição deuteronomista (Dtr), amplamente reconhecida por sua característica de crítica à monarquia.

2.1.1 Tradição deuteronomista³⁰

Como vimos há pouco, o surgimento de Israel é interpretado hoje pela arqueologia como um processo de assentamento de camponeses em planaltos, escapando da mão direta do império egípcio. Ao que tudo indica, foi essa experiência de fuga das mãos do Egito que formou a memória do êxodo de Israel. Essa experiência não é um evento único para Israel, mas uma memória que dá sentido a um povo pobre que vive rodeado por grandes potências, na iminência de ser tratado novamente como vassalo.

É a partir dessa memória que a narrativa deuteronomista constrói uma teologia em que o Egito emerge como símbolo de uma escravidão econômica. Apesar de não se saber exatamente a origem do material pré-deuteronomico, os biblistas hoje reconhecem afinidades com a tradição do antigo Reino de Israel³¹ que, no contexto da formação do livro de Deuterônomo, já teria sido invadido pela Assíria (721 AEC). Já o núcleo literário de Deuterônomo hoje se reconhece como datado no fim do século VII, durante o reinado de Josias de Judá (640-609 AEC)³². O texto de 2Reis 22-23 é visto como central no debate sobre a origem dessa tradição, visto que a passagem fala que foi encontrado um rolo no templo de Jerusalém durante as obras de renovação no período do rei Josias³³.

Na construção teológica de Deuterônomo, a linguagem apropria-se de tratados de vassalagem neoassírios; entretanto, isso acontece de forma extremamente crítica: se a estrutura básica é retomada desses tratados do império para com os vassalos, em Deuterônomo a relação

³⁰ Este trabalho não pretende se vincular estritamente ao campo da exegese bíblica, embora mantenha com ele um diálogo rigoroso e constante. A abordagem dos textos atende a uma finalidade sobretudo teológica, orientada a evidenciar o potencial crítico à realza inscrito no texto bíblico. Reconhece-se, contudo, que o corpus bíblico é atravessado por intensas tensões internas. A disputa ideológica não se reduz ao antagonismo entre tradições distintas – como a leitura clássica que opunha profetas e sacerdotes –, mas expressa como as conjunturas históricas forçam revisões e atualizações no seio de uma própria matriz teológica. A própria História Deuteronomista (HD) opera como uma construção teológico-política de legitimação e defesa da instituição monárquica, sobretudo em sua vinculação à Casa de Davi, como se evidencia no oráculo de Natã: ‘Quando teus dias forem cumpridos e descansares com teus pais, suscitarei depois de ti o teu descendente [...]. A tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti; o teu trono será estabelecido para sempre’ (2Sm 7, 12.16, Bíblia de Jerusalém). No entanto, a mesma tradição não oculta as advertências sobre a carga de exploração que a realza impõe: ‘Tomará os vossos filhos e os porá nos seus carros de guerra [...]. Tomará o dízimo do vosso rebanho, e vós lhe sereis por servos. Naquele dia, clamareis por causa do rei que escolhesteis’ (1Sm 8, 11a.17-18^a, Bíblia de Jerusalém).

³¹ ROSE, Martin. Deuterônomo. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 260-284 (Aqui p. 267).

³² SCHMID, Konrad; SCHRÖTER, Jens. *O surgimento da Bíblia: dos primeiros textos às Sagradas Escrituras*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2023, p. 128.

³³ RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, história e literatura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 55.

é transferida para a relação de Javé com seu povo³⁴. Ou seja, o texto bíblico se apropria de uma linguagem própria do império de seu tempo para fazer uma crítica à ideologia de realeza/imperial. Israel não deve lealdade ao império, só a Javé. Ainda que nesse núcleo de Deuteronômio se demarque a presença da realeza, pois se trata de um texto situado no contexto do rei Josias, há aí uma clara limitação do poder monárquico, na tentativa de manifestar a contradição entre ser leal à Assíria e ser leal a Javé³⁵.

O livro de Deuteronômio não apenas serve como fechamento da Torá, mas também como abertura para os livros “históricos” e em cuja redação final encontramos as críticas mais severas à monarquia. O livro de Josué ainda usa a linguagem dos textos de propaganda assíria, mas em uma perspectiva nacionalista, a fim de mostrar que Javé tem mais poder que qualquer divindade da Assíria³⁶. Esse “espírito” deuteronomista perpassa várias edições, em vários textos da Bíblia Hebraica; e, no livro de Juízes, em particular, o culto de Javé conduz à vitória, enquanto o culto a outras divindades conduz à derrota³⁷. Os juízes, que são libertadores originários do Antigo Israel, o Reino do Norte, foram reinterpretados na teologia deuteronomista³⁸, num dos textos mais explícitos de sua crítica à ideologia de realeza.

Juízes não deve ser lido como um ensaio reflexivo, mas como uma narrativa teológica que demonstra a incapacidade de a monarquia ser efetiva enquanto organização social, com a intenção de mostrar que a presença de Javé se faz percebida na realidade quando não sacralizam nenhum tipo de estrutura social³⁹. Os juízes servem como uma utopia do passado para fazer uma crítica à realidade presente, cujo ápice aparece na tentativa de introdução monárquica de Abimeleque como rei de Siquém, que é respondida com uma parábola pronunciada por seu irmão, Jotão, na qual se diz que as árvores úteis se recusam a reinar, pois estão produzindo bons frutos, quando quem aceita reinar é o espinheiro, que nada produz além de violência (Juízes 9).

Após os conflitos gerados em consequência da tentativa de governança de Abimeleque, o livro de Samuel apresenta vários conflitos na origem da monarquia israelita. Na narrativa, a realeza humana é vista de forma extremamente negativa, por meio da crítica tecida por Samuel

³⁴ SCHMID; SCHRÖTER, 2023, p. 129.

³⁵ RÖMER, 2008, p. 83.

³⁶ RÖMER, Thomas. Josué. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 306-321 (Aqui p. 317).

³⁷ LANOIR, Corinne. Juízes. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 322-337 (Aqui p. 330).

³⁸ RÖMER, 2008, p. 94.

³⁹ ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 167.

ao direito real de poder tomar qualquer coisa do povo⁴⁰. Javé não quer um rei, mas aceita a decisão de o povo ter um. É preciso haver clareza nisso, para que não percamos de vista a proposta teológica da narrativa em detrimento dos diálogos que a constroem e podem parecer legitimar uma ideologia de realeza. No livro de Reis, as ligações de Israel e Judá com o Egito sempre produzem resultados negativos⁴¹. Qualquer tentativa de acordo com o Egito é vista como um retorno ao passado pré-êxodo, desfazendo-se do evento que trouxe liberdade um dia. Se o êxodo significa a saída da escravidão para a liberdade sob Javé, aliar-se ao Egito é caminhar voluntariamente de volta à servidão.

Ou seja, a narrativa da tradição deuteronomista, ainda que apresente, em fragmentos textuais, vislumbres da experiência monárquica do Antigo Israel, não a legitima. A ideologia proposta pelo espírito que perpassa toda a “história” deuteronomista não assume os contornos de uma propaganda da ideologia de realeza, a qual finaliza com o sucesso da monarquia; bem ao contrário, a perspectiva teológica que aparece em seu resultado final é que tanto a monarquia do antigo Reino de Israel, no Norte, quanto a do Reino de Judá, no Sul, falharam, tendo como resultado, na primeira circunstância, o aprisionamento do rei, então levado cativo para a Babilônia (2Re 24,12-15; 25,6-7), enquanto Jerusalém teve seu Templo/Palácio destruído (2Re 25,9).

Em suma, toda a tradição deuteronomista se constitui como um manifesto de resistência contra a divinização do poder monárquico. Ao estruturar a história de Israel não como a glória de seus reis, mas como a fidelidade de um povo à sua Aliança, o redator deuteronomista estabelece que a monarquia é, na melhor das hipóteses, um “mal necessário” e, na pior, uma apostasia teológica. O rei nunca é o Senhor da história; ele é apenas um súdito que, ao tentar imitar a lógica imperial do Egito ou da Assíria, trai a própria razão de ser de Israel. Se a tradição Dtr limita o poder do rei através da Lei, o profeta surge como a “voz viva” dessa limitação. Sem o arcabouço teológico deuteronomista, o profeta seria apenas um conselheiro real; com ele, o profeta se torna um crítico institucional que tem autoridade para confrontar o palácio em nome do verdadeiro Rei: Javé.

⁴⁰ RÖMER, 2008, p. 141.

⁴¹ RÖMER, 2008, p. 149.

2.1.2 Tradição profética⁴²

O profetismo não constituía algo exclusivo de Israel, mas um fenômeno comum até mesmo fora do Antigo Oriente Próximo⁴³. Diferente do que afirma o senso comum, o profeta não é uma pessoa que prevê um futuro, mas alguém que serve como “porta voz” de outro⁴⁴ e atua como mediador na transmissão de uma mensagem⁴⁵. O profeta, *nabî*, poderia ser o mensageiro de uma pessoa comum ou um deus. Quando o profeta se torna um “porta voz” de deus, ele recebe a mensagem por visões ou audições a partir de revelações⁴⁶. Nesse sentido, quando se trata da relação do profeta com o rei, o profeta serve como um tipo de amparo moral para o rei, aparecendo uma tensão entre as duas figuras, visto que o profeta é quem escolhe/reconhece o rei, mas também é o primeiro a condená-lo⁴⁷.

O biblista Walter Brueggemann (1933-2025), no clássico, “*A imaginação profética*”, sugere que a tarefa do profetismo bíblico é nutrir, fomentar e evocar uma ideologia alternativa à ideologia dominante⁴⁸. Segundo ele, mais que abordar questões sociais específicas, o profetismo, no Antigo Israel, servia para desafiar o problema de ter sua vocação cooptada. A partir da crítica profética, construiu-se uma rejeição da ordem dominante, principalmente em sua versão monárquica, para nutrir uma consciência alternativa que lembrava da promessa feita

⁴² O profetismo é, historicamente, a tradição privilegiada pela Teologia da Libertação. A escolha metodológica feita na pesquisa visa demonstrar a existência de um espírito crítico que conduziu experiências distintas no Antigo Israel e que atravessa o texto bíblico; contudo, ainda que apresentada de forma menos recorrente, o próprio profetismo apresenta tensões internas. Até mesmo Max Weber, em *Antigo Judaísmo*, percebeu que existem profetas palacianos que constituem um tipo de elite funcional de burocratas, em contraposição aos profetas solitários, que rompiam com esse elitismo. Grande parte dos profetas de Judá atuava no interior da corte real para assegurar uma transição ordenada e preservar a tradição (A esse respeito, ver: SELL, Carlos Eduardo. *Demagogos políticos: Max Weber e os profetas de Israel*. Religare, João Pessoa, v. 20, n. 1, p. 36-63, jul. 2023). O profetismo também passa por uma análise crítica no debate contemporâneo, sobretudo relacionado à pesquisa feminista, devido ao seu discurso metafórico profundamente patriarcal. A biblista estadunidense Julia M. O'Brien demonstra que até mesmo o profeta Amós – expoente da denúncia contra a exploração econômica – deposita o peso da violência prioritariamente sobre as mulheres ricas, sem apresentar uma defesa explícita das mulheres pobres. Dessa forma, para O'Brien, embora os homens pratiquem a injustiça da qual as mulheres também podem participar, a retórica profética converte especificamente as figuras femininas em objetos de condenação. Não bastasse esse discurso localizado como o de Amós, o corpus profético é atravessado por metáforas violentas associadas ao feminino: há casos em que as mulheres não aparecem apenas como personagens, mas tornam-se metáforas nas quais Israel se torna uma filha dependente da salvação masculina, ou é retratada como mulher sexualizada e adúltera, e às vezes até mesmo o próprio mal aparece personificado em figura feminina (Zc 5, 5-11). Sobre isso, ver: O'BRIEN, Julia M. *God as Husband*. In: O'BRIEN, Julia M. *Challenging Prophetic Metaphor: Theology and Ideology in the Prophets*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008. cap. 2, p. 29-62. Em suma, ainda que seja uma tradição historicamente vinculada ao discurso libertador do qual a TL se apropria, o profetismo é igualmente perpassado por contradições vinculadas à experiência de classe e de gênero.

⁴³ SICRE, José Luis. *Introdução ao profetismo Bíblico*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016, p. 137.

⁴⁴ WALTON, John H. *O mundo perdido dos profetas*. Vitória: A Base Livros, 2025, p. 36.

⁴⁵ SICRE, 2016, p. 58.

⁴⁶ SICRE, 2016, p. 62.

⁴⁷ SICRE, 2016, p. 79.

⁴⁸ BRUEGGEMANN, Walter. *A imaginação profética*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2025, p. 56.

num tempo em que Israel havia reconhecido que Javé era seu único rei e estabeleceu uma aliança com seu Deus⁴⁹. Brueggemann lembra que a ideologia dominante, tanto no passado quanto hoje, é extremamente acrítica e faz de tudo para impedir que a crítica seja feita; já a tarefa do ministério profético consiste em manter a crítica e a promessa de uma nova realidade para o povo⁵⁰.

Neste espírito, Brueggemann demonstra que Moisés, na narrativa bíblica, é o primeiro profeta, sendo “porta voz” de Javé e preocupado em formar uma “contracomunidade com uma contraconsciência”⁵¹. Ele demonstra ainda que, mesmo que tenha surgido uma esperança na monarquia israelita fiel a seu papel de defensor dos marginalizados, isso não acontece e a ideologia de realeza atropela a ideologia profética. A economia imperial é construída para abafar o grito dos marginalizados, e transforma “sua religião em um ópio para que ninguém perceba a angústia presente no coração de Deus”⁵².

Da análise histórica dos textos proféticos da Bíblia Hebraica, deparamo-nos com Amós como o primeiro dos “profetas clássicos”⁵³. Com o vácuo de poder dos povos vizinhos, o rei de Israel, Jeroboão II, tem êxito em sua expansão territorial e exerce controle em rotas comerciais que vão principalmente para o Norte⁵⁴. Amós percebe uma economia crescente em Israel, mas isso não foi razão para legitimar a política então em curso; antes, analisou de forma crítica a radicalização da violência cometida contra os pobres⁵⁵. Para Amós, não existe escolha entre o humano e o dinheiro, uma vez que o ser humano e sua liberdade estão acima de qualquer preço⁵⁶. Amós não está acusando a ideologia de realeza fora de Israel, mas a de dentro de Israel⁵⁷. A crítica de Amós se baseia na concepção de que “Javé exige justiça e odeia a injustiça”⁵⁸, resultado da utopia comunitária presente na experiência do êxodo de Israel, vista logo acima. A base de sua crítica é a compreensão de que Israel é o povo escolhido de Javé, vivendo com ele numa relação de aliança⁵⁹.

⁴⁹ BRUEGGEMANN, 2025, p. 57.

⁵⁰ BRUEGGEMANN, 2025, p. 58.

⁵¹ BRUEGGEMANN, 2025, p. 78.

⁵² BRUEGGEMANN, 2025, p. 97.

⁵³ SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras: reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 14.

⁵⁴ SCHWANTES, 2004, p. 15.

⁵⁵ SCHWANTES, 2004, p. 22.

⁵⁶ SICRE, José Luís. *Com os pobres da terra: a justiça social nos profetas de Israel*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2015, p. 184.

⁵⁷ SICRE, 2015, p. 192.

⁵⁸ SICRE, 2015, p. 205.

⁵⁹ SICRE, 2015, p. 207.

Portanto, o profetismo bíblico se consolida não como um apêndice da monarquia, mas como a sua consciência antagônica e o guardião da utopia javista. Ao confrontar o palácio, os profetas clássicos denunciam que a adoção da economia imperial, baseada no acúmulo e na exploração, representava, na verdade, um “contraêxodo”. Enquanto a ideologia de realeza buscava a estabilidade do *status quo* e o silenciamento da angústia, o profetismo mantinha viva a memória da aliança comunitária, estabelecendo que a única realeza legítima em Israel é aquela que se manifesta na prática da justiça social (*mishpat*) e da retidão (*tsedaqah*). O profeta, portanto, é a garantia teológica de que o projeto de uma sociedade igualitária nunca seria totalmente absorvido pelo poder político, mantendo aberta a ferida da crítica e a promessa de um governo onde Javé, e apenas Ele, detém o cetro sobre uma comunidade de iguais.

2.1.3 Tradição sacerdotal⁶⁰

Finalmente, abordamos a tradição sacerdotal (P), a principal tradição para essa pesquisa, mas também a tradição mais controversa ao longo da pesquisa bíblica. Para isso, é preciso entender um pouco o movimento histórico de seu surgimento hipotético. O iluminismo não

⁶⁰ A tradição sacerdotal é, sem dúvida, a tradição mais criticada entre as presentes no texto bíblico. Ainda que hoje existam diversas pesquisas que apontem para uma interpretação bastante distinta da leitura tradicional – influenciada pelo romantismo alemão, como será apresentado no corpo deste trabalho –, a maioria dos pesquisadores ainda entendem essa tradição como uma elite que centralizava o poder a partir do culto. Entretanto, o sistema ritual presente na tradição sacerdotal não é uma criação concebida para servir como instrumento de opressão, como muitos desses autores assumem; antes, a experiência cültica atuava na organização da vida comunitária, criando um espaço para a hospitalidade divina no meio do povo, e não nos palácios. Ou seja, ao contrário do que sustentam as leituras hipercríticas, a lógica sacerdotal não é um problema em si mesma, mas comporta em seu interior disputas e tensões próprias da dialética. A corrupção não reside no ritual ou na lógica sacrificial em si, mas ocorre quando a elite instrumentaliza o sistema de ofertas para o acúmulo privado, rompendo a dinâmica do alimento comunitário. Quando o sistema é utilizado como forma de “limpar a consciência”, ele se torna corruptível: se alguém comete injustiça contra o Outro e supõe que basta apresentar uma oferta sem defeito no Templo, o ritual passa a mascarar a opressão em vez de restaurar as relações comunitárias. É precisamente a isso que se dirige a denúncia profética, lembrando que o sacrifício só é um ato cultural eficaz quando acompanhado por uma disposição ética sincera do ofertante (Sobre isso, ver: DE VAUX, Roland. Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 492). Os profetas não se contrapõem ao culto em si, mas à perversão da própria lógica cultural. Isso ocorre quando o rito deixa de ser um signo e se converte em um fim em si mesmo – quando a engrenagem litúrgica passa a se fiar unicamente em seu poder corporativo em vez de se voltar à proteção das pessoas vulneráveis. Nesses termos, a tradição perde seu caráter inclusivo e degenera em um sistema rígido de exclusão social. Se a sociedade se encontra profundamente corrompida pelo pecado – compreendido como a violência cometida contra o Outro –, o sistema sacrificial torna-se ineficaz, pois deixa de cumprir sua função originária; daí a sentença: “é melhor obedecer do que sacrificar” (1Sm 15, 22, Bíblia de Jerusalém). Trata-se, portanto, não de um rechaço ao sacrifício ou à tradição sacerdotal em si, mas de um juízo contra a impureza moral e a corrupção institucional que podem se imiscuir nessa matriz (A esse respeito, ver: RILLERA, Andrew Remington. Lamb of the Free: recovering the varied sacrificial understandings of Jesus's death. Eugene, OR: Cascade Books, 2024. p. 183).

constitui o único pano de fundo filosófico no momento de elaboração da Hipótese Documentária⁶¹. Nesse contexto, outro movimento também era de suma importância, principalmente na Alemanha, o romantismo⁶². Se, por um lado, o iluminismo olhava para o passado e via “trevas” e ignorância, o romantismo olhava para trás e tentava buscar um passado genuíno, sem as deteriorações que a evolução de algo traz, inclusive para a experiência religiosa, com o passar do tempo⁶³.

É nesse contexto que Julius Wellhausen (1844-1918), historiador alemão e principal teórico da Hipótese Documentária Clássica, fundamenta sua “história da religião de Israel”. A filosofia romântica se faz presente na hipótese documentária, ao sugerir o antigo como o período ideal; neste sentido, para ele não existe uma dimensão legalista e ritualística nos primórdios do javismo, sendo uma religião mais natural⁶⁴. Essa percepção filosófica fez com que Wellhausen sugerisse que os escritos da “fonte” sacerdotal pertencessem ao período pós-exílico e assumisse que a lei não estivera presente no início de Israel, mas na construção da “religião judaica”⁶⁵. Como era comum ao espírito daquela época, tudo que era tardio era visto de forma negativa; isso fez com que biblistas tratassem a “fonte sacerdotal” como um estágio de degeneração da fé israelita, tratando-a como legalista, o que teria sufocado a espontaneidade profética original. Sob essa ótica romântica, a fonte sacerdotal foi vista como o momento em que a religião viva se transformou em uma instituição rígida, perdendo sua pureza em favor de rituais e normas sacerdotais.

No pós-Segunda Guerra, a exegese bíblica muda bastante, e toda leitura que contivesse resquícios de antissemitismo em sua abordagem passou a ser analisada de forma crítica⁶⁶. A hipótese de Wellhausen, de uma degeneração com a introdução do judaísmo e a corrupção do javismo, passou então a ser vista com suspeita⁶⁷. Nesse contexto, começa a surgir a crítica à hipótese de várias fontes distintas, o que fez com que biblistas sugerissem a existência de fragmentos de tradições orais e blocos narrativos independentes que foram costurados por um

⁶¹ Teoria da crítica bíblica que propõe que os cinco primeiros livros da Bíblia não foram escritos por um único autor, Moisés, mas compilados a partir de quatro fontes textuais principais (Javista, Eloísta, Deuteronomista e Sacerdotal), escritas em épocas diferentes e posteriormente fundidas por editores, explicando assim as repetições e inconsistências no texto.

⁶² SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco*: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 119.

⁶³ SKA, 2003, p.120.

⁶⁴ SKA, 2003, p. 124.

⁶⁵ SKA, 2003, p. 125.

⁶⁶ SKA, 2003, p. 141.

⁶⁷ SKA, 2003, p. 143.

processo editorial contínuo⁶⁸. Ou seja, para os pesquisadores desta hipótese⁶⁹, em vez de documentos paralelos, o que se tem são camadas de tradição que refletem o amadurecimento teológico de Israel, reabilitando a importância da redação sacerdotal como o esforço intelectual necessário para organizar a identidade do povo no vácuo deixado pelo exílio e pela queda da monarquia.

O relato da tradição sacerdotal⁷⁰ sempre foi visto como “mais fácil” de identificar, devido a sua teologia marcante⁷¹ com uma construção de ordem e santidade. Ainda que tenha textos, sim, que refletem um período tardio da tradição sacerdotal, principalmente lidando com reedição de textos, existem também textos anteriores ao exílio babilônico; entretanto, a redação sacerdotal, em sua forma presente, é do período do pós-exílio⁷². Ou seja, também no contexto do cativeiro babilônico, a identidade de Israel foi repensada a partir de uma teologia sacerdotal. Sendo assim, a tradição sacerdotal perpassa toda a história de Israel.

Diferente do que grande parte do consenso acadêmico dizia até então, a tradição sacerdotal não reflete uma “elite aristocrática” de Jerusalém, mas intelectuais de resistência. O biblista Caio Peres (1984-), pesquisador da tradição sacerdotal, indica que as instruções sacerdotais em relação ao culto são tentativas de possibilitar a aproximação de leigos a Javé e que esta inclusão de israelitas leigos em rituais importantes constituía um divisor de águas em relação ao Antigo Oriente Próximo⁷³.

Segundo Peres, a distribuição do “poder” é o cerne do pensamento utópico, entendido aqui como elaboração ideal de uma sociedade alternativa àquela imposta pelo *status quo*: uma crítica radical à ordem política estabelecida⁷⁴. Nesse sentido, na dinâmica do rito sacerdotal, o culto é uma experiência comunitária e, ainda que exista distinção entre o sacerdote e o leigo, o poder é compartilhado com o povo⁷⁵. Dessa forma, a utopia sacerdotal descrita por Peres não consiste numa abstração, mas uma prática ritual que subverte a pirâmide social do Antigo Oriente Próximo. Ao compartilhar o poder cúltico com o povo e estruturar o rito como uma

⁶⁸ SKA, 2003, p. 145.

⁶⁹ A “hipótese suplementarista” ganhou força especialmente na década de 1970 e teve como principais nomes John Van Seters e Rolf Rendtorff. Atualmente, a hipótese recebeu novas camadas e é defendida por autores da Europa Ocidental como Erhard Blum, Konrad Schmid e Thomas Römer.

⁷⁰ Diferente da Hipótese Documental que vê P como uma fonte, aqui é compreendida como uma tradição.

⁷¹ SKA, 2003, p. 159.

⁷² SKA, 2003, p. 172.

⁷³ PERES, Caio. *Priestly Politics: a political theology of priestly cultic instructions*. Leiden: Brill, 2025, p. 111. Disponível em: <https://brill.com/>. Acesso em: 30 jan. 2026.

⁷⁴ PERES, 2025, p. 115.

⁷⁵ PERES, 2025, p. 118.

experiência comunitária, a tradição sacerdotal demonstra, em linguagem litúrgica, uma crítica à ideologia de realeza para a construção de uma comunidade de fé.

Assim como as tradições deuteronomista e profética são influenciadas pela memória do êxodo, também o é a tradição sacerdotal. Ainda que possa não aparecer de forma explícita, como acontece na tradição profética, existe uma tentativa de construção de ordem a partir de uma crítica à ideologia de realeza. Na tradição sacerdotal, a libertação política do êxodo atinge dimensões cósmicas, com o que se constrói uma cosmogonia extremamente crítica à ideologia babilônica, cujos contornos fundamentais ganharam concreção no exílio de Judá.

2.1.4 O cativo babilônico

O chamado Cativo Babilônico (587-538 AEC) representa o evento mais traumático e, paradoxalmente, o mais criativo da história do Antigo Israel. Não se tratou apenas de uma derrota militar ou um deslocamento geográfico; foi uma crise “ontológica”. O cativo babilônico representa o laboratório histórico onde as teorias de resistência sacerdotal foram testadas na prática⁷⁶. Diante da hegemonia de um império que divinizava o monarca e centralizava o poder, o exílio de Judá forçou a elite intelectual sacerdotal a projetar uma nova identidade. No vácuo deixado pelo “trono de Davi”, surge uma comunidade estruturada em torno da santidade cotidiana e da memória de um Deus que habita em tendas, não em palácios.

A destruição do Templo de Jerusalém em 586 AEC, junto com a anterior destruição de boa parte do território pelos povos babilônicos em 701 AEC, constitui o mais traumático evento para a Judá antiga⁷⁷. A queda de Jerusalém não significou apenas a perda de uma capital, senão o colapso do sistema de mediação entre o divino e o humano. Na mentalidade do Antigo Oriente Próximo, a destruição de um templo era interpretada como a derrota da divindade local frente ao deus vencedor. Aqui se opera uma virada hermenêutica inédita: Javé não foi derrotado por Marduk; Ele usou o império babilônico como instrumento de juízo e agora envia seu povo para o exílio⁷⁸.

Esse contexto de crise foi um contexto extremamente importante para a elaboração teológica da tradição sacerdotal⁷⁹. A experiência do exílio foi entendida como uma volta ao caos primordial, à “des-criação”⁸⁰. Escritos da tradição sacerdotal se encontram em diálogo com

⁷⁶ MIDDLETON, 2022, p. 180.

⁷⁷ SCHMID; SCHRÖTER, 2023, p. 136.

⁷⁸ RÖMER, 2008, p. 113.

⁷⁹ SCHMID; SCHRÖTER, 2023, p. 141.

⁸⁰ SKA, Jean-Louis. *O cateiro do Pentateuco*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 32.

a erudição babilônica, principalmente no que se refere a criação do mundo⁸¹, ainda que seja um diálogo crítico. Essa interação dialógica permitiu que os sacerdotes exilados não apenas resistissem à assimilação cultural, mas utilizassem as próprias categorias de pensamento da potência política para subvertê-las, transformando a cosmologia imperial em uma cosmogonia de libertação. A partir desse embate, a cosmogonia bíblica emerge não como uma explicação científica, mas como um manifesto político-religioso que nega a ontologia da violência babilônica.

2.2 A cosmogonia bíblica

O texto bíblico tem sua própria história de origem, como acontece em todo o mundo antigo com outras tradições. A ideia dos antigos sobre a forma de o cosmo vir à existência não tinha a pretensão científica partilhada pelas cosmologias modernas, visto que, para os antigos, a existência era algo como uma entidade distinta, com função e nome próprio⁸². No Antigo Oriente Próximo, as coisas não existiam apenas por ocupar algum espaço nem existia a preocupação da estrutura física dos céus; porém, ao descreverem o processo de criação, os antigos tinham o interesse de evocar o estabelecimento do cosmo funcional, criando uma ordem, como vimos no capítulo anterior⁸³. Nesse sentido, criar algo implicava atribuir-lhe função dentro de um sistema ordenado⁸⁴. A atribuição de função, no mundo antigo, está ligada ao ato de nomear algo; nesse sentido, as coisas só vinham à existência no momento de sua nomeação, tornando-se o nome não uma designação simples de alguém ou algo, mas a própria identidade daquilo que foi definido, de modo que, ao se pronunciar o nome, criava-se aquilo que era falado⁸⁵.

A história dos primórdios encontra-se na primeira parte do livro de Gênesis (caps. 1-11), onde encontramos a narrativa da criação do cosmo, a rebelião da humanidade e sua expulsão do jardim, o assassinato de Caim, o dilúvio e a Torre de Babel, e se distingue do restante do material de Genesis por sua característica de literatura particular, utilizando narrativas cosmogônicas e antropogônicas para transmitir verdades teológicas e existenciais

⁸¹ SCHMID; SCHRÖTER, 2023, p. 142.

⁸² WALTON, John H. *O pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2021, p. 179.

⁸³ WALTON, 2021, p. 180.

⁸⁴ WALTON, 2021, p. 181.

⁸⁵ WALTON, 2021, p. 190.

fundamentais⁸⁶. O uso do conceito moderno de “história” não é muito conveniente para essa seção, por isso essa parte inicial de Gênesis é chamada de “proto-história”⁸⁷.

O conjunto de Gênesis 1-11 é constituído por relatos e quadros genealógicos, introduzido por um *tôlêdôt* (“descendência”), que indica uma abertura importante no relato mítico⁸⁸. Os relatos da criação e do dilúvio são, para a narrativa das origens, os pilares míticos que tratam da garantia divina que sustenta todo o universo⁸⁹. A proto-história consiste num conjunto de etiologias, narrativas ou explicações que buscam dar uma razão para a origem de algo que existe no presente, para explicar a ordem do mundo no plano cósmico, geopolítico e cultural⁹⁰.

Existem muitos paralelos entre a mitologia do Antigo Oriente Próximo e a Bíblia Hebraica, na qual relatos mitológicos também servem como uma janela para a cultura e reflexão da ideologia de um povo. Esses relatos bíblicos desempenham na cultura israelita a mesma função de mitologias de outras culturas⁹¹: fundamentar a realidade, conferir sentido à existência social e estabelecer os limites da santidade. Contudo, essa apropriação do gênero mítico não ocorre de forma passiva; a Bíblia Hebraica utiliza os motivos culturais compartilhados com seus vizinhos para operar uma subversão teológica deliberada. Para compreender a profundidade dessa ruptura, é necessário analisar as cosmogonias que dominavam o imaginário das grandes potências mesopotâmicas e egípcias, contra as quais o projeto bíblico se ergueu como uma contranarrativa de ordem e dignidade.

2.2.1 Antigo Oriente Próximo

Antes do período helenístico, grande parte dos povos da Mesopotâmia, Síria, Canaã, e até mesmo do Egito, partilhavam uma visão cosmológica muito semelhante, que acabou sendo chamada de “Antigo Oriente Próximo”⁹². Foi bem comum durante um tempo que pesquisadores do texto bíblico entendessem que, de alguma forma, Israel tinha uma teologia bem distinta da de outros povos do Antigo Oriente Próximo, mas assim como os israelitas se afastaram de forma

⁸⁶ KRAUS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As origens: um estudo de Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 13.

⁸⁷ UEHLINGER, Christoph. Gênesis 1-11. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 144-167 (Aqui p. 146).

⁸⁸ UEHLINGER, 2010, p. 147.

⁸⁹ UEHLINGER, 2010, p. 149.

⁹⁰ UEHLINGER, 2010, p. 164.

⁹¹ WALTON, John H.; MATTHEUS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 33.

⁹² BATTO, Bernard F. *In the Beginning: essays on creation motifs in the Ancient Near East and the Bible*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013, p. 7.

lenta e gradual do politeísmo e do henoteísmo, pela aproximação ao monoteísmo, tanto no Egito quanto na Mesopotâmia também houve a tendência de atribuir o poder divino a um único deus⁹³. Todo o Antigo Oriente Próximo era afetado pelas experiências históricas que fundamentavam a particularidade da formação cosmogônica dos povos daquela região.

A teologia bíblica da criação também deve ser analisada dentro das investigações teológicas do Antigo Oriente Próximo, sabendo que esses povos antigos não buscavam explicações sobre o mundo dentro de uma perspectiva moderna, mas sobre como o mundo surgiu em sua forma física e como adquiriu sua forma atual, bem como a origem da humanidade e a relação entre o criador e a criação⁹⁴. Os povos do Antigo Oriente Próximo compartilhavam de algumas concepções sobre como a criação aconteceu. No mundo antigo, não existia a ideia de uma criação *ex nihilo*⁹⁵; antes, os antigos entendiam que existia um tipo de matéria primordial que preexistia à criação, assim como o universo não havia surgido por puro acaso, mas havia sido criado pela vontade de um ser inteligente. O mundo, pois, era o resultado de um conflito de vontades que deu lugar a uma batalha primordial entre um criador bondoso e um anticriador “caótico”, na qual o criador prevaleceu e transformou a matéria do anticriador nos vários elementos do universo⁹⁶.

Também era comum, no Antigo Oriente Próximo, que o mundo fosse dividido por “terra e céus” ou “terra, céus e submundo”, e, nessa configuração, a humanidade tinha um papel essencial para a criação, enquanto uma sociedade a serviço do criador divino, e os humanos, por meio de sua maldade, poderiam corromper a bondade do criador a tal ponto que a criação seria subjugada pela desordem, com a prevalência do anticriador. Com isso, o mundo retornaria ao seu antigo estado de des-criação, ambiente que tornaria impossível a vida significativa⁹⁷.

O Egito não faz parte do Antigo Oriente Próximo, mas embora não tenha uma língua semítica e esteja no continente africano, ele é associado à região por frequentemente ter estendido seu domínio sobre os povos que lá viviam, de que resultou uma grande influência cultural sobre seus vizinhos, e vice-versa. O conhecimento acerca dos mitos cosmogônicos do

⁹³ BATTO, 2013, p. 8.

⁹⁴ BATTO, 2013, p. 10.

⁹⁵ A expressão latina *ex nihilo* surge na tradição teológica cristã para definir o dogma da “criação a partir do nada” e começa a consolidar-se formalmente já no século II EC, como uma resposta direta aos desafios filosóficos da época.

⁹⁶ BATTO, 2013, p. 10.

⁹⁷ BATTO, 2013, p. 11.

Antigo Egito é limitado, visto que não existia uma cosmogonia antiga preservada, tendo apenas textos que fazem alusão indireta a seus mitos de origem⁹⁸.

Um aspecto fundamental para a cosmogonia egípcia era o conceito do um e do múltiplo: todos os seres que constituem os reinos divino e humano, incluindo o mundo físico que nos rodeia, são manifestações de uma única substância primordial. Essa visão aparentemente foi mais plenamente articulada na famosa cidade de Heliópolis, com outros centros sacerdotais adicionando e se adaptando para refletir os interesses locais, em vez de desenvolver sistemas completamente novos⁹⁹.

Para que o evento primordial da criação continuasse sendo uma realidade no presente e futuro, o deus Rá tinha que enfrentar seu aqui-inimigo Apófis, o dragão das trevas, todas as noites em batalha, para que pudesse ressurgir vitorioso na manhã seguinte. Alternativamente, visto que o deus sol era particularmente vulnerável ao poder do dragão Apófis ao entrar no reino das trevas ao entardecer, algumas tradições diziam que Rá era auxiliado nessa luta eterna contra Apófis pelo deus Seth, para derrotar o dragão das trevas. Em ambos os casos, a intenção é retratar a certeza de que a delicada ordem mundial alcançada primordialmente continuará para sempre¹⁰⁰.

Na visão egípcia, o monarca, o faraó, pertencia menos ao reino dos humanos do que ao reino dos deuses, visto acreditavam que ele era a encarnação do principal deus do Egito. Durante a maior parte da história egípcia, isso significava que o faraó era promovido como uma manifestação viva do deus Hórus, uma forma do deus sol; de outra forma, o rei era identificado com a divindade solar heliopolitana, seja como Rá ou como filho de Rá. Como manifestação da divindade solar, o rei egípcio era responsável por manter a ordem no universo, seja a justiça e a ordem moral na terra, seja a própria ordem do mundo físico. Na morte, eles diziam que o rei se tornava Osíris no submundo e, como um ancestral real deificado, servia como legitimador dos próximos reis que viriam, continuando assim seu papel de estabilizar a ordem mundial¹⁰¹. A humanidade como um todo era uma evolução do deus primordial, como lágrimas que surgiam

⁹⁸ BATTO, 2013, p. 12.

⁹⁹ BATTO, 2013, p. 13.

¹⁰⁰ BATTO, 2013, p. 15.

¹⁰¹ BATTO, 2013, p. 19.

do olho do criador. Como colaboradores de Ma’at¹⁰², ajudam a manter a ordem divina, ainda que não portassem a “humanidade plena” como o soberano¹⁰³.

No período da antiga Babilônia, o “*Épico de Atrahasis*” e a “*Epopeia de Gilgamesh*” figuram entre as principais obras literárias do período; são textos que se apropriaram de pensamentos antigos vindo da Suméria, mas atualizados agora para um novo momento “filosófico”¹⁰⁴. De acordo com o *Atrahasis*, no início, antes de a humanidade existir, os deuses mais antigos forcaram os deuses menores a trabalhar na escavação dos canais de irrigação e na aragem dos campos. Vendo-se em condição de inferioridade em relação às divindades, os deuses menores se revoltaram a ponto de Enlil, a divindade principal, ser privado de seu sono.

O líder dos deuses rebeldes foi morto e, com seu sangue misturado com argila, Ea formou sete pares de humanos, *lullu*, para fazer o trabalho para os deuses. Porém, os deuses criadores não conseguiram prever um problema sério: não pensaram em fornecer qualquer meio natural de morte para esses primeiros humanos, embora, como os próprios deuses, eles pudessem ser mortos por meios não naturais. Assim, à medida que a humanidade primitiva se reproduzia e se multiplicava, o barulho de seu clamor aumentava, mais uma vez roubando o descanso de Enlil, assim como aconteceu anteriormente com os deuses rebeldes. Enlil tentou diminuir o número de humanos por meio de peste, seca e fome.

Entretanto, Ea interveio, revelando a Atrahasis, o piedoso rei dos humanos primitivos, o plano de Enlil e uma maneira de frustrá-lo. Já esgotado, Enlil finalmente decide-se por um dilúvio universal que exterminaria toda a população humana. Ea revela então a Atrahasis uma maneira de contornar o plano de Enlil: construir um enorme barco em forma de caixa em que Atrahasis e sua família, e alguns animais representativos, poderiam sobreviver à enchente. Enlil não ficou satisfeito por ser frustrado novamente e finalmente recuou de seu intento de exterminar a raça humana, desde que Ea estabelecesse a morte como condição normal para a humanidade, juntamente com outros regulamentos que melhor definiam a condição mortal dos humanos¹⁰⁵.

Gilgamesh não se trata de um mito de criação, como o *Atrahasis*, mas de um épico sobre a busca de um humano pela imortalidade. O épico se inicia com o rei semidivino de Uruk,

¹⁰² No antigo Egito, Ma’at não era apenas uma deusa, frequentemente representada por uma mulher com uma pena de avestruz na cabeça, mas um conceito “filosófico” e cósmico daquela civilização. Ela representava a ordem, a verdade, a justiça, o equilíbrio e a harmonia cósmica. Ma’at era a força anticaos – Isfet. Era o princípio que fazia o sol nascer todos os dias, as cheias do Rio Nilo acontecerem na época certa e as relações sociais permanecerem estáveis.

¹⁰³ BATTO, 2013, p. 20.

¹⁰⁴ BATTO, 2013, p. 28.

¹⁰⁵ BATTO, 2013, p. 28.

Gilgamesh, demandando muito dos humanos comuns com exigências excessivas. Para aliviar a dor dos humanos comuns, os deuses criaram outro humano semidivino, chamado Enkidu, um humano primitivo, que se sente mais à vontade com os animais selvagens do que com os humanos civilizados. Contudo, Enkidu se civiliza a partir do contato com uma mulher, que não lhe ensina tão somente as relações humanas, mas também a comer e vestir-se como uma pessoa civilizada. Ela transforma Enkidu em um “verdadeiro humano”. Enkidu então segue para Uruk, onde primeiro desafia e depois se torna amigo de Gilgamesh.

A deusa Ishtar se sentiu fisicamente atraída por Gilgamesh, mas quando este rejeita seu amor, a deusa, irada, convence seu pai Anu a permitir que Enkidu morra. Confrontado com a morte do seu amigo, Gilgamesh é assombrado pela perspectiva de sua própria mortalidade. Ele embarca em uma busca pela imortalidade que o leva além deste mundo, através do golfo no limite do mundo até a mítica ilha de Dilmun, onde o herói do dilúvio foi colocado junto com sua esposa. O herói do dilúvio informa Gilgamesh que o privilégio da imortalidade que os deuses concederam a ele e à sua esposa era exclusivo de sua situação e, portanto, não estava disponível para Gilgamesh. Ele teria uma oportunidade de imortalidade se conseguisse obter a planta da vida no fundo do mar. Gilgamesh consegue encontrar a planta da vida, mas antes que possa comê-la, ela é roubada por uma serpente. Relutante, Gilgamesh se vê forçado a regressar sem a planta da vida a Uruk, para viver o resto da sua vida¹⁰⁶.

Uma forma mítica muito comum no Antigo Oriente Próximo era o Mito de Combate. Se há uma relação estreita entre violência e criação, em *Atrahasis* ou em *Gilgamesh*, conflito e violência marcam decisivamente a jornada existencial do herói, e isso fica ainda mais evidente no mito do combate. O tema comum em todas as versões desse tipo de mito é uma batalha entre a divindade criadora e seu inimigo, um monstro da desordem, que tenta subverter os bons desígnios do criador em criar um universo ordenado do qual a humanidade faz parte. Basicamente esta é a história em que o criador deve primeiro destruir a desordem, geralmente representada como um dragão do meio aquoso ou um temível monstro de sete cabeças, e então a partir da carcaça do monstro do caos já morto, o criador fabrica o cosmos ordenado. O mito de combate de *Enuma Elish* foi provavelmente escrito em Babilônia para justificar a reivindicação dessa nação poderosa à hegemonia política sobre toda a Mesopotâmia¹⁰⁷.

A função do *Enuma Elish* era glorificar Marduk, o deus padroeiro da Babilônia, e conta como Marduk passou da categoria de divindade menor para se tornar o soberano divino

¹⁰⁶ BATTO, 2013, p. 29.

¹⁰⁷ BATTO, 2013, p. 32.

universal; uma metáfora para a hegemonia política da Babilônia – a implicação é que a política terrena coincide com a política celestial e que uma política terrena reflete a posição de sua divindade patrona¹⁰⁸. O texto babilônico atribuiu a este novo soberano divino, Marduk, todos os poderes e atributos divinos anteriormente atribuídos a outras divindades, em particular a função de criador. Da carcaça de Tiamat, o monstro marinho de gênero feminino, representante da desordem, o vitorioso Marduk fabricou o “mundo”. Partindo o corpo de Tiamat em dois, como um peixe para secar, Marduk estendeu uma metade para formar os céus e a outra metade ele transformou na terra e no submundo. As costelas de Tiamat se tornaram suportes para sustentar os céus. Ele perfurou os olhos dela para formar os rios Tigre e Eufrates¹⁰⁹.

Enuma Elish serve como propaganda para sustentar não só a visão de mundo babilônica, senão também a hegemonia de Babilônia sobre toda a Mesopotâmia. Quando a sorte política da Babilônia diminuiu e a Assíria se tornou potência dominante no Antigo Oriente Próximo, os propagandistas assírios reformularam o *Enuma Elish* como uma ferramenta da hegemonia assíria, substituindo o nome da sua própria divindade patronal, Ashur, por toda parte, no lugar de Marduk¹¹⁰. De acordo com a tradição mesopotâmica, os babilônios e os assírios geralmente se consideravam situados no ápice da história humana e da civilização, o resultado da escolha divina. A civilização foi literalmente um presente dos deuses. A própria realeza foi um desses dons divinos.

Os reis da Mesopotâmia se apresentavam como agentes da divindade para a promoção do bem-estar comum e para a manutenção da ordem social correta. Apesar da propaganda real promover as origens divinas da sua autoridade, os reis da Mesopotâmia se apresentavam como servos leais aos deuses. O rei neoassírio Assurbanípal (668-627 AEC) é mostrado pessoalmente carregando argila para a fabricação do primeiro tijolo na reconstrução do templo de Esagila, na Babilônia. A postura de Assurbanipal, retratada na estela comemorativa, consistia em um tipo de propaganda da piedade do rei assírio¹¹¹.

O pensamento bíblico reflete muito dos mitos do Antigo Oriente Próximo, uma vez que partilha daquele contexto histórico-geográfico. Mas, assim como foram apresentadas diferenças entre perspectivas ideológicas do antigo Egito e da Mesopotâmia, até mesmo diferenças internas tanto no Antigo Egito quanto na Mesopotâmia, o texto bíblico apropria-se da realidade

¹⁰⁸ BATTO, 2013, p. 33.

¹⁰⁹ BATTO, 2013, p. 35.

¹¹⁰ BATTO, 2013, p. 36.

¹¹¹ BATTO, 2013, p. 38.

mítica do Antigo Oriente Próximo para fazer uma contranarrativa crítica aos mitos imperiais, como observaremos na próxima seção.

2.2.2 Mito e contranarrativa

Como já vimos no primeiro capítulo, o mito oferece a fundamentação teórica para uma construção ideológica a partir de uma narrativa semiótica que serve como sustentabilidade estrutural para uma ordem social. O mito serve como base teórica de uma sociedade e, por isso, é bastante comum que uma memória ancestral sirva de fundamento para legitimar determinada ordem social¹¹². Na Bíblia Hebraica, a narrativa da criação que aparece logo no início da Torá é uma elaboração teológica mais madura do *ethos* israelita¹¹³. A Bíblia Hebraica tem muitas concepções sobre a criação, comuns ao antigo povo cananeu – algo esperado, visto que o povo israelita tem sua origem entre os cananeus –, que encontramos em algumas passagens de Jó (38), alguns Salmos (32 e 33) e na segunda metade do livro de Isaías; entretanto, a narrativa da criação que aparece logo no início da Torá sofre mais influência dos mitos de criação mesopotâmicos em relação aos mitos cananeus¹¹⁴.

Como essa pesquisa fundamenta sua crítica nos primeiros capítulos de Gênesis, falaremos agora dessa edição que narra as origens numa perspectiva teológica mais tardia. Como vimos, a história das origens em Gênesis incrusta-se no conjunto dos capítulos 1-11, sendo formado por quadros genealógicos às vezes introduzidos por subtítulos que utilizam o termo *tôlêdôt*, descendências ou genealogia, que indica uma interrupção importante no relato¹¹⁵. Essa fórmula introdutória aparece cinco vezes nesse conjunto narrativo, contendo o *tôlêdôt* dos Céus e Terra (1,1-4,26), Adão e sua linhagem (5,1-6,8), Noé e o dilúvio (6,9-9,28), Noé e a descendência de seus filhos (10,1-11,9), Sem e sua linhagem (11,10-26)¹¹⁶. Há um amplo consenso de que Gênesis 1-11 resulta da combinação de duas tradições: a sacerdotal, que carrega a narrativa principal e é facilmente percebida por sua linguagem litúrgica, sua preocupação com adoração e regras de pureza, referindo-se a Deus como “Elohim”¹¹⁷, e outra, não P, que foi comumente tratada como Javista, por se referir a Deus como “Javé”, com uma dimensão mais focada na situação humana e de orientação mais leiga que a sacerdotal. Isso, no

¹¹² Ver subseção 1.4.3.

¹¹³ BRUEGGEMANN, 2014, p. 213.

¹¹⁴ BATTO, 2013, p. 42.

¹¹⁵ UEHLINGER, 2010, p. 147.

¹¹⁶ BLENKINSOPP, Joseph. *Creation, Un-Creation, Re-Creation: a discursive commentary on Genesis 1-11*. New York: T&T Clark International, 2011, p. 4.

¹¹⁷ BLENKINSOPP, 2011, p. 6.

entanto, não quer dizer que Gênesis 1-11 seja a combinação de duas fontes colocadas juntas, lado a lado, senão a produção teológica de um redator final que elaborou essas duas tradições com outro material de origem em uma narrativa organizada¹¹⁸.

Como se observou, a narrativa das origens em Gênesis 1-11 consiste numa versão mais tardia de tradições míticas israelitas; sendo mais preciso, trata-se de um mito judaíta. Nesse contexto em que a experiência do exílio já era uma realidade para esse povo, a Mesopotâmia forneceu forte influência na forma com que o autor desse conjunto produziu uma literatura mítica, valendo-se do passado como fundamentação para o presente¹¹⁹. Assim como em Enuma Elish, que começa sua narrativa quando ainda não há céu nem terra, e o ser humano aparece com uma ordem estabelecida anterior a sua existência, o texto bíblico também inicia seu relato sem a presença da humanidade¹²⁰.

Entretanto, se a narrativa de Gênesis 1-11 configura um mito que sofre forte influência da Mesopotâmia, é também uma contranarrativa aos mitos mesopotâmicos. Contranarrativas, ou contramitos, referem-se a mitos de resistência bíblica à cultura dos babilônios que oprimiam os exilados¹²¹. Como a redação bíblica atualmente disponível é pós-exílica, o redator teve o cuidado de construir uma narrativa de resistência à ideologia babilônica, que promoveu seu exílio¹²², como se o escriba se apropriasse de uma linguagem presente nos mitos babilônicos para fazer uma crítica à sua ideologia de realeza. Como na Bíblia Hebraica a articulação teológica sobre a criação recebe sua versão mais completa no período do exílio, a contranarrativa aparece enquanto crítica ao poder político e militar de Babilônia¹²³, que tinha, por trás do poder visível do império, a legitimação dos deuses babilônicos garantidores do sistema político babilônico, trazendo a aparência de ser mais forte que o Deus de Israel¹²⁴.

A suposta “fraqueza” divina em relação aos deuses babilônicos trouxe consequências desastrosas para o povo de Israel, fazendo com que o autor de Crônicas dissesse que a terra após o exílio “ficou vazia e desabitada” (2Cr 36,21)¹²⁵. Nesse contexto, a teologia que fundamentava a experiência do povo de Javé precisava ser alterada para uma concepção de que

¹¹⁸ BLENKINSOPP, 2011, p. 7.

¹¹⁹ BLENKINSOPP, 2011, p. 12.

¹²⁰ BLENKINSOPP, 2011, p. 15.

¹²¹ FARIA, Jacir de Freitas. Gn 1,1-2,4a: a criação em sete dias como contramito ao mito babilônico da criação, *Enuma Elish. Estudos Bíblicos*, vol. 35, n. 140, p. 425-439, out./dez. 2018. (Aqui p. 426).

¹²² FARIA, Jacir de Freitas. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1-11: mitos e contramitos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 20.

¹²³ BRUEGGEMANN, 2014, p. 218.

¹²⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 219.

¹²⁵ FARIA, 2015, p. 37.

Javé é mais forte do que os deuses babilônicos, e a capacidade de Israel poder agir em liberdade ser mais forte que a coerção babilônica: a contranarrativa aparece enquanto a obra criadora de Javé que reage ao poder violento da Babilônia¹²⁶. Foi nesse contexto de humilhação a partir da situação do exílio que o povo de Javé reescreveu sua história, fortalecendo sua identidade a partir da fé em um Deus criador¹²⁷.

A experiência do povo de Javé, que se inicia a partir do ajuntamento de um povo crítico à ideologia imperial egípcia e memória do êxodo, agora se torna crítica à ideologia imperial babilônica e seu projeto militar¹²⁸. Qualquer tentativa de construir um projeto de cidade onde exista tentativa de uniformizar um povo em uma só cultura e uma só potência política, explicitando seus planos imperialistas, será frustrada pela manifestação do poder de Javé, como a narrativa da Torre de Babel explicita. O javismo, no contexto exílico e, consequentemente, nas primeiras páginas de Gênesis, aprofunda sua crítica à opressão promovida pela ideologia imperial, construindo uma teologia com uma denúncia radical¹²⁹. É dentro desse tom crítico que os dois primeiros capítulos de Gênesis se encontram.

2.2.3 Gênesis 1

A discussão em torno da datação do primeiro capítulo de Gênesis possibilitou variadas soluções entre os estudiosos bíblicos. Ainda que esta pesquisa se aproprie de posições de biblistas que datam esse capítulo por volta do VI século AEC, mais importante é observar a teologia sacerdotal e sua dimensão crítica presente no texto¹³⁰. As declarações do autor desse primeiro capítulo se preocupam com a relação de Deus para com Israel em um contexto de ocupação por uma potência estrangeira, como no exílio babilônico¹³¹.

No Antigo Oriente Próximo, a criação envolve trazer ordem ao cosmo de sua condição “pré-cósmica”, que é o oposto da ordem, uma realidade sem função também chamada regularmente de “caos”¹³². O primeiro capítulo de Gênesis já reflete isso. O estado caótico primordial presente em Gênesis 1, tratado aqui como desordem, aparece como *tohu wa-bohu*, “sem forma e vazia”, para falar da situação anterior à criação em que a realidade é inútil¹³³.

¹²⁶ BRUEGGEMANN, 2014, p. 219.

¹²⁷ FARIA, 2015, p. 40.

¹²⁸ SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989, p. 68.

¹²⁹ SCHWANTES, 1989, 69.

¹³⁰ SMITH, Mark S. *The Priestly Vision of Genesis 1*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010, p. 174.

¹³¹ SMITH, Mark S., 2010, p. 43.

¹³² WALTON, John H. *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011, p. 27.

¹³³ SMITH, Mark S., 2010, p. 49.

Nesse sentido, o que Javé faz no início da narrativa sacerdotal não é trazer à existência uma realidade a partir do nada, *ex nihilo*, mas trazer à existência funções cósmicas¹³⁴.

Essa expressão também aparece noutras passagens bíblicas, referindo-se ao deserto (Jr 4,23) como um ambiente sem função, sem possibilidade de sustentar a vida¹³⁵. Com o exílio babilônico, a terra do povo de Javé também é um lugar sem função, visto que Judá havia sido destruída e tornada inabitável pelos babilônicos. Essa narrativa não é só uma crítica ao império, mas também uma elaboração teológica de esperança de que Javé irá fazer com seu povo o mesmo que fez na criação do mundo e no êxodo¹³⁶.

No mundo antigo, o templo era considerado o centro do cosmo, servindo como um tipo de “microcosmo” do mundo¹³⁷. A relação entre cosmo e templo também é evidenciada pelos relatos de origem, que muitas vezes incluem construção de templos, às vezes como clímax da narrativa de origem ou servindo como propósito da criação¹³⁸. Assim como o templo funciona como um microcosmo, o cosmo também é tratado como um templo; os dois são análogos porque suas origens estão ligadas¹³⁹. Isso também reflete na narrativa sacerdotal da criação, ainda que de forma não tão explícita quanto em outras literaturas do Antigo Oriente Próximo. Ao analisarmos o descanso divino neste capítulo, é preciso localizá-lo dentro de seu ambiente comum, em que o descanso era entendido como liberdade para governar¹⁴⁰. A ideia de uma divindade descansando, como aparece no sétimo dia da criação, indica a metáfora do cosmo como templo em que Javé pode agora habitar¹⁴¹.

Em alguns contextos de inauguração de templos no Antigo Oriente Próximo, como a celebração de Akitu, alguns ritos finalizam com a divindade entrando no templo para descansar no sétimo dia, como também acontece no relato da construção do templo de Salomão (2Cr 7,9; 1Re 8,65), em que existe uma cerimônia com um banquete que dura sete dias, após a construção¹⁴². Entretanto, a conclusão da construção do templo não produz funcionalidade no templo, apenas quando a divindade entra para habitar, e as funções são identificadas, é que a

¹³⁴ WALTON, 2011, p. 133.

¹³⁵ WALTON, 2011, p. 141.

¹³⁶ BATTO, 2013, p. 50.

¹³⁷ WALTON, 2011, p. 101.

¹³⁸ WALTON, 2011, p. 107.

¹³⁹ WALTON, 2011, p. 109.

¹⁴⁰ WALTON, 2011, p. 180.

¹⁴¹ WALTON, 2011, p. 180.

¹⁴² WALTON, 2011, p. 181.

ordem se estabelece. Neste sentido, a criação ocorre quando o cosmo/templo tem sua função de habitação humana por meio da presença de Javé¹⁴³.

Gênesis 1 é uma narrativa sacerdotal da construção divina do universo com preocupações rituais¹⁴⁴. O escriba sacerdotal expõe a possibilidade de ordem, santificando a existência humana ao longo do tempo, os sete dias como calendário litúrgico, e do espaço, o cosmo como templo e espaço litúrgico¹⁴⁵. O efeito dessa narrativa litúrgica é fazer surgir um mundo ordenado para a vida dos israelitas que estão exilados na Babilônia, em contraste com o mundo do exílio, repleto de morte e desordem¹⁴⁶. É dentro desta narrativa litúrgica, crítica à ideologia imperial da Babilônia, que o ser humano aparece como “imagem e semelhança” de Deus na narrativa sacerdotal da criação.

2.2.4 Gênesis 2

A estrutura literária do capítulo 2 de Gênesis se inicia em Gn 2,4b, logo após o fechamento do *tôlêdôt* sacerdotal que começa no primeiro capítulo, e vai até Gn 3,24¹⁴⁷. A narrativa do Éden é dividida em duas partes, Gn 2,5-25 e 3,1-24. Nosso olhar irá se voltar apenas para a primeira metade, onde a história também se divide em uma primeira metade com foco na criação do jardim e do homem, e na segunda metade na criação da mulher¹⁴⁸. Durante muito tempo essa narrativa foi tratada como um relato javista da criação, como já mencionado, o que o indicaria como um texto pré-exílico¹⁴⁹. Entretanto, grande parte da pesquisa atual entende que a narrativa javista, que aqui está sendo tratada apenas como uma tradição distinta da narrativa sacerdotal, não como uma fonte independente, redigida como aparece no cânon bíblico, seria de datação pós-exílica¹⁵⁰. A discussão sobre a datação ainda permanece em disputa nos estudos bíblicos; entretanto, o que nos importa aqui é a diferença literária e a teologia proposta por esta narrativa.

¹⁴³ WALTON, 2011, p. 183.

¹⁴⁴ SMITH, Mark S., 2010, p. 127.

¹⁴⁵ BLENKINSOPP, 2011, p. 21.

¹⁴⁶ BRUEGGEMANN, 2014, p. 223.

¹⁴⁷ MCDOWELL, Catherine. *The Image of God in the Garden of Eden: the creation of humankind in Genesis 2:5-3:24 in light of mīs pī pīt pī and wpt-r rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015, p. 28.

¹⁴⁸ MCDOWELL, 2015, 36.

¹⁴⁹ Na Hipótese Documentária Clássica, a fonte Javista era tratada como a mais antiga de todas, datando do século X ao IX AEC, refletindo o caráter romântico mencionado anteriormente.

¹⁵⁰ SKA, 2016, p. 51.

Assim como o épico acadiano de Atrahasis, a narrativa Javista não é uma história da queda da era de ouro da humanidade, mas uma história na qual a humanidade passa por ciclos, desde um protótipo humano solitário e mal terminado, moldado por uma divindade criadora aparentemente inexperiente, até uma humanidade definida que se reproduz sozinha, por ser andrógina¹⁵¹. A narrativa tem início com uma terra improdutiva que Javé transforma em terra agrícola produtiva. Com um jogo de palavras, o escriba diz que Javé criou *et-hā-’ādām*, “a humanidade”, a partir da *’ādāmāh*, “terra”, para cuidar do jardim, indicando que a humanidade é o ser vivo e a terra, o solo fértil¹⁵². Esse ser criado do solo da terra é parte do solo agricultável, indicada pela raiz *’ādōm*, “vermelho”, que designa os tons avermelhados da criação do israelita, como o tom avermelhado das terras de Israel: um relato do povo da terra¹⁵³. Nesse sentido, o ser humano aparece como o “terroso”, aquele que veio da terra e faz parte dela.

A narrativa muda de uma cosmogonia antiga para uma antropogonia (relato mítico sobre a origem da humanidade), e drama existencial dentro de um contexto campesino¹⁵⁴. Essa narrativa reflete as condições de vida conhecidas na terra do Antigo Israel, colocando o primeiro ser humano como agricultor, e Javé aparece como um Deus que se preocupa com sua subsistência¹⁵⁵. No início da primeira seção da história do Éden, existem dois problemas para a existência de um jardim: faltam água (2,5a) e um jardineiro (2,5b). O problema da água é resolvido logo no verso 6, com um *’ed*, “vapor”, “neblina”, que subia da terra e era suficiente para regar a superfície do solo. O segundo problema se resolve quando Javé cria uma pessoa que pudesse cultivar o jardim¹⁵⁶.

Ao definir a humanidade como parte integrante do solo agricultável, um ser *’ādōm* habitando a *’ādāmāh*, o escriba “javista” estabelece um paradoxo fundamental para a existência humana. A humanidade é, simultaneamente, poeira e parceira de Javé. Tal tensão entre a origem humilde e a função elevada é o que fundamenta a discussão sobre imagem e semelhança nesta tradição, em diálogo com ritos presentes no Antigo Oriente Próximo, como veremos adiante. Ser imagem de Deus neste contexto não significa escapar da condição de povo da terra, mas elevar essa condição ao *status* de um jardineiro vicário. Passaremos agora a analisar as especificidades da imagem e semelhança em cada capítulo.

¹⁵¹ BLENKINSOPP, 2011, p. 45.

¹⁵² BLENKINSOPP, 2011, p. 46.

¹⁵³ SKA, 2016, p. 58.

¹⁵⁴ SCHWANTES, 1989, p. 76.

¹⁵⁵ SKA, 2016, p. 57.

¹⁵⁶ MCDOWELL, 2015, 37.

2.3 Imago Dei em Gênesis 1

Os dois versículos de Gênesis 1 que falam sobre a imagem e semelhança (26 e 27) têm um extenso histórico de disputa interpretativa, mas é dentro de estudos do Antigo Oriente Próximo que encontraremos as melhores propostas interpretativas desta famosa passagem. Assim como em toda literatura do Antigo Oriente Próximo, o texto de Gênesis 1 se preocupa em atribuir às pessoas as funções que foram criadas para desempenhar. Falar do ser humano como imagem e semelhança não pressupõe uma composição química ou anatomia física; a linguagem da narrativa sacerdotal transfere para a humanidade tarefas que envolvem a realeza e o culto, enquanto representante de Javé na terra¹⁵⁷.

Para entender o peso de Gênesis 1, precisamos esquecer por um momento as discussões biológicas sobre a origem da vida. No Antigo Oriente Próximo a pergunta não era “do que somos feitos?”, mas “para que servimos?”. Quando o escriba sacerdotal escreve que o ser humano foi feito à imagem e semelhança de Javé, ele não está escrevendo um tratado de anatomia ou de metafísica abstrata, mas realizando uma crítica radical à ideologia de realeza de seus vizinhos. Na sequência, imergiremos no sentido dessas duas palavras para entender como o texto bíblico opera essa crítica. Vamos analisar os termos *tselem* e *demut* não como conceitos psicológicos, mas como emblemas da divindade. Veremos como a ideologia de realeza da época foi subvertida pela crítica sacerdotal, que retirou o privilégio divino do palácio do rei e o entregou a cada ser humano.

2.3.1 Imagem e semelhança

Na Bíblia Hebraica, o termo *tselem*, “imagem”, aparece 17 vezes, enquanto *demut*, “semelhança”, ocorre 25 vezes¹⁵⁸. O termo “imagem” geralmente se refere a uma estátua ou um tipo de réplica. Em Ezequiel 23, por exemplo, o autor aplica o termo à representação da realeza babilônica esculpida em pedra. No livro de Daniel, o cognato aramaico para imagem denota uma estatueta antropomórfica. Ou seja, normalmente, no texto bíblico, a palavra imagem se refere a um objeto concreto, físico, feito de metal, pedra ou barro, como representação de algo real¹⁵⁹. Já o termo “semelhança” expressa correspondência com outra coisa. Quase dois terços de sua aparição no texto bíblico encontram-se no livro do profeta Ezequiel para descrição do

¹⁵⁷ WALTON, 2011, p. 175.

¹⁵⁸ MIDDLETON, 2022, p. 45.

¹⁵⁹ MCDOWELL, 2015, p. 119.

conteúdo dos oráculos¹⁶⁰ do profeta. Os termos “imagem e semelhança” sugerem, portanto, uma teofania concreta; ou seja, Deus se faz presente a partir de um suporte físico.

A palavra *tselem*, no texto bíblico, geralmente designa a estátua de deuses falsos, objeto de condenação na religião israelita, mas também pode designar dimensões tridimensionais que não são estátuas de culto a falsos deuses, como aparece em Ezequiel 23, como um relevo elevado, esculturas murais de soldados babilônios¹⁶¹. Entretanto, ainda que apareça quase sempre dentro de uma conotação concreta, a palavra é usada em dois salmos para falar da vida humana como passageira (Sl 39,6 e 73,20), onde o significado de algo sensível agora conota algo suprassensível. Esse uso fez com que estudiosos do texto bíblico distinguíssem imagem e semelhança, *tselem* e *demut*, tratando-as respectivamente como uma dimensão concreta, sensível, pelas quais a humanidade seria imagem concreta de Javé, análogo às estátuas de culto de antigas divindades, enquanto semelhança seria a dimensão mais abstrata, suprassensível, evitando uma dimensão totalmente materialista¹⁶².

Entretanto, ainda que semelhança não apareça no texto bíblico para designar uma estátua de um falso deus, a palavra aparece ocasionalmente no texto bíblico para falar de uma representação concreta de algo, assim 2Rs 16,10; 2Cr 4,3; Ez 23,15¹⁶³. Nem imagem nem semelhança são termos que possuem apenas um significado, mas ambos apresentam uma gama de significados que variam tanto de aspectos sensíveis como suprassensíveis, são percepções de uma mesma realidade¹⁶⁴. A fluidez semântica de imagem e semelhança revela que a tentativa de compartimentar esses termos em categorias puramente materiais ou abstratas falha em capturar o pensamento do Antigo Oriente Próximo. Se ambos os termos podem transitar entre a estátua de pedra e a efemeridade da vida humana é porque não existia distinção rígida entre o sensível e o suprassensível. Nesse sentido, a imagem, como representação, não é uma substituição do ser ou mera metáfora; ela é a presença física e funcional do próprio ser manifestada em diferentes gradações da realidade.

A palavra acadiana *šalmu*, usada em textos assírios e babilônios para se referir a uma representação, foi normalmente traduzida por filólogos como “estátua”, “monumento”, “relevo” e “carne”; mas recentemente sugeriram que a tradução mais precisa para *šalmu* é

¹⁶⁰ MCDOWELL, 2015, p. 124.

¹⁶¹ MIDDLETON, 2022, p. 45.

¹⁶² MIDDLETON, 2022, p. 46.

¹⁶³ MIDDLETON, 2022, p. 47.

¹⁶⁴ MIDDLETON, 2022, p. 48.

“imagem”¹⁶⁵. Como já vimos no primeiro capítulo, a ideia de uma realidade ontológica que se separa do plano natural resulta de elaboração própria do cristianismo europeu; portanto, não fazia parte da experiência dos povos do Antigo Oriente Próximo. Nesse sentido, precisamos analisar o conceito de representação à luz do pensamento dos povos antigos. Para os acadianos, *šalmu* não era uma cópia de uma realidade fora do mundo material, a própria imagem era vista como algo real, detentora de uma realidade ontológica¹⁶⁶.

Como afirma a assirióloga Zainab Bahrani¹⁶⁷, a dualidade pós-grega da representação que se apresenta por real/mimético como paralelo ao dualismo alma/corpo não explica bem o sistema de representação assírio-babilônico, que é mais bem compreendido como uma cadeia pluridimensional de aparências possíveis; ou seja, a imagem não constitui um reflexo secundário da realidade, mas uma emanção da própria existência do sujeito¹⁶⁸. Para Bahrani, *šalmu*/imagem é apenas uma faceta da realidade, não uma dimensão substituta dela. A representação válida é exatamente aquela que manifesta sua substância enquanto identidade do mesmo ser representado. Ou seja, não é simplesmente uma estátua, são manifestações da mesma realidade¹⁶⁹. Neste sentido, a imagem, como representação, não é uma substituição do ser, senão a presença física do próprio ser numa forma ou manifestação distinta de outras.

Dessa forma, ao colapsar a distinção ocidental entre o simbólico e o real, percebemos que a imagem, *šalmu/tselem*, opera como uma teofania funcional e concreta. Ela não apenas aponta para uma autoridade; ela a exerce materialmente no espaço em que está inserida. Se a imagem é uma emanção ontológica da própria substância do sujeito, sua manipulação e exibição deixam de pertencer apenas ao campo da arte para ocupar o centro da economia do poder. Essa compreensão da imagem como presença física e real será o alicerce para o que discutiremos a seguir. Se para os povos do Antigo Oriente Próximo a imagem é o próprio ser manifestado, a sua produção deixa de ser uma questão meramente religiosa para se tornar o pilar de uma ideologia de realeza. Veremos agora como os monarcas mesopotâmicos e, por extensão, a crítica sacerdotal, utilizaram essa “ontologia da imagem” para fundamentar pretensões de soberania, transformando o corpo do rei no suporte físico de uma ordem política e divina inquestionável.

¹⁶⁵ BAHRANI, Zainab. *The Graven Image: representation in Babylonia and Assyria*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2003, p. 123.

¹⁶⁶ BAHRANI, 2003, p. 127.

¹⁶⁷ Zainab Bahrani (1962-) é assirióloga iraquiana e professora Edith Porada de Arte e Arqueologia do Antigo Oriente Próximo na Universidade de Columbia.

¹⁶⁸ BAHRANI, 2003, p. 128.

¹⁶⁹ BAHRANI, 2003, p. 134.

2.3.2 Imagem e ideologia de realeza

Existem alguns textos mesopotâmicos sobre imagem de deuses: seis deles se referem a um rei e um deles se refere ao sacerdote como imagem de um deus; mas encontramos alguns textos que se referem aos reis em comparação com deus¹⁷⁰. O épico de *Tukulti-Ninurta* narra a vitória de Tukulti-Ninurta sobre Kashtiliash I, transportando a estátua de culto de Marduk, deus nacional da Babilônia, para a capital assíria de Ashur. Neste épico, diz-se que o rei nasceu dos deuses, direto do ventre divino, perdendo apenas para o primogênito do deus supremo Enlil, o deus guerreiro Ninurta. Nesse contexto, aparece uma descrição da origem e estatuto divino do rei, como “imagem eterna de Enlil, atento à voz do povo e ao conselho da terra”¹⁷¹. Outro texto é uma *Carta de Asharedu, o Velho*, a um rei assírio do século VII AEC, em que diz que “o rei do mundo é a própria imagem de Marduk...”.

Esses textos apresentam uma noção funcional da imagem. Os reis são entendidos como imagem de deus, devido ao seu cargo nas sociedades mesopotâmicas¹⁷². A ideia do rei como imagem de deus é central para a ideologia de realeza de Babilônia e da Assíria, onde os deuses têm nos reis a sua ação na terra¹⁷³. Quando um rei governa bem e tem seu reinado caracterizado pela justiça, caracterizada por ciclo agrícola frutífero, piedade cultual, procriação generalizada, misericórdia para condenados e piedade para com famintos, os deuses são exaltados, posto que o rei é uma manifestação de deus que traz as bênçãos deste à terra¹⁷⁴. O rei era a manifestação de deus na terra, não uma mera cópia de uma realidade divina: no rei, o deus estava presente ontologicamente.

Algo comum, na antiguidade, era a prática de reis erguendo imagens de si mesmos em locais distantes, onde estavam ausentes pessoalmente, a fim de demonstrar sua presença naquele lugar a partir da imagem, que representava seu poder sobre a região¹⁷⁵. A relação entre a divindade e o rei é análoga àquela entre o rei e sua imagem, como pode ser observado na estátua encontrada em Tell Fakhariyah, na região do alto Habur, na Síria, que representa Hadad-yith'i, governante arameu subordinado à Assíria no século IX AEC, cuja iconografia expressa a legitimação religiosa do poder político. A imagem contém uma inscrição bilingue em acadiano

¹⁷⁰ MIDDLETON, 2022, p. 111.

¹⁷¹ MIDDLETON, 2022, p. 112.

¹⁷² MIDDLETON, 2022, p. 118.

¹⁷³ MIDDLETON, 2022, p. 119.

¹⁷⁴ MIDDLETON, 2022, p. 120.

¹⁷⁵ MIDDLETON, 2022, p. 104.

e aramaico, na qual o governante é apresentado como representante legitimado pela divindade, enquanto a própria estátua funciona, simultaneamente, como representação régia, imagem do rei, e objeto cúltico, imagem do deus¹⁷⁶.

Esse conceito de “ideologia de realeza” é um termo que descreve algumas ideias em torno da instituição da monarquia no Antigo Oriente Próximo. Trata-se de ideologia, pois não reflete a realidade da monarquia, mas como ela deveria ser; isso não quer dizer que seja algo que não toque a realidade concreta, como fruto de pura abstração intelectual, mas é aquilo que serve como guia para a realidade histórica¹⁷⁷. Os reis não tinham só um privilégio com o mundo divino, mas também faziam parte desse mundo, e isso era algo que afetava inclusive a economia da época, uma vez que parte importante das atividades econômicas aconteciam dentro dos templos e de suas propriedades fundiárias¹⁷⁸. Ou seja, não era algo que pertencia apenas a uma dimensão “religiosa” de contato com o “sagrado”, de forma abstrata, mas configurava uma experiência que tocava toda realidade social.

Em suma, a ideologia de realeza, no Antigo Oriente Próximo, não era uma abstração religiosa descolada da vida prática, mas o fundamento teológico que legitimava a ordem social e econômica. O rei não funcionava como mero representante administrativo; ele era o ponto de interseção onde o divino se tornava presente e operante na história. Ser a imagem de deus significava que a justiça do rei era a justiça de deus e a prosperidade das terras do templo era a prova material dessa conexão ontológica. Assim, a imagem era tanto um título de soberania quanto um mecanismo de gestão, funcionando como uma estátua viva que demarcava a presença e a autoridade da divindade sobre todo o cosmo. Compreender essa exclusividade real é o que nos permite medir o impacto subversivo da crítica sacerdotal que, ao aplicar esses mesmos termos à humanidade, faz uma crítica radical a uma teologia da imagem que reproduz o espírito da ideologia de realeza.

2.3.3 Crítica sacerdotal

O escriba sacerdotal, no entanto, não aceitava tal ideologia de realeza e sua elaboração teológica. Escrevendo à sombra da destruição babilônica de Jerusalém, causada em grande parte pelos excessos dos reis de Judá, o escritor sacerdotal rejeitou qualquer noção de que os reis fossem investidos de conhecimento e poder divinamente infundidos, para não falar de

¹⁷⁶ MCDOWELL, 2015, p. 126.

¹⁷⁷ COOMBER, Matthew J. M. *Economics and Empire in the Ancient Near East: guide to the Bible and economics*. Eugene: Cascade Books, 2023, v. 1, p. 195.

¹⁷⁸ COOMBER, 2023, p. 202.

privilégios. Em vez disso, numa espécie de democratização da realeza, o escritor sacerdotal declarou que todos os seres humanos são criados à imagem e semelhança de Deus. Consequentemente, a todos os seres humanos é confiado o poder de governar a terra (Gênesis 1,26-28). Após uma ordenação inicial da desordem, Deus delegou aos humanos a responsabilidade de manter a paz e a harmonia no mundo, e eles, como representantes da divindade, foram incumbidos de promover o bem-estar da criação. É dever de cada ser humano concretizar e manter este mundo na perfeição que o soberano divino idealizou desde o princípio¹⁷⁹.

Em vez de governar sobre pessoas e reinos, tal como acontecia na Mesopotâmia, a narrativa sacerdotal apresenta a humanidade governando o mundo em que habita, com a mesma função dos reis de outras regiões, mas agora trazendo justiça para o cosmo, sem construção de uma ontologia hierárquica¹⁸⁰. O que o escriba sacerdotal faz é construir uma cosmologia litúrgica dotada de uma ideologia igualitária, fruto da fé javista. Se Javé é o único rei de Israel, toda a humanidade é a manifestação de Javé no cosmo. Diferente da literatura mesopotâmica em que os indivíduos comuns aparecem como escravos dos deuses e, por conseguinte, de seu representante, o rei, a humanidade aparece como parceira de Javé, compartilhando de sua ontologia e caráter funcional¹⁸¹. A humanidade aparece então como aquela que tem o papel de manter a ordem estabelecida por Javé.

A redação sacerdotal de Gênesis 1 opera uma desconstrução da pirâmide imperial ao substituir a ontologia hierárquica por uma cosmologia litúrgica. Ao transferir os atributos de realeza para o *adam* coletivo, o escriba não apenas democratiza o poder, mas redefine a própria natureza do culto: o serviço a Deus não se dá mais através da escravidão ritualística em templos de pedra, mas na manutenção da ordem, da justiça e da harmonia no templo-mundo. Se o rei mesopotâmico era a única imagem que garantia a presença do divino, a fé javista declara que a presença de Deus está distribuída na face de cada homem e cada mulher. Assim, a humanidade deixa de ser uma massa de servos descartáveis para se tornar parceira ontológica de Javé, incumbida da tarefa real de zelar para que o cosmo não retorne ao caos, fazendo da existência cotidiana um exercício de governo justo e cuidado com a vida.

A narrativa sacerdotal é então uma crítica, fruto de uma ideologia produzida por uma comunidade pobre, que se percebe dentro da tradição do êxodo e se vê dentro de uma teologia

¹⁷⁹ BATTO, 2013, p. 52.

¹⁸⁰ WALTON, 2011, p. 176.

¹⁸¹ WALTON, 2011, p. 177.

de libertação de impérios e sua ideologia de realeza. Dessa forma, a teologia sacerdotal de Gênesis 1 não consiste apenas num manifesto igualitário, mas numa estratégia de sobrevivência litúrgica de um povo marginalizado. Ao rejeitar os monumentos de pedra e os monarcas divinizados dos impérios, o escriba sacerdotal propõe que o verdadeiro ícone de culto de Javé é a própria humanidade. Se o ídolo mesopotâmico era um objeto inanimado que ganha vida a partir de um rito de vivificação, como acontece em *Mís Pi*¹⁸², a humanidade, em Gênesis, é apresentada como única representante legítima que respira e age no mundo, não os reis – ou só os reis.

Ao tratar o rei como única imagem de deus, a ideologia de realeza mesopotâmica aliena todo aquele que não é rei de seu valor intrínseco. O fetiche da imagem do rei acontece quando apenas ele se torna portador de valor. É nessa construção reificada da humanidade que o escriba sacerdotal apresenta sua teologia crítica da humanidade enquanto imagem e semelhança de Javé. Se a ideologia de realeza faz com que algo tenha valor apenas se tiver relacionado ao rei, a vida que promove valor, à matéria, ao humano, aos animais, para de circular e fixa-se somente no monarca. O rei se torna o portador de toda a vida. Entretanto, se essa expressão de vida que foi estocada pelo monarca for compartilhada com toda a humanidade, toda a humanidade será reconhecida com papéis e, conseqüentemente, ícones de Deus. É exatamente essa teologia que foi proposta pela tradição sacerdotal. Portanto, para compreendermos como essa democratização da realeza se manifesta na prática, convém olhar para a humanidade não apenas como uma classe política, mas sob essa lente litúrgica: como o ícone de Deus na terra.

2.3.4 Humanidade como ícone

A palavra “*imagem*” é comumente entendida como representação de algo, como uma cópia de um objeto externo possuída por um sujeito, como se existisse uma realidade interna e outra realidade externa, quase como um reflexo secundário da realidade em si: uma fotografia¹⁸³. Entretanto, vimos acima que essa abordagem dualista não é a melhor forma para entendimento do conceito. A imagem não é um signo, a face concreta do objeto real, mas é mais bem compreendida como um ícone, imagem que compartilha da realidade ontológica do objeto¹⁸⁴. O escriba sacerdotal, ao assumir que toda a humanidade é um ícone de Javé, faz uma crítica tanto à ideologia de realeza quanto à idolatria, e assume uma dimensão muitas vezes

¹⁸² Ver subseção 2.4.2.

¹⁸³ IMAGEM. In: MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo II: E-J. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 1444, col. 1 - 1448, col. 1 (Aqui p. 1446, col. 2).

¹⁸⁴ SIGNO. In: MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo IV: Q-Z. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 2674, col. 2 - 2677, col. 2 (Aqui p. 2675, col. 2).

negligenciada na tradição cristã: todo ser humano é encarnação de Deus. Essa leitura não é apenas uma abstração do pensamento sacerdotal; como vimos, a experiência semita se preocupa com a realidade concreta e estabelece seu culto dentro de uma ética que promove vida.

A ética sacerdotal fundamenta uma liturgia na qual existe uma realidade em que a humanidade é vista como santa, passível de ser venerada, ser tratada com honra e reverência. Aqui faço uma distinção entre *dulia* e *latria*. A humanidade, ao compartilhar da substância de Deus, não se torna alvo de adoração nem se torna Deus; a humanidade aparece enquanto portadora de valor em si mesma, entendida como santa por natureza, dada a função que Javé lhe deu. Neste sentido, Javé é a fonte da substância pela qual compartilha com toda a humanidade sem uma dinâmica alienante, mas reconhecendo a participação dialética entre o Criador e a criatura, em um reconhecimento mútuo de alteridade e presença. Portanto, afirmar que a humanidade é a encarnação de Deus não é uma construção teológica idólatra, mas um reconhecimento da natureza humana.

Diferente de um objeto fetichizado, que é encantado por um sujeito externo e portador de um elemento suprasensível que não lhe é próprio, e oculta aquele que lhe atribui sacralidade, resultando na construção de uma relação alienante entre o objeto e seu criador; para o escriba sacerdotal, a humanidade compartilha da substância divina de forma emancipadora, crítica a qualquer relação que aliena o objeto de seu criador, algo que aparece nos ídolos da antiguidade na construção de objetos fetichizados, como veremos em breve. A subversão operada pelo escriba sacerdotal não compreende uma reforma religiosa, mas uma revolução ontológica. Ao deslocar a “presença real” da pedra e do metal para a carne e o osso, o escriba sacerdotal retira o “sagrado” do controle dos ídolos e o devolve à vida comum. Se a imagem é ícone, em vez de mero signo ou fetiche, então a dignidade humana deixa de ser uma concessão política ou uma utilidade econômica para se tornar uma exigência teofânica, ou seja, exige reconhecer sua natureza divina.

Portanto, o culto a Javé só se realiza plenamente na preservação desse ícone vivo, a humanidade. Qualquer sistema que desfigura a face, o corpo ou a subsistência do ser humano é, por definição, um sistema idólatra, pois tenta substituir a encarnação concreta de Javé por imitações vazias. O escriba sacerdotal, portanto, desloca o eixo do culto idólatra de objetos fetichizados ao reconhecer corpos reais como imagem de Deus. Aqui, a experiência litúrgica não é uma manipulação de objetos, mas a construção teológica de uma sociedade que possibilita o encontro de corpos reais, não só de humanos, mas de toda criação. A humanidade, como ícone, vem a ser a antítese do ídolo: enquanto o fetiche aliena o objeto de seu criador, a ética sacerdotal fundamenta sua participação real.

2.4 Imago Dei em Gênesis 2

O segundo capítulo de Gênesis, como vimos, reflete uma tradição diferente do primeiro capítulo, que foi historicamente tratada a partir da fonte javista na hipótese documentária clássica. Ainda que nesta pesquisa a abordagem não corresponda à hipótese documentária, mas compreenda o texto bíblico como uma edição final de um redator que assimilou distintas tradições para o texto bíblico, daremos continuidade ao uso da narrativa de Gênesis 2 como uma narrativa não sacerdotal (não-P), usando “javista” (J) com fins didáticos. A passagem de Gênesis 2 não tem o mesmo histórico de interpretação de Gênesis 1 ao falar da humanidade como imagem de Deus.

No segundo capítulo de Gênesis, o redator final do texto bíblico uniu a narrativa sacerdotal e sua dimensão cósmica em que mostra Deus, *Elohim*, criando céus e terra, transicionando para uma narrativa mais antropogênica, onde aparece pela primeira vez o nome de Javé Deus, יהוה אֱלֹהִים, usado pelo redator para falar do Deus criador também como o Deus da história de Israel. A narrativa do Éden, no segundo capítulo, é posta pelo redator como uma sequência direta da narrativa sacerdotal, ainda que a narrativa javista seja originalmente, por hipótese, mais antiga que narrativa sacerdotal¹⁸⁵.

Neste segundo capítulo de Gênesis, tratando da teologia da imagem, a relação é muito mais indireta que no primeiro capítulo: a semelhança não surge por decreto, como o escriba sacerdotal apresenta, mas a partir da manipulação do barro e do sopro de vida que anima a humanidade. Pesquisadores observaram que muitas passagens da Bíblia Hebraica, como Gênesis 2, pareciam refletir ritos de animação de ícones divinos do Antigo Oriente Próximo¹⁸⁶. É sobre esses ritos que voltaremos nosso olhar agora.

2.4.1 Ícone no Antigo Egito

O culto oficial, no Antigo Egito, tinha como eixo central o cuidado com as divindades que se manifestaram nos ícones dos deuses encontrados nos templos espalhados pela nação. No período do Novo Império Egípcio, os templos foram dotados de parafernália de culto, incluindo ícones, e os sacerdotes respondiam como representantes da realeza¹⁸⁷.

¹⁸⁵ MCDOWELL, 2015, p. 34.

¹⁸⁶ MCDOWELL, 2015, p. 20.

¹⁸⁷ LORTON, David. The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt. In: DICK, Michael B. (ed.). *Born in Heaven, Made on Earth: the making of the cult image in the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999, p. 123-210 (Aqui p. 124).

Um exemplo do Império Médio provém de uma passagem de texto de um oficial do rei Sesóstris III, encontrado na *Estela de Ikhnofret*, relatando o que ele fez a mando de seu soberano. Lá ele afirma ter agido como um filho dedicado do deus Osíris. Sob as ordens do rei, ele coordenou a construção e a reforma de santuários de valor extremamente alto, utilizando materiais nobres como ouro, prata, lápis-lazúli, cobre e madeiras raras. Ikhnofret descreve o processo de “moldar os deuses”, referindo-se às estátuas de culto, os ícones, e renovar suas moradas. Em sua função de “mestre de obras”, ele mesmo adornou o corpo da divindade, cobrindo o peito de Osíris com joias preciosas, turquesa e eletro, que ele define como os próprios “adornos dos membros de um deus”. Além disso, ele reorganizou o corpo sacerdotal, instruindo-os em rituais diários e periódicos, e dirigiu a construção e o embelezamento do barco sagrado usado nas procissões¹⁸⁸.

Essa passagem mostra para nós que os ícones para prestação de culto eram feitos com metal e embelezados com pedras preciosas – a escolha da matéria para a produção de um ícone demonstrava não só um valor abstrato, mas valor concreto/econômico¹⁸⁹. Havia estátuas de pedras nos templos, além das estátuas de metal, mas é possível que nem todas elas fossem estátuas destinadas ao culto¹⁹⁰. Porém, o interesse da crítica bíblica reside na polêmica levantada em relação às estátuas de culto, visto que os antigos entendiam existir uma dimensão mágica e fetichista nas estátuas. Como estátuas podiam ter a substância divina se, por meio delas, constroem-se relações sociais que os autores bíblicos chamavam de idolatria?

Há evidências de rituais diários de culto do antigo Egito desde o Novo Reino, a partir de representações de algumas cenas nas paredes dos templos, junto às palavras que acompanham os atos do culto¹⁹¹. O papiro do ritual da deusa Mut revela que o culto egípcio era extremamente fragmentado e preciso. Cada gesto, como acender o fogo ou pegar o incensário, era considerado um estágio separado, acompanhado por uma recitação ou elocução. Essas falas consistiam em mais que meras fórmulas, senão a explicação teológica que garantia a eficácia e o propósito do ato¹⁹². Tanto no contexto do templo quanto no contexto funerário, o egípcio antigo se deparava com um substrato material que, por si só, era incapaz de exercer agência ou

¹⁸⁸ LORTON, 1999, p. 126.

¹⁸⁹ Tanto no antigo Egito quanto na Mesopotâmia, toda a matéria e universo não eram apenas feitos de uma divindade, mas eram a própria manifestação física e contínua dos deuses. Dessa forma, a matéria usada para a produção de um ícone na antiguidade tinha dimensão divina em si, já que era a realidade material da própria divindade, Nun, no antigo Egito, e Tiamat, na Babilônia. A ideologia de realeza se apropria desse valor intrínseco da matéria para se assumir como único portador de algo que é “natural”: o valor da criação.

¹⁹⁰ LORTON, 1999, p. 127.

¹⁹¹ LORTON, 1999, p. 131.

¹⁹² LORTON, 1999, p. 132.

receber culto. Nesse cenário, o ritual não era apenas uma tradição estética ou mecânica, mas uma solução técnica necessária para um dilema ontológico compartilhado entre o mundo dos vivos, dos mortos e dos deuses.

O problema central que unificava essas diferentes esferas não era a inércia da matéria, ou seja, a incapacidade de um objeto físico possuir vida por si, mas o uso palaciano que se apropriava de toda vida simbolizada na matéria. No domínio funerário, o desafio residia em um cadáver inerte que precisava ser reanimado pela substância viva do falecido para que pudesse transitar no além e ser mantido pelo culto aos ancestrais. Já no domínio dos templos, o obstáculo era um objeto material, a estátua de culto, que carecia de animação por parte da substância divina para que deixasse de ser apenas madeira ou pedra e passasse a habitar a dignidade de uma divindade receptora de oferendas¹⁹³.

O ritual diário de Amon-Rá representa uma técnica para mudar a experiência do humano sobre o objeto, fundamentada na transição da escuridão para a luz e da inércia para a agência. O processo se inicia com uma purificação do sacerdote e o acendimento de um novo fogo, que cumpre a função mística de repelir as forças do caos e a função prática de iluminar o santuário profundo. A estrutura litúrgica compõe-se de estágios fragmentados, em que cada gesto é acompanhado por uma expressão teológica que justifica sua eficácia, transformando o ato físico em uma realidade mítica. Ao se aproximar do *naos*, a parte mais interna de um templo egípcio, o oficiante rompe o selo e retira o ferrolho, um ato simbolicamente descrito como a remoção do dedo de Seth, permitindo que a visão de Hórus seja restaurada e que o deus possa finalmente “olhe para fora”¹⁹⁴.

Há uma interdependência fundamental entre o sacerdote e a divindade, articulada através do trocadilho entre o “olho” e a “ação”, sugerindo que o despertar do deus na estátua é uma resposta direta à ação cultural realizada em nome do rei. A abertura das portas do santuário mimetiza o surgimento do sol no horizonte cósmico, despiando a imagem de seu invólucro noturno para lhe revelar em sua nudez e beleza, estabelecendo uma reciprocidade visual na qual o sagrado e o humano se contemplam mutuamente; é aqui que acontece o avivamento da imagem. Assim, a estátua de culto deixa de ser um suporte inerte de matéria para se tornar uma manifestação ativa da luz e da ordem da criação, desde que mantida por esse rigoroso ciclo de rituais diários¹⁹⁵.

¹⁹³ LORTON, 1999, p. 133.

¹⁹⁴ LORTON, 1999, p. 136.

¹⁹⁵ LORTON, 1999, p. 137.

O ritual diário avança para uma fase de reconstituição da consciência da divindade, em que o despertar para a luz é acompanhado pelo despertar da autoconsciência e da integridade física. O oficiante realiza o gesto de devolver o “coração” ao corpo do deus, um ato que, na antropologia egípcia, significa restaurar a sede do pensamento e das emoções, permitindo que a estátua recupere sua identidade e memória. Simultaneamente, o suporte material é ungido com mel perfumado e incensado para garantir a união de seus membros e ossos, prática que ecoa as preocupações dos ritos funerários contra a desarticulação do cadáver, mas que aqui se aplica à preservação física da estátua, frequentemente composta por diversas peças de madeira encaixadas¹⁹⁶.

A ativação atinge seu ápice no momento do abraço, quando o sacerdote coloca o cocar com o *uraeus*, símbolo de autoridade, soberania e autoridade divina no Antigo Egito, na cabeça da imagem, conferindo-lhe o *ba* e o *sekhem*, termos que designam a manifestação de poder e a capacidade plena de ação. Este processo estabelece uma dinâmica de reciprocidade absoluta e manutenção da ordem cósmica a Ma’at, na qual o sustento do deus através das oferendas alimentares, chamadas de *kau*, é o que garante, em contrapartida, a força vital ou *ka* necessária para que a divindade continue sustentando a criação¹⁹⁷.

A estátua de culto, tratada como uma imagem mediadora, torna-se o ponto de convergência entre o criador, o rei e a humanidade, culminando no rito de “Abertura da Boca”, para que o deus possa consumir o aroma dos sacrifícios e proferir palavras criativas. O ciclo se encerra com o revestimento da imagem em panos de linho, o fechamento das portas do *naos* e a cerimônia de “Remoção da Pegada”¹⁹⁸, na qual o oficiante apaga seus rastros ao sair, restaurando o isolamento sagrado do santuário até o próximo amanhecer¹⁹⁹.

O rito de Abertura da Boca consiste na manipulação ritual para animação da matéria inerte, concebido para atribuir valor suprasensível ao produto do trabalho humano em um receptáculo vivo da substância divina. Diferente da manutenção diária do culto, este rito ocorre originalmente no espaço da oficina, estabelecendo uma ponte direta entre a fabricação física e a eficácia espiritual²⁰⁰. O processo tem início com um drama ritualístico de negação da violência, no qual o sacerdote finge horror diante das marcas de cinzelamento e fundição,

¹⁹⁶ LORTON, 1999, p. 140.

¹⁹⁷ LORTON, 1999, p. 141.

¹⁹⁸ O rito era o ato final e um dos mais simbólicos do ritual diário nos templos. Ele consistia no fechamento do santuário, onde o sacerdote, ao se retirar do *naos*, equivalente ao lugar “Santíssimo”, caminhava de costas em direção à saída, enquanto varria o chão com uma vassoura feita de fibras de palma.

¹⁹⁹ LORTON, 1999, p. 142.

²⁰⁰ LORTON, 1999, p. 149.

tratando as técnicas de manufatura como ataques contra um corpo vivo; ao purificar a estátua e isentar os artesãos de culpa, o ritual limpa a origem humana do objeto para que ele possa ser recebido como uma criação divina²⁰¹.

A verdadeira vivificação da estátua dá-se através da transferência de atributos vitais, como a força física e a consciência, simbolizada pela apresentação da pata dianteira e do coração de um touro recém-abatido. Ao pressionar a carne ainda trêmula do animal contra a boca da estátua, os egípcios acreditavam transferir o dinamismo biológico da carne viva para o suporte inanimado. Esse ato é complementado pelo toque de instrumentos de artesãos, como o cinzel e a enxó, que são elevados à categoria de ferramentas divinas através de complexos trocadilhos linguísticos. Ao manipular simbolicamente a boca e os olhos, o oficiante “abre” as faculdades sensoriais do objeto, confirmando sua capacidade de ver, falar e, sobretudo, consumir as oferendas que sustentarão sua existência²⁰². A partir do rito, o objeto aparenta ter características humanas.

O rito egípcio reconhece a manufatura, mas a submete a uma metamorfose que integra o trabalho técnico ao plano mítico. O ciclo culmina na vestimenta e na primeira alimentação real da imagem, estabelecendo uma dinâmica de reciprocidade em que a estátua, agora um ícone funcional, torna-se capaz de mediar as relações entre o criador e a humanidade. O encerramento ocorre com a retirada das pegadas do sacerdote e a selagem do santuário, garantindo que o objeto, outrora um pedaço de madeira ou pedra na oficina, agora habite a plenitude de sua função teológica como um deus presente e atuante na história²⁰³.

2.4.2 Ícone na Mesopotâmia

Os rituais mesopotâmicos se estruturam através de ações rituais prescritas em tabuinhas, frequentemente acompanhadas por encantamentos em sumério e acadiano que variam em complexidade conforme a finalidade do rito. O rito de Lavagem de Boca, conhecido como *Mis Pî*, destaca-se por sua densidade e organização peculiar, cujos textos de encantamento precedem as instruções rituais propriamente ditas. Sob a ótica dos ritos de transição, o *Mis Pî* utiliza uma linguagem metafórica de gestação e nascimento para realizar a transmutação da estátua de culto

²⁰¹ LORTON, 1999, p. 151.

²⁰² LORTON, 1999, p. 152.

²⁰³ LORTON, 1999, p. 153.

em uma divindade viva, de modo que o próprio título pode ser uma alusão ao ato de uma parteira limpando as vias respiratórias de um recém-nascido²⁰⁴.

A estrutura do rito segue um padrão tripartido que abrange a separação do *status* anterior através de ritos preliminares, a remodelação da identidade em ritos de transição e a reintrodução do indivíduo modificado por meio de ritos pós-liminares. A reconstrução moderna desta série não é simples, devido à fragmentação dos achados arqueológicos, o que exige um trabalho comparativo entre manuscritos de Nínive e da Babilônia. As evidências sugerem a existência de diferentes edições regionais, com uma série de seis tabuinhas circulando na Babilônia e uma versão expandida de oito tabuinhas em Nínive, revelando inconsistências ocasionais entre os textos rituais e os encantamentos preservados, que complicam a definição de uma sequência definitiva para a série²⁰⁵.

O ritual mesopotâmico de animação de estátuas é como um ato de sinergia teológica, em que a imagem é considerada simultaneamente criada no céu e na terra. Embora produzida fisicamente por mãos humanas no *bit mumi*, “oficina”, a estátua é tratada como um produto morto e incapaz de agência sensorial, como cheirar incenso ou consumir oferendas, até que seja submetida à cerimônia de *Mis Pî*. Este ritual funciona como uma tecnologia de transição que busca dissociar completamente a obra de seus artesãos terrenos para estabelecer sua identidade divina. Para isso, o rito emprega gestos dramáticos de negação, como o “corte” simbólico das mãos dos trabalhadores com espadas de madeira e o descarte de suas ferramentas no rio, simbolizando o retorno da técnica ao deus Ea²⁰⁶. Através de juramentos de isenção e do segredo ritualístico, guardado sob severas advertências aos não iniciados, a teologia mesopotâmica reafirma que o nascimento do deus, sua escolha de local e de trabalhadores são determinados exclusivamente pelas divindades, transformando o que seria uma manufatura humana em uma autêntica obra de deus dotada de vida e eficácia cultural²⁰⁷.

A escolha dos artesãos encarregados de confeccionar a imagem de culto na Mesopotâmia não era um processo técnico meramente humano, mas uma determinação divina que exigia especialistas dotados de sabedoria e pureza ritual. Conforme demonstram as

²⁰⁴ WALKER, Christopher; DICK, Michael B. The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: the Mesopotamian *mîs pî* ritual. In: DICK, Michael B. (ed.). *Born in Heaven, Made on Earth: the making of the cult image in the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999, p. 55-122 (Aqui p. 68).

²⁰⁵ WALKER; DICK, 1999, p. 69.

²⁰⁶ WALKER; DICK, 1999, p. 114.

²⁰⁷ WALKER; DICK, 1999, p. 115.

inscrições de Assaradão²⁰⁸, o monarca organizava grupos de adivinhos para consultar os grandes deuses, que indicavam nominalmente os nomes dos artesãos aptos e autorizavam sua iniciação. Esse processo culminava na entrada dos escolhidos na oficina litúrgica, assegurando que o trabalho de conclusão da obra estivesse sob controle divino desde a escolha dos operários até o nascimento da divindade, reforçando a ideia de que a estátua, embora moldada na terra, era um projeto planejado e sancionado pelas próprias esferas celestiais²⁰⁹.

Através do ritual de *Mis Pî*, a oficina é transfigurada em espaço de gestação, onde a presença da deusa Belet-ili e de seu “tijolo de parto” sinaliza que a estátua está, literalmente, nascendo dos deuses²¹⁰. Nesse contexto, o papel dos artesãos é drasticamente diminuído, sendo eles reduzidos à função de meras parteiras que assistem a um evento sobrenatural, enquanto elementos como os vasos de sangue mencionados nas tábuas rituais reforçam a analogia biológica do parto²¹¹.

As tradições rituais do antigo Egito e da Mesopotâmia, embora compartilhem o objetivo de vencer a inércia da matéria para vivificar ícones de culto, estabelecem processos de animação com metáforas e níveis de alienação distintos. No antigo Egito, o rito de Abertura da Boca e o culto diário de Amon-Rá operam sob a lógica do despertar e da reconstituição sensorial, tratando a estátua como um ser adormecido ou desarticulado que necessita de cuidados quase médicos e estéticos para recuperar sua autoconsciência e integridade física. O artesão egípcio é posicionado em um drama de negação da violência, no qual suas ferramentas são vistas como instrumentos de um ataque necessário que precisa de isenção ritual, mas sua agência técnica é reconhecida e valorizada pelo pilar da reciprocidade visual entre o sacerdote e a divindade. Em contraste, a Mesopotâmia constrói uma relação significativamente mais alienante através do ritual *Mis Pî*, que substitui a manufatura técnica pela metáfora biológica do nascimento divino, transformando a oficina em um útero divino onde a estátua é parida pelos deuses e não construída por homens. A alienação mesopotâmica atinge seu ápice na desapropriação ontológica do fabricante, que é submetido ao gesto simbólico de ter as mãos “cortadas” com espadas de madeira, enquanto jura solenemente que não foi o autor da obra, atribuindo a criação inteiramente às divindades padroeiras.

²⁰⁸ Assaradão, também escrito Essaradão, Esaradão, Esar-Hadom e Assuradão, foi o rei do Império Neoassírio desde a morte de seu pai Senaqueribe, em 681 AEC, até sua própria morte em 669 AEC.

²⁰⁹ WALKER; DICK, 1999, p. 115.

²¹⁰ No Antigo Oriente Próximo, as mulheres não davam à luz deitadas em camas, mas agachadas sobre dois tijolos paralelos.

²¹¹ WALKER; DICK, 1999, p. 116.

Enquanto no Egito o oficiante ainda atua como um filho dedicado que cuida do suporte material, na Mesopotâmia o artesão é reduzido à função de mera parteira de um evento sobrenatural, sendo obrigado a descartar suas ferramentas no rio para apagar qualquer rastro da técnica humana no produto acabado. Esse sistema de fetiche mesopotâmico exige a invisibilidade total do produtor e o segredo absoluto do processo para que o ícone possua valor supremo, estabelecendo um abismo onde a glória do objeto depende da anulação do sujeito. Assim, enquanto o ritual egípcio foca na manutenção da presença através da beleza e do serviço sacerdotal, o rito mesopotâmico fundamenta a divinização da imagem na negação radical da inteligência e do esforço humano que lhes deram forma.

2.4.3 Ícone em Gênesis 2

Munidos de tais informações sobre ritos para fabricação de imagens no Antigo Oriente Próximo, podemos avançar a pesquisa para discutir o ícone no segundo capítulo de Gênesis. Catherine McDowell²¹², em pesquisa sobre a passagem de Gênesis 2 à luz dos ritos de abertura e lavagem de boca no Antigo Oriente Próximo, lembra-nos que não é mera coincidência a criação da humanidade dar-se no jardim, visto que mesmo que a formação de imagens na Mesopotâmia tenha iniciado seu processo de fabricação na oficina, a vivificação é concluída com ritos no jardim do templo, em espaços verdejantes e cheios de frutas²¹³.

Através de encantamentos específicos, o sacerdote proclamava que o deus Ea havia preparado a boca da estátua para comer, habilitando-a ao desfrute da “refeição noturna celestial” e de outras oferendas de alimentos e bebidas assim que fosse instalada em seu santuário. A ativação sensorial era completa e testada ritualmente: o oficiante sussurrava mensagens nos ouvidos da estátua para confirmar sua audição, enquanto textos litúrgicos garantiam que o nariz agora era capaz de cheirar o incenso, reforçando que sem a cerimônia de abertura da boca, o suporte material permaneceria incapaz de interagir com o culto. Além dos sentidos, o corpo como um todo era declarado funcional, culminando na proclamação de que o deus poderia agora andar por conta própria. Esse processo transformava o jardim em um espaço de transição ontológica, onde a obra iniciada pelas mãos dos artesãos recebia sua plenitude vital, permitindo que a divindade passasse a habitar a imagem como uma presença animada e autônoma após a lavagem de boca, algo que acontecia no jardim do templo²¹⁴.

²¹² Catherine L. McDowell é uma renomada estudiosa da Bíblia Hebraica e Antigo Oriente Próximo, com doutorado pela Harvard University. Atualmente, leciona no Palm Beach Atlantic University.

²¹³ MCDOWELL, 2015, p. 143.

²¹⁴ MCDOWELL, 2015, p. 144.

O jardim do templo de Ea, especificamente o Jardim do Apsû, era o cenário ideal para a realização da cerimônia de lavagem e abertura da boca, devido à natureza multifacetada desta divindade. Ea era reconhecido não apenas como o rei do Apsû, mas como o patrono da purificação, fertilidade, nascimento e das artes criativas, possuindo todas as competências necessárias para mediar o nascimento ritual das imagens divinas. A escolha deste local se fundamentava na proficiência de Ea e de seu círculo divino em transmutar matérias-primas brutas em seres acabados e animados. Assim, o jardim funcionava como um “laboratório teológico” em que a habilidade técnica se fundia à autoridade divina, garantindo que a estátua encomendada pelo rei “transcendesse” sua origem material para habitar a dignidade de um deus vivo, através da intervenção direta do mestre da criação²¹⁵.

No relato de Gênesis 2, o Éden é apresentado como um santuário plantado pelo próprio Deus, onde a presença de árvores místicas e o caminhar de Javé reforçam sua natureza de templo. Diferente dos rituais mesopotâmicos e egípcios que fracionam a animação dos sentidos da imagem em estágios litúrgicos complexos, o autor bíblico condensa toda a funcionalidade sensorial e motora do ser humano num único ato soberano. Assim, a capacidade de Adão ouvir a voz divina, nomear os animais, expressar alegria e cultivar o jardim não é fruto de ritos separados para olhos, boca ou ouvidos, mas o resultado imediato do sopro do fôlego de vida nas narinas do humano, transformando-o instantaneamente em um ser vivo. Essa perspectiva sugere que a vitalidade humana e sua agência no jardim são demonstrações ontológicas da dignidade de uma imagem que, ao contrário dos ídolos inertes, já nasce plenamente ativada para o serviço no santuário da criação²¹⁶.

Assim como na Mesopotâmia e no Antigo Egito, a narrativa bíblica também reconhece o valor intrínseco da matéria. Entretanto, a ideologia de realeza presente na experiência dos povos vizinhos de Israel constrói uma alienação da matéria – que é uma manifestação física da própria divindade primordial – para a concentração de todo valor nela presente. A matéria que forma o ícone tem valor em si, mas no processo de manipulação humana para lhe atribuir características suprassensíveis, sua dimensão de valor concreto se perde para aparecer apenas seu valor abstrato: a sua expressão ritual enquanto formadora da imagem de realeza. A imagem do rei exclui o valor que é próprio da matéria e detém para si o divino. É essa a crítica de Gênesis 2: a humanidade tem valor intrínseco por fazer parte da natureza, não se alienando de

²¹⁵ MCDOWELL, 2015, p. 145.

²¹⁶ MCDOWELL, 2015, p. 150.

sua própria expressão material, diferente dos ícones régios do Antigo Egito e da Mesopotâmia, nos quais a materialidade é subordinada à representação político-cúltica do poder.

Merece destaque aqui que o relato bíblico, ao se apropriar dos mitos/ritos de construção de ícones, comuns ao Antigo Oriente Próximo, faz uma crítica à idolatria e seu fetichismo. Diferente da experiência litúrgica de outros povos, em Gênesis, a narrativa constrói uma relação de coparticipação de Deus e do humano, retirando qualquer possibilidade de alienação e atribuindo a humanidade valor intrínseco. A imagem de Deus, enquanto aquela que foi manipulada diretamente pelas mãos de Javé como artesão, não exclui a participação do oleiro no processo de construção nem mesmo nega que foi o próprio oleiro quem atribui características divinas a sua imagem.

Enquanto nos ritos do Antigo Oriente Próximo o trabalho humano era ritualmente apagado, criando a dependência de uma mística de ocultação, construindo a alienação dos fabricantes, a narrativa bíblica critica a construção de imagem que tem como pressuposto a alienação de seu fabricante, instituindo uma ética na qual o oleiro não desaparece, tampouco a matéria, como nos ritos vizinhos, mas é destacado como principal autor da valoração humana. Essa subversão desarticula a lógica do fetiche, na qual o produto do trabalho humano acaba por dominar e expropriar o criador, e propõe, em seu lugar, uma ontologia da dignidade na qual o ser humano não é um objeto ou uma ferramenta sacerdotal, mas um sujeito dotado de agência e soberania.

2.4.4 Adão: o rei jardineiro

A palavra Adão, אָדָם, *Adam*, como se demonstrou, significa “humano”; portanto, aqui não se refere a uma pessoa do sexo masculino, mas à personificação mítica da humanidade. O papel da humanidade como um humano jardineiro em Gênesis 2 aponta para seu *status* real e sua função de responsabilidade pela promoção da justiça no âmbito de toda a criação. Como observa McDowell acerca da ideologia de realeza mesopotâmica, o rei poderia ser referido por jardineiro, agricultor e cultivador, visto ser responsável por cuidar dos jardins reais, onde aconteciam os ritos de animação dos ícones divinos²¹⁷. Essa função vem como imitação de algo que o próprio Deus fez. Foi primeiro Javé quem cultivou o jardim, exercendo uma função da qual os deuses mesopotâmicos fugiram e até escravizaram outros deuses, e para a qual criaram a humanidade para fazer no lugar deles. A cooperação ou coparticipação entre a divindade e a humanidade, entre artesão e obra, é reforçada pela narrativa bíblica.

²¹⁷ MCDOWELL, 2015, p. 139.

A associação entre a função de jardineiro e o *status* monárquico no Antigo Oriente Próximo revela que o papel da humanidade, em Gênesis 2, transcende o trabalho braçal para assumir uma função real e sacerdotal. Na tradição mesopotâmica, conforme atestam as crônicas de figuras como Bel-ibni e Sargão, o jardim era o espaço de demonstração do favor divino e da competência do governante em promover a abundância agrícola. Ao instalar o ser humano no Éden com a missão de trabalhar e guardar, a narrativa do segundo capítulo de Gênesis utiliza um vocabulário técnico que, além de remeter ao serviço levítico no templo, posiciona a humanidade como regente de Javé na terra. Dessa forma, a jardinagem bíblica funciona como uma metáfora de realeza, transformando o cuidado com a criação em um exercício de governança que democratiza as prerrogativas antes exclusivas dos monarcas e vincula a identidade humana à manutenção da ordem e da prosperidade no santuário divino²¹⁸.

Como esses termos aparecem de forma conjunta apenas no livro de Números, para detalhar o dever dos levitas no tabernáculo, a narrativa de Gênesis 2 posiciona o ser humano como o oficiante reconhecido do santuário divino, unindo a administração do reino à manutenção do culto²¹⁹. Assim, ao ser instalado no jardim, o humano, para além de cuidador da natureza, torna-se um representante real e sacerdotal que compartilha da responsabilidade de Javé pela ordem e vitalidade do cosmo, democratizando uma dignidade que, nas culturas vizinhas, restringia-se à figura exclusiva do rei e dos sacerdotes; isso é de extrema importância para o entendimento da função da humanidade na análise que segue da ética da imagem e semelhança.

2.5 A ética da imago Dei

Tendo as contribuições necessárias de pesquisas na área bíblica que fundamentaram a interpretação das passagens bíblicas neste segundo capítulo, podemos avançar para a dimensão prática proposta pela teologia da imagem e semelhança de Deus. Os escribas que escreveram o texto bíblico, como vimos, têm uma preocupação prática acerca do povo de Javé e sua relação com o Outro – tudo aquilo que se distingue do Eu.

Nesse sentido, a prática promovida pela teologia bíblica compreende uma ética que produz vida comunitária. Enrique Dussel (1934-2023), eminente expoente da filosofia da libertação, no já clássico, “*Ética da libertação*”, sugere que o princípio material universal da ética tem como critério uma elaboração feita a partir da vida humana em geral. Para Dussel,

²¹⁸ MCDOWELL, 2015, p. 140.

²¹⁹ MCDOWELL, 2015, p. 141.

uma pessoa que vive a partir da ética tem a obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida concreta de cada sujeito humano numa comunidade de vida, o que deve ser expresso por uma boa vida cultural e histórica²²⁰. A ética sugerida por Dussel avizinha-se bastante da prática proposta pela teologia bíblica.

Esta ética que promove vida, conforme insiste Dussel, não é fruto da abstração humana, mas uma elaboração que surge a partir de uma crítica feita à moral hegemônica. Para ele, o ponto de partida da crítica é o reconhecimento do outro como vítima do sistema, reconhecendo-se enquanto responsável por apontar porque estas pessoas se encontram nessa situação²²¹. Uma ética libertadora é aquela que acusa o mal oculto em uma ideologia hegemônica, mal este que dá origem a vítimas. Em Dussel, a ética tem um pressuposto muito comum aos escribas bíblicos: produzir ética é criticar o fetichismo que aliena a maldade e se coloca enquanto verdade absoluta de um sistema. Para ele, criticar o fetichismo é desfazer a inversão produzida pela alienação, que constrói possibilidade para a manifestação do ser²²². Ética é criticar a moral necrófila, produtora de uma experiência que se compraz na morte – a necroética –, para promoção da vida.

Dussel, portanto, nos ajuda a compreender a ética teológica que produz vida para todo sujeito condicionado à morte a partir da crítica dos autores bíblicos a um sistema político opressor. Nosso próximo passo é identificar o que o texto bíblico sugere como práxis da libertação para a transformação da realidade social, tendo como referência a ética dusseliana, construída a partir do olhar da vítima²²³.

2.5.1 Função

A teologia da imagem e semelhança não é fruto da abstração da mente sacerdotal, conforme se mostrou, mas uma teologia com finalidades práticas, colocando na humanidade uma função real-sacerdotal. Esse *status* da humanidade enquanto representante de Deus confere à humanidade participação no governo de Deus; entretanto, é importante lembrar que essa proposta teocrática²²⁴ só faz sentido se for lida à luz da crítica à ideologia de realeza²²⁵.

²²⁰ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 143.

²²¹ DUSSEL, 1998, p. 373.

²²² DUSSEL, 1998, p. 377.

²²³ DUSSEL, 1998, p. 558.

²²⁴ Teocracia aqui refere-se à organização do poder a partir de Deus para todo ser humano, não ao governo de uma elite religiosa, como ordinariamente se entende.

²²⁵ MIDDLETON, 2022, p. 235.

Qualquer usurpação do poder real-sacerdotal para benefício próprio ou construção de um poder imperial implica uma deturpação da função atribuída por Javé.

A função da realeza aqui não abre margem para o estabelecimento de uma política monárquica, exatamente devido a seu caráter “democrático”; todo homem e mulher compartilha dessa mesma função. A função real-sacerdotal, antes, consiste em participar *de* e manter a ordem instituída por Javé na criação, como uma espécie de vice-regente. O governo de Javé visa à manutenção da vida que foi estabelecida na ordem da criação, e a humanidade só realiza sua função de imagem no momento que ela sustenta esta ordem. Exercer sua função real-sacerdotal implica dominar sobre a criação, capacitando-a para a vida. Para Peres, é essa característica que possibilita o papel da humanidade como hóspede, posto que o cuidado com a criação possibilitaria a produção de alimentos que servem como base para a recepção do outro²²⁶.

A humanidade deve manter a ordem da criação a partir das prescrições estabelecidas pelo próprio Javé; caso contrário, a desordem irá prevalecer sobre a harmonia da criação. É nesse contexto que surge a necessidade do sistema sacrificial levítico, com sua ordem de ritos, central na teologia sacerdotal. Como vimos, tanto o cosmo (em Gênesis 1) quanto o jardim (em Gênesis 2), fazem referência ao Templo, habitação de Deus. Na linguagem levítica, a representação da morada terrena de Deus era o Tabernáculo, local onde se realizavam as diversas categorias de ofertas que compunham o sistema sacrificial. A cosmologia ritual sacerdotal está voltada para a vida promovida pela ordem de Javé, em oposição ao domínio da morte; nesse cenário, a linguagem representativa da ordem e da vida são expressas pelas categorias de “santo” e “puro”, enquanto a morte e a desordem são associadas ao “comum” e ao “impuro”²²⁷.

Para a teologia sacerdotal, manter-se puro e santo significa garantir a permanência de Javé em sua habitação terrena. À medida que a impureza e os pecados do povo cresciam, elementos que simbolizavam a esfera da morte, criava-se uma espécie de mancha ritual no santuário. Como Javé é o Deus da vida, essa contaminação ritual gerava uma tensão insuportável, ameaçando sua retirada do meio da comunidade, devido à sujeira que representava o domínio da morte sobre o povo. Nesse contexto, a expiação funcionava como um rito de purificação em que a manipulação do sangue do animal oferecido servia como um tipo de

²²⁶ PERES, Caio. *Dining at the King's Table: divine hospitality in the Priestly Writings*. Thesis (Master's in Theology and Religious Studies Research) at Vrije Universiteit Amsterdam, 2018, f. 52.

²²⁷ RILLERA, Andrew Remington. *Lamb of the Free: recovering the varied sacrificial understanding of Jesus's death*. Eugene, OR: Cascade Books, 2024, p. 106.

detergente ritual, capaz, a um só tempo, de limpar a morada de Javé e restaurar a viabilidade da presença divina no acampamento, restabelecendo a ordem da criação²²⁸.

Como o primeiro capítulo demonstrou, sacrifício não é sinônimo de morte, mas a administração comunitária de recursos materiais para sustento da vida a partir de ritos²²⁹. Um sacrifício pode ou não ter morte, como aparece em Levítico 5. Uma pessoa que não tivesse possibilidades econômicas de entregar uma ovelha, poderia entregar duas pombinhas ou uma quantidade de cereais que servissem para a produção de pão. Na Idade do Ferro II, os pássaros eram comuns, principalmente em colinas na Judeia, mas sua disponibilidade não era fácil, por não desempenharem um papel importante em Israel²³⁰. Já a semolina, farinha obtida a partir da moagem de trigo e ingrediente básico da dieta israelita, estava disponível em qualquer família. Esta informação é importante, pois demonstra que o valor ritual do cereal é o mesmo que o das pombas ou da ovelha, uma vez que o cereal substitui o pombo não pelo seu valor financeiro, mas por sua disponibilidade²³¹. Essa lógica sacrificial cria um sistema de inclusão para que toda classe social possa participar do rito, sabendo que sua oferta possui o mesmo valor ontológico para Javé.

No sistema sacrificial levítico, o sacrifício para o “pecado”, *ḥattā’t*, era uma oferta usada quando o ofertante pecava ou quando estava impuro fisicamente. Como falamos antes, o sangue servia como um detergente ritual que limpava a habitação terrena de Javé, permitindo que ele mantivesse sua presença no meio do povo. Entretanto, a oferta pelo pecado não atua apenas na purificação do santuário, como também restaura a relação entre uma pessoa que está sob o domínio da morte, simbolizado pela impureza e pecado, em relação a Javé, o Deus da vida²³². Por isso, a oferta cereal tem o mesmo valor ontológico que uma oferta animal; o sangue animal serve para limpar o santuário, mas a função da oferta é restaurar a ordem da criação, remoção da condição de morte – impureza e pecado – e possibilitar perdão²³³. A expiação acontece no exercício do rito, não pela manipulação do sangue. Aqui fica claro que o sacrifício bíblico não é sinônimo de morte, mas uma oferta que possibilita uma relação comunitária com o Deus da vida.

²²⁸ MILGROM, Jacob. *Leviticus: a book of ritual and ethics*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004 (Continental Commentary), p. 130

²²⁹ Ver subseção 1.5.3.

²³⁰ PERES, Caio. Bloodless “Atonement”: an exegetical, ritual, and theological analysis of Leviticus 5:11-13. *The Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 20, 2021. Article 6, 36 p. (Aqui p. 7). Disponível em: <https://doi.org/10.5508/jhs29566>. Acesso em: 17 mar. 2026.

²³¹ PERES, 2021, p. 9.

²³² PERES, 2021, p. 10.

²³³ PERES, 2021, p. 13.

O sacrifício pelo pecado é, pois, um rito que produz expiação, perdão e limpeza da condição de morte da pessoa e do santuário, para restabelecimento da ordem²³⁴. Isso acontece porque, tanto a pessoa que entrega o animal quanto a pessoa que entrega um cereal identifica-se com a oferta entregue, a qual configura uma extensão da própria vida. O ofertante que fazia a entrega de um animal doméstico despendia de energia física para cuidar do animal, mantendo-o sempre saudável para poder ser entregue. Essa relação com o animal criava uma conexão afetiva da oferta com o ofertante. Essa identificação fazia com que o animal entregue, junto ao rito de imposição da mão sobre a cabeça do animal, viesse a tornar-se extensão da própria vida do ofertante²³⁵. Já o ofertante de cereal não entrega um elemento qualquer da natureza, senão algo que o impacta diretamente, que exige trabalho para cultivar e tornar comestível, além de ser sua fonte principal de subsistência, sua própria energia vital, seu alimento²³⁶. O ofertante entrega uma porção material de sua existência e, simbolicamente, sua própria vida.

Uma análise contemporânea pode enxergar nessa relação social um tipo de experiência que não promove qualquer tipo de sentido material, contudo puramente teológico. Entretanto, é preciso lembrar que a separação entre “religião” e “política” é uma experiência moderna, própria do cristianismo europeu moderno. O rito sacrificial aqui cria relações econômicas de redistribuição de alimentos para toda a comunidade, em que o sacerdote ou o próprio ofertante alimentava-se da entrega. Este dinamismo sacrificial cria uma relação afetiva com a criação e com o alimento, tirando a possibilidade de alienação entre o ofertante e a oferta. Ou seja, o rito sacrificial levítico servia para a manutenção da ordem de Javé não em sentido puramente teológico, abstrato e individual, mas tinha função econômica e comunitária, a partir da relação dialética entre o ser humano e a matéria, permeada e atravessada pelo divino.

A teologia é o fundamento teórico de uma prática que tem preocupação com todo o ecossistema. Dessa forma, a ordem de Javé produz vida para as relações humanas e santifica também a relação do ser humano com a natureza e seu alimento. Tal santificação é atravessada por uma relação de cooperação e reciprocidade que depende de uma sensibilidade e discernimento da força vital, o divino, em toda a criação e não somente independente do humano, de que este necessita reconhecer como parte de seu encontro verdadeiro com o divino na criação.

²³⁴ PERES, 2021, p. 28.

²³⁵ PERES, 2021, p. 30.

²³⁶ PERES, 2021, p. 32.

Portanto, a função da humanidade, como imagem e semelhança de Deus, consiste em assumir a responsabilidade pela criação a partir de sua finalidade real-sacerdotal. Essa função real-sacerdotal é interdependente; a partir dela, a humanidade atua com justiça sobre toda criação, promovendo vida para toda humanidade e cosmo. E caso a morte desestabilize a ordem de Javé, os sacrifícios servem para refazer a ordem da criação, retornando para um ambiente envolvido de vida. Esta é a função da humanidade: manter uma ordem que promova vida para toda a criação.

2.5.2 Filiação

Recapitulando brevemente, os ritos do Antigo Oriente Próximo colocavam o “nascimento” de um ícone como se fosse filho direto de um deus²³⁷; além disso, o rei era visto como filho do deus criador – no caso do Egito, o faraó era visto como filho do deus Rá e encarnação de Hórus; enquanto na Babilônia, o rei era visto como filho de Marduk. Esta mesma lógica se mantém no primeiro capítulo de Gênesis. O relacionamento entre Javé e a humanidade aparece dentro dos dois componentes vistos antes, relacionado a realeza e ao culto, junto a um terceiro elemento: o parentesco²³⁸.

Em Gênesis 1, a humanidade, quando vista a partir de uma linguagem de parentesco, torna-se membro da espécie divina. Os termos “imagem”, *tselem*, e “semelhança”, *demut*, usados no primeiro capítulo para falar da formação de Javé em relação à humanidade, também são usados em Gênesis 5,1-3 para falar que Adão gerou seu filho Sete a sua imagem e semelhança²³⁹. Neste sentido, o autor compara o relacionamento de Javé com a humanidade a partir de relações de parentesco entre pai e filho, e faz uma crítica à idolatria presente nos povos vizinhos, em que a divindade estava presente a partir de imagens construídas por mãos humanas. O Deus da vida é pai de um ser humano vivo²⁴⁰.

O reconhecimento da humanidade como espécie divina e filha direta de Javé opera uma ruptura definitiva com a necroética da exclusão e com o fetichismo imperial, ao transferir a linguagem de parentesco, outrora restrita à linhagem sanguínea de monarcas babilônicos e egípcios, para a humanidade. Eticamente, essa filiação divina institui a linhagem divina e exige uma prática de justiça que reconhece no outro não um objeto, mas um irmão de mesma espécie. Essa ontologia do parentesco anula as hierarquias de valor que sustentam os impérios e convoca

²³⁷ Ver seção 2.4.3.

²³⁸ MCDOWELL, 2015, p. 136.

²³⁹ MCDOWELL, 2015, p. 137.

²⁴⁰ MCDOWELL, 2015, p. 138.

a humanidade para uma gestão ética da abundância, na qual ser imagem de Javé significa agir com a mesma responsabilidade generativa do Pai, organizando a desordem e promovendo a harmonia comunitária. Portanto, a ética bíblica deixa de ser uma norma externa para se tornar uma afirmação da autonomia e da libertação, assegurando que, por ser filho de Deus, nenhum ser humano pode ser reduzido à condição de escravo nem ser transformado em coisa a partir de sistemas que negam a vida em favor de uma lógica imperial.

2.5.3 Divinização

O ser humano como filho e, portanto, da mesma espécie de Deus, constrói uma inevitável divinização da humanidade; de certa forma, já vimos isso antes na afirmação de que todo ser humano é encarnação de Deus. Aqui decidi evitar o uso do conceito “sacralização”, considerando que a linguagem do supracensível da experiência religiosa do cristianismo moderno possui limites para falar das relações do Antigo Israel. Como já vimos, o conceito de “sagrado”, da forma que Eliade o demonstrou, faz uma separação direta entre o real e o fenômeno, ainda que a realidade supracensível só possa ser percebida a partir de um hierofante. Entretanto, no Antigo Oriente Próximo, nem mesmo as experiências cúlticas fetichistas, baseadas na formação de ícones divinos, permitem distinguir entre real e mimético²⁴¹. Essa distinção também não existe no Antigo Israel e, portanto, no texto bíblico. Para a teologia bíblica, a realidade se apresenta a partir da emanação do próprio Deus na criação, como um todo, e na humanidade, em particular, não como um reflexo secundário de Deus: o ser humano é a imagem ontológica de Deus. Olhar para o ser humano significa olhar para Deus.

Como a experiência cúltica do Antigo Israel não era influenciada pela filosofia neoplatônica, não precisamos ter medo de afirmar que o ser humano era visto como divino, ao invés de sagrado. Afirmar que toda humanidade é sagrada já teria um impacto ético substantivo; entretanto, afirmar que todo ser humano é divino atinge um outro nível de implicação prática. Enquanto a sacralidade pode coexistir com a submissão, a divinização exige libertação. O ser humano divino não é apenas alguém que deve ser protegido, mas alguém que deve ser soberano sobre sua própria vida e sobre o fruto do seu trabalho.

Além disso, nessa compreensão, ferir a humanidade implica ferir Deus. Atacar a imagem de Deus consiste em atacar o próprio Deus. Assim como no Antigo Israel um assassinato era entendido como um ataque a toda a família, tal seria a implicação para quem

²⁴¹ Ver seção 3.2.1.

matasse um filho de Deus²⁴². Assassinar uma pessoa é cometer fratricídio, visto que somos todos irmãos e irmãs, como também significa assassinar uma faceta da realidade divina.

A compreensão do ser humano como divino, em vez de meramente sagrado, desloca o eixo da ética teológica de uma moralidade de proteção para uma ética de libertação. Ao reconhecer que a humanidade é da mesma espécie de Javé e sua emanção ontológica, a ética da imagem se torna crítica contra todo tipo de alienação e fetiche. Se o Outro é o lugar onde Deus “está sendo”, a negligência com sua vida material, sua fome, seu trabalho e sua dignidade, deixa de ser uma falha moral para se tornar tentativa de deicídio. Na ética bíblica, o critério da vida não é uma escolha, mas a exigência de que a divindade presente na carne não seja sufocada pelos ídolos do sistema.

Portanto, perceber o ser humano como divino exige que a humanidade recupere seu valor intrínseco. Perceber o humano como divino é compreender que a glória de Deus não habita em templos de pedra ou em estátuas inertes, mas na vivacidade de cada sujeito que se levanta contra a desordem e a opressão. A ética bíblica é, portanto, o compromisso inegociável de manter o jardim/templo/cosmo limpo das manchas da injustiça, garantindo que o Deus da vida possa continuar habitando em cada um de seus filhos, em uma comunidade de libertação e paz.

2.5.4 Santificação

Um termo que surgiu no cristianismo ocidental para falar a respeito da experiência de imitação de Deus é a expressão “*imitatio Dei*”, conceito que incentiva os fiéis a terem práticas virtuosas, próximas às ações divinas. Entretanto, o texto bíblico possui outra expressão: “Sejam santos, porque eu, o Senhor, sou santo” (Lv 19,1). Imitação se refere a um modelo externo que se copia, enquanto o texto bíblico sugere, mais que imitação, a partilha de um estado. Para Jacob Milgrom (1923-2010)²⁴³, ao observar os mandamentos de Deus tanto morais quanto rituais, toda comunidade de Israel podia alcançar a santidade²⁴⁴.

A insistência textual de Levítico indica que as restrições dietéticas não são regras arbitrárias, mas instruções profundamente enraizadas em um sistema ético de reverência à vida, semelhante ao que ocorre com o abate ritual e a proibição do consumo de sangue. Ao analisar o ambiente politeísta semítico, a santidade em Israel funciona como uma fronteira que separa

²⁴² MCDOWELL, 2015, p. 122.

²⁴³ Jacob Milgrom (1923-2010), rabino judeu estadunidense, foi um dos mais influentes estudiosos da Bíblia Hebraica do século XX, reconhecido mundialmente como a maior autoridade no livro de Levítico e no sistema de sacrifícios de Israel.

²⁴⁴ MILGROM, 2004, p. 101.

os povos vizinhos que produzem uma ideologia necrófila através da disciplina do apetite, transformando a alimentação em um ato de distinção teológica e compromisso moral²⁴⁵.

Diferente da divinização e filiação, que são dimensões inerentes a imagem e semelhança, a função e a santificação são ordens para que se estabeleça o reino da vida. O sistema dietético da Torá funciona como o fundamento prático para a vida ética, ao estabelecer uma disciplina diária que recorda o valor da vida e serve de degrau para a santidade. Milgrom²⁴⁶ afirma que, segundo a tradição rabínica talmúdica, as leis alimentares e os mandamentos não possuem um fim em si mesmos, visto que sua existência se torna veículo para refinar a humanidade e elevar seu caráter. Para os israelitas, o ato de escolher o que se come transforma uma necessidade biológica em disciplina ética por excelência, priorizando o desenvolvimento de virtudes e ações puras, em conformidade com a natureza divina.

A pesquisa bíblica geralmente divide a tradição sacerdotal entre P, de *priestlich*, “Sacerdotal”, e H, de *Heiligkeitgesetz*, “Código de Santidade”. Se P tem um foco ritual, ordem cültica e templo, H tem um foco na democratização da santidade, na ética do rito e na santidade da terra. Esta nova tradição sacerdotal, H, preocupava-se com todo o povo, e tinha, na linguagem de Milgrom, um objetivo revolucionário: a criação de uma sociedade igualitária. A partir dessa tradição, todo povo pode ser santo se cumprir as regras morais ali estabelecidas²⁴⁷. Em H, o dano do pecado não é individual, mas territorial. E é também em H que Javé tem um interesse na santidade pessoal; aí a ética produz santidade²⁴⁸.

H estabelece o imperativo da santidade ao orientar que o povo de Israel se modele segundo o caráter de Javé, através de leis rituais e éticas que democratizam o acesso ao ambiente cültico, para além da esfera sacerdotal. O código de santidade transforma orientações sobre o respeito aos pais, o descanso sabático e a honestidade econômica em atos de santificação, ao exigir que a colheita seja partilhada com os pobres (Lv 19,9.10), o salário do trabalhador seja pago prontamente (Lv 19,13) e o estrangeiro seja tratado com a dignidade de um cidadão israelita (Lv 19,33.34).

Ao dividir o capítulo 19 em unidades estruturadas sob a máxima da santidade, a narrativa demonstra que a justiça social, o julgamento imparcial e a fraternidade são os meios práticos pelos quais o indivíduo comum e a coletividade aspiram à natureza divina no

²⁴⁵ MILGROM, 2004, p. 102.

²⁴⁶ MILGROM, 2004, p. 107.

²⁴⁷ MILGROM, 2004, p. 175.

²⁴⁸ MILGROM, 2004, p. 176.

cotidiano²⁴⁹. Entretanto, como se estabeleceu desde o início da pesquisa, a separação entre culto e vida comum é uma construção moderna. Se para H a santidade atinge uma nova camada moral para a construção de um *ethos* comunitário, em P o culto envolve administração de recursos materiais pelo povo em suas relações comunitárias. São duas expressões distintas de uma mesma realidade cültica, não uma divisão rígida.

Portanto, a ética da santidade, conforme articulada tanto em P quanto em H, não compreende uma categoria cültica formal, mas um projeto de culto de resistência política e vitalidade social. Ao deslocar a santidade do ambiente restrito ao templo para as relações cotidianas de produção e consumo, o texto bíblico estabelece que a santidade não é um fim místico, mas uma prática materialista fundamentada na reverência à vida e na justiça distributiva. Nesse sentido, ser santo deixa de ser uma cópia passiva de uma divindade distante para se tornar a partilha ativa de um estado ético que combate a ideologia necrófila do império, provando que o reino da vida se constrói na ponta do arado, no pagamento do salário justo e na acolhida do estrangeiro, transformando a existência comum em um contínuo ato de distinção teológica e compromisso moral.

Assumimos, portanto, ao finalizar este capítulo, que o texto bíblico, ao propor que a humanidade é sua imagem e semelhança, sugere uma crítica à ideologia de realeza, que tinha apenas no monarca a imagem de Deus, e a formação de uma sociedade igualitária onde todas e todos compartilham de uma função real-sacerdotal. A teologia da imagem e semelhança não é uma categoria teológica com pressupostos abstratos, mas uma proposta de teologia prática e formulação de uma ética que promove libertação para toda humanidade e cosmo. A prática libertadora dessa humanidade real-sacerdotal passa pelo reconhecimento de sua função enquanto rei que produz justiça para toda criação, e sacerdotes que reproduzem a vida promovida por Javé, ao fornecerem possibilidade de ritos sacrificiais que perpassam toda experiência socioeconômica do povo; além de demonstrar que a humanidade, dentro de uma visão de filiação divina, constrói uma categoria extremamente radical do ser humano enquanto um ser divino e santo. Ferir o ser humano implica ferir o próprio Deus. Como essa teologia faz crítica à dimensão religiosa do capitalismo e ao fetiche da mercadoria? Existe algum tipo de disputa ética entre o Deus Javé e o Capital enquanto uma entidade divina? Finalizando este capítulo, podemos passar para a etapa final da pesquisa, onde tentaremos encontrar possibilidade de resposta para essas perguntas e demonstrar como a expressão teológica da imagem e semelhança de Deus aparece de forma crítica à experiência capitalista hoje.

²⁴⁹ MILGROM, 2004, p. 212.

3 HUMANIDADE À IMAGEM DE QUAL DEUS?

Chegando a este ponto da pesquisa, onde apresentamos a realidade concreta que vivemos e a experiência crítica do texto bíblico, é necessário construir uma aplicação teológica para os dias de hoje, visando à conclusão do método “ver, julgar e agir”. Neste terceiro capítulo, revisitaremos os dois capítulos, a fim de colocá-los em um movimento crítico. Como a experiência bíblica faz crítica à experiência do capitalismo? A partir de categorias lançadas no primeiro capítulo, como a ideia de que o capitalismo é religioso por ter uma dimensão suprasensível, resultado de apropriação da formação cosmológica dominante, a saber, a cristã moderna medieval, iremos analisar a experiência do capitalismo a partir da ética da imagem e semelhança de Deus, a fim de perceber que tipo de humanidade está sendo formada a partir de cada uma das divindades: o Capital e Javé. Desta forma, antes de avançar para a proposição de ações concretas voltadas à superação do problema – movimento característico do ‘agir’ –, revela-se indispensável colocar em confronto dialético as duas matrizes culturais examinadas ao longo deste trabalho.

3.1 O sagrado no capitalismo

Como vimos no primeiro capítulo, o conceito de “sagrado” é um conceito que foi usado principalmente por Eliade para tentar encontrar a essência das religiões. Entretanto, apresentamos este conceito como uma elaboração própria da fenomenologia cristã neoplatônica, que dividiu a experiência religiosa entre o real e a matéria, o sagrado e o profano. Esta dimensão de sagrado é, portanto, a manifestação da realidade ontológica na materialidade – a expressão do suprasensível no mundo sensível, à qual se dá o nome de hierofania.

Também vimos que o capitalismo se apropriou do cristianismo para a formação de suas relações de produção, consolidando, na generalização da forma mercadoria, dinâmicas próprias da religião cristã medieval. A partir da teoria do valor de Marx, foi possível perceber que o capitalismo também se apropriou de uma relação neoplatônica na formação de uma mercadoria, e para a fundamentação de sua metafísica. No capitalismo existe valor de uso, que corresponde ao mundo sensível, material, concreto e profano, e valor de troca, que corresponde ao suprasensível, abstrato, real e sagrado. O valor de troca é exatamente a revelação da dimensão oculta e sagrada no capitalismo, que responde por “valor”. No capitalismo, o valor não pode ser sentido ou tocado, mas como uma entidade oculta, manifesta-se apenas a partir das relações sociais de seus “organizadores cúlticos”.

O valor de troca emerge como a manifestação do sagrado, fundamental no sistema capitalista, ao transpor a substância abstrata e invisível do valor para o campo da expressão fenomenológica, permitindo que uma entidade puramente suprassensível governe a materialidade sensível por meio de uma dinâmica de sacralização do preço, valor puramente econômico, e de profanação da utilidade real. Assim como na estrutura neoplatônica, em que o mundo das ideias é o único portador de verdade ontológica, o capitalismo estabelece o valor como a dimensão do sagrado que habita a mercadoria de forma espectral, exigindo uma postura de veneração diante das flutuações do mercado que operam como revelações dogmáticas de uma divindade oculta. Portanto, o sagrado no capitalismo, que representa sua dimensão de realidade última e suprassensível, é o valor.

Nesta primeira parte do último capítulo, voltaremos nossa atenção para a formação do sagrado no capitalismo, fazendo uma comparação com os ritos do Antigo Oriente Próximo, a fim de encontrar similaridades com a experiência social, e cültica, do capitalismo. Mas é possível falar de “culto” em uma manifestação social “secular”? Voltamos nossa atenção para isto agora.

3.1.1 O reencantamento “secular”

Max Weber, nos ensaios, “*Ciência como vocação*” e “*Política como vocação*”, opera com os conceitos de “desencantamento” e “secularização”. No primeiro ensaio, Weber inicia o texto tecendo uma crítica à forma com que as universidades se organizavam a partir da lógica do capital, não permitindo uma análise do candidato favorito, visto que a concorrência entre universidades exigia a atração de grande número de matrículas. A popularidade entre os estudantes torna-se o único critério tangível para avaliar um professor, uma vez que é difícil medir o valor da ciência a médio prazo¹. Weber define o progresso científico como parte de um processo milenar de intelectualização e racionalização que não implica, necessariamente, um conhecimento maior do indivíduo sobre suas condições de vida, mas a crença de que tudo pode ser dominado por meio da técnica e da previsão. Disso resultam o desencantamento do mundo e a eliminação de poderes mágicos ou misteriosos².

Weber questiona o significado e o valor da ciência no contexto da vida humana para além da técnica, contrastando a visão clássica de Platão, na qual o conhecimento tinha a potência de libertar o homem da caverna, com a perspectiva da juventude moderna, que vê na

¹ WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. 18.ed. São Paulo: Cultrix, 2011, p. 23.

² WEBER, 2011, p. 31.

ciência apenas um reino irreal de abstrações artificiais. O autor explica que o entusiasmo grego deriva da descoberta do conceito como instrumento de verdade eterna e guia para a ação correta na *polis*, ao passo que o Renascimento introduziu a experimentação racional como segundo grande pilar, elevando-a a princípio de pesquisa e caminho para a natureza verdadeira. Ele sugere que hoje se acredita que apenas a libertação do intelectualismo científico permite o reencontro com a própria natureza humana, ao dar mostras de um profundo divórcio entre as promessas históricas da ciência e as expectativas da sociedade contemporânea³.

Ao demonstrar que o conhecimento científico abandonou as pretensões religiosas e metafísicas de encontrar um sentido para a existência ou um caminho que conduza a Deus, Weber sugere que a ciência moderna criou um mundo desencantado. A ciência é apresentada como uma potência especificamente não religiosa, que se limita a oferecer o domínio técnico da vida *sem* possuir a capacidade de responder às indagações fundamentais sobre como devemos viver ou se a vida merece ser vivida. O autor argumenta que toda ciência pressupõe a validade de suas próprias regras lógicas e a importância intrínseca de seus resultados, mas reconhece que esses pressupostos não podem ser demonstrados cientificamente, dependendo de tomadas de posição pessoais diante da vida, algo que se relega ao mundo religioso⁴.

Weber explica que o progresso científico integra um longo processo de intelectualização e racionalização que não confere ao homem moderno um maior conhecimento prático sobre suas condições de vida, mas a crença de que tudo pode ser dominado pela previsão e pela técnica, o que resulta no desencantamento do mundo e na eliminação de poderes mágicos. O autor vale-se das reflexões de Lev Tolstói (1828-1910) para argumentar que essa progressividade infinita retira o sentido da morte para o homem civilizado, pois, diferentemente dos antigos, ele nunca atinge a plenitude da vida, por se inserir num fluxo de conhecimentos sempre provisórios⁵.

Junto ao desencantamento moderno, Weber demonstra, no segundo ensaio, sua outra faceta: a secularização. Aqui Weber descreve o domínio pessoal do chefe como um sistema em que o governante controla a administração através de súditos dependentes e custeia as despesas com o próprio patrimônio, criando um exército fiel à sua autoridade, em oposição ao agrupamento organizado por Estados, em que o soberano partilha o poder com uma aristocracia independente. O autor enfatiza que o desenvolvimento do Estado moderno se baseia na

³ WEBER, 2011, p. 33.

⁴ WEBER, 2011, p. 36.

⁵ WEBER, 2011, p. 41.

expropriação dos poderes privados e na centralização da totalidade dos meios políticos de gestão sob uma única mão, processo que corre em paralelo ao avanço da empresa capitalista, resultando na privação total dos funcionários burocráticos sobre qualquer meio de gestão material. O Estado moderno se configura como um agrupamento de dominação institucional que conseguiu separar a direção administrativa dos instrumentos de trabalho, consolidando um desenvolvimento racional em que nenhum servidor permanece proprietário dos recursos financeiros ou militares que controla⁶.

Em Weber, para que o indivíduo viva para a política, no mundo capitalista, em condições de normalidade econômica, ele deve ser economicamente independente e disponível, possuindo fortuna pessoal que o dispense de trabalhar para a própria subsistência, o que resulta num recrutamento de aspecto plutocrático, pois apenas os detentores de capital podem exercer a atividade de forma honrosa⁷. Entretanto, ele destaca que os primeiros políticos profissionais recrutados pelos príncipes para combater as ordens nobiliárquicas foram os clérigos, devido à sua alfabetização e à condição de celibatários que os impedia de transmitir poder aos descendentes, mantendo-os desprovidos de meios de gestão próprios e inteiramente dependentes do soberano⁸.

Weber identifica os juristas universitários como a categoria fundamental para a estrutura política ocidental e para o processo de secularização do Estado moderno, ao transformarem o pensamento jurídico teológico numa forma estatal racional, baseada na herança do direito romano. O autor destaca que, enquanto outras culturas, como a hindu e a islâmica, mantiveram o direito contaminado por formas teóricas “religiosas”, o Ocidente conseguiu “racionalizar” o procedimento legal através do contato com a jurisprudência romana e das teorias do direito natural que, partindo de fundamentos cristãos, secularizaram-se progressivamente. Esse racionalismo jurídico foi essencial para a transição do absolutismo para a democracia, sendo representado por lecionistas e advogados que, nas assembleias revolucionárias e nos parlamentos, substituíram a tradição sagrada pela lógica da lei positiva e da técnica jurídica, permitindo que a governação e a justiça passassem a operar sob critérios “puramente” mundanos e intelectuais, desvinculados de autoridades religiosas ou espirituais⁹.

Ao longo de nossa pesquisa, evitamos todo tipo de cisão ontológica entre real e mimético, sagrado e profano, religioso e secular. Ao observarmos a sugestão de Weber, torna-

⁶ WEBER, 2011, p. 62.

⁷ WEBER, 2011, p. 68.

⁸ WEBER, 2011, p. 76.

⁹ WEBER, 2011, p. 76, 77.

se explícito que ele faz uma descrição da realidade moderna, demonstrando a cisão que esta sociedade tenta construir. Entretanto, pode parecer que Weber se equivoca ao entender que a técnica científica e a organização política retiram a presença cültica enquanto característica fundamental para a formação da sociedade moderna. Seguindo nessa leitura social, o teólogo político William Cavanaugh (1962-) faz releituras importantes a partir do pensamento de Weber.

Cavanaugh sugere que a realidade do mundo material moderno pode ser experimentada de forma mágica, assim como o mundo encantado¹⁰. Ele lembra que Weber descreve o mundo moderno como secularizado e encantado, como desprovido de divindades e mistério¹¹, mas sugere que em Weber não existe a divisão rígida entre encantado/desencantado¹². Cavanaugh diz que Weber reconhece o paradoxo da irracionalidade como subproduto da racionalização e define a modernidade pela quebra do significado religioso universal, forçando o indivíduo a criar seu próprio sentido para o mundo, posto que este não pode ser extraído da análise científica. O autor destaca que, no mundo desencantado, os deuses se tornaram escolhas conscientes e internalizadas em meio a um pluralismo de valores que exige do homem moderno a liberdade e a coragem de decidir entre forças antagônicas¹³.

Cavanaugh subestima o poder da alienação, ao sugerir a possibilidade de escolha consciente de uma divindade no mundo moderno. A alienação do capitalismo esconde o rosto do seu próprio deus. O Capital se faz presente sem se revelar por inteiro. Este movimento de alienação faz com que pessoas prestem culto ao deus do capitalismo, sem que, ao mesmo, estejam cientes de sua devoção. Entretanto, Cavanaugh acerta em sugerir que o capitalismo moderno não reduziu a vida à mera experiência desencantada, mas criou um novo tipo de transcendência em que o dinheiro, como elemento imaterial e abstrato, torna-se fim em si mesmo, exigindo uma devoção religiosa do indivíduo. O autor traça um paralelo entre o Deus calvinista e a acumulação de capital, destacando que os seres humanos são subordinados à aquisição dentro de um imenso cosmo econômico que se apresenta como uma ordem inalterável e externa à vontade individual. Para ele, esse processo revela uma profunda irracionalidade no cerne da racionalização, pois o sistema prioriza o cálculo abstrato do lucro sobre a vida humana e a segurança, integrando elementos mágicos ao espírito empreendedor, o que torna o conceito de secularização enganoso, ao sugerir uma mudança qualitativa radical, quando, na verdade, a

¹⁰ CAVANAUGH, William T. *The Uses of Idolatry*. New York: Oxford University Press, 2024, p. 15.

¹¹ CAVANAUGH, 2024, p. 16.

¹² CAVANAUGH, 2024, p. 20.

¹³ CAVANAUGH, 2024, p. 42.

estrutura capitalista mantém uma lógica de subordinação transcendental e mistério técnico operando sob a fluidez entre as categorias de racionalidade e irracionalidade¹⁴.

O secularismo é, por conseguinte, o mito fundante da formação cosmográfica capitalista. O secularismo oculta a dimensão religiosa do capitalismo e se passa como puramente técnico, esquivando-se de críticas teológicas. O que existe é um outro tipo de encantamento na sociedade, que se apresenta como secular: um tipo de reencantamento. O secularismo é, na verdade, o fundamento para uma experiência baseada na idolatria: as pessoas dentro do sistema, por acreditarem viver numa sociedade puramente técnica, não percebem a produção de sagrado em suas experiências litúrgicas cotidianas, como o ambiente do trabalho. Mas, em que sentido podemos falar de um rito religioso no ambiente de trabalho?

3.1.2 O rito do trabalho

No primeiro capítulo, voltamos nossa atenção para experiências litúrgicas do mercado, que servem como ritos para a manutenção do capitalismo e correspondem ao controle do nosso corpo por mecanismos não violentos, muitas vezes tendo o próprio mito alienado nos ritos. Gostaria de voltar nossa atenção agora para outro rito do qual se apresentou antes apenas o resultado religioso de sua produção: o trabalho no capitalismo. Para isto, retomamos o que expôs tanto no primeiro capítulo, em relação à teoria do valor, quanto no segundo capítulo, referente ao processo de produção de uma imagem no Antigo Oriente Próximo.

Como vimos no capítulo anterior, o processo de formação de um ícone cúbico no Antigo Oriente Próximo era dotado de ritos de fabricação e animação da imagem, que visavam “apagar” a mão do artesão e possibilitar a presença da divindade naquele objeto. Aqueles artesãos que construíam o ícone produziam sentidos próprios de pessoas na imagem, em seu processo de animação. O ícone, que antes tinha forma aparente de um puro objeto, a partir de manipulação feita através de ritos, apresentava-se como uma imagem com características humanas. O processo dialético da formação de um ícone no Antigo Oriente também produzia alienação naquelas pessoas que praticavam o rito da abertura e lavagem de boca. Para formação de sua imagem cúbica, a experiência ritual dos povos antigos produzia um tipo de transubstanciação no momento que eles reconheciam, na imagem, a manifestação do próprio Deus, em vez de pura representação imagética: para o povo antigo, a imagem é uma face da realidade do próprio deus.

¹⁴ CAVANAUGH, 2024, p. 52.

Na oficina antiga e no ambiente do jardim, os artesãos se alienaram de ter feito um objeto em que o “sagrado” pudesse emergir; nas oficinas do capitalismo, o trabalhador é levado a crer que o valor da mercadoria que ele produziu emana do próprio mercado. A experiência mítica antiga, em que uma divindade gera a própria imagem, repete-se no capitalismo; agora de forma mítica, o próprio mercado gera seus ícones, seu objeto com dimensão de sagrado/valor: a mercadoria. No capitalismo também acontece um “corte mítico” que oculta a vitalidade do artesão que produziu uma mercadoria. Caso perguntem a um trabalhador se foi ele quem produziu o valor que foi extraído para um capitalista, é provável que ele responda como o artesão na antiga Mesopotâmia, jurando solenemente que não foi ele quem produziu a mercadoria que foi transformada em dinheiro para seu patrão.

A experiência do trabalho no capitalismo é como a experiência da formação de ícones cúlticos do Antigo Oriente Próximo e da formação de objetos dotados de características suprassensíveis. Aqui fica exposto, segundo me parece, que o chamado mundo secularizado ainda preserva a manifestação de um mundo encantado em suas relações mais íntimas e cotidianas. O trabalho serve como um culto alienado, onde as pessoas se colocam dentro de uma religião qualquer, sem a percepção de produzirem outra divindade com suas próprias mãos. Através dessa liturgia cúltica, o corpo do trabalhador é moldado para ser o suporte de um processo que não lhe pertence, e o resultado de seu esforço, a mercadoria ou o capital, é animado como um ícone cúltico.

A construção de um objeto material, que tem como suporte uma dimensão suprassensível, intitula-se, na linguagem de Eliade, de “hierofania”, isto é, a manifestação do sagrado no mundo profano, sensível. O capitalismo, que se apropriou da tradição cristã moderna, neoplatônica, também manifesta sua hierofania.

3.1.3 Hierofania capitalista

Se o trabalho, no capitalismo, opera como uma liturgia de animação de ícones, a hierofania ocorre no exato momento em que o produto do esforço humano atravessa os portões do mercado. No mundo antigo, a hierofania não consistia em simples ilusão de óptica, mas em ruptura de níveis: um objeto comum, pedra ou madeira, tornava-se o canal de uma realidade divina. No capitalismo, essa ruptura ocorre através do valor e de sua manifestação enquanto preço.

A mercadoria se apresenta como uma hierofania moderna, porque ela não se apresenta como um amontoado de matéria e suor, mas como receptáculo de uma força invisível e “onipotente”: o Capital. Quando olhamos para o dinheiro ou para um objeto de luxo, não vemos

a exaustão do mineiro ou o corpo curvado do tecelão; o que brilha aos nossos olhos é a “presença real” da divindade-mercadoria. Assim, o mundo secularizado não é um mundo sem deuses, mas um onde os deuses se manifestam no corpo abstrato do dinheiro, exigindo uma contemplação devocional que chamamos de consumo. No ambiente de trabalho, essa manifestação se torna absoluta: o trabalhador se sente profano, um mero apêndice de uma máquina sagrada, enquanto o Capital assume a dignidade de um sujeito divino.

Em “*Dinheiro e magia*”, o economista Hans Christoph Binswanger (1929-2018) sugeriu que a alquimia não foi abandonada por ser uma superstição inútil, mas porque se tornou plenamente bem-sucedida sob a forma da economia moderna. Segundo ele, a busca pela transmutação do chumbo em ouro foi substituída por uma operação muito mais eficiente e abstrata: a transformação de uma substância sem valor, como o papel, em algo dotado de valor absoluto, o dinheiro¹⁵. O que Binswanger sugere então é que a natureza própria da economia capitalista é uma natureza mágica como aparecia na alquimia.

Ao analisar a obra, “*Fausto*”, de Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), o autor suíço identifica que o pacto moderno não é mais uma entrega da “alma”, mas uma aposta sobre o tempo, cujo momento presente o ser humano contemporâneo tenta eternizar, através do crescimento infinito e do progresso tecnológico, entregando sua vitalidade biológica em prol de uma acumulação monetária que promete imortalidade, mas resulta no roubo da substância viva do mundo¹⁶. O dinheiro se manifesta, dessarte, como o denominador comum de todos os valores e uma hierofania que objetifica a realidade, transformando a vida em abstração inerte e revelando que o sucesso desse processo alquímico é a própria causa de seu fracasso, pois, ao tentar capturar o tempo absoluto, o capitalismo acaba por devorar a energia vital da qual ele mesmo depende para existir.

A hierofania capitalista não aliena apenas o trabalhador, mas também o valor intrínseco da própria matéria. Se, na antiguidade, a matéria se apresentava enquanto detentora de divindade, o capitalismo, ao elevar a dimensão suprassensível de uma mercadoria, aliena a própria natureza e o resultado concreto de sua manipulação. O valor de uso torna-se suporte da manifestação necessária para representação da expressão sagrada de uma mercadoria: seu valor de troca. Isso é algo característico da ideologia de realeza de que o capitalismo se apropria para acumular para si a sacralidade. A cisão que o cristianismo europeu construiu entre duas realidades distintas – sagrado e profano, sensível e suprassensível – entregou ao capitalismo a

¹⁵ BINSWANGER, Hans Christoph. *Dinheiro e magia*: uma crítica da economia moderna à luz do *Fausto* de Goethe. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011, p. 44.

¹⁶ BINSWANGER, 2011. p. 72.

ferramenta necessária para a máxima alienação da humanidade e da natureza no mundo moderno.

Vimos, no primeiro capítulo, que o dinheiro tem a função tanto de trocar mercadorias distintas, aí se encontra seu papel de mediação e expressão do valor de troca, quanto a dimensão para o enriquecimento, quando o dinheiro se torna capital. O dinheiro enquanto troca de mercadorias representa a face icônica da divindade que, sendo construída pelo trabalhador enquanto mercadoria, foi trocada por dinheiro, enquanto o Capital é a manifestação da totalidade da divindade. O capital, ao se consolidar como manifestação da totalidade da divindade, opera uma transição do ícone enquanto mercadoria isolada para o “panteão” do valor. Se o dinheiro/mercadoria é a face visível do sagrado no mercado, seu hierofante, o capital é a substância invisível e onipresente que anima todo o cosmo econômico. Ele não é apenas um acúmulo de bens, mas a potência autogeradora que exige, para sua manutenção, uma estrutura de poder que mimetiza as teocracias do Antigo Oriente Próximo.

A construção de um ícone religioso ínsito nos meios de produção capitalista constrói a experiência cültica dentro de um ambiente técnico em que o trabalhador, alienado de sua própria religião, mantém relações cülticas em seu próprio ambiente de trabalho e estabelece, também no local da formação da mercadoria, um ambiente de culto. Se o valor é produto final do rito do trabalho, onde trabalhadores são alienados da produção de seu ícone religioso para formação de uma divindade; a oficina onde essa divindade é forjada precisa ser isolada, protegida e consagrada. É aqui que a metáfora do “jardim”, como espaço primordial de criação e vivificação do ícone, sofre sua distorção mais profunda sob o regime da propriedade privada.

3.1.4 O “jardim” no capitalismo

Fomos apresentados à imagem do jardim como local onde as imagens recebiam vitalidade no Antigo Oriente Próximo. O jardim não era apenas um espaço de lazer e agricultura, senão o próprio templo em sua expressão vegetal e primordial, transformando aquele espaço em ambiente cültico. Atribuindo linguagem cristã platônica àquele contexto antigo, aquele espaço era tão “sagrado” quanto as imagens construídas nele. Esta oficina cültica/sagrada também se faz presente na experiência litúrgica do capitalismo, cujo jardim de formação de imagens se reconhece como propriedade privada.

A propriedade privada vem a ser a mais elaborada expressão do modo de produção capitalista. Propriedade privada dos meios de produção consiste no local onde uma mercadoria é produzida, enquanto uma propriedade pessoal é um bem adquirido a partir do esforço do

trabalho de alguém¹⁷. Esta distinção é importante para se entender que o sagrado no capitalismo não é o bem pessoal de uma pessoa, mas sim a indústria, máquinas industriais, insumos e matérias primas, crédito, patentes etc. O que está dentro do ambiente litúrgico e, portanto, no mundo sagrado, segundo a divisão neoplatônica feita no Ocidente, transformando-se num santuário, é o meio de produção. Isso demonstra que o sagrado no sistema não é o direito de o indivíduo possuir coisas para sua vida, mas o de o capital possuir as condições da vida. Neste sentido, toda política de segurança, numa democracia liberal, volta-se para a defesa da propriedade privada.

Aqui a lógica se inverte: a propriedade privada dos meios de produção opera como um espaço de suspensão ontológica, que sequestra a santidade da terra e do trabalho para transformá-los, a partir de um rito de transubstanciação, em capital abstrato. O jardim, onde aparece a imagem mais clara em relação à expressão divina da própria matéria, é transformado em apenas um lote de extração para produção de valor. O novo jardim é introduzido no processo produtivo e se apropria da matéria como um corpo profano que precisa ser fetichizado no altar da indústria; sua integridade física e ecológica é triturada para que nela possa encarnar-se a substância puramente ideal do valor de troca, alienando de uma vez por todas o valor próprio da matéria.

Se, no rito do Antigo Oriente Próximo, o jardim era o lugar onde a divindade mantinha a harmonia da criação para o sustento da comunidade, no rito capitalista, o jardim, a oficina privada, torna-se o local onde a vida é fragmentada e a vitalidade humana é transformada apenas em instrumento, em nome da expansão do valor de troca. A segurança pública, ao agir como a guarda imperial deste santuário, revela que a paz da democracia liberal é, na verdade, a manutenção do silêncio necessário para que ninguém perturbe o processo de extração; o Estado não protege o cidadão, mas, sim, o dogma da acumulação, garantindo que o acesso às condições de existência permaneça sob o controle exclusivo da divindade Capital. Assim, o cercamento do jardim pela propriedade privada é também manifestação de uma profanação da *imago Dei*, pois, ao privar a humanidade do acesso livre à criação, o sistema lhe retira a possibilidade de exercer sua função sacerdotal de cultivar e guardar a vida, reduzindo-a a mero operário da morte no templo das mercadorias.

¹⁷ MARX; ENGELS, 2010, p. 52.

3.2 **Imitatio Dei**

No sistema capitalista, a experiência da *imitatio Dei* deixa de ser uma busca pela santidade participativa para se transformar num esforço de emulação das características da divindade Capital. O fiel deste culto, o sujeito moderno, não busca a imitação de um Deus que expressa sua presença a partir de relações igualitárias de um povo que vive o culto como experiência concreta de promoção da vida para toda comunidade, mas a imitação de uma divindade que é puro espírito abstrato: o Capital.

Nesta liturgia “secular”, ser como deus significa tornar-se tão fluido, eficiente e quantificável quanto o Capital. A humanidade, alienada de sua própria imagem e semelhança divina, em perspectiva bíblica, passa a mimetizar as propriedades da mercadoria, tornando-se a imagem do deus Capital. Se a mercadoria é uma entidade sensível-suprassensível que despreza sua própria utilidade em prol de seu valor de mercado, o indivíduo moderno é impelido a tratar sua própria vida como um ativo financeiro, buscando uma perfeição técnica que ignora a vulnerabilidade e a finitude da carne. Dito isso, atente-se agora para algumas características do tipo de ser humano que o capitalismo constrói, nessa tentativa de imitação de deus.

3.2.1 **Individualismo**

Na transição do pensamento liberal clássico para o pensamento austro-americano, o mercado deixa de ser um local de trocas para se tornar um processo subjetivo de formação de indivíduos¹⁸. Desta forma, o mercado agora é visto como uma dinâmica autocriadora e autogestora que funciona como uma pedagogia da conduta que confere a cada sujeito a capacidade de aprender a se autogovernar através de uma “escolha constante”¹⁹. Assim, o novo mito do capitalismo, a partir da teologia/ideologia neoliberal, cria um tipo específico de ser humano à imagem do mercado, que já não é mais definido pela maximização de lucro, tornando-se ainda mais alienado através de uma promessa de melhoria de condição material²⁰. O neoliberalismo cria situações de concorrência que forcem o indivíduo a se transformar em uma empresa de si mesmo, tornando a escolha em elemento propriamente humano e soberano da conduta econômica, o mito do humano livre. O mito do mercado, portanto, diz não necessitar de regulações externas, porque ele mesmo é o mecanismo que educa e disciplina o sujeito a governar a si próprio de forma que ele entenda ser racional e produtivo²¹.

¹⁸ DARDOT; LAVAL, 2016, p. 139.

¹⁹ DARDOT; LAVAL, 2016, p. 140.

²⁰ DARDOT; LAVAL, 2016, p. 141.

²¹ DARDOT; LAVAL, 2016, p. 141.

Nesse cenário, todo ser humano converte-se em potencial empreendedor e especulador nato, pois age constantemente para melhorar sua própria sorte num ambiente de incertezas, construindo seus próprios quadros de fins e meios, em vez de apenas reagir passivamente a dados prontos²². O que esse modelo de formação antropológica não percebe é que diferente da simples vivência neoliberal que aprisiona o indivíduo em suas próprias emoções e programas psicológicos, a experiência individual autêntica atua como uma descontinuidade que rasga o sujeito de si mesmo e o leva a uma transformação que abre novos espaços de liberdade²³. Na linguagem de Byung Chul-Han (1959-), ser livre é se realizar conjuntamente, e liberdade é sinônimo de comunidade bem-sucedida²⁴. Ou seja, o sujeito formado pelo neoliberalismo é um sujeito que preza pela dimensão individual e perde qualquer possibilidade de ser livre, exatamente por estar condicionado a ser empreendedor de si mesmo²⁵. A dimensão individualista do mundo capitalista, ao negar o outro, retira a possibilidade de a humanidade ser livre.

Nesta nova configuração, o sujeito de obediência transforma-se em empresário de si mesmo que não mais se submete a uma autoridade externa, mas a um imperativo de rendimento ilimitado, simbolizado por um lema de afirmação constante. Essa mudança de paradigma visa à maximização da produtividade, uma vez que a exploração e a alienação possuem bem mais eficiência que a exploração do capitalismo clássico, por virem acompanhadas de um sentimento ilusório de liberdade e autonomia²⁶. Essa elevação do desempenho gera um esgotamento psíquico e um cansaço solitário que individualiza e isola os sujeitos, destruindo a linguagem e a capacidade de comunidade através de um olhar que desfigura o outro²⁷.

Este ser humano individualista, forjado na “oficina” do neoliberalismo, onde a divindade se manifesta de forma quase invisível no mais íntimo do sujeito neoliberal, é consumido por uma vigilância interna ininterrupta. O capital constrói um novo tipo de sujeito alienado de si e do outro, rompendo a possibilidade de alteridade, transformando o próximo, que deveria ser *imago Dei* e promotor da liberdade comunitária, em um dado do ambiente ou obstáculo a ser superado. Esse isolamento ontológico configura terreno fértil para que a existência deixe de ser um projeto de vida compartilhada e passe a ser entendida como uma

²² DARDOT; LAVAL, 2016. p. 145.

²³ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018, p. 89.

²⁴ HAN, 2018, p. 11

²⁵ HAN, 2018, p. 10.

²⁶ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 29.

²⁷ HAN, 2015, p. 74.

disputa por recursos, espaço e reconhecimento. Uma vez que o indivíduo é convencido de que sua melhoria de sorte depende exclusivamente de sua performance superior e de sua vigilância diante das oportunidades, a convivência social é esvaziada de sua substância ética para dar lugar à competição como a única gramática possível das relações humanas, transformando o jardim da produção em uma arena de guerra permanente.

3.2.2 Competição

O novo sujeito do capitalismo, fruto de relações humanas que promovem o individualismo, retirando a liberdade de interagir com o outro, constrói um ambiente que o forma para competição. Toda lógica é vista como um jogo em que o indivíduo precisa superar obstáculos para alcançar objetivos; entretanto, alguns desses obstáculos são outros trabalhadores. O humano neoliberal é o sujeito competitivo, completamente imerso na lógica da competição mundial²⁸. A disputa entre trabalhadores torna-se, pois, um cenário de movimento litúrgico para a manutenção do culto mercantil e sua divindade, o Capital.

No neoliberalismo atual, a lógica da individualidade na competição atingiu novos níveis com a uberização. Neste novo modelo, o trabalhador surge como um prestador de serviço autônomo, longe das possibilidades de organização coletiva sindical ou até mesmo do próprio espaço de trabalho. A terceirização, informalidade e flexibilidade tornam-se o motor da empresa corporativa no mundo inteiro, trazendo consigo a perda de toda proteção do trabalhador, resultado de lutas históricas que promoviam um nível de dignidade para seres à imagem de Deus²⁹. Nesse ambiente de aparência autônoma, cada trabalhador se vê como empresário de si mesmo, em uma lógica de competição direta com todos os outros trabalhadores.

A competição atinge níveis coletivos e subjetivos. Ao criar um rito de competição entre trabalhadores distintos, o mercado também fundamenta uma psicopolítica de competição consigo mesmo. Como uma lógica de jogo própria da competição do mundo do trabalho, o resultado também aparece com novas leituras na uberização, em que o trabalhador é gratificado por avaliações de clientes que possibilitam um tipo de retorno imediato de sua mão de obra, como a avaliar uma corrida com “estrelas”. O trabalhador uberizado é explorado até em sua falta de sentido, encontrando um refúgio no *like* do outro. Essa lógica de retorno imediato internaliza, no sujeito neoliberal, a concorrência como algo natural e estimulante. Alienado de

²⁸ DARDOT; LAVAL, 2016, p. 322.

²⁹ ANTUNES, Ricardo. Trabalho intermitente e uberização do trabalho no limiar da indústria 4.0. In: *Idem* (Org.). *Uberização, trabalho digital e indústria 4.0*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 11-22. (Aqui p. 11).

sua condição, a competição deixa de ser uma pressão externa bruta para se tornar uma automotivação “prazerosa”, ocultando a exploração por trás de pontos, metas e vencimentos³⁰.

Neste culto que se fundamenta na produtividade do algoritmo, a competição não é um acidente, mas o espírito que conduz o mercado uberizado. Ao transformar o sustento em um jogo de pontuações e o próximo em um rival da plataforma, como um jogo da vida real, o capitalismo realiza a sua maior profanação: substitui a mão estendida para a cooperação pela mão que ergue “espadas” para superar o outro, que é imagem de Deus. O trabalhador uberizado, isolado em sua cabine ou em sua motocicleta, demonstra a face da solidão do deus Capital, que tudo consome e nada compartilha. A imagem do jardim, neste cenário, tem aparência de deserto: não existe partilha, apenas solidão e esgotamento.

3.2.3 Consumo

Gilles Lipovetsky (1944-), famoso por seu texto sobre a sociedade do hiperconsumo³¹, divide o desenvolvimento do mercado de consumo em três momentos ou três eras do capitalismo de consumo³²: a primeira tem início no final do século XIX e estabelece a era do consumo em massa, com o nascimento dos grandes mercados e da infraestrutura com o aperfeiçoamento das marcas e ganho de legitimidade³³; a segunda se inicia após a Segunda Grande Guerra, por volta de 1950, quando o foco muda da funcionalidade de uma mercadoria para uma dimensão de *status* que define um tipo de poder social, em que o consumo se torna um símbolo de pertencimento a uma classe, em que a publicidade é fundamental para a criação de desejo na população³⁴. Entretanto, o pensador francês, ao definir a era atual como uma sociedade do hiperconsumo, faz isso por entender que desde o fim do século XX, e a ascensão do neoliberalismo, o consumo não é apenas um delimitador de *status* social vinculado a um tipo de classe, mas serve também para a satisfação pessoal e emocional de cada indivíduo³⁵.

Esta mudança de paradigma fomenta igualmente o surgimento de novas identidades e, conseqüentemente, a fragmentação de lutas populares, considerando que o objetivo é um estado de bem-estar individual, em que o consumidor vise somente à satisfação de seus anseios

³⁰ HAN, 2018, p. 59.

³¹ LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

³² COSTA, Renato de Lima. *A espiritualidade do consumo e o consumo da espiritualidade: um estudo a partir de Gilles Lipovetsky*. São Paulo: Editora Recriar, 2018, p. 35.

³³ COSTA, 2018, p. 36.

³⁴ COSTA, 2018, p. 38.

³⁵ COSTA, 2018, p. 41.

subjetivos³⁶. Neste novo momento do capitalismo, o *marketing* muda seu apelo a funcionalidade de um bem de consumo e torna-se um “*marketing* sensorial/experiencial”, cujo objetivo é manipular os sentidos e os afetos da população³⁷. Ao imitar o deus Capital, o ser humano totalmente individualista, percebendo-se dentro de uma lógica de competição com o Eu e com o Tu, também se percebe dentro do surgimento de uma relação social de consumo voltada para preencher o vazio deixado pelo próprio capitalismo nas relações humanas.

Esta relação do ser humano com seu desejo não implica somente a de afinidade do indivíduo, no capitalismo, com uma mercadoria, mas a de controle do capitalismo para com a pessoa. O teólogo da libertação Jung Mo Sung³⁸ diz que o individualismo propagado pelo neoliberalismo faz com que as pessoas acreditem estar completamente independentes de seu contexto coletivo, onde seus desejos se desvinculam de uma noção de dever comunitário³⁹. Ele sugere que a fascinação do capitalismo neoliberal depende da promessa de liberdade individual; mas é exatamente essa promessa de liberdade que possibilita a regulação social.

Para entender como acontece essa regulação, Sung demonstra que o campo do desejo é um campo de difícil discussão, pois existe uma dinâmica do desejo que inevitavelmente perpassa pela cultura. Todavia, ele também diz que é possível ter acesso à estrutura do desejo em um nível anterior de uma cultura⁴⁰. Entretanto, como o campo do desejo consiste num território vazio, com variadas opções e sem a percepção mais fundamentada na estrutura do desejo, tendo muitas vezes apenas a relação do desejo formado pela cultura, o indivíduo neoliberal se vê perdido em seu próprio desejo⁴¹. Ele assume que a necessidade de ser reconhecido é um desejo comum a toda pessoa de qualquer época, visto que o “desejo de ser” é o que nos movimenta para a própria realidade, como uma expressão de que o ser humano não nasce pronto, mas é um projeto para ser, o qual se torna plenamente humano quando se o consegue preencher ontologicamente⁴². É exatamente esta busca ontológica, junto à falta que o próprio capitalismo constrói nas relações, que cria a possibilidade de controle. Agora, consumir

³⁶ COSTA, 2018, p. 42.

³⁷ COSTA, 2018, p. 43.

³⁸ Jung Mo Sung é teólogo católico e cientista da religião coreano radicado no Brasil desde 1966. Também é um dos principais autores da escola do DEI, fazendo uma construção teológica em diálogo com a crítica da economia política.

³⁹ SUNG, Jung Mo. *Desejo e conversão: a ilusão do “eu desejo” e a aposta do evangelho*. São Paulo: Editora Recriar, 2024, p. 84.

⁴⁰ SUNG, 2024, p. 84.

⁴¹ SUNG, 2024, p. 103.

⁴² SUNG, 2024, p. 105.

mais é o desejo que movimenta o sujeito neoliberal para sua finalidade ontológica⁴³. É exatamente na sociedade neoliberal, que se vende como uma “sociedade da liberdade”, que o controle funciona não como limite do desejo do sujeito, mas cria uma noção do que é bom e do que é ruim a partir de uma pedagogia do consumo que orienta nosso desejo. Agora, a espiritualidade neoliberal torna-se a resposta para a busca de sentido humano, onde o *shopping*, como vimos no primeiro capítulo, aparece como o grande templo para que as pessoas possam viver sua espiritualidade do consumo⁴⁴.

A nova fase do capitalismo não alterou apenas nossa relação com um bem de consumo, como também nossa relação com nosso próprio desejo. Essa nova experiência do ser humano com seu objeto de desejo criou, ademais, uma relação dialética do ser humano com o consumo: na medida que o sujeito neoliberal consome seu objeto de desejo, ele também é consumido por ele. Já vimos, no primeiro capítulo, como a relação do ser humano com a mercadoria e sua expressão fetichista criam sujeitos reificados, mas nossa atenção volta agora para a especificidade da coisificação do sujeito neoliberal.

3.2.4 Coisificação

Até aqui é preciso ficar claro que o neoliberalismo, como nova expressão do capitalismo que se inicia no fim do século XX, tem como característica a construção de um novo tipo de relação econômica, mas também a emergência de um novo tipo de sujeito. O individualismo proposto pela propagação da ideia de que o trabalhador é empreendedor de si atinge níveis ainda mais profundos com o processo de uberização surgido no século XXI. Esta nova organização do trabalho apela a novas tecnologias de informação e comunicação, cujas plataformas digitais se apresentam como empresas estratégicas de gestão do trabalho, que ocultam as relações de salário entre elas e o trabalhador; não que essa relação não acontecesse antes das plataformas digitais, mas isso agora ganha um novo aprofundamento, ao utilizar novas ferramentas de processamento e transmissão de dados para ampliar os níveis de exploração⁴⁵.

As novas tecnologias de informação e comunicação tornam tanto a identificação quanto a efetivação de direitos dos trabalhadores as mais fáceis da era do capital; entretanto, são as mesmas plataformas digitais que não estão sujeitas à regulação protetiva, desempenhando papel importante para consolidar novos tipos de exploração no ambiente de trabalho, além de

⁴³ SUNG, 2024, p. 115.

⁴⁴ SUNG, 2024, p. 126.

⁴⁵ FILGUEIRAS, Vítor; ANTUNES, Ricardo. Plataformas digitais, uberização do trabalho e regulação no capitalismo contemporâneo. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). *Uberização, trabalho digital e indústria 4.0*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 59-78. (Aqui p. 60).

dificultarem ainda mais a relação solidária entre trabalhadores e a possibilidade de sua organização, visto que muitos destes trabalhos são remotos ou feitos individualmente, ao modo de um serviço de entrega⁴⁶.

O que acontece nesta nova organização do trabalho, partindo da lógica neoliberal, é que, ao acreditarem estar se tornando empresários de si mesmos, os trabalhadores encontram-se num novo tipo de alienação, não reconhecendo frequentemente sua própria condição de trabalhadores⁴⁷. Esta relação com o trabalho, ao mesmo tempo que cria no trabalhador uma percepção de “vantagem” por ter mais flexibilidade de horário, possibilitando uma divisão melhor entre trabalho produtivo e improdutivo, também elimina direitos historicamente garantidos e acaba obrigando que trabalhadores invistam muitas horas trabalhadas para conseguir melhor retorno financeiro. Essa relação se agrava ainda mais no cenário brasileiro, nas relações de raça e gênero, porquanto pessoas negras são submetidas a trabalhos bastante precários, e as mulheres, historicamente, precisam conciliar longas jornadas de trabalho com a jornada domiciliar⁴⁸ – esta, não paga.

Nesta nova lógica, o trabalhador não produz mais uma mercadoria que será disponibilizada para troca no mercado; o trabalhador se torna a mercadoria em si. A materialidade do trabalho já não importa mais no período da era digital, ainda que, para que exista qualquer expressão de trabalho digital seja necessária uma relação de trabalho manual, como extração de minérios, construção de cabos etc., o que importa é a produção e reprodução do valor para formação de capital⁴⁹. Ao alienar ainda mais o produto, tornando oculto aquilo que estamos consumindo, o trabalhador se torna a expressão material daquilo que está oculto, tornando-se a mercadoria a ser consumida.

Na indústria tradicional, o trabalhador era alienado do fruto do seu trabalho, o carro, o sapato, mas ainda havia uma distinção física entre quem produzia e o que era produzido. Já no neoliberalismo das plataformas digitais e uberização, o produto vendido pela empresa é o próprio ser humano. Ao clicar em um aplicativo para pedir uma entrega ou um transporte, não se compra um objeto; compra-se um pedaço da vida, do tempo e do corpo de alguém que está “em estoque” no algoritmo. O trabalhador é a prateleira e o produto simultaneamente.

⁴⁶ FILGUEIRAS; ANTUNES, 2020, p. 61.

⁴⁷ ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2025, p. 293.

⁴⁸ ANTUNES, 2025, p. 294.

⁴⁹ ANTUNES, Ricardo; BASSO, Pietro; PEROCCO, Fabio. O trabalho digital, seus significados e seus efeitos, no quadro do capitalismo pandêmico. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). *Icebergs à deriva: o trabalho nas plataformas digitais*. São Paulo: Boitempo, 2023, p. 13-40 (Aqui p. 17).

Desta forma, surge no neoliberalismo uma nova forma de exploração em que o trabalhador perde seus direitos e assume o risco do burguês. Essa ideia de autonomia serve como uma ideologia que reforça as relações de poder dominantes na sociedade atual: dizer que as pessoas devem se tornar autônomas e empresárias de si mesmas, serve para deixá-las em desamparo quando fracassarem, fortalecendo a imagem de que o grande burguês chegou lá por mérito e muito esforço⁵⁰. O trabalhador, reduzido a uma função do algoritmo, não é mais um sujeito com necessidades fisiológicas básicas, como fome, cansaço e sono, ou sociais, como família e lazer, mas um dado que deve estar disponível, podendo ser penalizado caso não esteja. Na medida em que o trabalhador se obriga a vender não apenas o seu trabalho, mas o seu próprio tempo de vida de forma precária, ele sofre uma erosão da identidade, tornando-se subumano⁵¹, um sujeito “inferior”.

A era do capitalismo digital possibilita uma dominação do sujeito neoliberal, em que torna possível intervir mais ativamente na psique humana para influenciá-la como quiser, sem que a pessoa perceba. Essa psicopolítica transforma a pessoa em objeto/coisa quantificável e manipulável⁵², trazendo o capitalismo neoliberal para o ápice da exploração humana e sua expressão enquanto formadora de um sujeito reificado. É nesta violência da subjetividade humana, em que o trabalhador tem sua morte simbólica pela busca do ser, que alguns teólogos sugeriram que o capitalismo constitui um sistema que se reproduz a partir de sacrifícios de pessoas. Na próxima seção, atentaremos para a função do ser humano no capitalismo, e principalmente, para a relação do capitalismo com sacrifício.

3.3 Função no capitalismo

A atenção ao texto bíblico, no capítulo precedente, demonstrou que a ordem da criação de Javé é definida por sua função. Após Javé organizar toda a criação, proporcionando ao cosmo uma ordem viabilizadora de vida, ele colocou a humanidade no centro de sua habitação, a fim de que a humanidade, macho e fêmea, mantivesse a ordem da criação. Manter a ordem da criação significa promover vida a todo o cosmo, onde a humanidade, como imagem de Deus, apresenta-se a partir de uma função real democrática, promovendo justiça para todo ser vivente. Entretanto, importa lembrar que, para o povo de Javé, negar o papel de regência da humanidade, enquanto mantenedora da ordem que promove vida, abre espaço para o domínio da morte e o

⁵⁰ CAVALCANTI, Tiago Muniz. *Sub-humanos: o capitalismo e a metamorfose da escravidão*. São Paulo: Boitempo, 2021, p. 170.

⁵¹ CAVALCANTI, 2021, p. 124.

⁵² HAN, Byung-Chul. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023, p. 44.

estabelecimento da ordem. Neste contexto, fica evidente não apenas o papel de regente da humanidade enquanto imagem, como, ao seu lado, seu papel enquanto sacerdote para o restabelecimento da ordem da criação.

Conforme se mostrou no primeiro capítulo, teólogos da libertação vinculados ao DEI fizeram uma leitura do sacrifício a partir de categorias muito próximas à girardiana, em que o rito aparece como um mecanismo social que possibilita que uma vítima inocente sirva como oferta substitutiva a um coletivo de pessoas, cuja morte substitutiva aplaque a ira de algum deus, restabelecendo a paz para toda comunidade. No contexto da crítica ao neoliberalismo, esta lógica girardiana explica como o sistema econômico utiliza o pobre como a vítima sacrificial necessária para manter a estabilidade do mercado e garantir a continuidade do lucro através de uma paz assente na violência sistêmica.

Essa teologia está correta em perceber a violência do capitalismo para a autopromoção do sistema e para a concentração do valor/sagrado na mão de poucos. Entretanto, ao valer-se do conceito de “sacrifício” para elaboração dessa teologia, surge uma dificuldade grande em lidar com um conceito que aparece tanto no texto bíblico quanto ao longo de toda tradição cristã como algo substancial à compreensão da obra de Deus na história. Tal elaboração teológica só se mantém caso o conceito de sacrifício seja, de alguma forma, sinônimo de morte substitutiva, como sugere Girard. Entretanto, ao longo desta pesquisa apareceram pistas de como a compreensão de sacrifício, na antiguidade, distanciava-se da ideia de morte. Resta agora voltar nosso olhar para a relação do capitalismo com a morte, e a possibilidade de falar disso em termos sacrificiais, a fim de oferecer uma síntese da questão.

3.3.1 Sacrifício no capitalismo?

Por volta de 16h20 do dia 5 de novembro de 2015, aconteceu o rompimento da barragem de Fundão, no distrito de Bento Rodrigues, em Mariana, MG. A barragem da empresa Samarco – Vale e BHP Billiton – rompeu, liberando cerca de 60 milhões de metros cúbicos de rejeitos de minério de ferro. O desastre, considerado um dos maiores do Brasil, liberou cerca de 40 a 60 milhões de metros cúbicos (m³) de lama, percorrendo mais de 600 km, atingindo a bacia do Rio Doce e chegando ao Oceano Atlântico em Linhares, ES, deixando centenas de famílias desabrigadas e destruindo comunidades inteiras, além de ter deixado 19 mortes imediatas⁵³.

⁵³ MINAS GERAIS. Ministério Público de Minas Gerais. *Rompimento da barragem de Fundão, em Mariana: resultados e desafios cinco anos após o desastre*. [S. l.], 29 out. 2020. Não paginado. Disponível em: <https://www.mpmg.mp.br/portal/menu/comunicacao/noticias/rompimento-da-barragem-de-fundao-em-mariana-resultados-e-desafios-cinco-anos-apos-o-desastre.shtml>. Acesso em: 1 maio 2026.

Menos de quatro anos depois, acontece, no dia 25 de janeiro de 2019, o rompimento da barragem da mina Córrego do Feijão, em Brumadinho, MG, liberando 12 milhões de m³ de rejeitos de minério. A tragédia causou 272 mortes, incluindo duas gestantes, e deixou rastros de destruição na bacia do rio Paraopeba e áreas da Vale⁵⁴. A mineradora Vale, após ser corresponsável pelo maior desastre ambiental do país em 2015, sendo coproprietária da Samarco, com participação de 50%, protagonizou sozinha uma tragédia humanitária ainda maior em Brumadinho.

Durante a investigação do caso de Brumadinho, a Polícia Federal (PF) identificou uma troca de *e-mails* entre profissionais da Vale e duas empresas ligadas à segurança da barragem, apresentando o conhecimento da mineradora sobre problemas nos dados de sensores⁵⁵ responsáveis pelo monitoramento da estrutura. As mensagens começaram a ser enviadas no dia 23 de janeiro, dois dias antes do rompimento que, segundo um dos engenheiros responsáveis-técnicos da mineradora, Makoto Namba, só ficou sabendo das alterações dos dados fornecidos pelos sensores após o rompimento da barragem. No depoimento prestado à Polícia Federal, o engenheiro afirmou que, numa reunião com a mineradora Vale, o gerente executivo Alexandre Campanha o questionou sobre o laudo de estabilidade, perguntando se teria ou não a assinatura da declaração de estabilidade, quando o engenheiro teria respondido que eles teriam a assinatura caso a mineradora adotasse as recomendações indicadas pelo laudo técnico na revisão periódica; entretanto, o engenheiro assinou o documento, alegando ter sido pressionado pela Vale a assiná-lo como condição de estabilidade, sob o risco de perder o contrato com a mineradora⁵⁶.

A estratégia de mercado da Vale é definida pelos padrões de alocação de recursos, tecnologia e portfólio de ativos, sendo estruturada atualmente em duas divisões principais: minerais ferrosos/carvão e metais básicos. No mercado global de minério de ferro, a empresa opera em um oligopólio controlado pelas “Big 4”, Vale, BHP, Rio Tinto e Fortescue, que, juntas, detêm cerca de 75% da oferta mundial. No cenário doméstico brasileiro, a dominância da Vale é ainda mais expressiva, sendo responsável por 83,2% da extração nacional de ferro

⁵⁴ BRUMADINHO. Prefeitura Municipal. *Rompimento da Barragem*. Brumadinho, [20--?]. Não paginado. Disponível em: <https://novo.brumadinho.mg.gov.br/portal/pagina/rompimento-da-barragem>. Acesso em: 1 maio 2026.

⁵⁵ Equipamentos que captam parâmetros físicos, como vibração, temperatura e pressão, e transforma em sinais digitais que permitem o monitoramento contínuo e a tomada de decisão automatizada ou remota.

⁵⁶ SADI, Andréia; PARREIRA, Marcelo. *E-mails indicam que Vale soube de problemas em sensores de Brumadinho dois dias antes do rompimento da barragem*. Brasília, 6 fev. 2019. Não paginado. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/02/06/vale-ja-sabia-de-problemas-nos-sensores-da-barragem-de-brumadinho-dois-dias-antes-do-rompimento.ghtml>. Acesso em: 1 maio 2026.

em 2017. Em metais básicos, a corporação mantém posições relevantes, detendo 13% do mercado global de níquel primário e 3,5% do mercado de concentrado de cobre⁵⁷. O mercado chinês é o principal destino das vendas da mineradora brasileira, absorvendo 57% dos embarques de minério de ferro⁵⁸.

Na tentativa de reduzir os custos fixos e os riscos associados à manutenção de ativos pesados que não fazem parte do núcleo essencial da extração, a Vale reduziu seu escopo de atuação por meio de transferência de propriedades e direitos da empresa para terceiros, como, por exemplo, na venda de ativos de fertilizantes e na busca por sócios para projetos de baixa rentabilidade. Com isso, entre 2016 e 2017, a empresa apresentou uma melhora substancial em seus resultados, com o EBITDA – lucros antes dos juros, impostos, depreciação e amortização – crescendo 25,9% e o lucro líquido distribuído aos acionistas saltando para 38,3%. Paralelo a isto, as despesas de capital atingiram o menor nível desde 2005, devido à conclusão do projeto S11D⁵⁹, indicando que a dimensão operacional perdeu espaço para a financeira na estratégia recente da companhia⁶⁰.

Assim, a estrutura acionária da Vale passou por várias mudanças, com o objetivo de transformá-la em uma sociedade sem controle definido até 2020, culminando na autorização oficial para entrada no Novo Mercado da B3, bolsa de valores brasileira, e na conversão de ações preferenciais, que geralmente dão prioridade no recebimento de dividendos, mas não dão direito a voto, em ordinárias, que dão direito a voto nas assembleias. Após a incorporação da Valepar, novos investidores institucionais internacionais, como *BlackRock* e *Capital Research and Management Company*, ganharam destaque na composição acionária, embora a Litel Participações continue sendo a principal acionista individual⁶¹. Ou seja, a partir de uma relação financeira, o capital estrangeiro tem direito à tomada de decisão em território brasileiro. A introdução de capital privado estrangeiro, em detrimento da redução do financiamento público, intensifica a pressão por resultados de curto prazo e redução sistemática de custos operacionais, a fim de garantir maior rentabilidade aos acionistas⁶².

⁵⁷ MILANEZ, Bruno *et al.* A estratégia corporativa da Vale S.A.: um modelo analítico para redes globais extrativas. *Versos - Textos para Discussão PoEMAS*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 1-43, 2018. ISSN: 2526-9658. Disponível em: <http://www.ufjf.br/poemas/>. (Aqui p. 11).

⁵⁸ MILANEZ *et al.*, 2018, p. 14.

⁵⁹ Também conhecido como Complexo S11D Eliezer Batista, é o maior projeto de mineração da história da Vale e da indústria global de minério de ferro. Localizado em Canaã dos Carajás, no Pará, o empreendimento foi inaugurado em dezembro de 2016, sendo projetado para produzir cerca de 90 milhões de toneladas de minério de ferro por ano.

⁶⁰ MILANEZ *et al.*, 2018, p. 15.

⁶¹ MILANEZ *et al.*, 2018, p. 16.

⁶² MILANEZ *et al.*, 2018, p. 20.

A partir desta lógica rentista, a qualificação e o treinamento profissional na Vale são desenhados para atender aos interesses de captura de valor da corporação através de uma abordagem fragmentada entre diferentes categorias de trabalhadores. Os cargos de gerência e operação de equipamentos de alta tecnologia recebem treinamentos especializados e necessários para lidar com a crescente automação da produção. Em contraste com isso, trabalhadores vinculados a empresas terceirizadas enfrentam uma carência crítica de preparação adequada, como o caso do desastre de Mariana exemplifica de modo contundente. Naquela ocasião, das treze empresas contratadas pela Samarco para manutenção e levantamento do dique de contenção de rejeitos na barragem de Fundão, sete possuíam empregados atuando sem treinamento necessário para a função⁶³. Logo, a Vale permite coexistir, ao lado de um treinamento técnico rigoroso para postos estratégicos de capital, uma qualificação precária para trabalhadores de manutenção e construção civil, evidenciando que a gestão prioriza a redução de custos e a economia imediata em detrimento da segurança operacional e técnica.

Ao converter a natureza e bens essenciais como a água em mercadoria, a mineração, além de precarizar as relações de trabalho, ainda promove uma destruição de valor não monetarizado, desestruturando a reprodução social e a experiência ancestral de povos originários. Até a década de 1920, os krenak viviam com a experiência de ter um rio “sagrado” chamado Watu, Rio Doce, carregado de simbolismo, em cujo leito podiam interagir com espíritos da água. Quando a atividade de abrir a estrada de ferro Vitória-Minas se iniciou, foi o fim da vida livre dos krenak no rio. O contato de indígenas com trabalhadores que chegavam à região propiciou que muitos daqueles contraíssem doenças e acabassem morrendo, além de muitos terem morrido na travessia da ferrovia, por falta de sinalização que lhes comunicasse o perigo. O rio Watu, entidade provedora de sustento físico, cultural e espiritual para os krenak, agora é transformado em recurso para a promoção de mais valor e concentração de capital na mão de poucos que se colocam como regentes do mundo⁶⁴.

Com o rompimento da barragem em Mariana, não apenas um recurso se perdeu para os povos originários da região; antes, foi uma parte da própria existência daquele povo. O rio, então fonte da vida dos krenak, tornou-se palco de peixes mortos, concluindo um massacre em nível físico de indígenas desde a chegada da mineração na região até seus níveis mais

⁶³ MILANEZ *et al.* 2018, p. 24.

⁶⁴ KRENAK, Ailton. “*Não foi um acidente*”, diz Ailton Krenak sobre a tragédia de Mariana. 9 nov. 2016. Não paginado. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/noticias/nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-tragedia-de-mariana>. Acesso em: 1 maio 2026.

espirituais, com a destruição do Rio Doce. Este exemplo aguça nossa percepção de como o capitalismo produz morte em vários níveis. Ao estabelecer uma relação religiosa com a mercadoria, tendo no valor a expressão do sagrado, tudo aquilo que é visto como profano, que aparece no capitalismo como útil apenas para incorporar o valor, enquanto valor de uso, é tido como algo inferior, servindo apenas como um meio para a produção de mais sacralidade, mais valor.

Essa experiência da mineradora serve como exemplo de uma prática fundamental para o capitalismo brasileiro e, na linguagem clássica de teólogos da libertação, seria interpretada como uma experiência sacrificial, por meio da qual o sistema neoliberal negou direitos fundamentais dos pobres, exigindo sacrifícios, morte existencial, simbólica e literal, de pessoas vulneráveis, que perderam sua dignidade e sobrevivência em nome da eficiência econômica. Para estes, uma Teologia da Libertação deveria ser crítica à visão de um Deus que requer sacrifícios, contrapondo o sacrifício sacerdotal à justiça profética – como coisas distintas –, sugerindo que Deus não quer sacrifícios. Entretanto, o sacrifício é exatamente a experiência que nos permite fazer a crítica à produção de morte no capitalismo para seu funcionamento. Morte e suas expressões existenciais, como fome, desemprego e perda de direitos, não são expressões de uma expressão sacrificial do capitalismo; são, antes, a própria profanação do sacrifício.

3.3.2 A profanação do sacrifício

Em continuação, importa recordar o conceito de sacrifício, exposto no primeiro capítulo. Sacrifícios são ritos de diversas culturas do mundo antigo e atual através dos quais uma comunidade administra seus recursos materiais que permitem o sustento da vida comunitária num ambiente ritual, o que McClymond definiu como uma matriz dinâmica que não privilegia nenhuma atividade única, senão uma série de atividades, contendo as seguintes práticas: seleção, associação, identificação, matança, aquecimento, repartição e consumo. Ou seja, a morte não consiste no ápice do sacrifício; é apenas uma das características de um dinamismo ritual.

O antropólogo Roy Abraham Rappaport (1926-1997), ao analisar o ciclo ritual de *Kaiko*, abate ritual de porcos, dos tsembaga maring⁶⁵, percebe que o rito serve como um mecanismo de regulação em sistemas que incluem variáveis biológicas e culturais. Para o autor, o ritual traduz informações quantitativas sobre o ambiente em ações qualitativas coordenadas

⁶⁵ Indígenas horticultores que vivem em regiões altas de Nova Guiné.

pelo grupo, para o controle de elementos necessários que visam à sobrevivência de toda comunidade e do ecossistema⁶⁶. Rappaport explica que as variáveis reguladas incluem o tamanho da população humana, a área de terra cultivada e, principalmente, o tamanho do rebanho de porcos⁶⁷. Ele demonstra como o ciclo ritual interliga esses fatores ecológicos e sociais. O abate ritualístico transforma o custo de manutenção dos porcos em benefício nutricional, porque o rebanho atua como um reservatório de proteína que é liberado em momentos de necessidade coletiva⁶⁸.

O ciclo ritual de Kaiko sincroniza o abate com o esgotamento da paciência social e da capacidade de carga da terra. O antropólogo argumenta que o ritual garante que a proteína animal de alta qualidade seja distribuída precisamente quando os indivíduos sofrem perdas de nitrogênio devido ao estresse fisiológico, principalmente durante guerras⁶⁹. O ritual naquela sociedade otimiza o uso de um recurso escasso e caro. Ele também apresenta que, durante algumas fases do ciclo ritual, existe uma proibição à hostilidade, protegendo a população e permitindo a recuperação dos recursos. O ritual de plantar o *rumbim*, ervas medicinais usadas para recuperação do povo, estabelece períodos de trégua obrigatória que podem durar décadas⁷⁰. Este ciclo ritual facilita a redistribuição de pessoas pelo território após conflitos armados, quando grupos derrotados frequentemente buscam refúgio entre parentes em outras áreas, permitindo que terras anteriormente ocupadas descansem o solo. Esse processo impede a degradação do solo em áreas densamente povoadas, através do deslocamento forçado pelo ritual de guerra⁷¹.

Ou seja, o sacrifício aqui não é algo inerentemente violento; bem ao contrário, consiste numa categoria antropológica complexa que estabelece a relação social de um povo a partir de ritos, envolvendo desde a seleção da oferta a ser sacrificada até seu consumo por toda a comunidade. O sacrifício no texto bíblico segue semelhante estrutura, na qual o rito tem, ao mesmo tempo, sentido teológico, lembrando a relação de Israel com Javé, a fim de restabelecer a ordem da criação, implicando também um sentido prático na promoção da vida a toda a comunidade e na criação de obrigações éticas e sociais que organizam o comportamento do grupo. O sistema de sacrifícios no Templo funcionava como regulador da experiência social de

⁶⁶ RAPPAPORT, Roy A. *Pigs for the Ancestors: ritual and ecology of a New Guinea people*. 2nd ed. New Haven, CT: Yale University Press, 1984, p. 224.

⁶⁷ RAPPAPORT, 1984, p. 225.

⁶⁸ RAPPAPORT, 1984, p. 228.

⁶⁹ RAPPAPORT, 1984, p. 229.

⁷⁰ RAPPAPORT, 1984, p. 230.

⁷¹ RAPPAPORT, 1984, p. 231.

Israel, traduzindo a santidade em ações materiais. O sacrifício de expiação, *Yom Kippur*, por exemplo, pode ser lido como um mecanismo de estabilidade espiritual e social, limpando a contaminação para permitir que a vida comunitária continue sem se degradar e pelo qual a comunidade participa da seleção e consumo das ofertas.

A experiência de povos originários, como os povos do texto bíblico, os povos tsembaga e os krenak, organizam-se socialmente por relações cúlticas. A relação de um krenak com um peixe do Watu, Rio Doce, é uma relação de reconhecimento da importância daquele ente para sua própria subsistência. O peixe não é algo a ser morto e descartado para produção de riqueza individual, não serve como morte substitutiva de uma entidade irada nem mesmo é visto a partir de uma lógica especista que estabelece a superioridade do humano; o peixe faz parte do próprio ecossistema que produz possibilidade de vida para todas e todos da tribo.

Compreendendo o sacrifício como uma tecnologia de regulação que impede a degradação do solo e protege o ecossistema, possibilitando uma comunidade que se organiza por sua vitalidade natural, agora é possível compreender a inversão do capitalismo. Eis a lógica do capitalismo: ele acelera a degradação do solo para converter vida em mercadoria! A tragédia da Vale, usada como exemplo de produção de morte no capitalismo, não consegue regular o sistema; ela o colapsa. Onde o rito do *rumbim*, por exemplo, criava tréguas para a recuperação, o cronograma dos acionistas exige a aceleração constante, impedindo qualquer descanso da terra. O que o capitalismo fez, a partir da mineradora Vale, foi retirar a possibilidade de uma relação sacrificial dos krenak com a natureza, impondo seu modelo de degradação da natureza para benefício dos capitalistas.

O capitalismo não faz um sacrifício no sentido antropológico pleno, o que envolveria repartição e consumo comunitário; oferece, antes, uma imolação puramente destrutiva. O neoliberalismo retira a matriz dinâmica do sacrifício e retém apenas a matança, esvaziando o rito de seu sentido de vida. No rito bíblico, parte da oferta era consumida pela comunidade ou pelos sacerdotes para sustento da vida. No capitalismo neoliberal, a “oferta”, a vida do pobre, é incinerada no altar do lucro, mas não há repartição; há tão somente acumulação privada. É um sacrifício que gera escassez, em vez de abundância simbólica. A oferta não é reconhecida como uma extensão de si, mas é vista como uma coisa a ser descartada no processo. Não é sacrifício, é a profanação do sacrifício em seu sentido pleno, em que o rito não é senão a produção de morte para inflar o bolso dos que se colocam como deuses da terra.

Embora a Teologia da Libertação tenha sido precisa ao denunciar a espiritualidade necrófila do mercado, sua insistência em reduzir o sacrifício a sinônimo de morte acaba por esconder a complexidade dessa experiência ritual. Ao adotarmos a perspectiva de que o

sacrifício consiste numa matriz dinâmica de ações, percebe-se que a violência neoliberal não reside no ato sacrificial em si, mas na sua perversão: trata-se de um sistema que seleciona, mata e consome a vida humana, sem jamais permitir a repartição ou a restauração da comunidade. O capitalismo não realiza o sacrifício para gerar vida, mas mata para alimentar um fetiche, ou seja, é a profanação do sacrifício. Essa dinâmica atinge seu ápice de violência ao tentar redefinir a própria identidade do ofertante e da oferta, tratando a encarnação de Deus como pura mercadoria descartável, servindo apenas para louvor e reconhecimento da glória do Capital. O capitalismo não tem sacrifícios; antes, reconhece-se como única possibilidade de mundo possível, estabelecendo sua divindade como devoradora de tudo e todos, impossibilitando uma relação da *imago Dei* e *imago mundi*, que produz vida. Entendendo o sacrifício como um sistema que envolve a organização de povos a partir de experiências cúlitas com a natureza, qual a importância do resgate de uma lógica sacrificial para a Teologia da Libertação?

3.3.3 Um sacrifício radical

Segundo me parece, compreender sacrifício como sinônimo de morte e afirmar que o capitalismo produz sacrifício resultam em equívoco, pois cria-se um imaginário interpretativo que nos inviabiliza o entendimento sobre a importância do sacrifício para uma teologia libertadora. Como essa pesquisa se fundamenta num texto bíblico que tem como pressuposto teológico também a tradição sacerdotal, Gênesis 1, se recomenda coerência na elaboração de uma teologia da imagem libertadora que não negue a libertação proposta pelo sacrifício como característica fundamental da função sacerdotal da humanidade como imagem.

É neste sentido que Terry Eagleton (1943-), filósofo marxista, desafia a visão liberal moderna que vê o sacrifício apenas como auto-humilhação ou barbárie e prefere entender o sacrifício como um rito de passagem disruptivo, uma dinâmica de eventos que possibilita o fim da morte para a vida, legitimando a importância do trauma nesse processo, como aquilo que possibilita o fim do velho para a introdução do novo, em solidariedade com os fragilizados⁷². Resgatar a noção de sacrifício significa resgatar a ideia de uma organização social em que é possível a conservação de recursos escassos para a manutenção de mais vida, não de mais valor. Desta forma, na sugestão de uma perspectiva radical de sacrifício reafirma-se a leitura da necessidade de superação de um sistema que produz morte, para a construção de outra realidade que constrói benefício para toda a população, em especial os mais fragilizados. O trauma ou a morte não se veem como fins em si mesmos aqui, mas como uma etapa que possibilita nova

⁷² EAGLETON, Terry. *Radical Sacrifice*. New Heaven, CT and London, UK: Yale University Press, 2018, p. 5.

vida. Assim como os animais que morriam para servir como alimento para povos originários, garantindo-lhes vida, sem que estes animais fossem vistos como inferiores, necessita-se de uma experiência social que supere a lógica de seres humanos tendo seu valor derivado de coisas.

A necessidade de trauma para a organização de uma sociedade que se ordena a partir da vida não é importante apenas em relação a seus recursos naturais, mas também serve como reconhecimento de sua importância para outra possibilidade de organização social: para se chegar a outra forma social que produz vida, é importante que haja ruptura com a organização social que produz morte. Uma organização social que produz morte é exatamente uma sociedade que vive no domínio do pecado, segundo o texto bíblico. Voltaremos nosso olhar para essa questão.

3.3.4 O Deus da vida e o ídolo da morte

Se o sacrifício radical significa a ruptura necessária com a lógica do pecado, entendida aqui como a desordem que produz morte, a batalha que se trava no cenário neoliberal não é meramente econômica, mas fundamentalmente teológica. No horizonte de Gênesis 1, a função sacerdotal da humanidade implica zelar para que a ordem da criação não retorne à desordem anterior à criação. O pecado, nesse sentido, é a força caótica que tenta desfazer a ordem da vida. O capitalismo atua como essa força que desorganiza a criação para estabelecimento da vida, a fim de organizar a acumulação para poucos, promovendo morte.

O texto bíblico, ao fazer crítica à idolatria, sempre tem em mente que os ídolos são divindades que produzem uma moral necrófila, estabelecendo uma sociedade que tem prazer no domínio da morte, impossibilitando a presença de Javé e sua ética que produz vida. O capitalismo também aparece como um ídolo que produz morte: o ídolo é caracterizado por ter boca, mas não falar; olhos, mas não enxergar, conforme Salmo 115. O Capital aparece então como o ídolo supremo: ele tem olhos, sensores de dados da Vale, que veem o perigo, mas não agem para salvar vidas; ele tem boca, relatórios financeiros, para falar de lucros, mas se silencia diante da dor de povos afetados pelo rompimento da barragem.

A ética do Capital é uma necroética: a vida só tem validade enquanto combustível para a expansão do valor. Essa divindade se apresenta como uma entidade gulosa do sangue da vida dos pobres, não se dando por satisfeita enquanto não se alimentar da vitalidade de todos aqueles de quem puder extrair o sangue para produção de mais valor. No capitalismo não existe sacrifício que possibilite uma mesa comunitária; antes, impera a lógica do vampiro que suga o sangue de todos para benefício individual. Dessa forma, o ser humano aparece, no capitalismo, com a única função de ser um instrumento descartável, a fim de ter sua energia e seu sangue

retirados para produção de sacralidade, capital. Diferente da divindade capitalista que não se sacia, o Deus da tradição sacerdotal é aquele que estabelece limites para que a vida floresça. A ética de Javé é a ética do sábado, o repouso da terra e do humano, e do Jubileu, a remissão das dívidas.

O que aparece então é uma nova batalha cósmica entre deuses: o Deus bíblico, por um lado, como aquele que promove vida; e o deus Capital, por outro, como ídolo que produz morte. Enquanto Javé estabelece o sacrifício como regulação da abundância comum, ao dizer: “Haja vida!”, o Capital estabelece a competição como regulação da escassez privada, ao propor: “Haja valor!” A batalha de Javé é a manutenção da santidade do que é vivo contra a profanação do que é transformado em mercadoria. A batalha entre essas duas lógicas exige da humanidade, a *imago Dei*, um posicionamento ético-sacerdotal. Escolher a vida, no contexto atual, significa profanar o ídolo capitalista para divinizar o humano e seu ecossistema; é reconhecer que a desordem do pecado é a própria organização social que coisifica a existência. A função sacerdotal radical é, portanto, o ato de resistência que interrompe a produção de morte para restaurar a vitalidade natural da criação.

Neste sentido, o domínio da morte e o pecado, que aparece no texto bíblico em sua dimensão estrutural, não poucas vezes simbolizada por Babilônia, agora responde pelo nome de Capital. Ao observar essa teomaquia entre deuses que tentam estabelecer sua própria ordem, em que, de um lado, Javé tenta estabelecer uma criação da vida e, do outro, o Capital e sua ordem baseada na morte, percebe-se a urgência do resgate da teologia sacerdotal em um ambiente de crise, porque nota-se a manifestação de aparente vitória da divindade rival. Se em Gênesis 1, a semiótica é construída a partir da crise inaugurada pelo cativeiro babilônico e a observação da devastação da terra do povo de Deus, olhando para aquele lugar como “sem forma e vazio”, necessitando da ordem da criação de Javé a partir da “des-criação” que Babilônia deixou, agora também se encontra desordem: ao romper barragens e soterrar comunidades sob a lama de rejeitos, o Capital reintroduz o caos, *tehom*, e o abismo na história. A lama de Mariana e Brumadinho não configura apenas um resíduo industrial; é a manifestação física do pecado entrópico e a demonstração da necessidade do retorno à ordem da criação de Javé.

A urgência do resgate da teologia sacerdotal reside no fato de que a imagem de Deus é a única instância capaz de pronunciar o “não” litúrgico a essa desordem. Ser sacerdote da criação hoje significa denunciar que a lama de Brumadinho configura a expressão máxima da profanação do sacrifício exigido por uma divindade que, embora prometa o paraíso do consumo, entrega apenas o vazio da desordem. A ética de Javé convoca a humanidade a retomar

seu posto de regente não para dominar de forma predatória, mas para administrar a abundância de modo que a forma da vida prevaleça sobre o vazio da mercadoria. Escolher a vida é, portanto, o ato político e espiritual de interromper o fluxo da morte pela afirmação de que a dignidade do humano e da terra constitui um território santo, onde o pé do Capital não tem o direito de pisar.

Portanto, a vitória aparente da necroética neoliberal não sinaliza apenas um colapso ecológico ou econômico, mas uma crise de espelhamento. Se o Capital atua como a Babilônia contemporânea, reintroduzindo a desordem e a mudez onde deveria haver ordem e diálogo, ele o faz através de uma liturgia que tenta sequestrar a própria identidade do regente da criação. Neste cenário, o resgate da função da imagem exige uma resposta à pergunta: a humanidade é imagem de qual Deus? Se o Capital erige o dinheiro e a mercadoria como suas expressões icônicas, elevando-os ao trono da realidade, ele o faz à custa da desfiguração do ser humano.

3.4 Humanidade à imagem de qual Deus?

Essa pergunta suscita uma outra: existe possibilidade de o ser humano, que é imagem ontológica de Deus, converter-se em imagem de outra divindade? Para isso, acho importante lembrar e destacar que a concepção de ser para os povos antigos estava vinculada a sua experiência concreta e a sua função. O ser humano é a imagem ontológica de Javé por compartilhar de sua substância; Javé é o Deus da vida e infunde vida no ser humano. Todo ser humano é naturalmente dotado de vida. Entretanto, a morte também perpassa a experiência do ser humano, e há experiências sociais que podem produzir uma fenomenologia simbólica que compartilha da substância da morte. Ou seja, por origem, a humanidade compartilha da substância de Javé. Como Javé é a fonte da vida, ou a própria Vida em si, tudo que flui dele detém vida, compartilhando da substância, Vida, de Javé. Se as estruturas sociais em que a humanidade se insere produzem a morte e seus signos, como fome, extermínio, exclusão etc., cria-se uma fenomenologia em que o ser humano acaba compartilhando da substância de outra realidade, produtora de morte.

Por isso, no capitalismo, os seres humanos não aparecem mais como imagem de Javé, posto que deles foi extraída exatamente sua vitalidade para a formação de valor/sagrado. O ser humano, submetido a uma estrutura social desumanizante, sofre uma mutação simbólica: ele continua sendo imagem de Javé em potencial, mas se torna imagem do ídolo na realidade concreta. Ou seja, o capitalismo não expropria a humanidade apenas de sua força para a formação de capital, mas a expropria também da própria imagem de Deus, tornando-a mero ícone da mercadoria: o trabalhador perde sua vitalidade para ganhar aparência de uma coisa. Enquanto o texto bíblico faz uma crítica a relações idólatras que alienam o ser humano para

construção de uma experiência cúlrica que produz morte, afirmando que apenas a humanidade é imagem de Deus, o capitalismo opera o inverso: retira a vida do ser humano para produção de um ícone fetichizado, a mercadoria, a partir de uma relação social alienante.

A relação dialética pode ser vista a partir da inversão do fluxo da vitalidade: enquanto, no texto bíblico, Javé sopra vida no barro para atribuir vida a uma matéria inanimada, no capitalismo, o rito do trabalho suga a vida do ser vivo para entregar sua vitalidade a uma coisa. O que foi entregue à humanidade foi-lhe retirada para ser entregue à mercadoria. Ao tirar a vitalidade da humanidade para entregar à mercadoria, esta passa a ter características humanas, enquanto o humano, inversamente, adquire características da mercadoria. Essa reificação ontológica, produzindo seres humanos como coisas, faz com que pessoas se encontrem no “direito” de comprar outras pessoas, criando uma hierarquia inexistente na ordem da criação de Javé, onde todo ser humano, macho e fêmea, possui sua imagem. Essa hierarquia inexistente, que hoje se camufla sob a neutralidade dos contratos e das leis de mercado, faz ressurgir uma antiga patologia teológica, alvo de críticas da ideologia bíblica, a saber, a ideologia da realeza.

3.4.1 A realeza contemporânea

No Egito e na Mesopotâmia, o monarca não era apenas um administrador político, mas vigário do deus ou o próprio deus vivo na terra; o faraó era o único capaz de mediar a relação entre Ma’at, a ordem cósmica segundo os egípcios, e a humanidade. O rei era o detentor legítimo dos deuses, o responsável por alimentar os ícones nos templos para que a vida na nação não cessasse⁷³. Da mesma forma, o capitalista se apresenta como o detentor da divindade, às vezes visto como a própria divindade, digno de admiração, vislumbre, devoção e desejo. Assim como o rei se via como o único detentor da agência divina no Antigo Oriente Próximo, o capitalista moderno opera como o novo monarca absoluto. Ele não possui apenas bens; ele possui o controle sobre o fluxo da vitalidade alheia, visto que o dinheiro está dotado de valor, que é o trabalho humano abstrato.

Nesta cosmografia, o papel desempenhado pelos grandes capitalistas e detentores do sistema financeiro guarda uma analogia profunda com a função dos antigos regentes. O capitalista, como imagem do deus criador, aquele que estabelece a ordem do mundo, torna-se o único a quem se atribui a agência criativa, algo singularmente análogo às cosmogonias

⁷³ No antigo Egito, o monarca assumia a função de mordomo/administrador do criador, sendo o único mediador oficial e legítimo encarregado de construir os templos e prover os altares. Ver ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: history and meaning in the time of the Pharaohs*. Transl. by Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, 2002, p. 183-184.

antigas. Na narrativa empresarial, a riqueza nasce de sua “visão” e de seu “risco”, enquanto o trabalhador é reduzido a instrumento inerte, um suporte biológico para a vontade do senhor. A semelhança com o Criador é, portanto, transferida do ato do trabalho para o ato da acumulação.

Na ideologia de realeza do capitalismo, os únicos que aparentam deter a imagem e semelhança da “vida” são os capitalistas⁷⁴. Entretanto, essa vida não é substancial, mas vida artificial e fabricada. Não é vida em si; é vida extraída para a produção de acúmulo subjetivo, em uma realidade na qual a vida só pode ser, de fato, se for compartilhada. A vida não pertence a ninguém além de Javé, que decidiu compartilhá-la com todas e todos. Nesse sentido, a vida não pertence a um indivíduo, mas flui através de indivíduos, como espírito que só se mantém “vivo” enquanto circula. Por definição, a vida não é algo estático, inerte em alguém, mas flui através de muitos, exatamente por seu dinamismo. O que os capitalistas fazem é criar uma autoimagem de deus, de forma artificial, acreditando ser possível estocar a vida dos trabalhadores. Mas se a vida parar de circular; torna-se morte. O capitalista enquanto imagem do deus Capital e como realeza contemporânea, torna-se gestor da morte, acreditando acumular vida.

Enquanto o texto bíblico constrói uma imagem que possibilita vida a partir de uma realeza libertadora e democrática da humanidade, o capitalista, enquanto rei contemporâneo, torna-se um curador de um museu de mortes, rompendo com a ontologia da vida de Javé e inaugurando uma antropologia do cadáver. O capital, como acúmulo da energia vital do trabalhador que ficou concentrado na mão de uma pessoa, não gera vida, estagna-se para a produção de mais capital. O que se apresenta de forma midiática enquanto estética de sucesso e luxo esconde sua substância como exposição de vitalidade paralisada. O capitalista se apropria do valor intrínseco da matéria, para produção de valor suprassensível enquanto aliena a matéria – o ser humano e a natureza – de seu valor, para concentração apenas de sua dimensão abstrata: a extração de energia vital do trabalhador⁷⁵. O capitalista exclui o valor que é próprio da matéria e detém para si o divino⁷⁶.

Para que o deus Capital possa governar as consciências, ele precisa de um ícone, uma forma visível que faça a mediação da existência e se estabeleça enquanto imagem de uma entidade que se apresenta de forma oculta. Entramos agora na experiência necrófila da idolatria no capitalismo, onde o dinheiro e a mercadoria assumem o papel de imagem do valor, em detrimento do valor ontológico da humanidade.

⁷⁴ Ver p. 94, acima.

⁷⁵ Ver p. 23ss., *infra*.

⁷⁶ Ver p. 107, acima.

3.4.2 A imagem visível do deus invisível

Se a estrutura social do capital inaugura uma antropologia do cadáver, expressão daquela faceta da realidade em que o trabalhador é despojado de sua face e de seu fôlego vital, essa energia não se dissipa no vácuo. Pela lógica da produção de valor, a vitalidade extraída do ser humano, isto é, seu tempo, seu sangue e sua agência criativa, sofre uma transmigração ontológica. O que o capitalismo opera é uma relação dialética: a vida que é retirada do sujeito “reaparece” transfigurada e pulsante no corpo da mercadoria. Nesse processo, o objeto deixa de ser apenas um valor de uso para se tornar o ícone visível do deus invisível: o Capital. No Antigo Oriente Próximo, a estátua de culto passava pelo rito de Abertura da Boca para que pudesse portar a substância da divindade⁷⁷; no capitalismo, o rito do trabalho alienado funciona como uma abertura de poros da mercadoria, permitindo que ela absorva a vitalidade roubada do trabalhador. A mercadoria não brilha por suas propriedades naturais, mas porque está saturada de trabalho vivo “petrificado”. Ela aparece no mercado como um ser dotado de vontade, enquanto o humano que a produziu aparece na história como uma sombra inerte.

O ápice dessa transfiguração ocorre na forma dinheiro. O dinheiro não é apenas um signo ou um meio de troca; ele é o corpo místico do Capital⁷⁸. Se a humanidade é a imagem ontológica de Javé, a vida que flui e se compartilha, o dinheiro é a imagem icônica do Ídolo, a vida que se concentra e se acumula. Nele, a vitalidade humana atinge sua forma mais pura e abstrata. O dinheiro fala, comanda e provê, assumindo as funções que originalmente pertenciam à agência humana sob o mandato divino⁷⁹. Essa vitalidade transfigurada no objeto cria uma exigência ética para o sujeito neoliberal: para ser reconhecido como alguém, o trabalhador precisa mimetizar a mercadoria. Já não buscamos refletir a vitalidade criativa de Javé, mas a eficiência e o brilho do produto. O trabalhador tenta se tornar uma marca, tenta adquirir a aparência de vida que o dinheiro possui, sem perceber que está tentando comprar de volta, na forma de consumo, a própria vitalidade que lhe foi expropriada na produção.

A sacralidade da mercadoria é o atestado de óbito da dignidade humana. Onde o ídolo brilha, o rosto do humano desaparece. Entender o dinheiro e a mercadoria como ícones é perceber que o capitalismo não consiste em mero sistema de trocas, mas um sistema de substituição iconográfica, em que o deus Capital se faz visível na vitrine, ao passo que a imagem de Deus é enterrada na lama da exploração. Nesta nova economia das imagens, o indivíduo não se vê mais como portador da imagem de Javé, mas como portador de uma marca pessoal. A

⁷⁷ Ver p. 102, *infra*.

⁷⁸ Ver, *infra*, p. 32-34.

⁷⁹ Ver, *infra*, p. 43, 64.

subjetividade é reformulada para seguir a semiótica da prateleira de uma loja. O sujeito tenta eliminar de si tudo o que é próprio do humano, o cansaço, a dúvida, a imperfeição biológica, para se apresentar como um produto acabado, de alta performance e pronto para o consumo.

Esse processo de imitação da mercadoria e construção de uma sociedade baseada na necroética encontra sua expressão, de forma cristalina, no *slogan* “Bandido bom é bandido morto”, tornado frase de efeito na propaganda política do ex-presidente de extrema direita Jair Messias Bolsonaro, nas eleições presidenciais no Brasil de 2018, resgatando um mote criado num contexto de organização paramilitar, na década de 1960, no Rio de Janeiro, com o nome de “Esquadrão da Morte”⁸⁰. Se o sistema de substituição iconográfica eleva a mercadoria ao trono do sagrado, esse bordão popular não reflete apenas um grito de segurança pública, mas uma sentença litúrgica que confirma a vitória do objeto sobre a vida.

Nesta lógica, o “bandido” não é apenas alguém que infringiu a lei, mas um herético do sistema. Ao atentar contra a mercadoria, ele profana o corpo físico do sagrado, o Capital. Por isso, sua vida, já despojada de vitalidade pela reificação, torna-se absolutamente descartável. O *slogan* demonstra que, na escala de valores do mercado, o objeto, seja ele o carro, o celular, o estoque, possui uma carga ontológica superior à do humano que se desviou da função de produtor ou consumidor dócil. Nesta lógica, o “cidadão de bem” é aquele que mimetiza a mercadoria com sucesso, tornando-se um produto acabado e produtivo, enquanto o “bandido” é o erro sistêmico, a mercadoria “estragada” que interrompe o fluxo do valor.

O *slogan* demonstra então a face da morte em sua expressão mais explícita e demonstra o fim da alteridade e a negação do outro enquanto imagem do Deus da vida. Ele prova que o capitalismo não apenas expropria o trabalho, mas expropria a sensibilidade moral, transformando uma comunidade de irmãos em um exército de guardiões de coisas. No altar da mercadoria, a vida não flui mais como o espírito de Javé; ela se estagna no ódio que protege o objeto, confirmando que, para o ídolo, a única vida que importa é aquela que brilha com o reflexo do dinheiro.

3.4.3 Imitando o Deus da vida

A lógica da imagem, no entanto, critica a idolatria e sua expressão necrófila. Contrapondo-se à liturgia da morte, a imitação do Deus da vida exige a restauração da realeza democrática e a retomada do fôlego vital que foi estagnado nos ícones do Capital. Imitar Javé

⁸⁰FRANÇA, Leandro Ayres. Bandido bom é bandido morto. *Dicionário Criminológico*, [s.l.], 2026. Não paginado. Disponível em: <https://www.crimlab.com/dicionario-criminologico/bandido-bom-e-bandido-morto/67>. Acesso em: 2 maio 2026.

não pretende ser a busca por uma perfeição técnica ou uma performance de mercado, mas o exercício da função real/sacerdotal de des-reificar o mundo. Se o ídolo exige a petrificação da vida para gerar valor, o Deus de Israel exige a libertação da vida para gerar comunidade. Nesta economia para produção de vida, o ser humano deixa de mimetizar a mercadoria e passa a mimetizar o Espírito, o sopro de Javé, a vida, que não pode ser estocado, precificado ou cercado. Enquanto o “cidadão de bem” protege a coisa reificada, o imitador da Vida protege o rosto de Deus, isto é, a humanidade e seu ecossistema.

Se o capitalismo é iconoclasta e destrói o rosto do outro para enxergar apenas o preço, imitar o Deus da vida é realizar o rito da hospitalidade radical⁸¹. Reconhecer no “bandido”, no excluído e no expropriado a imagem de Deus é o ato supremo de profanação do Capital. Significa afirmar que a humanidade, em sua imperfeição, cansaço e dúvida, carrega uma expressão da divindade que nenhum estoque pode igualar. A vida que flui como o espírito de Javé só se mantém viva quando circula entre sujeitos, reconhecendo que o Eu só se torna pleno na doação ao Tu.

Enquanto o ídolo opera a profanação do sacrifício, transformando a imolação de uma vítima para inflar o lucro, o imitador do Deus da vida resgata o sacrifício em sua matriz original: a comensalidade. Imitar o Criador é transformar o recurso expropriado em alimento repartido. Se o capital suga a vida para a entregar a uma coisa, o imitador de Javé retira o poder da coisa para o entregar à vida. A mesa da partilha é a antítese da bolsa de valores; nela, a vitalidade não se estagna no acúmulo, mas se multiplica na distribuição. No ambiente onde se encontra pouco pão e peixe, existe possibilidade de partilha para muitas pessoas, com capacidade de sobra. Imitar o Deus da vida é aceitar a nossa própria humanidade como barro que tem sopro divino, de vida. Trata-se de abandonar a pretensão de ser um produto acabado para abraçar a dignidade de ser um projeto inacabado de liberdade. No altar da vida, a imagem de Deus não é enterrada na lama, como os dejetos da Vale, mas se levanta dela para proclamar que a terra, o pão e o fôlego são direitos inalienáveis da espécie divina, e que a única glória de Deus é o ser humano vivente e sua habitação.

Se a moral necrófila, ou necroética, exige o funcionamento ininterrupto da máquina e o rendimento ilimitado do empresário de si mesmo, a imitação de Javé se manifesta no sábado. O sábado bíblico consiste na interrupção da produção de valor para a celebração da existência pura, da manutenção da expressão santa do templo criado por Javé⁸². É o momento em que o

⁸¹ Ver *infra*, p. 112.

⁸² Ver p. 89, 119, *infra*.

ser humano desiste de ser recurso para voltar a ser imagem. No repouso, a humanidade afirma que não é mercadoria; ela profana a eficácia do mercado para restaurar a santidade do tempo compartilhado. O descanso é a negação do museu de mortes em favor do jardim da vida. A imitação do Deus da Vida, portanto, opera uma subversão radical na economia visível: ela tira o fôlego vital que o Capital tentou aprisionar na estática da mercadoria e o devolve ao fluxo da existência. Se o rito do trabalho alienado buscava a abertura da boca de imagens sem vida, os ritos do sábado e da comensalidade buscam a abertura dos olhos da humanidade para que ela se reconheça como realeza democrática. Nesta transição, a humanidade deixa de ser a guardiã de coisas para se tornar guardiã da vida, e o museu de mortes agora é substituído pela vivacidade do “jardim”.

Essa restauração da imagem não ocorre no vácuo, mas num solo que também clama sob o peso da expropriação. A dignidade da humanidade vivente é inseparável da dignidade de sua habitação. Se o Capital profana o humano ao transformá-lo em coisa, ele profana a criação ao transformá-la em insumo descartável, soterrando a biodiversidade sob a lama da “eficácia produtiva”. A resistência à necroética exige, portanto, um passo além da antropologia: é preciso reconhecer que o sopro, espírito de vida, de Javé não anima apenas o barro humano, mas vivifica a totalidade do cosmo. Neste horizonte, emerge a *nemofilia bíblica*, na qual o amor ao jardim se revela como a expressão máxima da fidelidade ao Deus da Vida. O ecossistema deixa de ser um apêndice da ética para se tornar o palco onde a imagem de Deus exerce sua regência sacerdotal. Dessa forma, reconhece-se que a vida plena só é possível quando a humanidade e o jardim respiram o mesmo fôlego de vida, rompendo a lógica de morte que transforma santuários em depósitos de rejeitos.

3.4.4 Nemofilia bíblica

Nemofilia é um termo que descreve o amor ou a atração pelas florestas e bosques. Etimologicamente, a palavra deriva de duas raízes gregas: *nemos*, “bosque” ou “pastagem arborizada”, e *philia*, “amor”, “afeição” ou “amizade”. A raiz da palavra *nemos*, **nem-*, adquiriu, em línguas celtas e germânicas, o significado específico de “bosque sagrado” ou “santuário”, visto que seu sentido original era o ato físico de “dobrar-se”, ou “inclinar-se”, e começou a se tornar uma expressão para o ato de veneração e adoração: ou seja, o gesto de inclinar o corpo tornou-se sinônimo de respeito ao sagrado⁸³. Neste sentido, nemofilia não

⁸³ LEMA, Paulo Martínez. *A toponímia dos comarcas de Bergantiños, Fisterra, Soneira e Xallas na documentación do tombo de toxos outos (séculos XII - XIV)*. 2010. 574 f. Tese (Doutorado em Filoloxía Galega) – Facultade de Filoloxía, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2010, f. 257.

consiste num simples amor por plantas ou pela natureza, mas numa relação da natureza enquanto experiência cültica, “religiosa”, “sagrada”. Como já vimos, no texto bíblico, a criação reflete a experiência do jardim como extensão do templo, onde a imagem comum, no Antigo Oriente Próximo, era a do ambiente para a vivificação de um ícone e também se referia à própria habitação de Deus: o cosmo como seu templo. Neste sentido, a experiência do povo de Javé com a natureza também é a experiência de um povo que tem contato com um ambiente “sagrado”, um espaço cültico.

O jardim bíblico aparece então como um “*nemeton* primordial”, em que o jardim não era apenas uma floresta selvagem, mas o jardim santo, ou bosque sagrado, onde a humanidade, enquanto imagem do Deus da vida, coexiste em perfeita harmonia com a emanção de Deus na natureza. Não é apenas a humanidade que tem o sopro, espírito de vida, de Deus, senão toda a criação⁸⁴. Neste sentido, ao compreendermos o ecossistema como a emanção de Deus na natureza, o crime ambiental deixa de ser lido como uma falha técnica e passa a ser compreendido como uma iconoclastia cósmica. Quando a lama de rejeitos soterra uma região, por exemplo, ela não está apenas destruindo o “verde”; ela está asfixiando a emanção divina e impedindo o gesto de inclinação, veneração, da humanidade. No altar do Capital, o jardim é profanado para se tornar um vazio útil para a formação de valor.

Enquanto a nemofilia bíblica propõe uma solidariedade do fôlego, em vista de o humano e a árvore respirarem o mesmo espírito, a necroética do Capital propõe uma hierarquia do valor, na qual a utilidade da matéria devém da conversão desta em mercadoria. Os desastres de Mariana e de Brumadinho são a tentativa de o ídolo de des-criar o mundo: ele retira a função vital da terra, seja pasto, bosque ou rio, e a devolve ao estado de *tohu wa-bohu*, desordem “sem forma e vazia”, mas agora uma lama tóxica que impossibilita qualquer restauração litúrgica⁸⁵. Assim, o resgate da nemofilia não prima pelo retorno a um romantismo ingênuo, mas por uma insurreição sacerdotal. Ser nemófilo, no contexto da mineração predatória, configura ato cültico/político de se colocar entre a máquina e o santuário, afirmando que a terra tem um valor intrínseco que o mercado é incapaz de precificar. O cuidado com o bioma é a guarda do templo de Javé; e o amor ao jardim é a prova de que a humanidade ainda se lembra de como se inclinar diante daquilo que não tem preço.

Como vimos acima, no projeto de Javé, a função de realeza da humanidade foi corrompida pela lógica do ídolo e transformada em dominação despótica. No altar do Capital,

⁸⁴ Ver, *infra*, p. 100, 108.

⁸⁵ O capitalismo transformou a santidade da terra em desordem, assim como os babilônios o fizeram. Ver p. 79, 81, acima.

ser rei é nivelar, extrair e converter o jardim em lucro. Entretanto, na nemofilia bíblica, a realeza é regência de cuidado. O mandato de dominar no Gênesis não confere um cheque em branco para a exploração, mas propõe responsabilidade a um jardineiro que garanta que a vida floresça⁸⁶. Exercer a função de realeza libertadora significa, portanto, agir como o escudo do jardim. Enquanto o ídolo-capital vê na região do Vale do Rio Doce apenas um custo de logística ou uma reserva mineral, a realeza libertadora vê um território santo sob sua proteção. Ser rei na lógica de Javé é governar para que os rios continuem sendo rios e não artérias de lama. É a soberania de quem diz não à máquina em nome da integridade do santuário.

Se a realeza protege a fronteira do jardim, a função sacerdotal opera no coração do bioma. No texto bíblico, o ser humano é colocado no Éden para cultivar e guardar. Como já vimos, manter a criação é um ato litúrgico. O sacerdote da criação é aquele que garante que a emanção de Deus continue circulando. Quando o nemófilo se opõe à mineração predatória, ele não está apenas defendendo o meio ambiente; ele está impedindo a profanação do altar. A função sacerdotal é manter a vida fluindo em todo ecossistema, impedindo que a asfixia da morte promovida pelo Capital interrompa a conexão entre o Criador e a criatura. Manter a criação significa reconhecer que, se o jardim morre, o culto a Javé torna-se impossível, pois não há mais sacrifício, não há mais pão, não há mais mesa. O sacerdote é o guardião da santidade da terra⁸⁷.

Essa dupla função transforma a nemofilia em uma arma teológica: o cuidado com o bioma deixa de ser uma pauta ecológica opcional para se tornar a própria substância da vocação humana. O “cidadão de bem” do capital protege a mercadoria reificada; o rei-sacerdote de Javé protege o bioma vivificante. No fim, manter a criação possibilita que sejamos humanos, pois só somos imagem do Deus da vida enquanto houver um jardim vivo para espelhar sua vida. Onde o Capital soterra, o sacerdote desenterra; onde o ídolo des-cria, o rei-sacerdote recria.

Portanto, a nemofilia bíblica nega absolutamente a moral necrófila e sua necroética fundamentada na antropologia do cadáver. Enquanto o Capital exige que o humano mimetize a mercadoria e que a floresta mimetize o estoque, o rei-sacerdote de Javé exige que a humanidade recupere seu fôlego e que a terra recupere sua autonomia sagrada. A luta contra a mineração predatória nas terras de Minas Gerais e nos vales capixabas, por exemplo, deixa de ser um conflito meramente jurídico ou econômico para se tornar uma batalha de deuses e seus ícones. De um lado, o ídolo que consome o solo para produzir o dinheiro; de outro, o rei-sacerdote que

⁸⁶ Ver, acima, p. 108-9.

⁸⁷ Ver, *infra*, p. 114-5.

protege o bioma para manter a mesa da comensalidade. Ao protegermos o rosto da terra, protegemos o nosso próprio rosto, pois a morte do jardim é o prelúdio da morte do humano. No gesto de se inclinar diante do bosque, a humanidade finalmente se levanta contra o Capital, afirmando que a natureza não é algo que possa ser de domínio de poucas mãos, mas a habitação plena do Deus que se faz presente no fluir das águas, no sopro das matas e na resistência daqueles que se recusam a ser mercadoria.

3.5 A ética da imagem

Neste momento, traremos uma síntese da ética da imagem e semelhança, após demonstrar a disputa entre dois pressupostos fundamentalmente opostos: a ética da vida que surge a partir da teologia da imagem, e a necroética que surge a partir da idolatria do Capital. Enfatizo que a afirmação de que a humanidade constitui imagem e semelhança de Deus não deve ser lida como mera metáfora poética, mas como uma afirmação ontológica da encarnação. Ao contrário do ídolo do Capital, que exige o ocultamento do produtor para que a mercadoria brilhe, o Deus da vida se revela precisamente na face e no corpo do ser humano.

Esta etapa final não é simples resumo, mas a resolução de uma crise de espelhamento, em que aparecem essas duas ideologias em choque. Se o percurso até aqui revelou que o capitalismo opera uma antropologia do cadáver, expressão do humano esvaziado de si para que o valor se anime, a ética da imagem surge como a contraofensiva ontológica necessária. Não se trata de uma doutrina abstrata, mas da afirmação da encarnação como fato político: onde o capital exige a alienação do corpo produtor, o Deus da vida exige a visibilidade e a soberania da face humana.

Ou seja, a disputa entre a ética da vida e a necroética do capital, deixa de ser um debate teórico para tornar-se uma proposta de ação prática. Se a idolatria do capital profana o mundo ao transformar a vida em mercadoria, a *teologia da imagem* convoca a humanidade a retomar seu posto de regência sacerdotal. A imagem de Deus é, em última instância, uma função de resistência à morte: ela é o que impede que o ecossistema seja devorado pelo fetiche e o que garante que o humano jamais seja reduzido a objeto. Esta seção final articula a ética da encarnação como a ferramenta definitiva para desconstruir a reificação. Através da compreensão da *ética da imagem*, veremos que a *teologia da imagem* não tolera a coexistência com o ídolo. Superar o capitalismo se torna, portanto, o ato litúrgico supremo de uma humanidade que reconhece em si, em vez de no dinheiro, a imagem visível do Deus invisível.

3.5.1 A encarnação de Deus

Foi afirmado, no segundo capítulo, que a humanidade não constitui mera representação ou fotografia de Deus, que se apresenta enquanto uma realidade sensível separada de uma realidade suprassensível; essa separação, como vimos, própria de uma leitura neoplatônica do mundo e do cristianismo europeu moderno, também se apresenta nas expressões religiosas do mundo capitalista. O texto bíblico reflete outra compreensão de mundo, na qual a realidade é entendida como uma coisa única que se apresenta de formas distintas. Nesse sentido, o ser humano serve como uma face visível de Deus, que possibilita nosso contato com o Deus invisível. Pois só é possível conhecer e amar a Deus olhando para o outro (1Jo 4,20).

Uma análise teológica clássica poderia sugerir que essa afirmação recai na própria crítica que aparece ao longo da pesquisa, enquanto uma elaboração teológica idólatra que constrói a ideia de Deus no próprio ser humano. Se o humano é divino, o que o impede de se tornar um ídolo autocentrado? Isso não seria uma elaboração teológica que possibilita um antropocentrismo radical? Por isso, é importante deixar explícito que a substância da humanidade como imagem se faz a partir da experiência concreta. A humanidade manifesta ontologicamente sua imagem de Deus na medida em que entende sua função como regente e sacerdote que produz vida para o outro – em sua expressão total no humano e na natureza. A manifestação da natureza divina na humanidade não é uma substância estática, mas também se apresenta no devir de uma ação relacional: a divindade humana não é metafísica; é práxis.

Desta forma, a idolatria, em seu sentido clássico, ou seja, a adoração de objetos inertes dotados de poder fictício, é desconstruída pela categoria de função. Idolatria não é algo a ser compreendido apenas em sentido abstrato, mas principalmente a partir das manifestações práticas que se apresentam a partir de um ídolo⁸⁸. A função da humanidade é reproduzir a vida que Javé doou para toda criação. Por isso, a insistência na expressão idólatra do capitalismo. É a experiência capitalista que produz uma relação icônica da mercadoria enquanto objeto sagrado, fazendo isso a partir da produção de morte. O Capital não aparece enquanto uma entidade abstrata que vive apenas no campo de ideação das pessoas; ele aparece na experiência concreta, manifestando seu poder de propagador da morte para toda a criação, como vimos no exemplo da Vale e do rompimento da barragem.

O ser humano, como encarnação de Deus, não se expressa enquanto manifestação puramente mística, mas em sua prática de promotor de vida para toda criação. A função real-sacerdotal do ser humano implica a promoção da justiça para seus semelhantes e todo o

⁸⁸ Ver, acima, p. 61, n. 268.

ecossistema⁸⁹. É cuidar da terra como o ambiente de manifestação divina, no reconhecimento de que a natureza é o templo e habitação de Deus. Cuidar do jardim, do cosmo, consiste em expressar, de forma litúrgica, o cuidado com a natureza e ter uma relação cúltica com o Deus da vida, longe das experiências de fuga do mundo, como se propõem na experiência cúltica do cristianismo moderno. Dessa forma, a natureza não pode ser vista como uma simples produtora de insumos para a formação de mercadorias, mas o ambiente de habitação divina que compartilha de sua substância, a vida. Assim, para a ética da imagem, defender a natureza não é uma prática puramente ecológica, senão o reconhecimento da função humana como mantenedora da ordem da criação que produz vida, possibilitando a permanência do Deus da vida no meio de toda comunidade.

Como salvaguarda teórica de uma possível crítica a uma proposta teológica idólatra, reitero a ideia de que não é possível que uma experiência que promova vida comunitária a partir do sopro de Javé seja interpretada como experiência cúltica que promove uma espiritualidade baseada na autossuficiência. Ao contrário, é exatamente a experiência da humanidade como manifestação de Deus e promotora da vida que possibilita uma crítica à dimensão cúltica idólatra do capitalismo: essa que se apresenta a partir de uma coisificação da natureza promovendo sua morte, com o único intuito de deixar ainda mais poderoso seu deus: o Capital. Enquanto o capitalismo se apresenta a partir de um ídolo autocentrado que torna a vida estática para consumo próprio, é a encarnação de Deus no ser humano que possibilita o dinamismo da vida em favor de toda uma comunidade.

3.5.2 Seres “sagrados”, não reificados

No início deste capítulo, o “rito do trabalho” foi apresentado como a prática cotidiana do trabalho a partir de categorias cúlticas. O trabalhador entrega sua vitalidade, tendo fé na promessa de eternidade do capital, crescimento econômico, construindo com suas próprias mãos um ícone, a mercadoria, que passará a dominá-lo. Essa dinâmica de alienação é o que possibilita que o capital se apresente como o deus dessa experiência religiosa. Como vimos, essa experiência se assemelha a ritos de construção de ícones cúlticos, comuns a ambientes do Antigo Oriente Próximo. Em ambos os contextos, o objetivo do artesão, que produz o ícone e a mercadoria, é transformar um suporte material inerte, sem vida, num objeto dotado de vida, que irá se apresentar como o próprio deus na antiguidade, e como suporte de valor na atualidade.

⁸⁹ Ver p. 112-115, acima.

As duas experiências rituais só têm sucesso devido ao ocultamento do rastro humano no processo: a alienação.

Entretanto, em Gênesis 2, a ação de Javé, ao soprar vento de vida nas narinas do barro moldado, recupera de forma crítica ritos de “abertura e lavagem de boca” do antigo Oriente Próximo. No texto bíblico, o rito de animação não é feito sobre uma estátua de pedra/metal, na oficina do rei, mas a vida é soprada no próprio ser humano, no jardim da vida. Aqui aparece mais uma vez a ideia da humanidade enquanto participante da natureza divina, adquirindo um elemento que vem diretamente do próprio Deus. Não foram ícones que foram tornados “sagrados”; são os próprios humanos que apresentam fôlego de Deus. Em Gênesis 2, o ser humano não precisa de testes auditivos ou de visão nem de lavagem de sua boca para lhe garantir vitalidade; o ser humano torna-se um ser vivente no momento em que o Deus da vida sopra em suas narinas, demonstrando que a vida é algo que perpassa o ser humano. Além disso, a narrativa bíblica é contra a alienação do oleiro, pois apresenta Javé como o trabalhador manual que atribuiu vida ao humano. A crítica à alienação é o que possibilita o compartilhamento da substância de vida entre Javé e sua criatura⁹⁰.

Dessa forma, o ser humano aparece como um ser dotado de vitalidade e subjetividade inalienável. Tratar o ser humano como coisa, reificado, implica desfazer a criação de Javé. Assim, o capitalismo não se apresenta apenas como uma experiência que produz mercadorias, mas como a manifestação exata do que a Bíblia define como pecado: o retorno para a desordem anterior à criação, sem vida. No ambiente teológico de Gênesis, criação é o ato de conferir ordem ao que é desordenado, atribuir vida ao que aparece inerte. Como o pecado é aquilo que retorna para esse *status* inerte, sem vida, o capitalismo se apresenta como um sistema religioso formador de pecado estrutural. Ao reificar a humanidade e a natureza, o capitalismo retira o fôlego de vida e transforma aquilo que era vivo novamente em algo inerte. Pecar é, pois, aceitar a reificação promovida pela desordem, que trata o ser humano e a natureza como mercadoria descartável. A iconoclastia do capital se apresenta na tentativa de extinguir a vida que Deus entregou e depositou pessoalmente na criatura, visando à produção de seu próprio ídolo.

Resgatando a ética proposta pela formação da humanidade enquanto imagem e semelhança de Javé, a teologia da imagem demonstra que o sagrado não habita no corpo inerte da mercadoria, mas exclusivamente na subjetividade viva da humanidade e na natureza que o sustenta. Enquanto o fetichismo da mercadoria tenta convencer ao trabalhador que sua dignidade aparece enquanto a precificação de sua força de trabalho, a ética da imagem

⁹⁰ Ver acima, p. 109.

demonstra que o valor humano é anterior e exterior a qualquer lógica mercantil. Portanto, a teologia da imagem se apresenta como uma perspectiva radicalmente oposta à reificação: afirmar que a humanidade é imagem de Deus e manifestação real da face divina significa declarar que a humanidade e a natureza são como que território inegociável contra todo sistema que tenta reduzir o fôlego divino a insumo produtivo. Reconhecer a imagem de Deus no outro constitui ato de insurreição litúrgica necessário para desmascarar o ídolo e restaurar a vida. Reconhecer na face do outro o rosto de Deus é o que possibilita a superação da relação do humano com um produto a partir de categorias deificadas, retirando da mercadoria sua face divina; dessa forma, a humanidade volta a ter valor intrínseco, enquanto um bem de consumo torna-se portador apenas de valor de uso.

3.5.3 Teologia da imagem: uma perspectiva revolucionária

Tanto o primeiro quanto o segundo capítulo de Gênesis emergem como narrativas críticas à ideologia de realeza de povos vizinhos. Enquanto impérios antigos tentavam demonstrar seu poder a partir da força monárquica, construída simbolicamente a partir das grandes pirâmides e da torre de Babel, o povo de Javé construiu sua fé a partir da experiência de um povo pobre que fugia do domínio imperial⁹¹, construindo para si uma ideologia igualitária de um povo que tinha, apenas em Javé, seu Rei⁹². É exatamente a experiência de um povo pobre em relação às potências estrangeiras vizinhas que possibilitou uma construção teológica crítica à formação sociopolítica imperial. Ao democratizar a imagem de Deus, o que era algo próprio da realeza, na antiguidade, o texto bíblico retira o cetro da mão dos monarcas imperiais e o entrega a uma comunidade igualitária⁹³.

Enquanto na narrativa da destruição da Torre de Babel fica explícita a estética revolucionária de um Deus que derruba o poder político de outro povo, na imagem e semelhança de Deus isso se explicita de forma teológica. A imagem e semelhança é uma narrativa teológica de tomada de poder dos monarcas imperiais pelos pobres, por ordem de Javé⁹⁴. Não é uma revolução anárquica, na qual não existe qualquer manifestação de poder; é, antes, a instituição (idealizada) de uma sociedade que tem como pressuposto uma ordem que produz vida, sem que ninguém tenha o *status* de superioridade em relação ao outro, mas tenham, ambos, seu valor reconhecido de forma igualitária, cada um em sua subjetividade. É o estabelecimento de uma ordem fundamentada em uma realeza igualitária, onde todas e todos são reis e sacerdotes. Ao

⁹¹ Ver p. 69-71, acima.

⁹² Ver p. 69, 73, acima.

⁹³ Ver, *infra*, p. 69, 75.

⁹⁴ Ver p. 99-100, acima.

afirmar que apenas Javé é Rei, a experiência de Israel serve como o principal mecanismo organizador. Dessa forma, ao colocar o poder supremo fora do alcance humano, a organização cültica impede que qualquer indivíduo ou instituição, como o Estado ou o Mercado, reivindique um poder absoluto. A ordem social é mantida, porque todas e todos, sem exceção, compartilham do *status* real-sacerdotal que mantém a ordem social⁹⁵. Isso cria uma igualdade de submissão que impede a fragmentação anárquica, pois o parâmetro da justiça é comum a toda comunidade.

Dessa forma, a teologia da imagem também se apresenta como uma proposta revolucionária de organização social, que não reconhece nos capitalistas os únicos portadores da imagem de Deus, como se presumiam os monarcas no passado. A teologia da imagem apresenta-se, ademais, como uma sugestão de teologia política que descarta o senhorio de alguém sobre o outro, visando à formação de uma comunidade igualitária, onde todas e todos são portadores da imagem de Deus e, por conseguinte, reis e rainhas, sacerdotes e sacerdotisas.

Essa proposta teológica reconhece, no texto bíblico, a legitimação de uma experiência social igualitária, que exige a superação da lógica monárquica baseada na ideologia de realeza, que sobrevive hoje através de seu espírito de morte, manifesto sobretudo na posse dos meios de produção. O capitalista, que age como o novo monarca absoluto, ao estocar a vida dos trabalhadores para acúmulo pessoal, demonstra-se o sucessor direto dos reis que o texto bíblico visava destronar. A imagem e semelhança, no texto bíblico, é o fundamento teológico para a construção de uma sociedade onde a economia serve à vida, possibilitando uma teologia da imagem que visa à libertação de sistemas opressores atuais, estruturados a partir da produção de morte.

Portanto, a teologia da imagem desmascara a pretensão divina do capital e revela que a manutenção do sistema capitalista é construída, em última instância, por uma teologia idolátrica. Se a imagem e semelhança de Deus democratiza a realeza e confere a cada ser humano a dignidade de regente da criação, a estrutura de exploração atual opera a partir de uma expropriação desse *status* divino, devolvendo a humanidade à servidão imperial que Javé visava destruir no êxodo bíblico. A superação do capitalismo deixa de ser, portanto, mera opção política ou uma preferência econômica para se tornar uma necessidade teológica. Destronar o capitalista enquanto herdeiro da lógica monárquica e superar o sistema que produz morte é o último ato litúrgico de fidelidade ao Deus da vida. Somente através da descontinuação desta nova idolatria será possível restaurar o jardim e permitir que a humanidade exerça, plenamente

⁹⁵ Ver, *infra*, p. 110, 112-115.

e sem senhores, sua vocação enquanto reis-sacerdotes e imagem visível da libertação divina no mundo: imagem do Deus que disponibilizou vida para toda a criação e criatura.

Essa dimensão subversiva, inscrita na teologia da imagem e semelhança, opera como fundamento de fé para as populações empobrecidas e marginalizadas que clamam pela emancipação em relação à violência sistêmica do capital. Se a intuição da imagem e semelhança decorre imediatamente do texto bíblico, a Teologia da Imagem articula-se como uma elaboração da práxis teológica – assumindo a matriz bíblica como solo epistemológico para a comunidade de fé que anuncia e busca a superação do capitalismo. Nesse sentido, a presente elaboração não pretende incorrer em um biblicismo ingênuo ou reacionário que idealize o passado; em vez disso, reconhece na matriz escriturística o solo indispensável para a práxis revolucionária e para a gestação de uma nova ordem social, dado que o texto bíblico permanece como a mediação fundamental através da qual se dá a experiência religiosa do povo cristão da América Latina.

3.5.4 A superação do capitalismo: uma necessidade teológica

Esse capítulo chega a seu termo conservando a integridade metodológica do início da pesquisa: não há possibilidade de falar da esfera religiosa sem falar da esfera política, e vice-versa. Diante disso, a superação do capitalismo não se demonstra necessária apenas enquanto opção de ideologia política, mas também como uma necessidade teológica; assim como os escribas bíblicos apresentaram a necessidade de superação de uma teologia baseada na ideologia de realeza⁹⁶. Se o capitalismo se apresenta a partir de uma experiência religiosa idólatra, que não permite sequer que pessoas percebam sua participação nesse culto constante, a partir da alienação, ser fiel a Deus significa exigir e buscar sua interrupção e superação.

A despeito de múltiplas tentativas, não existe possibilidade de conciliação entre o Deus que sopra vida no barro inerte e o Capital que transforma vida em lama. Dessa forma, a teologia da imagem se apresenta a partir de uma ética libertadora que convoca todo trabalhador e trabalhadora, imagem e semelhança de Deus, para a construção de outra ordem social que possibilite vida para todas e todos, onde a humanidade possa finalmente voltar a ter seu *status* de portadora de realidade divina, em detrimento da reificação em que se encontra; em que uma mercadoria perca seu *status* de portador de vitalidade humana e se torne apenas um bem de consumo; onde a natureza deixe de ser um ambiente de expropriação de sua vitalidade e se torne

⁹⁶ Ver p. 92, *infra*.

novamente um jardim santo; onde o trabalho deixe de ser um rito de morte e se transforme em uma liturgia que manifeste a vida.

Superar o capitalismo representa a permissão para que a humanidade volte a respirar o fôlego de vida que Deus soprou em nossas narinas, restaurando a santidade da terra e a dignidade de cada filho e filha de Deus.

CONCLUSÃO

Ao término deste percurso, convém retornar ao núcleo problemático que motivou e conduziu esta pesquisa desde a sua introdução: de que maneira a categoria teológica da imagem e semelhança de Deus, *imago Dei*, pode servir como ferramenta de crítica ontológica e contranarrativa ao modo de produção capitalista, ao fetichismo da mercadoria e à sua necroética?

Esta indagação não se justificou como mero exercício de abstração teórica, mas como uma urgência decorrente da constatação de que o capitalismo contemporâneo, marcado pela digitalização, precarização e uberização, atua como uma força totalizante que coloniza a existência social e opera uma moral sustentada na morte, transformando a própria força vital humana em fluxos de dados e desempenho para extração de valor. Diante da insuficiência do marxismo tradicional em criticar o trabalho no capitalismo, restringindo-se frequentemente à esfera da justa distribuição, a hipótese inicial sustentou que a resposta a essa reificação tecnológica exigia resgatar o estatuto ontológico e a dignidade relacional da *imago Dei* cultivados pela Teologia da Libertação latino-americana.

A validação desta hipótese exigiu o desdobramento da pesquisa através da dialética que percorreu os três capítulos, seguindo o método “Ver, Julgar e Agir”. A partir da investigação realizada no primeiro capítulo, concluímos que o fetichismo da mercadoria se apresenta como a expressão máxima da metafísica do capital, ao operar uma inversão ontológica em que o produto do trabalho humano deixa de ser mero objeto de utilidade para se tornar uma entidade sensível-suprassensível dotada de vida própria. Essa dimensão mística revela que o capitalismo não consiste simplesmente de um sistema econômico, mas de estrutura de dominação abstrata que altera a substância da realidade social, ao converter a energia vital e a subjetividade dos trabalhadores em substância morta do valor.

O fetichismo manifesta-se como fenômeno real, em vez de meramente metafórico, por assemelhar-se a um rito de transubstanciação em que o valor se encarna no dinheiro para governar os produtores e transformar o ser humano em uma coisa reificada. Assim, a metafísica do capital atinge seu ápice na figura de um sujeito automático, pelo fato de que o valor se desprende da satisfação das necessidades humanas para buscar uma valorização infinita e puramente simbólica, consolidando uma idolatria que oculta as relações sociais sob o véu de categorias financeiras e creditícias. Por fim, a compreensão do fetiche como o modo de ser do capital fundamenta a necessidade de uma crítica teológica que desmascare essa mística da

eficácia, mostrando que a emancipação humana exige a superação dessa construção social que entrega a vida dos trabalhadores no altar das abstrações econômicas.

A partir dessa análise, conclui-se que o capitalismo opera como uma formação cosmográfica dominante que não apenas se assemelha a uma religião, mas funciona como tal, pela instauração de uma estrutura de sentido absoluta e inquestionável. Essa religiosidade se manifesta na metafísica do capital, na qual a distinção neoplatônica entre sagrado e profano é transposta para a dualidade entre o valor de troca, suprassensível, e o valor de uso, sensível, elevando a mercadoria à condição de ícone sagrado no altar do mercado. O sistema se sustenta por meio de um mito de origem, a acumulação primitiva, que sacraliza a expropriação violenta como mérito individual, e por uma liturgia sensorial contínua, celebrada em templos como os *shopping centers*, onde o rito treina o corpo e coloniza o desejo humano para a manutenção do capital.

Assim, o fetichismo da mercadoria se consolida como uma idolatria estrutural que sacraliza o objeto inanimado e reifica a humanidade, transformando a lógica do lucro numa realidade ontológica tão saturada que o fim do capitalismo se torna menos imaginável que o do próprio mundo. Dessa forma, a dominação capitalista revela uma de suas faces: uma dominação abstrata que, ao disfarçar-se de técnica e racionalidade econômica, exerce um poder espiritual e físico que exige a vida de trabalhadores em nome da expansão infinita do valor.

A partir da fundamentação apresentada no fim do primeiro capítulo, concluímos que a Teologia da Libertação opera o desvelamento crítico da religião do capital ao identificar que o imperialismo e o neoliberalismo não são apenas estruturas de dominação econômica, mas constituem uma Teologia do Império que sacraliza o mercado como um ídolo absoluto. Esta etapa final do primeiro capítulo demonstra que a dominação abstrata das categorias mercantis culmina em uma idolatria do mercado que exige liturgias devocionais e ritos sacrificiais permanentes, porquanto a mão invisível do sistema opera a destruição sistemática dos pobres para garantir a acumulação do valor.

Ao compreender que o capitalismo se apropria de uma linguagem teológica para naturalizar a desigualdade, revelou-se uma espiritualidade necrófila que profana a dignidade humana, por substituir a centralidade da vida pela ditadura do lucro e pela reificação do ser social. Estabelece-se, portanto, um conflito inconciliável entre a imagem do deus Capital, que reduz o rosto do outro a uma cifra descartável, e a afirmação bíblica da *imago Dei*, que reivindica a inviolabilidade ontológica de cada pessoa. Assim, o fechamento desta fase diagnóstica deixa manifesto que a resistência à iconoclastia do mercado – como esse ímpeto para destruir o ícone (imagem) de Deus no ser humano – exige uma restauração antropológica

que resgate a humanidade como imagem e semelhança de Deus, preparando o horizonte exegético para que a práxis da libertação recupere a soberania da vida contra a metafísica da morte imposta pelo fetiche.

Já no segundo capítulo, ao analisar o texto bíblico, a trajetória percorrida ao longo de algumas tradições revela que a identidade do Antigo Israel se consolidou como uma contranarrativa sistemática à opressão imperial na qual o Deus da vida se manifesta precisamente no vácuo do poder monárquico humano, transformando a memória traumática do Cativeiro Babilônico em laboratório de resistência ontológica que nega a soberania dos ídolos. Isso, em favor de uma comunidade estruturada pela santidade e pela justiça social, culminando em uma cosmogonia sacerdotal que subverte a ordem da violência babilônica para afirmar que a verdadeira habitação divina não se restringe a palácios, mas se estende por toda a criação organizada para a dignidade do ser social.

A trajetória das tradições bíblicas permite entrever que a cosmogonia do Israel bíblico não se limitou a uma explicação das origens materiais, mas se consolidou como manifesto de resistência política e teológica frente às hegemonias do Antigo Oriente Próximo. Ao subverter os mitos mesopotâmicos e egípcios que divinizavam o monarca e escravizavam a humanidade, o projeto bíblico estabeleceu que a criação não é senão o advento de um cosmo funcional e ordenado, onde Javé habita como Rei único. Nesse santuário cósmico, a humanidade deixa de ser apêndice descartável dos deuses para se tornar parceira ontológica do Criador, investida de uma dignidade real-sacerdotal que democratiza o poder antes restrito aos palácios imperiais.

Assim, a transição da desordem para a ordem funcional culmina na afirmação de que o ser humano é o ícone vivo de Deus na terra, responsável por cultivar a vida e manter a harmonia da criação, contra qualquer sistema de desordem ou opressão. Em suma, a trajetória percorrida ao longo das tradições de Gênesis 1 e 2 revela uma subversão ontológica e política sem precedentes, na qual o escriba bíblico apropria-se das linguagens de poder dos impérios vizinhos para desarticulá-las a partir de dentro. Ao transformar o vocabulário técnico da realeza mesopotâmica e os ritos de animação de ícones egípcios numa narrativa de democratização da dignidade humana, o texto bíblico estabelece que a verdadeira imagem de Deus não habita em estátuas de pedra ou em monarcas divinizados, mas na carne e no fôlego de cada ser humano.

Dessa forma, a ética da imagem e semelhança bíblica se consolida como o fundamento de uma sociedade igualitária, onde a humanidade deixa de ser uma massa de servos alienados de seu trabalho para assumir a função de ícone vivo e regente do santuário da criação. Enquanto os impérios fundamentavam sua soberania na negação da técnica humana e na ocultação do fabricante, a fé javista celebra o humano como parceiro do Criador, investindo em uma

autoridade real-sacerdotal que exige o reconhecimento da santidade em cada rosto. Portanto, ser imagem de Deus, no horizonte bíblico, significa exercer uma governança capaz de promover a vida e a justiça contra qualquer sistema de idolatria que tente reduzir o humano a objeto descartável ou a um fetiche a serviço do poder. Ou seja, a trajetória percorrida ao longo deste capítulo demonstra que a ética da *imago Dei* não constitui abstração metafísica, mas mandato de governança real e sacerdotal que democratiza o poder, outrora restrito aos impérios, e o distribui a cada rosto humano.

Ao subverter os ritos de animação de ícones do Antigo Oriente Próximo, a fé javista declara que o verdadeiro ícone do culto a Deus não é feito de pedra ou metal, mas é a própria humanidade viva, ativada pelo sopro divino, para ser parceira na manutenção da ordem da criação. Esta ontologia do parentesco e da divinização do humano estabelece um critério ético libertador, em que ferir o próximo, especialmente a vítima do sistema, equivale ao cometimento de deicídio ou fratricídio, pois o outro é a emanação direta da substância divina na história. Através da santificação do cotidiano, que abrange desde a disciplina do apetite até a justiça econômica na distribuição da colheita e no pagamento do salário justo, a teologia sacerdotal oferece uma práxis de resistência contra a necroética do capital e seus fetiches. Portanto, a imagem de Deus revela-se como uma potência libertadora que exige a restauração da dignidade de cada sujeito, assegurando que a glória de Deus se manifeste na vivacidade de uma comunidade igualitária que cuida do jardim do mundo e mantém acesa a promessa de uma vida plena contra toda forma de reificação e morte.

Com base no percurso teórico que conecta a crítica da economia política à teologia bíblica, o terceiro capítulo sintetiza o fechamento do método acadêmico-pastoral proposto na pesquisa. A trajetória percorrida demonstra que o capitalismo não é um sistema puramente técnico ou desencantado, mas uma estrutura religiosa que opera através de um reencantamento secularizado, cuja lógica neoplatônica ocidental opera a cisão, na realidade, entre o valor de uso, o profano, e o valor de troca, o sagrado. Esta hierofania capitalista transforma a mercadoria num ícone dotado de vitalidade suprassensível, mimetizando os ritos de animação do antigo Oriente Próximo ao apagar a mão do trabalhador e isolar a oficina de produção sob o dogma da propriedade privada, que funciona como o novo santuário inviolável do deus Capital.

Dessa forma, o “agir” teológico desta pesquisa revela que o sistema atual opera uma necroética que desfigura a humanidade, ao transformá-la num apêndice morto de uma máquina sagrada, invertendo a lógica do Éden, em que o jardim deveria ser o espaço de governança e vida. Enquanto a ética da imagem e semelhança de Javé exige o reconhecimento da divindade no rosto do outro e a manutenção da vida como critério absoluto, o capitalismo exige a imolação

da substância viva em favor da acumulação infinita de valor abstrato. Portanto, este trabalho afirma que a superação da idolatria do mercado não consiste em simples tarefa econômica, mas propõe a necessidade ontológica de restauração do ícone humano, devolvendo ao sujeito a sua função sacerdotal de cultivar a criação e assegurar a dignidade divina contra o algoritmo e o fetiche da mercadoria.

A trajetória final desta pesquisa também demonstra que o sistema capitalista opera uma inversão radical da *imitatio Dei*, na qual o sujeito moderno deixa de buscar a santidade participativa para emular a fluidez e a eficiência abstrata do capital. Nesta liturgia do desempenho, a humanidade, alienada da dignidade que tradições bíblicas lhe conferem, passa a mimetizar as propriedades da mercadoria, tratando a própria existência como um ativo financeiro e buscando uma perfeição técnica que ignora a finitude da carne. O neoliberalismo consolida essa desfiguração ao instituir uma pedagogia que transforma cada indivíduo em empresário de si mesmo, reduzindo a liberdade à escolha constante num ambiente de competição permanente que isola o sujeito e destrói a possibilidade de comunidade e alteridade.

Esse isolamento ontológico transforma o próximo, que deveria ser reconhecido como *imago Dei*, em mero dado estatístico ou obstáculo a ser superado em uma arena de disputa. A culminância desse processo reside na coisificação absoluta do trabalhador que, nesta era digital, não apenas produz objetos, mas se torna ele próprio a mercadoria em estoque no algoritmo, tendo sua vida, seu tempo e seu corpo quantificados e consumidos. Assim, a psicopolítica neoliberal realiza a profanação final da imagem divina ao reduzir o ser humano a um dado manipulável, operando a morte simbólica do sujeito, em favor da reprodução infinita do valor, o que revela o capitalismo como um sistema sustentado pela expropriação da vitalidade de trabalhadores e consequente produção de pessoas reificadas.

A trajetória percorrida nesta análise demonstra que a pergunta sobre qual imagem divina a humanidade reflete deixa ser pura abstração para dar lugar à constatação de que a realidade concreta do ser humano como imagem ontológica de Deus sofre uma mutação simbólica ao ser submetida à estrutura desumanizante do capitalismo. Nessa lógica dialética, o sistema opera uma inversão do fluxo vital, visto que o rito do trabalho alienado suga a vida do ser vivente para animar a mercadoria, transformando o trabalhador em coisa e o objeto em ícone dotado de vontade própria.

Contrapondo-se a essa necroética, a imitação do Deus da vida exige a restauração de uma realeza democrática que reconhece, no excluído e no expropriado, a face de Deus, promovendo a des-reificação do mundo através da hospitalidade radical e da comensalidade. Essa restauração da imagem humana é inseparável da preservação de sua habitação, emergindo

a nemofilia bíblica como uma insurreição sacerdotal que protege o bioma contra a iconoclastia cósmica do capitalismo predatório. Ao exercer a função de regência e cuidado, a humanidade rejeita a hierarquia do valor de troca para afirmar a santidade da terra e a santidade do fôlego vital. Portanto, o ato de se inclinar diante da criação em atitude de veneração e defesa do ecossistema constitui um gesto de resistência contra o ídolo-Capital, garantindo que a vida continue circulando entre sujeitos livres num jardim que não pode ser precificado.

A pesquisa finaliza na ênfase de que a teologia da imagem não consiste numa metáfora, mas numa afirmação ontológica da encarnação que atua como contraofensiva à necroética do Capital. Enquanto a idolatria do mercado exige o ocultamento do produtor para que a mercadoria brilhe, o Deus da vida se revela na face e no corpo humano, transformando a disputa entre a vida e o fetiche em uma proposta de ação prática. A encarnação de Deus no ser humano manifesta-se como práxis, porquanto a divindade é vivenciada na função real-sacerdotal de produzir justiça e vida para o outro e para a natureza entendida como habitação divina, em vez de mero insumo produtivo.

Ao contrário do Capital, que é um ídolo autocentrado propagador da morte, a teologia da imagem promove o dinamismo da vida comunitária. Essa perspectiva recupera o ser humano como um sujeito divino e não reificado, denunciando o capitalismo como um sistema de pecado estrutural que retira o fôlego vital da criatura para animar ídolos inertes. A ética da imagem demonstra que o valor humano é anterior e exterior à lógica mercantil, apresentando-se como uma proposta revolucionária que democratiza a realeza, retira o cetro dos monarcas imperiais, representados hoje pelos donos dos meios de produção, e o entrega a uma comunidade igualitária. Portanto, a superação do capitalismo revela-se uma necessidade teológica, pois não há conciliação possível entre o Deus que sopra vida e o Capital que a se desenvolve a partir da morte; interromper essa idolatria constitui um ato litúrgico radical para restaurar a santidade da terra e permitir que a humanidade volte a respirar a liberdade e a dignidade de sua vocação divina.

A articulação desses resultados parciais permite formular a resposta a este estudo: a imagem e semelhança de Deus constitui uma ferramenta de crítica ontológica e contranarrativa eficaz, porque ela opera a des-reificação radical do humano e do mundo. Se o fetichismo da mercadoria aliena e submete o indivíduo a categorias abstratas e imateriais que geram a morte, a teologia da *imago Dei* inverte essa lógica, ao declarar que o único e autêntico ícone cúltico de Deus na terra não procede de pedra, metal ou algoritmos, mas é o próprio ser humano vivo, ativado pelo sopro divino. Entretanto, a superação do capitalismo neoliberal deixa de ser concebida como mera opção técnica ou preferência econômica alternativa e se eleva à condição

de necessidade teológica. Destronar o capital e seu caráter fetichista é, em última análise, um ato litúrgico de iconoclastia contra a idolatria do mercado, visando à restauração da aliança igualitária e da dignidade da criação. A opção pelos pobres se reafirma não somente como critério social ou ético, mas como princípio ontológico e epistemológico, indispensável para resistir à totalização do capital.

Como algo inerente à dialética histórica, a conclusão de uma etapa investigativa descortina novos problemas e contradições que demandam continuidade. No decorrer deste trabalho, despontaram questões novas e complexas que não puderam ser plenamente esgotadas no escopo desta dissertação. Destaco aqui a dimensão da profanação do sacrifício no capitalismo, dimensão que foi apresentada ao longo da pesquisa apenas enquanto tangencia a dimensão da imagem e semelhança, abrindo possibilidade para uma pesquisa mais específica.

REFERÊNCIAS

AMZALLAG, Nissim. *Yahweh and the Origins of Ancient Israel: insights from the archaeological record*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.

ANTUNES, Jadir. *Marx e o fetiche da mercadoria: contribuição à crítica da metafísica*. Jundiaí, SP: Paco, 2018.

ANTUNES, Ricardo (Org.). *Icebergs à deriva: o trabalho nas plataformas digitais*. São Paulo: Boitempo, 2023.

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2025.

ANTUNES, Ricardo. Trabalho intermitente e uberização do trabalho no limiar da indústria 4.0. In: *Idem* (Org.). *Uberização, trabalho digital e indústria 4.0*. São Paulo, 2020. p. 11-22.

ANTUNES, Ricardo (Org.). *Uberização, trabalho digital e indústria 4.0*. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANTUNES, Ricardo; BASSO, Pietro; PEROCCO, Fabio. O trabalho digital, seus significados e seus efeitos, no quadro do capitalismo pandêmico. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). *Icebergs à deriva: o trabalho nas plataformas digitais*. São Paulo: Boitempo, 2023. p. 13-40.

ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: history and meaning in the time of Pharaohs*. Transl. by Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, 2002.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: Unimep, 1991.

BAHRANI, Zainab. *The Graven Image: representation in Babylonia and Assyria*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2003.

BATTO, Bernard F. *In the Beginning: essays on creation motifs in the Ancient Near East and the Bible*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013.

BELL, Catherine. *Ritual Body, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 2009.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.

BINSWANGER, Hans Christoph. *Dinheiro e magia: uma crítica da economia moderna à luz do Fausto de Goethe*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011.

BLINKINSOPP, Joseph. *Creation, Un-Creation, Re-Creation: a discursive commentary on Genesis 1-11*. New York: T&T Clark International, 2011.

BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BRUEGGEMANN, Walter. *A imaginação profética*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2025.

BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa*. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.

BRUMADINHO. Prefeitura Municipal. *Rompimento da Barragem*. Brumadinho, s.d. Disponível em: <https://novo.brumadinho.mg.gov.br/portal/pagina/rompimento-da-barragem>. Acesso em: 01 maio 2026.

CARVER, Terrell. *Marx*. São Paulo: Ideias e Letras, 2024.

CAVALCANTI, Tiago Muniz. *Sub-humanos: o capitalismo e a metamorfose da escravidão*. São Paulo: Boitempo, 2021.

CAVANAUGH, William T. *The Uses of Idolatry*. New York: Oxford University Press, 2024.

COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como religião: Walter Benjamin e os teólogos da libertação*. São Paulo: Recriar, 2021.

COOMBER, Matthew J. M. *Economics and Empire in the Ancient Near East: guide to the Bible and economics*. Eugene, OR: Cascade Books, 2023. v. 1.

COSTA, Renato de Lima. *A espiritualidade do consumo e o consumo da espiritualidade: um estudo a partir de Gilles Lipovetsky*. São Paulo: Editora Recriar, 2018.

COSTA, Renato de Lima. Fetiche. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo, 2022. p. 420-424.

DALY, Robert. J. *Sacrifice in Pagan and Christian Antiquity*. New York: T&T Clark, 2019.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova ordem do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Mike. *Holocaustos coloniais: clima, fome e imperialismo na formação do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

DICK, Michael B. *Born in Heaven, Made on Earth: the making of the cult image in the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999.

DUBUISSON, Daniel. *L'Occident et la religion: mythes, science et idéologie*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1998.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Vol. IV: Política. São Paulo: Loyola, Unimep, 1979.

EAGLETON, Terry. *Radical Sacrifice*. New Heaven, CT and London, UK: Yale University Press, 2018.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

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

ENNS, Peter. *The Evolution of Adam: what the Bible does and doesn't say about human origins*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2012.

FARIA, Jacir de Freitas. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1-11: mitos e contramitos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

FARIA, J. de F. Gn 1,1-2,4a: a criação em sete dias como contramito ao mito babilônico da criação, Enuma Elish. *Estudos Bíblicos*, vol. 35, n. 140, p. 425-439, out./dez. 2018.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

FILGUEIRAS, Vítor; ANTUNES, Ricardo. Plataformas digitais, uberização do trabalho e regulação no capitalismo contemporâneo. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). *Uberização, trabalho digital e indústria 4.0*. São Paulo: Boitempo, 2020. p. 59-78.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do Antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

FIORI, José Luís. *Estados e moedas no desenvolvimento das nações*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

FITZGERALD, Timothy. *Critical religion and critical research on religion: religion and politics as modern fictions*. Stirling: University of Stirling, 2015. p. 306. Disponível em: <https://ccr.sagepub.com>. Acesso em: 08 fev. 2026.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FRANÇA, Leandro Ayres. Bandido bom é bandido morto. In: *Dicionário Criminológico*. [S.l.], 2026. Disponível em: <https://www.crimlab.com/dicionario-criminologico/bandido-bom-e-bandido-morto/67>. Acesso em: 02 maio 2026.

GEBARA, Ivone; SUNG, Jung Mo. *Direitos humanos e amor ao próximo: textos teológicos em diálogo com a vida real*. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

GRIMES, Ronald L. Performance Theory and the Study of Ritual. In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R. (Eds.). *New Approaches to the Study of Religion*:

Textual, comparative, sociological, and cognitive approaches. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004. (Religion and Reason Series). v. 2, p. 109-138.

GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel* liberto. São Paulo: Paulus, 1986.

GOTTWALD, Norman K. *Social Justice and the Hebrew Bible*. Eugene, OR: Cascade Books, 2017. v. 2.

GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo (Orgs.). *50 anos de teologias da libertação: memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Editora Recriar, 2022. v. 1.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

HAN, Byung-Chul. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

HARVEY, David. *Para entender O Capital: livro 1*. São Paulo: Boitempo, 2020.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. (Col. Pensamento humano).

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *A religião pela memória*. São Paulo: Editora Recriar, 2024.

HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.

HINKELAMMERT, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica*. México: Editorial Driada, 2008.

IMAGEM. In: MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo II: E-J. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 1444, col. 1 - p. 1448, col. 1.

JONES, Gareth Stedman. *Karl Marx: grandeza e ilusão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

KING, Richard. *Religion, Theory, Critique: classic and contemporary approaches and methodologies*. New York: Columbia University Press, 2017.

KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As origens: um estudo de Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2017. (Cultura bíblica).

LADARIA, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.

LAFARGUE, Paul. *A religião do capital*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LANOIR, Corinne. Juízes. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 322-337.

LEMA, Paulo Martínez. *A toponímia dos comarcas de Bergantiños, Fisterra, Soneira e Xallas na documentación do tomo de toxos outos (séculos XII - XIV)*. 2010. 574 f. Tese (Doutorado em Filoloxía Galega) – Facultade de Filoloxía, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2010.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2021.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LORTON, David. The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt. In: DICK, Michael B. (Ed.). *Born in Heaven, Made on Earth: the making of the cult image in the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999. p. 123-210.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2018.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano*. Seleção e org. de Michael Löwy. São Paulo: Expressão Popular, 2023. (Nuestra América).

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2023.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2023.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro III. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MATTEI, Clara E. *A ordem do capital: como economistas inventaram a austeridade e abriram caminho para o fascismo*. São Paulo: Boitempo, 2023.

MCCLYMOND, Kathryn. *Beyond Sacred Violence: a comparative study of sacrifice*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2008.

MCDOWELL, Catherine. *The Image of God in the Garden of Eden: the creation of humankind in Genesis 2:5-3:24 in light of mīs pī pīt pī and wpt-r rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MIDDLETON, J. Richard. *The Liberating Image: the Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022.

MILANEZ, B. *et al.* A estratégia corporativa da Vale S.A.: um modelo analítico para Redes Globais Extrativas. *Versos - Textos para Discussão POEMAS*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 1-43, 2018. ISSN: 2526-9658. Disponível em: <http://www.ufjf.br/poemas/>. Acesso em: 01 maio 2026.

MILGROM, Jacob. *Leviticus: a book of ritual and ethics*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2004. (Continental Commentary).

MINAS GERAIS. Ministério Público de Minas Gerais. *Rompimento da barragem de Fundão, em Mariana: resultados e desafios cinco anos após o desastre*. [S. l.], 29 out. 2020. Disponível em: <https://www.mpmg.mp.br/portal/menu/comunicacao/noticias/rompimento-da-barragem-de-fundao-em-mariana-resultados-e-desafios-cinco-anos-apos-o-desastre.shtml>. Acesso em: 01 maio 2026.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

NETTO, José Paulo. *Karl Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez, 2006.

NONGBRI, Brent. *Before Religion: a history of a modern concept*. New Haven, CT and London, UK: Yale University Press, 2013.

O'BRIEN, Julia M. *Challenging Prophetic Metaphor: Theology and Ideology in the Prophets*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008.

PERES, Caio. Bloodless "Atonement": an exegetical, ritual, and theological analysis of Leviticus 5:11-13. *The Journal of Hebrew Scriptures*, 20. 2021. 36 p. Disponível em: <https://doi.org/10.5508/jhs29566>. Acesso em: 17 mar. 2026.

PERES, Caio. *Dining at the King's Table: divine hospitality in the Priestly Writings*. Thesis (Master in Theology and Religious Studies Research) at Vrije Universiteit Amsterdam, 2018.

PERES, Caio. *Priestly Politics: a political theology of Priestly cultic instructions*. Leiden: E. J. Brill, 2025. Disponível em: <https://brill.com/>. Acesso em: 30 jan. 2026.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens políticas e econômicas de nossa época*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

RAPPAPORT, Roy A. *Pigs for the Ancestors: ritual and ecology of a New Guinea people*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 1984.

REGATIERI, Ricardo Pagliuso. As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 14, n. 2, p. 272-277, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://biblat.unam.mx/hevila/Mediacoesrevistadecienciasociais/2009/vol14/no2/17.pdf>. Acesso em: 3 maio 2026.

RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação no contexto atual da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2006.

RIES, Julien. *Mito e rito: as constantes do sagrado*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

RILLERA, Andrew Remington. *Lamb of the Free: recovering the varied sacrificial understanding of Jesus's death*. Eugene, OR: Cascade Books, 2024.

RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, história e literatura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

RÖMER, Thomas. Josué. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 306-321.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

ROSE, Martin. Deuterônômio. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 260-284.

SAAD FILHO, Alfredo. *O valor de Marx*. São Paulo: Editora Unicamp, 2016.

SADI, Andréia; PARREIRA, Marcelo. *E-mails indicam que Vale soube de problemas em sensores de Brumadinho dois dias antes do rompimento da barragem*. Brasília, 6 fev. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/02/06/vale-ja-sabia-de-problemas-nos-sensores-da-barragem-de-brumadinho-dois-dias-antes-do-rompimento.ghtml>. Acesso em: 01 maio 2026.

SANTOS, Thales Martins. *Hugo Assmann e o conceito de idolatria do mercado*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2024.

SCHMID, Konrad; SCHRÖTER, Jens. *O surgimento da Bíblia: dos primeiros textos às Sagradas Escrituras*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2023.

SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras: reflexão e estudo sobre Amós*. São Paulo: Paulinas, 2004.

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

SELL, Carlos Eduardo. Demagogos políticos: Max Weber e os profetas de Israel. *Religare*, João Pessoa, v. 20, n. 1, p. 36-63, jul. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare>. Acesso em: 16 ago. 2026.

SICRE, José Luís. *Com os pobres da terra: a justiça social nos profetas de Israel*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2015.

SICRE, José Luís. *Introdução ao profetismo Bíblico*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

SIGNO. In: MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo IV: Q-Z. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 2674, col. 2 - p. 2677, col. 2.

SILVA, Cristiano. Escrúpulos. In: *O Estado CE*. Caderno “Opinião”. 21 jun. 2016. Disponível em: <https://oestadoce.com.br/opinioao/escrupulos/>. Acesso em: 08 fev. 2026.

SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco*: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco*. São Paulo: Paulinas, 2016.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*: a natureza, o acúmulo e o emprego do capital. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996. (Os Economistas).

SMITH, James K. A. *Desejando o reino*: culto, cosmovisão e formação cultural. São Paulo: Edições Vida Nova, 2018

SMITH, Mark S. *The Priestly Vision of Genesis I*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010.

SUNG, Jung Mo. A libertação dos pobres *versus* a libertação do mercado: uma luta espiritual. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo (Orgs.). *50 anos de teologias da libertação*: memória, revisão, perspectivas e desafios. São Paulo: Editora Recriar, 2022. v. 1, p. 323-338.

SUNG, Jung Mo. *Desejo e conversão*: a ilusão do “eu desejo” e a aposta do evangelho. São Paulo: Editora Recriar, 2024.

TAVARES, Maria da Conceição; FIORI, José Luís. *Poder e dinheiro*: uma economia política da globalização. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

TILLICH, Paul. *O que é religião?* São Paulo: Editora Recriar, 2025.

UEHLINGER, Christophe. Gênesis 1-11. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010. p. 144-167.

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus, 2022.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006.

WALKER, Christopher; DICK, Michael B. The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: the Mesopotamian *mîš pî* ritual. In: DICK, Michael B. (Ed.). *Born in Heaven, Made on Earth*: the making of the cult image in the Ancient Near East. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999. p. 55-122.

WALTON, John H. *Genesis I as Ancient Cosmology*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.

WALTON, John H. *O mundo perdido de Adão e Eva*: Gênesis 2-3 e o debate sobre as origens. Viçosa, MG. Ultimato, 2016.

WALTON, John H. *O mundo perdido dos profetas*. Vitória, ES: A Base Livros, 2025.

WALTON, John H. *O pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento*: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica. São Paulo: Edições Vida Nova, 2021.

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. (Eds.). *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2018.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. 18.ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

WILEY, Henrietta; EBERHART, Christian A. *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: constituents and critique*. Atlanta, GA: SBL Press, 2017.