

Ricardo
Oliveira
da Silva

Capítulos da História do Ateísmo

Ricardo
Oliveira
da Silva

Capítulos da História do Ateísmo

| São Paulo | 2024 |



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

S586c

Silva, Ricardo Oliveira da -
Capítulos da História do Ateísmo / Ricardo Oliveira da Silva.
– São Paulo: Pimenta Cultural, 2024.

Livro em PDF

ISBN 978-85-7221-176-5

DOI 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-176-5

1. Ateísmo. 2. História. 3. Filosofia. 4. Feminismo. 5. Ciência.
I. Silva, Ricardo Oliveira da. II. Título.

CDD: 211.8

Índice para catálogo sistemático:

I. Ateísmo – História

Simone Sales • Bibliotecária • CRB: ES-000814/0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2024 o autor.

Copyright da edição © 2024 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).

Os termos desta licença estão disponíveis em:

<<https://creativecommons.org/licenses/>>.

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Biegging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Júlia Marra Torres
Estagiária editorial	Ana Flávia Pivisan Kobata
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Editoração eletrônica	Andressa Karina Voltolini Milena Pereira Mota
Estagiárias em editoração	Raquel de Paula Miranda Stela Tiemi Hashimoto Kanada
Imagens da capa	efe_madrid, kues1 - Freepik.com
Tipografias	Acumin, Abril, Sofia Pro
Revisão	O autor
Organizador	Ricardo Oliveira da Silva

PIMENTA CULTURAL
São Paulo • SP
+55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com



CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand
Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade do Estado do Amapá, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva.
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro

Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho

Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrícia Lopes Pinheiro

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handerson Leylton Costa Damasceno

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa

Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales

Instituto Nacional de Estudos

e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil

Helena Azevedo Paulo de Almeida

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges

Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles

Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa

Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre

Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura

Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini

Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Moraes Souza

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro

Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik

Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett

Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Manoel Augusto Polastreli Barbosa

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos

Universidad Internacional Iberoamericana del México, México

Marcos Uzel Pereira da Silva

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
*Centro Federal de Educação Tecnológica
Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Mauricio José de Souza Neto
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Universidade Estadual de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabete de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

SUMÁRIO

Introdução 11

A historiografia do ateísmo..... 11

Referências 23

PARTE I

O ATEÍSMO HUMANISTA. 25

CAPÍTULO 1

Ernestine Rose:
ateísmo, owenismo e os direitos
das mulheres no século XIX26

Introdução27

Ateísmo, owenismo
e livre-pensamento 28

Ateísmo e luta pelos direitos
das mulheres..... 49

Considerações finais..... 64

Referências 66

CAPÍTULO 2

Sikivu Hutchinson:
ateísmo e feminismo negro (2011-2020).....68

Introdução 69

Ateísmo na história da população afroamericana dos EUA	70
Feminismo na história da população afroamericana dos EUA	78
Ateísmo e feminismo negro na obra de Sikivu Hutchinson.....	85
A) Mulheres negras: religião e ateísmo	87
B) Mulheres negras: religião e feminismo.....	92
C) Ateísmo e feminismo negro	98
Considerações finais.....	104
Referências	105

PARTE II

O ATEÍSMO CIENTÍFICO108

CAPÍTULO 3

Charles Darwin:

ateísmo e evolucionismo no século XIX	109
Introdução	110
Charles Darwin e ateísmo	110
A teoria da evolução em <i>A Origem das Espécies</i>	115
A concepção evolucionista sobre o ser humano em <i>A Origem do Homem</i>	121
Considerações finais.....	128
Referências	130

CAPÍTULO 4

Bertrand Russell:

ateísmo, agnosticismo e filosofia analítica (1899-1930)	131
Introdução	132
Bertrand Russell: ateu ou agnóstico?.....	132
Ateísmo, agnosticismo e as origens da filosofia analítica.....	137
Bertrand Russell e a crítica à religião na década de 1920	144
Considerações finais.....	153
Referências	154

CAPÍTULO 5

Richard Dawkins:

neodarwinismo, ateísmo e religião (1976-2006)	156
Introdução	157
Uma obra, muitas polêmicas: Deus, um delírio	157
Neodarwinismo e ateísmo	161
Neodarwinismo e religião	170
Considerações finais.....	176
Referências	177
Sobre o autor	179

INTRODUÇÃO

A HISTORIOGRAFIA DO ATEÍSMO

O ateísmo possui uma história de longa duração. Um exemplo é a palavra “ateu”, cujos registros mais remotos provêm da Grécia Antiga. Outros povos, em diferentes contextos históricos e mediante distintos parâmetros culturais, fizeram referências ao ateísmo, como os hebreus, hindus e islâmicos (Bullivant, Ruse, 2021). No entanto, se o ateísmo conta com evidências longevas na história, a historiografia sobre o ateísmo é fenômeno recente. No caso, refiro-me à produção que “pode ser caracterizada como o processo da constituição narrativa de sentido, na qual o saber histórico é inserido (mediante narrativa) nos processos comunicativos da vida humana prática” (Rüsen, 2007, p. 43).

A historiografia que penso de modo particular é a acadêmica, a qual se alicerça em uma instituição de saber (universidade), em procedimentos de análise (fontes, metodologia, teoria) e criação de um texto (Certeau, 2008). E o que ela estudaria em relação ao ateísmo? De acordo com autores como Michael Martin (2010) e Stephen Bullivant (2013), a partir da etimologia grega *atheos*, em que a letra “a” indica ausência/negação e “*theos*” refere-se a deuses/divindades, o ateísmo pode ser definido como ausência de crença na existência de Deus/deuses ou, mais especificamente, crença na não existência destes. No primeiro caso, a ausência de crença não exclui a hipótese de existir algum tipo de divindade; já no segundo caso, sim.

A definição de ateísmo com base na etimologia da palavra fornece indicativo de como ele pode ser abordado como objeto

de pesquisa que, nos dias atuais, vem obtendo espaço nos estudos históricos de alguns centros universitários. Contudo, anterior a esta época, há uma história do ateísmo como fruto de autores de outras áreas de conhecimento e que remonta ao século XIX. É o que apresenta o historiador Nathan G. Alexander (2021) em *Histories of atheism: key questions and disputes*, trabalho em que aborda obras em língua inglesa que discutem o fenômeno do ateísmo em larga escala, ou seja, ao longo de muitos séculos e em vários países.

Com propósitos didáticos, Alexander dividiu as obras que selecionou em duas perspectivas: uma ateísta/secular e outra cristã/teológica. As obras da primeira vertente teriam como característica a tendência em ver o ateísmo como verdade em si que foi sendo descoberta no decorrer do tempo. Seus autores seriam relativamente cuidadosos ao observar as condições políticas, sociais ou filosóficas sob as quais floresceram as ideias ateístas, mas teriam certa inclinação a sustentar a veracidade delas, assim como a correlação entre progresso social e progresso do ateísmo. Da mesma forma, esses trabalhos seriam mais propensos a ver o ateísmo de forma ampla, como sinônimo de categorias, como o pensamento livre, o ceticismo e o racionalismo. Com isso em mente, “estes autores estão frequentemente mais dispostos a ver os argumentos ateus como fenômenos quase universais que poderiam surgir em diferentes tempos e espaços” (Alexander, 2021, p. 15 [tradução deste autor])¹.

As narrativas históricas na perspectiva ateísta começaram a aparecer no fim do século XIX, época em que floresceram os movimentos populares do livre-pensamento na Europa e na América do Norte. Inicialmente, os autores desses trabalhos estavam mais interessados em relatar a história do livre-pensamento do que a história do ateísmo. Em relação a essa vertente, Alexander (2021) cita as seguintes obras como exemplos: *History of Freethought*

¹ No original: “these authors are often more willing to see atheistic arguments as near universal phenomena that could crop up in different times and spaces”.

(1876), do livre-pensador britânico Charles Watt; *400 Years of Freethought* (1894), do livre-pensador estadunidense Samuel Porter Putnam; *History of Freethought* (1915), do livre-pensador britânico J. M. Robertson; *Western Atheism: a short history* (1971), do professor de religião da Universidade de Aberdeen James Thrower; e *Imagine There's No Heaven: how atheism helped create the modern world* (2014), do professor de jornalismo da Universidade de Nova York Mitchell Stephens.

Os autores da perspectiva cristã/teológica, a despeito de algumas diferenças analíticas entre si, sugerem que o ateísmo não é uma necessidade lógica e que, portanto, não se pode simplesmente assumir que ele se desenvolverá por si próprio na história humana. O ateísmo seria negação do teísmo. Em face disso, eles olham para as condições específicas sob as quais a ideia de ateísmo emergiu no Ocidente, como movimentos filosóficos ou contextos sociais e políticos. Ao contrário da perspectiva ateísta/secular, "essas obras veem o ateísmo como algo estritamente restrito a contextos particulares e não como fenômeno universal. Esses relatos servem ainda, em parte, como avisos aos cristãos sobre o que não devem fazer se quiserem deter o crescimento do ateísmo" (Alexander, 2021, p. 23 [tradução deste autor])².

As narrativas históricas na perspectiva cristã/teológica germinaram no início do século XIX como resposta ao racionalismo filosófico iluminista do século anterior, o qual chegou a propor uma concepção racional de Deus (deísmo), e do desafio político imposto à autoridade da Igreja pela Revolução Francesa (1789-1799). Em relação à perspectiva cristã/teológica, Alexander cita como exemplos as seguintes obras: *An Historical View of the Rise and Progress of Infidelity* (1802), do clérigo anglicano William Van Mildert; *Critical*

2 No original: "these works see atheism as tightly constrained to particular contexts, rather than as a universal phenomenon. These accounts further serve in part as warnings to Christians about what not to do if they wish to halt the growth of atheism".

History of Free Thought in Reference to the Christian Religion (1862), do clérigo anglicano Adam Storey Farrar; *At the Origins of Modern Atheism* (1987) e *Denying and Disclosing God: the ambiguous progress of modern atheism* (2004), do teólogo jesuíta Michael Buckley; *A Short History of Atheism* (2010), do professor de teologia da Universidade de Lancaster Gavin Hyman; *Twilight of Atheism* (2004), do professor de teologia da Universidade de Oxford Alister McGrath; e *Atheists: the origin of the species* (2014), do diretor do centro de pesquisa Theos, Nick Spencer.

Em relação à historiografia acadêmica sobre ateísmo, o historiador Anton Jansson (2023) afirma que houve crescimento nas publicações nas primeiras décadas do século XXI. Esse fato se relacionaria às discussões, tanto dentro como fora das universidades, sobre o retorno da influência da religião no espaço público em diversos países, colocando sob suspeita as tradicionais teorias sobre a secularização no mundo contemporâneo. Em meio a tal percepção, cresceu um renovado interesse da pesquisa histórica pela compreensão da religião e de suas fronteiras a partir de, por exemplo, indivíduos e instituições que se afastaram da crença em Deus. O aumento alcançou as questões do sobrenatural e da religião institucional. Em alguns países, como EUA e Inglaterra, o desenvolvimento dessas pesquisas também foi impactado pelo ativismo ateu de divulgadores científicos como Richard Dawkins e Sam Harris.

Jansson apresenta amostra de pesquisas acadêmicas atuais sobre a história do ateísmo publicadas nos Estados Unidos e na Inglaterra. No que tange aos EUA, menciona *Black Freethinkers: a history of african american secularism* (2019), do historiador Christopher Cameron, que foca o secularismo presente na vida política e intelectual de pessoas afroestadunidenses; *Free Thinker: sex, suffrage, and the extraordinary life of Helen Hamilton Gardener* (2020), trabalho biográfico de Kimberly A. Hamlin sobre Gardener (1853-1925), ativista dos direitos das mulheres e do livre-pensamento; *The Scientific Spirit of American Humanism* (2020), pesquisa de Stephen P. Weldon

sobre a Associação Americana Humanista e a trajetória do humanismo nos EUA, como suas relações com interpretações liberais e pouco ortodoxas feitas sobre o cristianismo e as conexões com a ciência e ateísmo.

No caso da historiografia inglesa, Jansson destaca *Race in a Godless World: atheism, race, and civilization, 1850-1914* (2019), livro no qual Nathan G. Alexander analisa a intersecção entre ateísmo, secularização e racismo no movimento livre-pensamento dos EUA e da Inglaterra; *Unbelievers: an emotional history of doubt* (2019), uma investigação de Alec Ryrie sobre o fenômeno da dúvida na comunidade cristã no início da Idade Moderna, o qual, em alguns casos, resultou na descrença. Trata-se de um trabalho focado principalmente, mas não exclusivamente, na Inglaterra; e *A Sacred Space is Never Empty: a history of soviet atheism* (2018), uma pesquisa de Victoria Smolkin sobre o ateísmo como política de estado na Rússia soviética entre 1917 e 1991.

Na análise de Jansson, algumas características podem ser apontadas na amostra que selecionou da pesquisa histórica dos últimos anos sobre o ateísmo. Em primeiro lugar, “muitas dessas obras movem-se de maneira muito frutífera nas fronteiras entre a história intelectual, social e política” (Jansson, 2023, p. 183 [tradução deste autor])³. As ideias estão articuladas aos movimentos sociais nas obras de Nathan G. Alexander e Stephen P. Weldon; estão conectadas à política estatal no trabalho de Victoria Smolkin; movimentam-se em mudanças históricas mais amplas, no caso de Alec Ryrie; e tomam forma em relação à política de gênero na pesquisa de Kimberly A. Hamlin.

Em segundo lugar, há uso variado de fontes. São referenciadas obras filosóficas, científicas, revistas, jornais, correspondências,

3

No original: “Many of these works in a very fruitful way move in the borderlands between intellectual, social, and political history.

romances, autobiografias e entrevistas. Em terceiro lugar, alguns temas são recorrentes nos livros, como a relação da Ciência com a história do ateísmo. Entretanto, nas obras de Alexander e Cameron, a raça é o tema central na investigação das ideias e ativismo de ateístas nos EUA e Inglaterra nos séculos XIX e XX. Por fim, um elemento elogiado por Jansson é o fato de haver estudos sobre o século XX, em contraste com a preponderância de uma historiografia sobre o ateísmo e o livre-pensamento que priorizou o século XIX, “o que não é surpreendente, dada a idade de ouro do livre-pensamento e quantas novas vertentes do pensamento materialista e naturalista surgiram naquela época” (Jansson, 2023, p. 186 [tradução deste autor])⁴.

Eu ainda destacaria duas obras que comprovam a atual força das pesquisas acadêmicas sobre história do ateísmo em países de língua inglesa. A primeira é a coletânea *The Oxford Handbook of Atheism*, editada por Bullivant (sociólogo da religião) e Michael Ruse (filósofo da ciência). Com cerca de 760 páginas, essa obra apareceu em 2013 pela editora da Universidade Oxford. Seu conteúdo está dividido em sete partes, sendo a parte II composta por oito capítulos sobre a história do ateísmo ocidental. A segunda obra é a coletânea *The Cambridge History of Atheism*, igualmente editada por Bullivant e Ruse. Com cerca de 1.200 páginas, esse trabalho foi lançado em dois volumes em 2021 pela editora da Universidade de Cambridge. A coletânea possui sessenta capítulos e prioriza a perspectiva histórica, a qual se estende desde a Antiguidade até nossos dias. Ainda assim, inclui estudiosos de várias disciplinas e oferece visões temáticas e geográficas que rompem os limites de uma história ocidental do ateísmo.

Apesar do aumento da produção historiográfica sobre o ateísmo nos últimos anos, os autores que consultei avaliam que essa área de pesquisa ainda possui desafios pela frente. No capítulo de

4

No original: “which is not surprising given the golden age of freethought and how many new strands of materialist and naturalist thinking came into existence at that time.”

introdução, a coletânea *The Cambridge History of Atheism*, Bullivant escreve que há uma tradição de escrita de uma história do ateísmo concentrada no ateísmo ocidental e com viés um tanto estereotipado, com base numa história intelectual de viés teleológico: “tipicamente começando com os pré-socráticos e traçando uma progressão mais ou menos linear através da história europeia [...], e terminando em algum ponto simbólico do século XX [...]” (Bullivant, 2021, p. 04 [tradução deste autor])⁵.

Bullivant reconhece que as obras mais antigas fazem parte da historiografia do ateísmo, como aquelas citadas por Nathan G. Alexander (2021). No entanto, “a história do ateísmo não é apenas de ideias, mas também das poderosas influências sociais, morais, políticas e econômicas de e sobre essas ideias, bem como das pessoas que as sustentam” (Bullivant, 2021, p. 02 [tradução deste autor])⁶. E, pensando no futuro, o autor aplaude a organização institucional dos atuais pesquisadores, vide associação multidisciplinar *Nonreligion and Secularity Research Network* (NSRN), fundada em 2008, seguida pela *International Society for Historians of Atheism, Secularism, and Humanism* (ISHASH), fundada em 2014.

Alexander tece considerações similares às de Bullivant em *Histories of atheism: key questions and disputes*. Ele diz que não se deve desprezar o conhecimento produzido tanto na perspectiva ateuísta/secular quanto na perspectiva cristã/teológica. No entanto, uma crítica poderia ser aplicada a quase todas as obras, qual seja, elas se concentram apenas nos “grandes nomes” da história do ateísmo. Uma exceção seria Samuel Porter Putnam, que coletou biografias individuais de figuras menos conhecidas. Por isso, a escrita da história do

5 No original: “typically beginning with the pre Socratics and tracing a more or less linear progression through European history [...], and ending at some symbolic point in the twentieth century [...]”.

6 No original: “The history of atheism is not only one of ideas, but also of the powerful social, moral, political, and economic influences both of, and upon, those ideas, as well as of the people holding them”.

ateísmo teria como tarefa “[...] integrar as histórias dos grandes homens e mulheres e as grandes ideias com as das massas; em outras palavras, [...] integrar a história social e cultural com a história intelectual e filosófica” (Alexander, 2021, p. 32-33 [tradução deste autor])⁷.

Jansson também elenca um conjunto de ponderações para o futuro da historiografia do ateísmo: 1) “que os estudiosos devem ter cuidado para não escrever histórias partidárias e que o ateísmo não é um fenômeno eternamente homogêneo, mas que os contextos sociais e políticos desempenham um papel fundamental na forma como assume” (Jansson, 2023, p. 169 [tradução deste autor])⁸; 2) que a atenção aos contextos religiosos é igualmente fundamental para os historiadores do ateísmo, uma vez que a dúvida e o ceticismo podem surgir de contextos religiosos, sem contar que a religião é um oponente visado por muitos ateístas; 3) estimular mais monografias que abordem o século XX e início do XXI, uma vez que os séculos anteriores foram dominantes nessa área; 4) a historiografia atual é dominada por pesquisas dos EUA e do Reino Unido. E, embora existam ótimos estudos, “a compreensão do ateísmo como um fenômeno global seria mais rica com mais perspectivas, tanto de outras partes do Ocidente cristão como de outras partes do mundo, cristãs e não-cristãs” (Jansson, 2023, p. 169 [tradução deste autor])⁹.

*

Capítulos da história do ateísmo nasce do meu contato crescente com as pesquisas históricas sobre o ateísmo citadas nos

7 No original: “[...] integrate the stories of the great men and women and the great ideas with those of the masses, [...] in other words, [...] integrate social and cultural history with intellectual and philosophical history”.

8 No original: “that scholars should be careful not to write partisan histories and that atheism is not an eternally homogenous phenomenon, but that social and political contexts play a key role in which form it takes”.

9 No original: “understanding atheism as a global phenomenon would be richer with more perspectives both from other parts of the Christian West and from other parts of the world, Christian and non-Christian”.

parágrafos anteriores, mas também nasce do meu interesse em ajudar a abrir espaço para esse tema na historiografia brasileira. Nos últimos anos, escrevi dois livros tratando do ateísmo na história do Brasil: *O Ateísmo no Brasil: os sentidos da descrença nos séculos XX e XXI* (2020) e *Espectro do Ateísmo: construções de uma alteridade antagônica na história do Brasil* (2022). Ao mesmo tempo, publiquei artigos em revistas acadêmicas sobre ateísmo na intersecção entre a história intelectual, política e social, os quais apresento neste livro na forma de coletânea.

Minha pesquisa vai ao encontro da defesa que Jansson (2023) faz a respeito da criação de perspectivas historiográficas sobre o ateísmo para além do eixo Inglaterra-Estados Unidos; e, de modo mais específico, comunga da linha apontada por ele (2023), Alexander (2021) e Bullivant (2021), da necessidade, por parte daqueles que optam por uma história intelectual do ateísmo, em incorporar aspectos sociais e políticos na investigação.

É o que busco entregar para vocês, leitores e leitoras, nos capítulos deste livro, em que analiso os significados construídos para ateísmo a partir do ativismo e da produção intelectual de Ernestine Rose (1810-1892), Sikivu Hutchinson (1969), Charles Darwin (1809-1882), Bertrand Russell (1872-1970) e Richard Dawkins (1941).

Os capítulos da história do ateísmo que constam nas páginas deste livro abarcam, em termos cronológicos, de meados do século XIX às primeiras décadas da centúria do XXI. Nesse amplo leque de tempo, procuro, como dito por Jansson (2023), levar em conta a maneira como o ateísmo foi compreendido em dados contextos históricos. Nesse ponto, me alinho com a perspectiva histórico-lexical de Ethan G. Quillen (2015), qual seja, analisar os sentidos atribuídos por indivíduos ao ateísmo em determinadas épocas históricas.

Esta meta investigativa pode ser ilustrada ao se olhar a época de criação da palavra “ateu”, quando o entendimento do termo era

diferente do atual. De acordo com Tim Whitmarsh, na Grécia Antiga, “o significado mais antigo implica alguém que perdeu o apoio dos deuses, alguém que é ‘sem Deus’ ou ‘esquecido por Deus’ [...]” (Whitmarsh, 2017, p. 116 [tradução deste autor])¹⁰. No decorrer do século V aeC, época de apogeu da democracia ateniense, “ateu” adquiriu um segundo significado, “referindo-se a alguém cujas crenças ou práticas sugerem uma falta de compromisso com a crença nos deuses” (Whitmarsh, 2017, p. 116 [tradução deste autor])¹¹.

O sentido do uso do termo ateu na Antiguidade foi denominado por Charles Develennes (2021) como “ateísmo negativo”, ou seja, uma negação de Deus, da Providência ou da divindade de uma Igreja em particular: “Muitos que não se autodenominariam ateus são rotulados como tal por aqueles para quem qualquer desacordo com sua ortodoxia constitui falta de crença na própria existência de Deus” (Develennes, 2021, p. 07 [tradução deste autor])¹². Contudo, no decorrer do século XVII para o XVIII, no contexto europeu de avanço do saber científico e de florescimento da filosofia iluminista de teor racionalista, o mesmo autor fala do surgimento de um “ateísmo positivo”, como afirmação de uma perspectiva filosófica autossustentável, independente da crença religiosa e capaz de justificar uma vida sem Deus.

Stephen LeDrew (2016) identifica o sentido positivo atribuído ao ateísmo na Europa do século XVIII aos princípios iluministas - como emancipação por meio da razão, democracia liberal, primazia do indivíduo, racionalidade científica e noção de progresso - e não mais falta de crença. No século XIX, essa nova concepção de

10 No original: “The older meaning implies someone who has lost the support of the gods, someone who is “godless” or “godforsaken” [...]”.

11 No original: “referring to someone whose beliefs or practices suggest a lack of commitment to belief in the gods”.

12 No original: “Many who would not call themselves atheists are labelled as such by those for whom any disagreement with their orthodoxy constitutes a lack of belief in the very existence of God”.

ateísmo deu origem a duas tradições intelectuais. De um lado, o “ateísmo científico”, com base epistêmica no darwinismo e no pressuposto de que religião seria uma antítese da ciência e um obstáculo ao progresso social e científico. E, “à medida que o ateísmo se tornou ligado à teoria da evolução, passou da simples negação das crenças religiosas para uma afirmação do liberalismo, da racionalidade científica e da legitimidade das instituições e da metodologia da ciência moderna [...]” (LeDrew, 2016, p. 23 [tradução deste autor])¹³.

A segunda tradição intelectual foi denominada por Stephen LeDrew como “ateísmo humanista”. Ela teria surgido a partir das ciências sociais com referências pioneiras em autores como Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Nessa perspectiva, a religião é vista como fenômeno social e não meramente tentativa de explicar a natureza. O problema não estaria na religião em si, mas na sociedade que lhe dá origem, cujas mazelas fazem que os indivíduos busquem soluções no sobrenatural. Por isso, o ateísmo humanista postula que “minimizar o sofrimento e maximizar o bem-estar e a realização na vida são as únicas coisas que podem fazer desaparecer a religião. Isso significa que a ordem social deve ser questionada e transformada, [...]” (LeDrew, 2016, p. 34-35 [tradução deste autor])¹⁴.

A partir das ponderações registradas nos parágrafos anteriores, interpreto os sentidos criados para o ateísmo por Ernestine Rose, Sikivu Hutchinson, Charles Darwin, Bertrand Russell e Richard Dawkins como expressões das tradições intelectuais ateístas destacadas por Stephen LeDrew (2016). Por um lado, identifico Rose e Hutchinson com o ateísmo humanista; por outro, situo os outros três autores nos quadros do ateísmo científico.

13 No original: “As atheism became tied to the theory of evolution, it moved from simple negation of religious beliefs to an affirmation of liberalism, scientific rationality, and the legitimacy of the institutions and methodology of modern Science.”

14 No original: “minimizing suffering and maximizing well-being and fulfillment in life are the only things likely to make religion vanish. This means that the social order must be questioned and transformed, [...]”.

A primeira parte do livro dedicada ao ateísmo humanista possui dois capítulos. O primeiro, com o título de "Ernestine Rose: ateísmo, owenismo e os direitos das mulheres no século XIX", trata de versão revisada e ampliada de meu artigo "Ernestine Rose: ateísmo e luta pelos direitos das mulheres no século XIX", publicado originalmente na revista *Historiae*, vol. 13, nº 2, de julho/dezembro de 2022. O segundo capítulo, "Sikivu Hutchinson: ateísmo e feminismo negro (2011-2020)" - também de minha autoria -, é versão revisada e ampliada de "Sikivu Hutchinson: ateísmo e feminismo negro", trabalho publicado pela primeira vez na *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano XVI, nº 46, maio/setembro de 2023.

A segunda parte do livro, com foco no ateísmo científico, contém três capítulos. O primeiro é "Charles Darwin: ateísmo e evolucionismo no século XIX", fruto de artigo de mesmo nome que publiquei na revista *História: debates e tendências*, vol. 20, nº 01, de janeiro/abril de 2020; o segundo capítulo é "Bertrand Russell: ateísmo, agnosticismo e filosofia analítica (1899-1930)", cuja primeira versão apareceu sob o título "Bertrand Russell: ateísmo, agnosticismo e filosofia analítica no século XX", na revista *Fronteiras*, vol. 22, nº 40, de julho/dezembro de 2020; e, por fim, o capítulo "Richard Dawkins: neodarwinismo, ateísmo e religião (1976-2006)", publicado sob o mesmo título pela primeira vez na *Plura - Revista de Estudos de Religião*, vol. 11, nº 01, em janeiro/junho de 2020. Esses três capítulos foram analisados por mim, com modificações substanciais no capítulo sobre Russell.

Para finalizar esta introdução, gostaria de fazer nova referência a Tim Whitmarsh. Em *Battling the Gods: atheism in the Ancient World*, ele afirmou que a história do ateísmo é importante não apenas por razões intelectuais, ou seja, porque é tarefa da comunidade historiográfica tentar conhecer o passado o mais plenamente possível, mas também por motivos morais e políticos. A história confere autoridade e legitimidade. A história do ateísmo não ficou incorporada em prédios ou rituais, como no caso de crenças religiosas. Já a tese de que a descrença é fenômeno histórico recente, um modismo a ser

descartado, ajuda a ver a perseguição contra ateístas como um problema menos grave se comparado às perseguições contra minorias religiosas. Em face disso, “A história profunda do ateísmo é, então, em parte, questão de direitos humanos: trata-se de reconhecer os ateus como pessoas reais que merecem respeito, tolerância e oportunidade de viver suas vidas sem ser molestadas” (Whitmarsh, 2017, p. 07 [tradução deste autor])¹⁵. E escrever essa história é um ato essencial.

Desejo a todos e todas ótima leitura do livro *Capítulos da história do ateísmo*.

Ricardo Oliveira da Silva

Nova Andradina, verão de 2024

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Nathan G. Histories of atheism: key questions and disputes. In: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael (ed.). **The Cambridge history of atheism**. Two-volume set. Atheism from Antiquity to Modernity. Atheism in the Contemporary World. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 14-33.

BULLIVANT, Stephen. Defining ‘atheism’. In: BULLIVANT, Stephen e RUSE, Michael (org.). **The Oxford Handbook of Atheism**. United Kingdom: Oxford University Press, 2013, p. 11-21.

BULLIVANT, Stephen e RUSE, Michael (org.). **The Oxford Handbook of Atheism**. United Kingdom: Oxford University Press, 2013.

BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael (ed.). **The Cambridge history of atheism**. Two-volume set. Atheism from Antiquity to Modernity. Atheism in the Contemporary World. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

15

No original: “The deep history of atheism is then in part a human rights issue: it is about recognizing atheists as real people deserving of respect, tolerance, and the opportunity to live their lives unmolested”.

BULLIVANT, Stephen. Introduction. /n: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael (ed.). **The Cambridge history of atheism**. Two-volume set. Atheism from Antiquity to Modernity. Atheism in the Contemporary World. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 01-07.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

DEVELLENES, Charles. **Positive atheism**. Bayle, Meslier, D'Holbach, Diderot. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

JANSSON, Anton. Review essay: the history of atheism, secularism, and humanism: recente Works and future directions. **History of intellectual culture**. 2023. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783111078038-011/html>. Acesso em: 14 fevereiro 2024.

LEDREW, Stephen. **The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement**. Nova York: Oxford University Press, 2016.

MARTIN, Michael. Introdução geral. /n: MARTIN, Michael (org.). **Um mundo sem Deus: Ensaio sobre ateísmo**. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 09-16.

QUILLEN, Ethan G. Discourse analysis and the definition of atheism. **Science, Religion & Culture**, Vol. 02, issue 03, p. 25-35, jun. 2015.

RÜSEN, Jörn. **História viva**. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

SILVA, Ricardo Oliveira da. **O ateísmo no Brasil: os sentidos da descrença nos séculos XX e XXI**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2020.

SILVA, Ricardo Oliveira da. **Espectro do ateísmo: construções de uma alteridade antagônica na história do Brasil**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2022.

WHITMARSH, Tim. **Battling the Gods: atheism in the ancient world**. London: Faber & Faber, 2017.

Parte

I

O ATEÍSMO HUMANISTA

1

**ERNESTINE
ROSE:**

ATEÍSMO, OWENISMO
E OS DIREITOS DAS MULHERES
NO SÉCULO XIX

INTRODUÇÃO

Ernestine Rose (1810-1892) foi uma ateia que esteve na linha de frente na defesa dos direitos das mulheres no século XIX. No livro *The American Life of Ernestine L. Rose*, Carol A. Kolmerten (1999) afirmou que Rose foi uma das principais forças intelectuais por trás do movimento dos direitos das mulheres nos EUA. Bonnie S. Anderson (2017), em *The Rabbi's Atheist Daughter: Ernestine Rose, international feminist pioneer*, definiu-a como pioneira na luta conjugada por igualdade racial, livre pensamento, socialismo e feminismo.

Apesar da contribuição ao movimento de luta pelos direitos das mulheres, Rose foi “esquecida”, em especial nos EUA, país onde passou parte significativa de sua vida. Para Kolmerten (1999), esse fato se relaciona com o perfil dela. Em um movimento onde muitas lideranças femininas buscavam, na piedade cristã, o fundamento moral e intelectual para a luta social, Rose se diferenciava pelo ateísmo, pela origem estrangeira e pelo ativismo de teor internacionalista. Para Anderson (2017), Ernestine Rose, como judia, ateia e estrangeira, não se encaixava em narrativas nacionalistas dos EUA.

Como dito, Rose foi “esquecida”; considero que tal também ocorreu na própria história do ateísmo, cujo registro se notabilizou, até recentemente, por uma história intelectual protagonizada por homens, os chamados “grandes pensadores”. O propósito deste capítulo é conectar, dos pontos de vista intelectual, social e político, a concepção de ateísmo de E. Rose com sua luta pelos direitos das mulheres. Com esse propósito, dividi este trabalho em dois tópicos: a) as origens e fundamentos intelectuais do ateísmo de E. Rose no ideário iluminista e owenista; b) o vínculo entre seu ateísmo e a luta pelos direitos das mulheres.

ATEÍSMO, OWENISMO E LIVRE-PENSAMENTO

Ernestine Rose nasceu em uma família judaica na cidade de Piotrkow, na Polônia, em 13 de janeiro de 1810. Seu nome de origem era “Ernestine Louise Susmond Potowsky”. “Ernestine” é nome polonês; “Louise”, alemão popular nesse período, usado para homenagear a rainha Luísa da Prússia, que, pouco antes do nascimento de Ernestine, tinha defendido sua nação contra o império napoleônico; “Susmond”, sobrenome germânico, pode ter sido o nome de solteira da mãe de E. Rose; “Potowsky”, sobrenome de origem paterna. Ao se casar com o socialista owenista William Rose, em 1836, passou a se referir a si mesma como “Ernestine L. Rose”. Seguindo o procedimento de sua biógrafa, Bonnie S. Anderson (2017), ao falar de sua vida antes de 1836, vou me referir a ela como “Ernestine Potowsky” e, após essa data, como “Ernestine Rose”.

O pai de Ernestine era rabino na cidade de Piotrkow e, numa atitude pouco usual, tomou para si a tarefa da educação da filha via Torá, os primeiros cinco livros da Bíblia, depois de ela se recusar a retornar para a escola após ter sido repreendida pelo professor. O costume judaico afirmava que as meninas deveriam aprender a ler iídiche, língua judaico-alemã escrita em caracteres hebraicos, e talvez passar um curto período de tempo na escola para dominar o hebraico fonético, para que pudessem entender versículos, orações e bênçãos da Bíblia. Os meninos, por outro lado, deveriam estudar hebraico intensamente para que pudessem ler e estudar a Torá. A tradição proibia esse tipo de educação para as meninas, uma vez que era sustentado que a capacidade mental “limitada” das mulheres perverteria o significado dos textos. Havia uma hierarquia clara e a esfera masculina era posta como mais elevada e prestigiada. Saber hebraico era essencial para a masculinidade; “permitir que as mulheres soubessem disso lhes permitiria ter acesso à masculinidade

e ameaçaria a identidade masculina e a hierarquia de gênero” (Anderson, 2017, p. 13 [tradução deste autor])¹⁶.

Na condição de pai e líder religioso, o rabino Potowsky não permitia que a filha questionasse os mandamentos religiosos. Quando Ernestine perguntava por que Deus permitia doenças ou o motivo do respeito ao sábado, o pai limitava-se a responder que ela não deveria questionar a vontade de Deus. A atitude paterna, somada ao desconforto com as leis religiosas que entendia serem sem sentido, ajudou a afastar Ernestine da fé judaica. No início da adolescência, ela renunciou à crença na Bíblia, na religião judaica e em um Deus pessoal. Como resultado: “Pelo resto de sua vida, E. Rose rejeitou qualquer crença religiosa e se identificou como atea” (Anderson, 2017, p. 14 [tradução deste autor])¹⁷.

A descrença religiosa de Ernestine gerou atritos com o pai. A situação agravou-se quando ela completou 16 anos. O rabino Potowsky, seguindo o costume da comunidade judaica de Piotrkow, providenciou casamento arranjado para a filha. Em atitude ousada para uma mulher judia da época, Ernestine não aceitou o casamento e reverteu a decisão do pai apelando ao tribunal da cidade de Kalisz. Um ano depois, com recursos financeiros herdados da mãe que falecera em 1825, Ernestine resolveu sair de casa. Como muitos judeus do Leste Europeu que queriam um ambiente mais secular e moderno, Ernestine rumou para o oeste, mais precisamente para Berlim, onde havia uma comunidade judaica com estilo de vida secularizado e que não estava confinada a um gueto, mas se misturava socialmente com os cristãos e vivia entre eles no antigo centro da cidade.

O oeste europeu que Ernestine Potowsky encontrou no fim da década de 1820 era marcado pelo debate sobre valores iluministas como liberdade, igualdade e laicidade. Com suporte dessas

16 No original: “allowing females to know it would let them have access to maleness and threaten male identity and the gender hierarchy”.

17 No original: “For the rest of her life E. Rose rejected any religious belief and identified as an atheist”.

ideias, havia eclodido uma revolução na França em 1789 para, dentre outros objetivos, construir uma nação composta por cidadãos juridicamente com direitos iguais. Mediante isso, o poder absoluto do rei e o Estado de religião oficial, que davam base a uma sociedade aristocrática em que as diferenças sociais eram inscritas na lei, foram derrubados. E. Potowsky identificou-se com esse ideário em Berlim. Desde então, ela “[...] permaneceu filha do Iluminismo, acreditando em seus ideais e filosofia, encontrados pela primeira vez em sua juventude” (Anderson, 2017, p. 16 [tradução deste autor])¹⁸.

Ao aprofundar o conhecimento sobre os princípios do Iluminismo, E. Potowsky começou a questionar os arranjos sociais. A resposta que encontrou para as misérias e injustiças sociais foram ignorância, apoiada na revelação religiosa, e desigualdade, apoiada no egoísmo. Segundo Anderson (2017), esses preceitos eram axiomas contrários ao pensamento iluminista que condenava a religião revelada como superstição e sustentava que educação e reformas progressivas poderiam eliminar os males sociais e a infelicidade da população. Adotando esses valores durante seus anos em Berlim, E. Potowsky “[...] continuou a acreditar na razão, no progresso, no pensamento crítico e no secularismo ao longo de sua vida” (Anderson, 2017, p. 22 [tradução deste autor])¹⁹.

O ateísmo da filha do rabino Potowsky, forjado inicialmente no conflito com os preceitos da fé judaica na Polônia, adensou-se intelectualmente no contato com o ideário iluminista. De acordo com Suvi Karila (2021), a história do ateísmo na Europa e nos EUA no século XIX foi marcada pela união de céticos religiosos - até então dispersos - em movimentos sociais e políticos que agiam sob os nomes de livre-pensamento, secularismo e/ou liberalismo. Esses movimentos tiveram suas raízes na filosofia iluminista do século

18 No original: “[...] remained a child of the Enlightenment, believing in its ideals and philosophy, first encountered in her youth”.

19 No original: “[...] continued to believe in reason, progress, critical thinking, and secularism throughout her life”.

XVIII, na defesa da razão e de conhecimento pautado na investigação empírica (ciência). Ainda segundo a autora:

O primeiro movimento do século XIX a atrair feministas livres-pensadoras [...] foi o owenismo, uma filosofia socialista utópica idealizada por Robert Owen (1771-1858). Owen, um fabricante têxtil e reformador social nascido no País de Gales, teve um profundo interesse no bem-estar dos trabalhadores e na educação das crianças desde o início da sua carreira (Karila, 2021, p. 551 [tradução deste autor])²⁰.

O owenismo não foi movimento social e político ateu, mas muitos dos seus membros se definiam como ateístas e o próprio Owen criticava a religião organizada; ele defendia, na década de 1820, que os três principais fatores de desunião social eram a religião, o casamento e a propriedade privada: a religião “porque perpetuou ‘superstições ignorantes’ sobre as imperfeições inatas do carácter humano e fomentou um ‘espírito sectário’ dentro de seus adeptos” (Taylor, 2016, p. 20 [tradução deste autor])²¹; o casamento porque convertia a mulher em propriedade do homem; a propriedade privada porque fazia da riqueza individual a base do poder social e transformava as relações humanas em arena de competições para fins de ganhos pessoais.

Todavia, essa realidade de desunião social poderia ser mudada. De acordo com a filosofia de Owen, o carácter do ser humano era determinado pelas condições sociais em que estava inserido. Em termos políticos, defendia que a transformação dos valores que permeariam a conduta dos indivíduos passaria pela abolição das circunstâncias de opressão em que estavam imersos. Em termos religiosos, ao defender que o carácter das pessoas era moldado pelo tipo

20 No original: “The first movement of the nineteenth century to attract freethinker feminists [...] was Owenism, a utopian socialist philosophy envisioned by Robert Owen (1771-1858). Owen, a Welsh born textile manufacturer and social reformer, had a deep interest in the welfare of workers and children’s education from early on in his career”.

21 No original: “because it perpetuated ‘ignorant superstitions’ about the innate imperfections of the human character and fomented a ‘sectarian spirit’ within its adherents”.

de comunidade em que eram criadas, Owen opunha-se à “crença cristã de sua cultura no ‘pecado original’, que sustentava que as pessoas eram inatamente más, eram individualmente responsáveis por seu próprio mau comportamento e deveriam ser punidas de acordo” (Anderson, 2017, p. 33 [tradução deste autor])²².

Para Kolmerten (1999), a filosofia de Owen inspirou-se em pensadores iluministas: 1) de John Locke (1632-1704), tomou a ideia de que o caráter do indivíduo não era algo inato, mas formado pela experiência; 2) de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), apanhou a ideia de que as crianças poderiam aprender coletivamente sentimentos e hábitos; 3) dos filósofos utilitaristas, absorveu a importância da felicidade, que só poderia ser alcançada pela conduta que promovesse o bem-estar da comunidade; 4) de William Godwin (1756-1836), assimilou a defesa da extinção da propriedade privada em nome da igualdade; 5) e de Adam Smith (1723-1790), pegou a premissa de que toda a riqueza seria resultado do trabalho.

E. Potowsky conheceu Owen em Londres em 1832. Ela se mudara para a Inglaterra havia dois anos com o objetivo de ampliar seus conhecimentos a partir do contato com diferentes povos. A rejeição à religião proporcionou um vínculo importante com Owen. Embora ele não fosse ateu, a crítica que fazia à religião atraiu a atenção dela. Contudo, a proximidade entre ambos não se deu apenas em torno do tema da religião. Partilhavam valores iluministas e acreditavam na possibilidade de construção daquilo que Owen chamava de “o novo mundo moral”, um modelo de sociedade capaz de promover a felicidade de cada homem, mulher e criança, baseado na amizade, bondade e caridade, independente da classe, gênero, cor ou nacionalidade. Ela abraçou o socialismo owenista até o fim da vida (Anderson, 2017).

22

No original: “[...] culture’s Christian belief in ‘original sin’, which held that people were innately evil, were individually responsible for their own bad behavior, and should be punished accordingly”.

Nos primeiros anos da década de 1830, E. Potowsky ajudou na organização de eventos owenistas, teve contato com literatura sobre emancipação feminina e foi incentivada a discursar em público. Foi no movimento owenista que conheceu o joalheiro William Ella Rose. Anderson (2017) menciona que não há muita informação biográfica sobre ele, mas se sabe que nasceu na Inglaterra em 1813 e que não era judeu. E, como Ernestine, não acreditava em Deus. Eles se casaram em 1836 numa cerimônia civil registrada por um tabelião. Nesse período, casamentos fora da Igreja anglicana não eram legalmente reconhecidos na Inglaterra e, para ambos, o casamento era um contrato civil que simbolizava o compromisso da felicidade comum do casal e não uma instituição religiosa. William Rose se tornou um parceiro na luta social de Ernestine (Anderson, 2017).

Após o casamento, Ernestine e William resolveram deixar a Inglaterra. Por anos, R. Owen idealizou a criação de comunidades baseadas em suas ideias que servissem de modelo e inspiração à reforma da sociedade. O casal Rose migrou para os EUA em 1836 para ajudar na construção de uma comunidade owenista. Entretanto, no decorrer da viagem, optaram por mudar de tática e prosseguir na luta social owenista fora da comunidade. Isso foi possível, já que o owenismo era movimento transatlântico e muitas cidades da Costa Leste dos Estados Unidos, especialmente Nova York, se tornaram refúgios para radicais britânicos que tinham fugido das perseguições políticas em sua nação na década de 1820. Consequentemente, não viver na comunidade owenista não implicaria perder o contato com os adeptos da filosofia socialista de Owen (Anderson, 2017).

O owenismo também foi expressão do livre-pensamento. Para Susan Jacoby (2004), muitas vezes visto como uma total ausência de fé em Deus, o livre-pensamento nos EUA da primeira metade do século XIX pode ser mais bem compreendido como fenômeno que abarcou desde os antirreligiosos até os adeptos de uma fé privada e não convencional que reverenciava algum tipo de Deus, mas em desacordo com a ortodoxa religiosa institucional. Os livres-pensadores

dessa época incluíam deístas, aqueles que acreditavam em um Deus racional que pôs o universo em movimento, mas que depois não assumiu nenhum papel nos assuntos humanos, além de agnósticos e ateus declarados. O que os livres-pensadores partilhavam, independentemente das suas opiniões sobre a existência ou inexistência de uma divindade, era uma abordagem racionalista das questões fundamentais da existência terrena, “uma convicção de que os assuntos dos seres humanos deveriam ser governados não pela fé no sobrenatural, mas por uma confiança na razão e nas evidências apresentadas no mundo natural” (Jacoby, 2004, p. 04-05 [tradução deste autor])²³.

Ao chegar nos EUA, o casal Rose fixou residência na cidade de Nova York. No começo de 1837, o jornal de livre-pensamento *Beacon* já noticiava que E. Potowsky havia participado com êxito de uma série de debates contra defensores da ortodoxia religiosa. No começo da década de 1840, o casal era presença nos grupos de livre-pensamento, participando de suas atividades, entre as quais as famosas celebrações de 29 de janeiro pela data de nascimento de Thomas Paine (1737-1809), deísta e revolucionário inglês que lutou pela independência dos EUA. Apesar da contribuição para o nascimento da nova nação, Paine tornou-se um pária nos EUA por suas opiniões religiosas. No livro *A Era da Razão* (1794), ele afirmou que o cristianismo, assim como as outras religiões, era criação humana. As celebrações Thomas Paine, iniciadas em 1825, foram uma tentativa de valorizar sua memória por parte dos livres-pensadores. Além disso, esses eventos celebravam os ideais iluministas, base intelectual da Declaração de Independência (1776) e da Constituição dos EUA (1787). “As comemorações exaltavam a liberdade, particularmente a liberdade secular relacionada à vida [...] e à busca da felicidade” (Kolmerten, 1999, p. 41 [tradução deste autor])²⁴.

23 No original: “a conviction that the affairs of human beings should be governed not by faith in the supernatural but by a reliance on reason and evidence adduced from the natural world”.

24 No original: “The commemorations extolled freedom, particularly secular freedom relating to life, [...] and [...] the pursuit of happiness”.

Era possível ver o casal Rose nas celebrações pelo nascimento de Thomas Paine nas décadas de 1840 e 1850 como ouvinte e organizador do evento. E. Potowsky igualmente proferia discursos nessas ocasiões, sendo que, “em janeiro de 1853, Rose foi escolhida presidente da celebração Paine de Nova York, uma conquista inédita para uma mulher em qualquer sociedade Paine” (Kolmerten, 1999, p. 103 [tradução deste autor])²⁵. Em seu discurso como presidente, E. Potowsky ressaltou o significado dessa escolha ao dizer que, nas primeiras celebrações Paine, as mulheres eram aceitas apenas para dançar. Meses depois, ela foi escolhida presidente do evento de livre-pensamento pela celebração de nascimento de Robert Owen (14/05), momento que destacou o ensinamento owenista sobre a influência positiva da educação na reforma moral da sociedade.

No entanto, ainda que houvesse organização de eventos e publicação de jornais, havia resistência na sociedade estadunidense das primeiras décadas do século XIX ao ativismo do livre-pensamento. A cultura pública era marcada pelo conservadorismo cristão inspirado no “Segundo Grande Despertar”, movimento impulsionado por pastores itinerantes em prol do fomento de um fervor religioso popular e conservador. Os livres-pensadores temiam o potencial ameaçador desse movimento religioso sobre as bases seculares que forjaram o país. Uma preocupação do movimento do livre-pensamento, por exemplo, era garantir a preservação do que chamavam na época de “liberdade mental” e que hoje pode ser entendido como liberdade intelectual. Embora essa liberdade fosse protegida pela Constituição, era frequentemente ameaçada pelas igrejas estabelecidas, as quais exigiam crença em doutrina ou credo religioso específico. Soma-se a isso o estigma contra os livres-pensadores: “as pessoas que falavam de liberdade mental eram amplamente consideradas ‘infieis’ que rejeitavam a Bíblia, a religião organizada

25

No original: “In January 1853 Rose was selected president of the New York Paine celebration, a first-ever accomplishment for a woman in any Paine society”.

e a crença em um Ser Supremo" (Doress-Worters, 2008, p. 37 [tradução deste autor])²⁶.

A hostilidade contra os livres-pensadores no espaço público era expressa por meio de xingamentos via associação a termos depreciativos e injuriosos, em especial, a palavra "infiel". Um insulto muito mais forte quando se tratava de mulheres livres-pensadoras. A acusação de "infiel" era proferida com o propósito de dizer que alguém era imoral, que não acreditava na fé cristã. Contudo, a ideia de promiscuidade sexual associada ao termo era mais realçada quando aplicada a mulheres, especialmente casadas. De modo geral, as mulheres eram vistas por grupos religiosos conservadores do país como responsáveis pelo "pecado da carne", o qual só poderia ser refreado pela religião. Por isso, "'Quando uma mulher se compromete a ridicularizar a religião,' escreveu um contemporâneo, 'é uma daquelas marcas de depravação que carrega consigo a ideia mais antinatural e odiosa da natureza'" (Anderson, 2017, p. 52 [tradução deste autor])²⁷.

Na condição de uma jovem mulher casada e oradora pública, Ernestine Rose era um caso excepcional nos círculos de livre-pensamento na virada da década de 1830 para 1840, dominado pelo protagonismo público dos homens. E, fora desses círculos, ela não foi poupada de constrangimentos. Em dezembro de 1837, participou de uma reunião no evangélico Tabernáculo da Broadway sobre a melhoria da educação primária nas escolas públicas. A conversa logo recaiu na discussão se o Novo Testamento deveria permanecer no currículo escolar. Um ministro religioso fulminou os "infieis" que queriam tirar a religião das escolas, denunciando-os como "abomináveis" e "blasfemos". Ernestine Rose levantou-se e tentou replicar a fala do ministro.

26 No original: "people who spoke of mental freedom were widely assumed to be 'infidels' who rejected the Bible, organized religion, and belief in a Supreme Being".

27 No original: "When a female undertakes to ridicule religion", a contemporary wrote, "it is one of those marks of depravity that carries with it the most unnatural and odious idea in nature."

Ela foi de imediato reprimida: “Três mulheres gritaram ‘Infidel, Infidel,’ [...] e ‘coloque-a para fora,’ enquanto os homens assobiavam e vaiavam” (Anderson, 2017, p. 51 [tradução deste autor])²⁸.

A situação enfrentada por Ernestine Rose tinha precedentes em outra figura feminina do livre-pensamento dos EUA: Frances ‘Fanny’ Wright D’Arusmont (1795-1852). De origem inglesa, ela mudou-se para os Estados Unidos e dedicou sua vida à luta pelos direitos das mulheres e à abolição da escravidão. Inspirada no owenismo, Frances Wright criou a comunidade Nashoba, no Tennessee, cujo principal objetivo era servir como instrumento de emancipação para os escravizados por meio de um sistema em que pudessem comprar a sua própria liberdade. De 1825 a 1828, a pequena comuna lutou para realizar seus ideais e sobreviver financeiramente, mas acabou por entrar em colapso. Oradora pública, Frances Wright descrevia a si mesma como “parte da família humana” e era conhecida por suas críticas às instituições religiosas. Como resultado disso:

Na imprensa, Wright foi atacada e desprezada, não apenas pelas suas opiniões, mas simplesmente por ser uma mulher num palco público, e o seu nome foi moldado num rótulo de “Wrightism” que durante as décadas seguintes seria usado pelos ortodoxos como uma temível arma contra as mulheres radicais para silenciar e marginalizar as suas vozes. O conceito ligava efetivamente o comportamento sexual imoral à irreligião, invocando receios de que estas “prostitutas da Babilônia” ameaçassem a ordem social e a estabilidade da esfera doméstica [...] (Karila, 2021, p. 553 [tradução deste autor])²⁹.

28 No original: “Three women screamed “Infidel, Infidel,” [...] and “put her out,” while men hissed and hooted.

29 No original: “In the press, Wright was attacked and scorned, not only for her views, but for simply being a woman on a public stage, and her name was moulded into a label of ‘Wrightism’ that for decades to come would be used by the orthodox as a dreaded weapon against radical women to silence and marginalize their voices. The concept effectively linked immoral sexual behaviour and irreligion, invoking fears of these ‘whores of Babylon’ threatening the social order and stability of the domestic sphere [...]”.

Os ataques que Ernestine Rose sofreu por ser mulher livre-pensadora e oradora pública tiveram um elemento adicional. Ela foi a primeira imigrante judia (ainda que declaradamente ateia) a se engajar na luta pela reforma social nos EUA. Nos comentários dos jornais sobre seus discursos, era muitas vezes citada como “estrangeira”, palavra-código para “judeu” na época, “e as referências frequentes as suas mãos enluvadas proporcionam uma variação cômica (para o leitor moderno) do persistente estereótipo dos judeus que ‘falam com as mãos’” (Jacoby, 2004, p. 99 [tradução deste autor])³⁰.

Esses comentários de teor antisemita não tiveram como resposta gestos de solidariedade e apoio da comunidade judaica para com Ernestine Rose. Quando ela chegou aos EUA, o *establishment* judaico que vivia no país estava convencido de que a igualdade jurídica garantida pela Constituição de 1787 oferecia um grau de liberdade econômica e social inexistente na Europa. O muro de separação entre a Igreja e o Estado era visto pelos judeus estadunidenses como pilar de segurança. Por isso, a comunidade judaica raramente fazia crítica à sociedade e era ainda mais relutante em associar-se publicamente a livres-pensadores. Sendo assim, o comportamento de E. Rose, figura tão visível em movimentos que antagonizam com a maioria dos estadunidenses, “não foi certamente visto pelos judeus como um crédito para o seu povo ou, como a maioria dos americanos teria dito então, ‘um crédito para a raça hebraica’” (Jacoby, 2004, p. 102 [tradução deste autor])³¹.

Apesar da hostilidade que enfrentou nos EUA por parte de religiosos conservadores e da fria receptividade da comunidade judaica a suas ideias, Ernestine Rose nunca deixou de se engajar nas atividades dos grupos de livre-pensamento, no movimento

30 No original: “and frequent references to her gloved hands provide a comical (to the modern reader) variation on the persistent stereotype of Jews who ‘talk with their hands’.”

31 No original: “was certainly not seen by Jews as a credit to her people or, as most Americans would have put it then, ‘a credit to the Hebrew race’.”

abolicionista e no movimento pelos direitos das mulheres, pautas igualmente importantes para ela. Do mesmo modo, jamais escondeu o fato de ser ateia, embora, como frisa Bill Cooke (2018), ela não tenha abordado isso com frequência como tema central de suas manifestações públicas. Uma exceção ocorreu no ano de 1861 em reunião do grupo de livre-pensamento realizada na cidade de Boston, quando falou sobre a existência de Deus (em especial, a concepção do Deus judaico-cristão), a relação entre moralidade e religião, e a defesa do ateísmo. É sobre o discurso que me debruçarei nos próximos parágrafos para mostrar como ela pensou o ateísmo.

Em 10 de abril de 1861, no Mercantile Hall, Ernestine Rose proferiu o discurso *A Defence of Atheism*. Duas décadas depois, esse discurso foi publicado por uma editora de Boston. Em suas considerações preliminares, ela já alertava o quão polêmico era tratar de uma investigação que colocasse em xeque a existência de Deus. A própria pergunta "Deus existe?" produzia, na maioria das mentes, sentimento de espanto, indicativo de pisar em terreno proibido, em algo sagrado. Na prática, isso era um interdito tão profundamente implantado pela educação e fortalecido pelo sentimento público que poucos tinham disposição em oferecer uma investigação justa e imparcial sobre a existência de Deus, já que qualquer pessoa que ousasse empreender essa tarefa seria alvo de censura e estigma. Contudo, esse destino não era temido por E. Rose, para quem a verdade era benéfica e o erro, de qualquer espécie, pernicioso. Por isso, "eu não considero nenhum lugar demasiado sagrado, nenhum assunto demasiado sagrado, para a investigação sincera do homem; pois só assim podemos chegar à Verdade, aprender a discriminá-la do Erro e sermos capazes de aceitar um e rejeitar o outro" (Rose, 1881, p. 03 [tradução deste autor])³².

A partir desse princípio, o que se nota é que, para Ernestine Rose, a investigação sobre a existência de Deus implicava em saber se se tratava de crença verdadeira e, portanto, benéfica ao ser humano, ou crença errada e, portanto, prejudicial às pessoas. Posto isso, onde seria possível encontrar provas da existência de Deus? E. Rose convidou as pessoas a pensarem inicialmente no mundo material e nas descobertas realizadas pelos diversos ramos da ciência: a Geologia (a pesquisa sobre a formação e estrutura da Terra); a História Natural (a pesquisa sobre o reino animal, os diferentes organismos e variações nas espécies); a Fisiologia (a pesquisa sobre a natureza do corpo humano, as leis que governam seu ser); a Matemática (a arte de combinar números, de calcular e medir distâncias); a Química (a pesquisa sobre os componentes da matéria), a Astronomia (a pesquisa sobre os planetas, estrelas, cometas e eclipses). As descobertas feitas até então nessas áreas da Ciência não indicavam a existência de Deus: “O Universo da Matéria não nos dá nenhum registro de sua existência” (Rose, 1881, p. 05 [tradução deste autor])³³.

Agora, se a investigação sobre a existência de Deus fosse direcionada ao universo da mente humana, já que no mundo material a ciência ainda não havia encontrado provas sobre a presença de um ser divino, e se se analisasse os milhões de volumes já escritos sobre o assunto e todas as especulações, suposições, asserções, teorias e credos em seu entorno, o que se veria era o Homem estampado em cada página em que se falava de Deus. Para Ernestine Rose, o ser humano teria moldado seu próprio caráter naquilo que chamava de Deus:

Foi um grande erro dizer que Deus fez o homem a sua imagem. O homem, em todas as épocas, fez seu Deus a sua própria imagem; e descobrimos que, exatamente de acordo com sua civilização, seu conhecimento, sua experiência, seu gosto, seu refinamento, seu senso de direito,

de justiça, de liberdade e humanidade, assim ele fez seu Deus. Mas seja grosseiro ou refinado; cruel e vingativo, ou gentil e generoso; um tirano implacável, ou um pai gentil e amoroso; - ainda era a emanação de sua própria mente (Rose, 1881, p. 06 [tradução deste autor])³⁴.

Alguém poderia perguntar, diante dessa conclusão de Ernestine Rose, como é que o homem foi capaz de pensar e escrever sobre Deus? E a resposta para ela estava na ignorância, a mãe da superstição para o homem: "Não estando familiarizado com a natureza e as leis das coisas ao seu redor, com as verdadeiras causas dos efeitos que testemunhou, ele as atribuiu a falsas - a agências sobrenaturais" (Rose, 1881, p. 06 [tradução deste autor])³⁵. Um exemplo ilustrativo: antes da descoberta da eletricidade, dizia-se que a tempestade vinha da ira de uma deidade; a essa ficção da mente inculta do homem, foi atribuído todo o bem e mal, a sabedoria e a loucura: "O homem falou sobre ele, escreveu sobre ele, discutiu sobre ele, lutou por ele - sacrificou-se e extirpou seu próximo. Rios de sangue e oceanos de lágrimas foram derramados para agradá-lo, mas ninguém jamais foi capaz de demonstrar sua existência" (Rose, 1881, p. 06 [tradução deste autor])³⁶.

Uma vez que o mundo material e o da mente humana não tinham indícios da presença de uma deidade, Ernestine Rose indagou se a investigação sobre Deus não poderia ser feita a partir da Bíblia, para muitos, a prova cabal de Sua existência. De acordo com

34 No original: "It was a great mistake to say that God made man in his image. Man, in all ages, made his God in his own image; and we find that just in accordance with his civilization, his knowledge, his experience, his taste, his refinement, his sense of right, of justice, of freedom, and humanity,—so has he made his God. But whether coarse or refined; cruel and vindictive, or kind and generous; an implacable tyrant, or a gentle and loving father;—it still was the emanation of his own mind".

35 No original: "Being unacquainted with the nature and laws of things around him, with the true causes of the effects he witnessed, he ascribed them to false ones—to supernatural agencies".

36 No original: "Man has talked about him, written about-him, disputed about him, fought about him, — sacrificed himself, and extirpated his fellow man. Rivers of blood and oceans of tears have been shed to please him, yet no one has ever been able to demonstrate his existence".

essa fonte, "Deus, dizem-nos, é onipotente, onisciente, onipresente - todo sábio, todo justo e todo bom; que Ele é perfeito" (Rose, 1881, p. 07 [tradução deste autor])³⁷.

O primeiro ato de Deus registrado na Bíblia é que Ele criou o mundo do nada; mas a revelação da ciência – a química – baseada em fatos demonstráveis, provaria que o nada não tem existência e, portanto, do *nada, nada* pode ser feito. No livro bíblico, também consta que o mundo foi criado em seis dias, mas a geologia provaria que foram necessários milhares de eras para formar os vários estratos da Terra. Além disso, "A Bíblia nos diz que a Terra era plana e estacionária, e o Sol se move ao redor da Terra. Copérnico e Galileu negam categoricamente esta afirmação e demonstram pela Astronomia que a Terra é esférica e gira em torno do Sol" (Rose, 1881, p. 07 [tradução deste autor])³⁸.

Esses trechos bíblicos sobre o mundo natural são destacados como forma de frisar o argumento de Rose sobre as incoerências da Bíblia com as descobertas das ciências naturais. E essa fonte forneceria outros elementos para questionar a existência do Deus. Um deles seria sobre a criação da humanidade. No livro Gênesis, consta que Deus fez o homem a Sua imagem e semelhança para viver no Jardim do Éden, reinar sobre todas as seres vivos e ser feliz, com a única restrição de não comer o fruto da árvore do conhecimento. Da costela de Adão, foi criado Eva, a primeira mulher, a qual, tentada pela serpente, comeu o fruto da árvore do conhecimento, ato repetido por Adão. Pergunta E. Rose:

Mas Deus não sabia, quando criou a serpente, que ela tentaria a mulher, e que ela era feita de materiais tão frágeis (a costela de Adão) que não seria capaz de resistir

37 No original: "God, we are told, is omnipotent, omniscient, omnipresent, — all wise, all just, and all good; that he is perfect".

38 No original: "The Bible tells us that the earth was flat and stationary, and the sun moves around the earth. Copernicus and Galileo flatly deny this assertion, and demonstrate by Astronomy that the earth is spherical, and revolves around the sun".

à tentação? Se ele não sabia, então o seu conhecimento estava errado; se sabia, mas não conseguiu evitar essa calamidade, então o seu poder foi culpado; se ele sabia e podia, mas não queria, então a culpa era de sua falta de bondade. Escolha o que quiser e será igualmente fatal para o resto (Rose, 1881, p. 09 [tradução deste autor])³⁹.

A descendência de Adão e Eva foi considerada por Deus como pecaminosa e imperfeita. A solução que Ele encontrou para isso foi mandar um dilúvio sobre a Terra e acabar com toda humanidade, à exceção da família de Noé. Contudo, o plano não deu certo, já que a descendência da família de Noé se revelou tão má quanto os seres humanos que viveram antes do dilúvio. Por fim, Deus resolveu enviar seu filho, Jesus Cristo, para redimir a humanidade de seus pecados por meio do sacrifício da morte do Filho na cruz. Entretanto, mesmo após esse ato extremo de Jesus, os seres humanos continuaram a conviver com a pobreza, o vício e o crime. Perante tudo isso, "devemos chegar à conclusão inevitável de que, como o Universo da matéria e da mente, esta pretensa Revelação também falhou em demonstrar a existência de um Deus" (Rose, 1881, p. 11 [tradução deste autor])⁴⁰. Ou seja, o relato bíblico sobre a criação e a história do desenvolvimento da humanidade estaria em flagrante contradição com a concepção de um Deus bondoso, onisciente, onipotente e onipresente.

Perante esse discurso, E. Rose diz que algum cristão poderia contestá-la, afirmando que o mundo existe e a única explicação plausível é que Deus o criou. Entretanto, para ela, a ignorância sobre aspectos do mundo material não seria uma prova de que Deus existe. Um segundo argumento cristão era o da Causa Primeira, qual seja,

39 No original: "But did God not know when he created the serpent, that it would tempt the woman, and that she was made out of such frail materials, (the rib of Adam,) as not to be able to resist the temptation? If he did not know, then his knowledge was at fault; if he did, but could not prevent that calamity, then his power was at fault; if he knew and could, but would not, then his goodness was at fault. Choose which you please, and it remains alike fatal to the rest".

40 No original: "we must come to the inevitable conclusion that, like the Universe of matter and of mind, this pretended Revelation has also failed to demonstrate the existence of a God".

tudo que existe possui uma causa e, na cadeia de causas, haveria uma causa primeira, Deus. Por outro lado, o que a ciência revelaria é que "Tudo o que conhecemos é uma cadeia eterna de causa e efeito, sem começo e sem fim" (Rose, 1881, p. 12 [tradução deste autor])⁴¹. Além disso, as investigações revelavam Deus como criação humana e o universo como "um vasto laboratório químico, em constante operação, por suas forças internas. As leis ou princípios de atração, coesão e repulsão produzem, em sucessão sem fim, os fenômenos de composição, decomposição e recomposição" (Rose, 1881, p. 15 [tradução deste autor])⁴².

Um segundo tema abordado em *A Defence of Atheism* é a tese do vínculo obrigatório entre moralidade e religião. Ernestine Rose contestou isso rebatendo inicialmente a ideia de que a religião seria um fenômeno natural. Exploradores e viajantes já haviam encontrado pelo mundo diferentes povos e organizações sociais virtuosas e morais nos quais não existia a ideia de Deus. Além disso, era possível encontrar exemplos históricos de pessoas sem crença religiosa, mas que não ousaram confessar isso abertamente, pois proscricção, tortura e morte eram meios para calá-las. E, embora a marcha do progresso tenha extinguido o fogo da Inquisição, ainda persistiam as perseguições implacáveis da opinião pública intolerante e preconceituosa nos países protestantes e católicos. E "são suficientes para impedir os homens de confessarem honestamente os seus verdadeiros sentimentos sobre o assunto" (Rose, 1881, p. 16 [tradução deste autor])⁴³.

Para Ernestine Rose, se a religião fosse algo natural, não seria preciso que fosse ensinada. Pelo contrário, "é um fato interessante e

41 No original: "All we know is an eternal chain of cause and effect, without beginning as without end".

42 No original: "one vast chemical laboratory, in constant operation, by her internal forces. The laws or principles of attraction, cohesion, and repulsion, produce in never-ending succession the phenomena of composition, decomposition, and recomposition".

43 No original: "quite enough to prevent men from honestly avowing their true sentiments upon the subject".

demonstrável que todas as crianças são ateias e, se a religião não fosse inculcada em suas mentes, elas continuariam assim" (Rose, 1881, p. 16 [tradução deste autor])⁴⁴. Apesar da imposição do ensino religioso, muitas pessoas se tornam céticas com o passar do tempo ao tomarem consciência da arma pela qual a religião sempre se propagou, a saber, o medo - medo do açoite da opinião pública na Terra e de um Deus ciumento e vingativo no futuro. As evidências mostrariam que a religião: "É puramente artificial, o resultado da educação, enquanto o ateísmo é natural e, se a mente humana não fosse pervertida e confusa pelos mistérios e loucuras da superstição, seria universal" (Rose, 1881, p. 17 [tradução deste autor])⁴⁵.

A tese de que a religião seria um fenômeno artificial e o ateísmo um fenômeno natural contradiz o raciocínio hegemônico nas sociedades religiosas que tende a ver o ateísmo como artificial e a religião como algo natural. Nas palavras da autora de *A Defence of Atheism*, as pessoas foram levadas a acreditar, mediante superstições reforçadas por clérigos escusos, que, sem a religião, o mundo seria destruído pelo caos e o ser humano se tornaria um monstro. Isso era usado como justificativa para perpetuar a religião. Entretanto, para a owenista Rose, um mundo sem crença religiosa não seria uma tragédia. O ser humano teria de ser obediente às leis físicas, mentais e morais do seu ser ou sofrer a pena natural por violação destas; observar mandatos da sociedade ou receber punição. Suas afeições seriam igualmente calorosas, o amor pela autopreservação igualmente forte, o desejo de felicidade e o medo da dor igualmente grandes. E a prova de que religião não é igual à moralidade se veria nos EUA, onde quatro milhões de seres humanos eram escravizados nos estados sulistas sob a aprovação de reverendos e pastores.

44 No original: "it is an interesting and demonstrable fact, that all children are Atheists, and were religion not inculcated into their minds they would remain so".

45 No original: "It is purely artificial, the result of education. while Atheism is natural, and, were the human mind not perverted and bewildered by the mysteries and follies of superstition, would be universal".

Na avaliação de E. Rose, a crença em Deus não produziu um ser humano melhor. Ao contrário, tornou-o pior, pois, ao preferir a fé cega em coisas invisíveis e desconhecidas à virtude e à moralidade, ao desviar sua atenção do conhecido para o desconhecido, do certo aqui para um futuro imaginário, do medo de si mesmo para algum déspota caprichoso, "perverteu seu julgamento, degradou-o em sua própria opinião, corrompeu seus sentimentos, destruiu seu senso de direito, de justiça e de verdade e fez dele um covarde moral e um hipócrita" (Rose, 1881, p. 19 [tradução deste autor])⁴⁶. Para ela, o medo distante não controla a paixão presente. É muito mais fácil confessar os pecados no escuro do que reconhecê-los na luz; fazer as pazes com um Deus que não se vê, do que com um homem que se vê. Todavia, conforme E. Rose, ensine o homem a fazer o que é certo, a amar a justiça, a reverenciar a verdade, a ser virtuoso, não porque um Deus o recompensará ou punirá no futuro, mas porque isso é certo; e como cada ato traz sua própria recompensa ou punição, será melhor promover atos com objetivo de obter o bem-estar da sociedade. Deixar sentir a grande verdade de que a nossa maior felicidade consiste em tornar felizes todos os que nos rodeiam "seria um guia infinitamente mais verdadeiro e seguro para o homem, para uma vida de utilidade, virtude e moralidade, do que todas as crenças em todos os deuses já imaginadas" (Rose, 1881, p. 19 [tradução deste autor])⁴⁷.

Ernestine Rose finalizou seu discurso do dia 11 de abril de 1861 com defesa do ateísmo. De acordo com ela, frequentemente o termo "ateísmo" era identificado com a destruição de tudo que é considerado bom e belo na natureza, com imoralidade, vícios e corrupções de todo tipo - estigma lançado contra a palavra por não apenas sacerdotes e pastores, mas até mesmo por alguns reformadores sociais que não teriam coragem moral de confessar seus

46 No original: "it perverted his judgment, degraded him in his own estimation, corrupted his feelings, destroyed his sense of right, of justice, and of truth, and made him a moral coward and a hypocrite".

47 No original: "It would be an infinitely truer and safer guide for man to a life of usefulness, virtue, and morality, than all the beliefs in all the Gods ever imagined".

próprios sentimentos. Temendo que suas reformas sejam consideradas infiéis, “protegem-se do estigma juntando-se ao discurso contra o ateísmo, e associando-o a tudo o que é vil, ao crime da escravidão, às corrupções do Igreja e todos os vícios imagináveis” (Rose, 1881, p. 19 [tradução deste autor])⁴⁸. Contudo, a palavra “ateísmo” significaria descrença na existência de um Deus. E, por causa disso:

[...] o Ateu diz ao crente honesto e consciencioso: Embora eu não possa acreditar em seu Deus a quem você falhou em demonstrar, eu acredito no homem; se não tenho fé em sua religião, tenho fé, fé ilimitada e inabalável nos princípios do Direito, da Justiça e da humanidade. Qualquer que seja o bem que você esteja disposto a fazer por causa de seu Deus, eu estou disposta a fazer por causa do homem (Rose, 1881, p. 21 [tradução deste autor])⁴⁹.

O ateu, sabendo que a crença não é voluntária, mas dependente de provas, entende que o bem que um religioso faz por medo de punição ou esperança de recompensa no futuro é feito por ateu simplesmente porque julga que é bom – sendo assim, recebe recompensa muito mais segura e certa proveniente de fazer o bem, o que constitui seu prazer e promove sua felicidade e dos semelhantes. Este seria o sentido de ateu (Rose, 1881).

Para Bill Cooke (2018), que analisou *A Defence of Atheism*, Ernestine Rose expôs nesse discurso, além dos postulados owenistas (crítica à religião como fruto da ignorância e superstição; confiança na razão e na ciência para conquista da felicidade), outras referências intelectuais, como o naturalista Alexander von Humboldt (1769-1859), cujo trabalho sobre o mundo natural não fez menções

48 No original: “shield themselves from the stigma, by joining in the tirade against Atheism, and associate it with everything that is vile, with the crime of slavery, the corruptions of the Church, and all the vices imaginable”.

49 No original: “[...] the Atheist says to the honest, conscientious believer, Though I cannot believe in your God whom you have failed to demonstrate, I believe in man; if I have no faith in your religion, I have faith, unbounded, unshaken faith in the principles of right, of justice, and humanity. Whatever good you are willing to do for the sake of your God, I am full as willing to do for the sake of man”.

a Deus; a tese do filósofo Barão D'Holbach (1723-1789) de que o movimento seria propriedade inerente de uma matéria indestrutível; e a tese de Ludwig Feuerbach (1804-1872) de que Deus é projeção idealizada do homem.

Em relação ao conteúdo de *A Defence of Atheism*, Cooke informa que E. Rose não advogou aí o cientificismo, ou seja, a ideia de que apenas a ciência é conhecimento válido e de que somente ela pode dar resposta às indagações humanas, embora considerasse a ciência como explicação melhor que a Bíblia sobre o mundo da natureza. Ela também não defendeu o misoteísmo (o ódio a Deus), uma vez que o alvo principal de sua análise era explicar os motivos e consequências da criação humana de Deus.

Uma crítica que poderia ser feita ao discurso de E. Rose é o elogio antropocêntrico por meio de uma linguagem da fé. Por exemplo: "Rose mostra o que agora pode ser visto como uma confiança injustificada de que os ateus podem estar livres do tipo de erros cometidos pelos religiosos" (Cooke, 2018, p. 13 [tradução deste autor])⁵⁰. Em relação a críticas, eu acrescentaria o uso que ela fez do termo "homem" como categoria universal, para se referir tanto a homens quanto mulheres, algo que é revisto nos dias atuais. Já em relação ao otimismo antropocêntrico presente em passagens do discurso *A Defence of Atheism*, eu o vejo inserido no contexto intelectual que impulsionou sua luta social: o ideal iluminista de que mulheres e homens, imbuídos de princípios seculares, racionais e científicos, seriam capazes de mudar o mundo. É o que o próprio Cooke diz: "Ela não era apenas uma abolicionista e feminista que por acaso era ateia. Ela era abolicionista e feminista porque era ateia" (Cooke, 2018, p. 14 [tradução deste autor])⁵¹.

50 No original: "Rose displays what could now can be seen as unwarranted confidence that atheists could be free of the sort of errors committed by the religious".

51 No original: "She was not merely an abolitionist and feminist who happened to be an atheist. She was an abolitionist and feminist because she was an atheist".

ATEÍSMO E LUTA PELOS DIREITOS DAS MULHERES

Ernestine Rose chegou nos EUA na fase final da presidência de Andrew Jackson (1829-1837), período marcado por crescimento econômico e pela ascensão de uma classe média adepta da atividade industrial e da ética do individualismo. Ao mesmo tempo que crescia um estilo de vida focado em riquezas materiais, ascendiam forças sociais que almejavam reformas no país, vide movimento abolicionista, revivalismo religioso, início da organização do movimento operário e da luta pelos direitos das mulheres. Em relação a esse último movimento, JoEllen Lind afirma que a luta social feminina nos EUA surgiu para mudar uma realidade de opressão via intimidação física, discriminação, propaganda sexista e privação de direitos. As mulheres não podiam frequentar espaços públicos sem consentimento dos homens e tinham autonomia econômica limitada por lei; assim, visava-se mantê-las confinadas ao lar para cumprir o papel social de esposa e mãe sob respaldo de ideais que definiam as mulheres como “[...] uma espécie quase separada, diferente e à parte dos homens, com capacidade cognitiva limitada, capacidade emocional ilimitada e uma aptidão natural para reprodução e maternidade” (Lind, 1994, p. 112-113 [tradução deste autor])⁵². Essas ideias davam sustentação à ideologia das “esferas separadas”:

As frases “esfera da mulher”, “esfera doméstica”, “esfera separada” e “esfera privada” referem-se todas à ideia que ganhou aceitação em meados do século XIX de que homens e mulheres deveriam ter diferentes zonas, ou esferas, de existência e atividade. Os homens deveriam ser senhores e ativos no mundo público dos negócios, do comércio e da política, enquanto as mulheres deveriam ser isoladas em casa, longe das influências corruptas do domínio público, onde poderiam perceber sua verdadeira

52

No original: “[...] were an almost separate species, different and apart from men, with a limited cognitive capacity, unlimited emotional capacity, and a natural fitness for reproduction and mothering”.

natureza e valor como amantes da família, esposas e mães (Lind, 1994, p. 112 [tradução deste autor])⁵³.

Lind destaca três consequências da discriminação pautada na lei e no costume nos EUA dessa época para as mulheres: a primeira delas era dependência econômica em relação aos homens. Ainda que, entre 1800 e 1840, mais mulheres tenham ido trabalhar fora de casa, as opções eram exíguas e os salários mais baixos que os recebidos por homens. No caso das mulheres casadas, eram impedidas por lei de possuir bens - mesmo o próprio salário -, celebrar contratos sem consentimento do marido, processar ou ser processada para obter divórcio ou ter direito de guarda sobre filhos. Soma-se a isso o fato de que "os princípios da lei comum americana reconheciam os direitos dos maridos de bater em suas esposas para subjugar-las" (Lind, 1994, p. 134 [tradução deste autor])⁵⁴.

Em segundo lugar, as mulheres não tinham liberdade de expressão ou de associação. Eram coagidas verbal e fisicamente a não aparecerem em público sem a devida "escolta masculina"; mulheres falarem perante grandes audiências ou reuniões de ambos os sexos era considerado indecente: "Era comum que mulheres desacompanhadas fossem tratadas como prostitutas e, quando mulheres como Frances Wright [...] pretendiam dirigir-se a públicos mistos, eram vaiadas, bombardeadas com projéteis e ameaçadas fisicamente de outras formas" (Lind, 1994, p. 136 [tradução deste autor])⁵⁵. Como resultado, as mulheres tiveram de lutar para exercer

53 No original: "The phrases "woman's sphere," "domestic sphere," "separate sphere," and "private sphere" all refer to the idea that gained acceptance in the mid-Nineteenth Century that men and women should have different zones, or spheres, of existence and activity. Men were to be masters of and active in the public world of trade, commerce, and politics, while women were to be secluded in the home away from the corrupt influences of the public domain, where they could realize their true nature and value as mistresses of the household, wives, and mothers"

54 No original: "American common law principles recognized the rights of husbands to beat their wives to subdue them".

55 No original: "It was common for unaccompanied females to be treated as prostitutes, and when women like Frances Wright [...] presumed to address mixed audiences, they were booed, bombarded with projectiles, and otherwise physically threatened".

os direitos da Primeira Emenda da Constituição (direito à liberdade de expressão) e muitas vezes encontraram dificuldades para conseguir se organizar e divulgar suas ideias.

Em terceiro lugar, as mulheres suportavam o peso do trabalho doméstico e as casadas eram sujeitas a uma vida inteira de reprodução e cuidados com os filhos. As mulheres casadas não tinham o direito legal de recusar relações sexuais com seus maridos e nenhuma forma de controle da natalidade, exceto a abstinência, era reconhecida. Como resultado, uma mulher podia esperar ter até sete ou mais gestações durante a vida. As mulheres estadunidenses da década de 1830 não tinham conveniências modernas para ajudá-las no trabalho incessante envolvido na manutenção do lar. A água tinha que ser bombeada, o sabão era feito na própria casa, as roupas eram costuradas e lavadas à mão, toda a cozinha era feita do zero - rotina mais estafante no oeste do país, onde as condições de vida eram muito mais árduas (Lind, 1994).

Esse foi o cenário encontrado por Ernestine Rose quando migrou aos EUA. Em oposição à difusão da ideologia das "esferas separadas", ela levou consigo a perspectiva das feministas owenistas, as quais afirmavam que a suposta inferioridade das mulheres não era um dado inato da natureza, mas uma construção social. Contra isso, elas defendiam que tanto homens quanto mulheres tinham potencial para o aperfeiçoamento de suas capacidades físicas e mentais. O caminho para esse aperfeiçoamento estaria no socialismo, projeto de construção de liberdade e igualdade em todos os níveis da existência. Isso significava que a luta socialista iria além de reformas econômicas e políticas necessárias para estabelecer uma sociedade sem classes e incluía transformações culturais para criar uma democracia de gênero (Taylor, 2016).

Poucos meses depois de sua chegada a Nova York, Ernestine Rose mergulhou na ação política em defesa das mulheres. O juiz Thomas Herttell, conhecido defensor do pensamento livre, apresentou

uma proposta à legislatura da cidade de Albany dando às mulheres casadas o direito de possuir propriedades. Apesar do sotaque e da falta de familiaridade com as ruas da cidade, Ernestine Rose, então com 26 anos, foi de porta em porta para reunir nomes para uma petição em apoio ao projeto de lei. Ao fim, ela conseguiu, com muita dificuldade, cinco assinaturas. No futuro, E. Rose lembraria do episódio como o início do seu engajamento pelo direito das mulheres nos EUA. Bonnie S. Anderson faz uma ponderação sobre o fato: “A propriedade pode parecer uma causa estranha a ser adotada por um socialista owenista, mas atingiu o cerne da crença de Rose na justiça e na igualdade perante a lei” (Anderson, 2017, p. 48 [tradução deste autor])⁵⁶.

A luta de Ernestine Rose pelos direitos das mulheres nos EUA ocorreu inicialmente nos círculos de livre-pensamento, nos quais ela fez questão de pautar o tema nas reuniões. No entanto, apesar do radicalismo sobre ideias religiosas, havia ambiguidade em relação às pautas feministas entre os livres-pensadores. Conforme Suvi Karila (2021), muitos deles consideravam o racionalismo uma característica masculina, sendo a natureza emotiva da mulher uma explicação para seu apego à religião. Essa ambivalência se fez presente quando os integrantes do movimento começaram a discutir a questão do voto das mulheres. Muitos livres-pensadores apoiaram plenamente o direito das mulheres ao voto, incluindo líderes masculinos de livre-pensamento em ambos os lados do Atlântico. No entanto,

[...] alguns livres-pensadores não tinham a certeza se, com algumas exceções instruídas, as mulheres em geral conseguiriam realmente libertar-se do jugo da superstição. Consequentemente, alguns livres-pensadores, apesar do seu radicalismo, suspeitavam do sufrágio feminino: a mulher que tinha o direito de votar e que seguiria os seus “instintos naturais” que a levaram para a religião poderia

56

No original: “Property ownership might seem like an odd cause for an Owenite socialist to embrace, but it went to the heart of Rose’s belief in justice and equality under law”.

pôr em risco a esperança de um futuro secular (Karila, 2021, p. 560 [tradução deste autor])⁵⁷.

Estas ideias influenciaram as discussões sobre os objetivos da luta política do movimento livre-pensamento: a emancipação das mulheres do jugo da fé religiosa ajudaria a antecipar um futuro secular? Na prática, a maioria dos livres-pensadores acabou por apoiar o voto feminino. E muitos não concordavam que a posição subordinada das mulheres fosse resultado do determinismo biológico, ou seja, inferioridade natural. Mesmo assim, houve aqueles que argumentavam que o livre-pensamento, como movimento, não deveria considerar a luta pelos direitos das mulheres como prioridade. Entretanto, assim como no caso de Ernestine Rose, “muitas feministas livres-pensadoras não partilhavam desta opinião; muitas pensaram que era necessário que o movimento ajudasse a emancipar as mulheres da escravidão da religião” (Karila, 2021, p. 561 [tradução deste autor])⁵⁸.

Ernestine Rose igualmente defendeu as demandas das mulheres nos eventos antiescravidão. O movimento abolicionista foi uma janela de oportunidades para o ativismo feminino, tendo projetado nomes que se tornariam protagonistas no movimento de luta pelos direitos das mulheres, como Lucretia Mott (1793-1880), Abby Kelley Foster (1811-1887) e Elizabeth Cady Stanton (1815-1902). Nessa luta, era comum usar a autoridade da Bíblia, inclusive entre mulheres, para criticar a escravidão como pecado e afronta às “leis de Deus”, o que contrastava com a posição de E. Rose, já que “seu compromisso não se baseava na religião, mas na filosofia secular dos ‘direitos naturais’

57 No original: “[...] some freethinkers were not sure if, with a few educated exceptions, women in general could really break from the yoke of superstition. Consequently, some freethinkers, despite their radicalism, were suspicious of women's suffrage: the woman who had the right to vote and would follow her 'natural instincts' that swayed her towards religion could jeopardize the hope for a secular future”.

58 No original: “Many freethinker feminists did not share this view; many thought it was necessary for the movement to help emancipate women from the bondage of Religion”.

do Iluminismo e na teoria socialista owenista" (Doress-Worters, 2008, p. 26 [tradução deste autor])⁵⁹.

Lucretia Mott ajudou na criação da Sociedade Feminina Antiescravidão da Filadélfia na década de 1830. O surgimento dessa entidade e de outras similares foi importante para que muitas mulheres ganhassem experiência como ativistas. A Primeira Convenção Nacional Antiescravidão de Mulheres ocorreu na cidade de Nova York em maio de 1837 e atraiu cerca de 70 mulheres. Apesar desse empenho, o engajamento de mulheres contra a escravidão não foi consenso entre abolicionistas homens. Ministros religiosos conservadores defendiam a tese de que a esfera pública era espaço masculino, cabendo à mulher o espaço do lar. Em 1840, na Convenção Mundial Antiescravidão de Londres, sete representantes mulheres da delegação estadunidense, lideradas por Lucretia Mott, não foram autorizadas a participar do evento:

Excluídas das principais sociedades antiescravatura e até mesmo impedidas de apresentar petições ao Congresso dos EUA, muitas trabalhadoras antiescravatura cessaram a campanha durante estes anos, exatamente quando Ernestine Rose entrou na briga. (Anderson, 2017, p. 64 [tradução deste autor])⁶⁰.

Em meio a essas adversidades, foi estruturado o movimento de luta pelos direitos das mulheres nos EUA. Uma data relevante para tal foi julho de 1848, quando Lucretia Mott e Elizabeth Cady Stanton organizaram a primeira convenção dos direitos das mulheres do país com a participação de cerca de trezentas pessoas em Seneca Falls, no estado de Nova York. A aprovação da Lei da Propriedade das Mulheres Casadas no estado e a recente criação de dois grupos

59 No original: "her commitment was based not on religion but on the secular "natural rights" philosophy of the Enlightenment and on Owenite socialist theory".

60 No original: "Excluded from leading anti-slavery societies and even barred from presenting petitions to the US Congress, many female anti-slavery workers ceased campaigning during these years, just when Ernestine Rose entered the fray".

locais que apoiavam a igualdade de direitos para as mulheres – o abolicionista Partido da Liberdade e os Amigos Congregacionais Quaker Dissidentes – estimulou a ação delas. A organização do evento usou a Declaração da Independência dos EUA como modelo, redigindo, em seu documento final, a frase “consideramos estas verdades evidentes: que todos os homens e mulheres são criados iguais”, e a reivindicação de direitos, como não pagamento de impostos sem representação política, ensino superior, empregos dignos e sufrágio (Anderson, 2017).

Ernestine Rose não compareceu à Convenção de Seneca Falls, possivelmente pelo fato de a atividade ter sido divulgada com pouca antecedência. Em 1850, ocorreu a Primeira Convenção Nacional dos Direitos da Mulher em Worcester, estado de Massachusetts, organizada por Lucy Stone e Paulina Wright Davis. Elas eram integrantes de um grupo de mulheres que avaliaram, como resposta a um convite para participarem de um encontro da sociedade antiescravidão de Boston, que estava na hora de as mulheres criarem sua própria convenção para debater suas demandas. A partir de então, essas convenções ocorreram anualmente (exceto em 1857) até o início da Guerra Civil (1861-1865), que pôs fim ao regime de escravidão nos Estados Unidos. Nas palavras de Paula Doress-Worters: “Da primeira convenção nacional dos direitos das mulheres em 1850 até as duas décadas seguintes, E. Rose atuou como oradora de destaque, membro do comitê e formuladora e debatedora de resoluções” (Doress-Worters, 2008, p. 14 [tradução deste autor])⁶¹.

Na Primeira Convenção Nacional dos Direitos da Mulher, Ernestine Rose proferiu discurso em que denunciou a hierarquia e desigualdade nas relações entre mulheres e homens. De acordo com ela, as mulheres eram mães, esposas e irmãs e seriam iguais aos pais, esposos e irmãos em nível intelectual e em capacidade

61

No original: “From that first national women’s rights convention in 1850 through the next two decades, Rose served as a featured speaker, a committee member, and a framer and debater of resolutions”.

de aprendizagem. No entanto, eram submetidas a privações, como menor acesso à educação e liberdade. Uma realidade opressiva que as marcavam por toda a vida: “Durante sua menoridade, ela é propriedade de seus pais e, quando atinge a maioridade e entra na relação de casamento, é transferida do pai para o marido” (Rose, 1850a, p. 81 [tradução deste autor])⁶².

Na Segunda Convenção Nacional dos Direitos da Mulher, ocorrida em 1851 em Worcester, Massachusetts, Ernestine Rose frisou que as mulheres não tinham seus direitos reconhecidos em várias partes do mundo onde havia governos despóticos, como na França, na Rússia e na Áustria. Contudo, isso também ocorria nos EUA, país forjado sob o princípio de que todos os homens são criados livres e iguais, dotados de direitos inalienáveis, como direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade. E, a despeito de outro princípio constitucional da República dos Estados Unidos afirmar que “taxação sem representação é tirania”, as mulheres do país eram taxadas com impostos sem terem o direito de voto para acessar cargos eletivos e discutir o assunto: “Nas leis da terra, ela não tem direitos; no governo, ela não tem voz” (Rose, 1851, p. 93 [tradução deste autor])⁶³.

Na prática, o princípio republicano do sufrágio universal nos EUA poderia ser entendido como “liberdade e poder da metade da sociedade e submissão e escravidão da outra metade”. Essa condição de subjugação era a realidade das mulheres, impressa na ordem jurídica. Ernestine Rose cita o caso das mulheres casadas: quando a esposa falecia, o esposo era deixado em paz na posse de todas as propriedades da família e com a guarda dos filhos. No entanto, quando o esposo falecia, a esposa, na condição de viúva, perdia o controle sobre a posse das propriedades da família e os filhos poderiam ficar sob os cuidados de guardiões. Em face disso, “poderíamos

62 No original: “During her minority she is the property of her parents, and when she attains her majority, and enters the relation of marriage she is transferred from the parent to the husband”.

63 No original: “In the laws of the land she has no rights, in government she has no voice”.

dizer que as leis foram feitas para impedir, e não para promover, os fins da Justiça" (Rose, 1851, p. 96 [tradução deste autor])⁶⁴.

E. Rose afirmou, nesse discurso, que o principal argumento utilizado para justificar a subordinação das mulheres ao domínio masculino era uma tese falsa e perniciosa de que elas seriam inferiores por natureza. Com base nisso, construiu-se representação da mulher como figura frágil e sensível que necessitaria do cuidado do homem. E a melhor forma desse cuidado ser garantido seria na segurança do lar com o esposo e filhos, enquanto os homens teriam o protagonismo no espaço público e na política: "Essa é a influência que o homem tem sobre a mulher, pois ela foi levada a acreditar que foi criada apenas para seu benefício" (Rose, 1851, p. 100 [tradução deste autor])⁶⁵.

A religião como uma das formas de exercício da dominação patriarcal, concomitante a ideologia das "esferas separadas", foi abordada por E. Rose em sua atuação pública, mas muito mais nos fóruns de livre-pensamento do que nas atividades pelos direitos das mulheres. Já havia encontrado resistência no movimento abolicionista por não compartilhar a retórica cristã na luta contra a escravidão: "Seu ateísmo e sua origem judaica – em que ela aprendeu a discutir com seu pai – combinaram-se para fazê-la parecer tudo, menos piedosa e pura tanto para seu público quanto para os reformadores do movimento antiescravidão" (Kolmerten, 1999, p. 68 [tradução deste autor])⁶⁶. No movimento pelos direitos das mulheres, ela preferiu concentrar energias na causa da emancipação feminina, embora não escondesse que era ateia. Com isso, "[...] ela tornou possível

64 No original: "might we say that laws were made to prevent, not to promote, the ends of justice".

65 No original: "That is the influence man has over woman, for she has been made to believe that she was created for his benefit only".

66 No original: "Her atheism and her jewish background - where she learned to argue with her father - combined to make her appear anything but pious and pure to both her audiences and the reformers in the anti-slavery movement".

sua participação nesse movimento que muitas vezes invocava o cristianismo para justificar seu feminismo" (Anderson, 2017, p. 73 [tradução deste autor])⁶⁷.

Contudo, na Terceira Convenção Nacional dos Direitos das Mulheres, realizada em Syracuse, Nova York, no ano de 1852, Ernestine Rose se manifestou contra uso da Bíblia como justificativa para a conquista dos direitos das mulheres quando sua colega, Antoinette Brown (1825-1921), primeira mulher ordenada ministra protestante nos EUA, defendeu essa tese. Para a segunda, a Bíblia reconhecia a mulher com direitos e deveres iguais aos homens para ensinar. Conforme o livro Gênesis, Deus havia criado ambos iguais para viverem na Terra e terem domínio sobre criaturas irracionais, mas não um sobre o outro. A ordem do Senhor que prediz que a mulher seria dominada pelo homem teria decorrido do pecado de Adão e Eva e não do ato divino de criação do primeiro casal: "A submissão imposta à esposa, no Novo Testamento, não é a regra injusta predita no Antigo. É uma submissão cristã devida do homem para com o homem e do homem para com a mulher" (Brown, 1852, p. 124 [tradução deste autor])⁶⁸. A. Brow finalizou seu discurso afirmando que muitas profetisas tinham sido aprovadas por Deus na Bíblia, um livro democrático.

Esse raciocínio não foi endossado por E. Rose. Segundo ela, quando houve a discussão sobre revisão da constituição do estado de Indiana, Robert Dale Owen (filho de Robert Owen) propôs uma cláusula sobre o direito de propriedade para a mulher casada. Todavia, um ministro da igreja e seus membros usaram argumentos bíblicos para se opor a essa cláusula, a qual foi rejeitada pelos revisores da constituição. Em tom provocativo, E. Rose disse que, se a senhorita

67 No original: "[...] she made possible her participation in this movement that often invoked Christianity to justify its feminism".

68 No original: "The submission enjoined upon the wife, in the New Testament, is not the unrighteous rule predicted in the Old. It is a Christian submission due from man towards man, and from man towards woman".

Brow estivesse lá, poderia ter se contraposto ao grupo religioso com o mesmo livro que ela agora usava para defender a igualdade entre mulheres e homens. Esse era um motivo pelo qual “não vejo necessidade de recorrer a qualquer autoridade escrita, especialmente quando ela é tão obscura e indefinida que admite diferentes interpretações” (Rose, 1852a, p. 125 [tradução deste autor])⁶⁹.

A crítica mais contundente que encontrei de Ernestine Rose sobre o papel histórico da Bíblia na subjugação masculina das mulheres foi um discurso proferido por ela na Convenção Bíblica Hartford, em Connecticut, em junho de 1853. Essa convenção ocorria desde década de 1820 como um espaço de debates entre os livres-pensadores, os quais eram também os organizadores do evento, e os defensores da autoria divina do texto bíblico. A convenção foi realizada com base na seguinte pergunta: a Bíblia foi inspirada por Deus?

Na ocasião, E. Rose afirmou que era seu dever protestar contra a Bíblia, contra os efeitos perniciosos produzidos pelos erros desse livro sobre homens e mulheres, erros que, devido ao menor acesso à educação e experiência, “tiveram um efeito muito mais pernicioso na mente das mulheres do que [na] do homem, pois o conhecimento e a experiência são as únicas salvaguardas contra a superstição” (Rose, 1853, p. 136 [tradução deste autor])⁷⁰.

“Este livro não teria defeitos”, diriam seus defensores, “pois foi inspirado por Deus”. Contudo, ao se lançar um olhar sobre diferentes épocas e sociedades, se veria que os homens criaram Deus a sua imagem e semelhança, fruto do estágio de conhecimento de cada civilização, o que resultou no surgimento de diversas religiões e concepções de Deus. E, “À medida que prosseguimos em nossa investigação da Bíblia, descobrimos que ela inculca guerra, escravidão, incesto, rapina,

69 No original: “I see no need to appeal to any written authority, particularly when it is so obscure and indefinite as to admit of different interpretations”.

70 No original: “have had a far more pernicious effect on the mind of woman than of man, for knowledge and experience are the only safeguards against superstition”.

assassinato e todos os vícios e crimes que o egoísmo e a corrupção cegos podem sugerir” (Rose, 1853, p. 138-139 [tradução deste autor])⁷¹.

Em relação às mulheres, a Bíblia seria pedra de moinho amarrada em seus pescoços para mantê-las no chão, sujeitando-as inteiramente ao arbítrio e ao controle dos homens. Esse livro afirmava que Deus criou o homem, ou seja, apenas um sexo, e considerou isso bom. Entretanto, Deus pensou que não seria bom que o homem vivesse sozinho e, por isso, resolveu criar a mulher. Contudo, não criou a mulher com os mesmos objetivos que criou o homem: viver sobre a terra e governar todas as criaturas, mas para não deixar o homem sozinho. E “vocês sabem, minhas irmãs, que a maior parte da subjugação da mulher, a tirania e o insulto acumulados sobre ela surgiram direta ou indiretamente dessa suposição absurda e falsa” (Rose, 1853, p. 139 [tradução deste autor])⁷².

Para E. Rose, seria um insulto supor que Deus criou metade da humanidade (mulheres) com o propósito de sujeitá-la a outra metade da humanidade (homens), bem como uma calúnia à natureza e poder da mulher dizer a ela que não tem outro destino, exceto existir para ser mero brinquedo nas mãos dos homens. Os escritores de todas essas partes da Bíblia, que difamaram a natureza e os poderes femininos, restringiram os direitos das mulheres e “eram igualmente desprovidos de conhecimento da sua natureza e destino, e de sabedoria, justiça e humanidade” (Rose, 1853, p. 139 [tradução deste autor])⁷³. E. Rose finalizou o discurso com a seguinte mensagem:

Para vocês, minhas irmãs, eu diria apenas que os defensores da Bíblia lhes deram uma evidência muito prática dos

71 No original: “As we proceed in our investigation of the Bible we find it inculcates war, slavery, incest, rapine, murder, and all the vices and crimes that blind selfishness and corruption could suggest”.

72 No original: “do you know, my sisters, that most of the subjugation of woman, the tyranny and insult heaped upon her, sprung directly or indirectly from that absurd and false assumption”.

73 No original: “were alike devoid of a knowledge of her nature and destiny, and of wisdom, justice, and humanity”.

direitos e liberdades que o cristianismo lhes conferiu. A Bíblia escravizou vocês, as igrejas foram construídas sobre seus pescoços subjugados; vocês desejam ser livres? Então vocês devem pisar a Bíblia, a igreja e os sacerdotes sob seus pés (Rose, 1853, p. 144 [tradução deste autor])⁷⁴.

A religião não foi a fonte na qual E. Rose fundamentou sua luta pelos direitos das mulheres. Como mencionei no começo deste texto, sua referência intelectual decorreu do contato com valores iluministas, em especial o ideário de Robert Owen, como se vê na defesa que fez desses princípios no discurso que proferiu em maio de 1845 na convenção de livre-pensamento realizada em Nova York: “[...] os males da sociedade são causados pela ignorância e crueldade, e a reforma desses males deve ser realizada pela difusão do conhecimento e da caridade universal” (Rose, 1845, p. 69 [tradução deste autor])⁷⁵. A ignorância seria alimento para o egoísmo e o foco na felicidade individual, cujo resultado era competição e dominação de uns sobre os outros. Contra isso, seria preciso “O conhecimento não de que tipo de seres seremos no futuro ou do que está além dos céus, mas um conhecimento pertencente à *terra firma* [...]” (Rose, 1845, p. 70 [tradução deste autor])⁷⁶.

O viés internacionalista da luta ancorada no socialismo owenista foi apontado por E. Rose na Celebração Thomas Paine de 1850, de Nova York, ao defender a substituição da violência e da escravidão “[...] pela liberdade baseada nos direitos humanos, sem distinção de sexo, classe, partido, país ou cor” (Rose, 1850b, p. 78 [tradução deste

74 No original: “To you, my sisters, I would but say, that the defenders of the Bible have given you a most practical evidence of the rights and liberties Christianity has conferred upon you. The Bible has enslaved you, the churches have been built upon your subjugated necks; do you wish to be free? Then you must trample the Bible, the church, and the priests under your feet”.

75 No original: “[...] the evils of society are caused by ignorance and unkindness, and that the reform of those evils is to be brought about by the diffusion of knowledge and universal charity”.

76 No original: “Knowledge not of what sort of beings we shall be hereafter, or what is beyond the skies, but a knowledge pertaining to *terra firma* [...]”.

autor])⁷⁷. Essa não seria luta pela independência de uma nação dos poderes de outra nação, mas pela independência da humanidade de seus piores inimigos: o sacerdócio e a superstição. Na Terceira Convenção Nacional dos Direitos das Mulheres, ela usou a si própria como alusão: “Eu sou um exemplo da universalidade de nossas reivindicações, pois não apenas as mulheres americanas, mas uma filha da Polônia pobre e esmagada, [...], pleiteiam os direitos iguais para seu sexo” (Rose, 1852b, p. 121 [tradução deste autor])⁷⁸.

A Declaração da Independência dos EUA foi igualmente apontada por E. Rose como referência de seu ativismo pela causa das mulheres. Na Quinta Convenção Nacional dos Direitos das Mulheres, ocorrida em 1854 na Filadélfia, Pensilvânia, ela afirmou que esse documento, cujos redatores falharam ao não incluir as mulheres, registrou a grande e imutável verdade de que todos os homens são criados iguais e portadores de direitos inalienáveis, como o direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade. E, “Sobre essa base justa e eterna, fundamentamos nossas reivindicações por nossos direitos: políticos, civis, legais, sociais, religiosos e todos os outros” (Rose, 1854, p. 180 [tradução deste autor])⁷⁹.

A partir desses princípios políticos e filosóficos, Ernestine Rose defendeu um conjunto de medidas que, na sua avaliação, ajudariam a alterar a realidade de subordinação à qual as mulheres eram submetidas pelos homens. Na Sétima Convenção Nacional dos Direitos das Mulheres, realizada em novembro de 1856, em Nova York, ela apresentou essas medidas em quatro principais pontos: educação, emprego, direitos legais e direitos políticos.

77 No original: “[...] by freedom based on human rights, without distinction of sex, class, party, country, or color”.

78 No original: “I am an example of the universality of our claims; for not American women only, but a daughter of poor, crushed Poland, [...], pleads for the equal rights of her sex”.

79 No original: “Upon that just and eternal basis do we found our claims for our rights; political, civil, legal, social, religious, and every other”.

O direito à educação teria o propósito de desenvolver os potenciais e as capacidades das mulheres; mas não uma educação literária superficial, um brilho artificial que as limitasse a viver na sombra dos homens apenas como mães e esposas e, sim, educação emancipadora que a tornasse digna de estar no espaço público e privado. Com isso, "a experiência de cada dia expandirá sua mente, aumentará seu conhecimento e acrescentará frescor e vigor a seus poderes e habilidades" (Rose, 1856, p. 227 [tradução deste autor])⁸⁰. O segundo direito reivindicado por E. Rose foi educação para as mulheres que desenvolvesse o que ela chamou de "vocações industriais". Os homens recebiam ensino que lhes dava acesso ao mercado de trabalho em áreas como artes, ciências e comércio; as mulheres deveriam ter esse direito, inclusive como forma de autonomia econômica.

Em relação aos direitos políticos, a conquista do voto seria central para alterar a assimetria nas relações entre mulheres e homens. Esse direito seria base para conquista dos direitos sociais: "os direitos legais são abarcados nele, pois, uma vez possuído o direito à urna, à autorrepresentação, ela cuidará para que as leis sejam justas e protejam sua pessoa e sua propriedade" (Rose, 1856, p. 232 [tradução deste autor])⁸¹. Para E. Rose, esse conjunto de direitos, baseado no princípio da igualdade, "teria um efeito tão benéfico, tão elevado, tão enobrecedor sobre a mulher como sobre o homem; e, então e só então, ela merecerá o nome de mulher" (Rose, 1856, p. 237 [tradução deste autor])⁸².

80 No original: "every day's experience shall expand her mind, increase her knowledge, and add freshness and vigor to her powers and abilities".

81 No original: "the legal rights are embraced in it, for if once possessed of the right to the ballot-box, to self-representation, she will see to it that the laws shall be just, and protect her person and her property, as well as that of man".

82 No original: "would have as beneficial, as elevating, as ennobling an effect on woman as on man; and then, and not till then, will she deserve the name of woman".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na biografia que escreveu sobre Ernestine Rose, Anderson informa que a “filha ateia do rabino” nasceu sob três situações de opressão. Primeira: pertencia, como a biografada diria mais tarde, ao “povo oprimido e perseguido chamado de Judeu”. Em segundo lugar, era “uma filha da pobre e esmagada Polônia”, nação que, no fim do século XVIII, tinha sido repartida entre a Áustria, a Prússia e a Rússia, e deixado de existir como estado independente. Finalmente, cresceu no universo cultural polonês e judaico, o qual desvalorizava as mulheres, considerando-as menos importantes que os homens e subordinando-as a eles: “E, no entanto, esta jovem notável encontrou forças para se rebelar contra estas circunstâncias adversas” (Anderson, 2017, p. 11 [tradução deste autor])⁸³.

A postura rebelde de Ernestine Rose revelou-se cedo quando, ainda adolescente, se opôs aos valores e crenças que seu pai, o rabino Potowsky, lhe ensinava. Esse episódio resultou em ruptura com a fé judaica. Mais tarde, nas décadas de 1820/30, seu inconformismo com as opressões existentes no mundo foi revigorado no contato com os princípios iluministas e o socialismo owenista. Essas referências foram importantes para sedimentar sua crítica religiosa, as quais solidificaram seu entendimento de que Deus era criação humana e as igrejas, instituições usadas para perpetuar a ignorância e a superstição.

O ateísmo de E. Rose, de matriz iluminista e owenista, foi marcado pela interpretação de que todos os seres humanos nasciam iguais e eram portadores de direitos. Além disso, seu ateísmo compreendia que as pessoas eram capazes de um aperfeiçoamento moral, algo possível por meio de educação secular

83

No original: “And yet this remarkable young person found the strength to rebel against these adverse circumstances”.

e racional - passo importante na construção de uma organização social fraterna e solidária, baseada no interesse coletivo, na liberdade e na igualdade. Foi a partir dessas premissas que E. Rose se engajou na luta pelo abolicionismo e pelos direitos das mulheres ao longo de sua vida.

A cosmovisão ateísta foi indissociável do ativismo de E. Rose. E sua luta lhe acarretou hostilidades de diversas ordens. Foi alvo de críticas por ser ateia, por ser mulher que atuava politicamente no espaço público em época em que esse espaço era tido como prerrogativa dos homens, por ser imigrante e por sua origem judaica. No entanto, não esmoreceu e manteve sua índole combativa como ativista social, inicialmente na Inglaterra, nos grupos owenistas, mais tarde nos Estados Unidos, nos grupos de livre-pensamento, no movimento abolicionista e no movimento dos direitos das mulheres.

Em 1869, Ernestine Rose, junto com o esposo, William, voltou a morar na Inglaterra. Nos Estados Unidos, além do legado de luta social, deixou sepultado dois filhos que teve na virada dos anos 1830 para 1840, que faleceram precocemente, motivo de enorme tristeza para o casal. De volta ao solo inglês, ela se manteve atuante e fiel aos seus ideais até o fim da vida.

Ernestine Rose faleceu no dia 4 de agosto de 1892, dez anos após a morte de William Rose. Infelizmente, por décadas, sua história de engajamento pelos direitos das mulheres foi esquecida, até ser recuperada nos EUA gradativamente a partir do movimento feminista da década de 1960 - uma trajetória de vida que também faz parte da história do ateísmo e que precisa ser mais bem conhecida. Afinal, ela ajudou a tornar o ateísmo sinônimo de luta por justiça e igualdade social.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Bonnie S. **The Rabbi's Atheist Daughter**: E. Rose, international feminist pioneer. New York: Oxford University Press, 2017.

BROWN, Antoinette L. Debate at the Third National Woman's Rights Convention on Biblical Authority for Women's Rights (1852). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.).

Mistress of Herself: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 123-130.

COOKE, Bill. E. Rose: an Atheist pioneer. **Ethical Record**, London, vol. 123, nº 01, p. 09-14, jan./mar. 2018.

DORESS-WORTERS, Paula. Introduction: Ernestine L. Rose, Early Women's Rights Advocate. *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 01-55.

JACOBY, Susan. **Freethinkers**: a history of american secularism. New York: Owl Books, 2004.

KARILA, Suvi. Early Women's Movement. *In*: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael (ed.). **The Cambridge history of atheism**. Two-volume set. Atheism from Antiquity to Modernity. Atheism in the Contemporary World. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 550-567.

KOLMERTEN, Carol A. **The American Life of Ernestine L. Rose**. Syracuse: Syracuse University Press, 1999.

LIND, JoEllen. Dominance and democracy: the legacy of woman suffrage for the voting right. **UCLA Journal of Gender and Law**, California, vol. 05, nº 01, p. 103-216, 1994. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/4r4018j9#main>. Acesso em: 09 jul. 2022.

ROSE, Ernestine. **A Defence of Atheism**. Boston: J. P. Mendum, Investigator Office, 1881.

ROSE, Ernestine. Speech at the Infidel Convention (1845). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 69-70.

ROSE, Ernestine. Resolution and Speech at the First National Woman's Rights Convention: "Woman's Sphere" (1850a). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 80-82.

ROSE, Ernestine. Speech at the Thomas Paine Celebration: Women in International Freedom Fights (1850b). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 75-79.

ROSE, Ernestine. Speeches at the Second National Woman's Rights Convention (1851). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 91-103.

ROSE, Ernestine. Debate at the Third National Woman's Rights Convention on Biblical Authority for Women's Rights (1852a). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 123-130.

ROSE, Ernestine. Speech at the Third National Woman's Rights Convention: "A Child of Israel" (1852b). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 121-122.

ROSE, Ernestine. Speech at the Hartford Bible Convention: "Trample the Bible, the Church, and the Priests" (1853). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 135-144.

ROSE, Ernestine. Speech at the Fifth National Woman's Rights Convention: "A Great and Immutable Truth" (1854). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 179-180.

ROSE, Ernestine. Speeches at the Seventh National Woman's Rights Convention (1856). *In*: DORESS-WORTERS, Paula (edit.). **Mistress of Herself**: speeches and letters of E. Rose, early women's rights leader. New York: Feminist Press, 2008, p. 222-237.

TAYLOR, Barbara. **Eve and the New Jerusalem**. Socialism and feminism in the nineteenth century. London: Virago Press, 2016.

2

**SIKIVU
HUTCHINSON:**

ATEÍSMO E FEMINISMO
NEGRO (2011-2020)

INTRODUÇÃO

Há uma carência de análises historiográficas no Brasil que ampliem o olhar sobre o ateísmo para além da ideia de oposição às religiões. A descoberta da obra da feminista e ateia afroestadunidense Sikivu Hutchinson fez-me pensar sobre o sentido que o ateísmo pode ter na intersecção com o feminismo negro e o que isso implica em termos de ativismo social. Essas questões forneceram-me o ponto de partida para elaboração deste capítulo.

Para desenvolvimento deste capítulo, busquei situar a dimensão diacrônica da obra de Sikivu Hutchinson na tradição estadunidense do livre-pensamento negro e da resistência das mulheres negras às opressões racial e patriarcal; e a dimensão sincrônica no debate que ela faz com o feminismo branco e o ativismo de ateus brancos. São aspectos que considero importantes para o entendimento da luta social acoplado a sua produção intelectual.

Em termos de fontes, utilizo os seguintes livros de Sikivu Hutchinson: *Moral Combat* (2011), *Godless Americana* (2013) e *Humanists in the Hood* (2020). A partir dessas obras, investigo o sentido atribuído por ela ao ateísmo na intersecção com o feminismo negro. Trata-se de construção de significado que vejo como basilar no entendimento da autora sobre caminhos a serem trilhados pelas mulheres negras de seu país no enfrentamento a desafios, como racismo, sexismo e patriarcado, mas também como parte de uma luta mais ampla pela construção de uma sociedade com justiça social, econômica e política.

O capítulo foi organizado em três tópicos: o primeiro é retrospectiva histórica sobre ateísmo e livre-pensamento na comunidade afroamericana dos EUA; o segundo, o papel histórico do feminismo na vida das mulheres negras estadunidenses; por fim, o significado interseccional de S. Hutchinson de um feminismo negro, ateuista e humanista para empoderamento das mulheres negras do país em prol de novo modelo de sociedade.

ATEÍSMO NA HISTÓRIA DA POPULAÇÃO AFROAMERICANA DOS EUA

A intelectual atea S. Hutchinson faz parte de uma comunidade com forte identidade religiosa. Em 2009, dois anos antes de S. Hutchinson publicar *Moral Combat*, foi divulgado o estudo “*Um retrato religioso dos afroamericanos*”, amparado na pesquisa da *Pew Research Center*, que revelou que 87% da população negra dos Estados Unidos se descreviam como pertencentes a algum grupo religioso e 88% afirmavam estar “absolutamente certos de que Deus existe”. Em contrapartida, apenas 12% dessa população se definiam como “sem religião” e 1% como atea ou agnóstica (Sahgal, Smith, 2009).

Já em 2021, coincidentemente um ano após S. Hutchinson publicar *Humanists in the Hood*, apareceu o estudo “*Fé entre os negros americanos*”, amparado em nova pesquisa da *Pew Research Center*, que mostrou queda para 78% da população negra estadunidense que afirmaram pertencer a algum grupo religioso. Os novos dados da *Pew Research Center* destacaram que a presença desse grupo em igrejas e em atividades religiosas é menos frequente nas gerações mais novas. Além disso, cresceu para 18% o percentual da população que se define como “sem religião”, com o acréscimo de 2% de agnósticos e 1% de ateus (Mohamed, *et al.*, 2021).

A religião preponderante na população afroestadunidense é o cristianismo, cujas raízes se encontram no período da escravidão no país entre os séculos XVII e XIX. Segundo Donald R. Barbera (2003), o papel do cristianismo na comunidade negra é historicamente ambíguo. De um lado, essa religião foi utilizada pelos colonizadores brancos para justificar a escravidão do povo negro. A Bíblia era lida para que estes acreditassem que eram descendentes de Cam, filho de Noé, o qual, conforme o relato no Antigo Testamento, foi

amaldiçoado pelo pai por vê-lo dormindo nu e ir contar aos irmãos, em vez de cobrir seu corpo com roupa. Na condição de “filhos de Cam”, o destino da população negra seria sofrer e servir ao homem branco.

Por outro lado, o cristianismo também alimentou uma mensagem de esperança, como o relato bíblico da conquista pelos israelitas da Terra Prometida após serem submetidos à escravidão no Egito: “A história da liberdade dos israelitas trouxe algum conforto de que uma vida melhor aguardava após o sofrimento” (Barbera, 2003, p. 41 [tradução deste autor])⁸⁴. Para isso, contribuiu o papel da igreja cristã negra, a qual se tornou uma referência central na vida comunitária da população negra nos EUA. Esta não contava com outros espaços relevantes de apoio e amparo até o fim da escravidão, ocorrida em 1863. A igreja negra cristã também deu suporte para os afroestadunidenses enfrentarem as leis segregacionistas criadas no pós-escravidão para discriminá-los e foi decisiva no movimento pelos direitos civis que pôs fim a essas legislações na década de 1960.

Por outro lado, cabe ressaltar que a igreja negra cristã foi conformada por distantes congregações, especialmente as de matriz protestante. A *Pew Research Center* de 2021 revelou que 66% dessa população ainda se definem como protestantes, 6% se identificam como católicos, 3% como de outras religiões cristãs - com destaque para Testemunhas de Jeová - e 3% como de religiões não-cristãs, em particular o islamismo (Mohamed, *et al.*, 2021).

Em virtude desse quadro histórico, não houve muito espaço para o ateísmo: “A descrença e o pensamento livre são frequentemente vistos como coisas ‘brancas’ ou como estranhos à comunidade negra” (Barbera, 2003, p. 21 [tradução deste autor])⁸⁵. Daniel B. Swann afirma que, para essa comunidade, os ateus negros são *outsiders*

84 No original: “The freedom story of the Israelites brought some comfort that a better life awaited after the suffering”.

85 No original: “Nonbelief and freethought are often viewed as “White” things or as foreign to the Black community”.

e problemáticos, uma vez que “[...] afirmar o papel da religiosidade como central para a abolição e o movimento pelos direitos civis serve como um teste decisivo para expressar a apreciação da história do progresso negro na América” (Swann, 2017, p. 127 [tradução deste autor])⁸⁶.

O ateísmo faz parte daquilo que se convencionou denominar de livre-pensamento na história dos EUA; também foi componente do livre-pensamento afroestadunidense. Esta é a posição de Christopher Cameron (2019), o qual afirma que, entre a população branca estadunidense, o livre-pensamento teve origem na filosofia do Iluminismo e no deísmo; já entre a população negra dos Estados Unidos, o livre-pensamento surgiu tendo a realidade da escravidão e a discussão sobre o chamado “problema do Mal” como pano de fundo, qual seja, “como conciliar a existência do Mal no mundo com a presença de uma divindade benevolente e onipotente” (Cameron, 2019, p. 10 [tradução deste autor])⁸⁷.

Para muitos escravizados, o problema do mal estava intimamente relacionado com sua vida cotidiana, pois um componente central da escravatura era a humilhação, com sofrimento, dor e perdas que eram atribuídas não à vida em geral, mas à escravidão em particular: “Os historiadores da escravatura há muito notaram que uma característica fundamental da experiência escrava das mulheres era a ameaça constante de abuso e exploração sexual” (Cameron, 2019, p. 11 [tradução deste autor])⁸⁸; além disso, os escravizados enfrentavam formas humilhantes e desumanizantes de castigo físico por parte de seus proprietários; era-lhes proibido acesso à educação

86 No original: “[...] affirming the role of religiosity as central to abolition and the civil rights movement serves as a litmus test to expressing appreciation of the history of Black progress in America”.

87 No original: “how to reconcile the existence of evil in the world with the presence of a benevolent and omnipotent deity”.

88 No original: “Historians of slavery have long noted that a key feature of the slave experience for women was the constant threat of sexual abuse and exploitation”.

e ao conhecimento; e viviam sob ameaça constante de venda e separação de suas famílias, situação de incomensurável angústia.

Segundo Cameron (2019), as narrativas no interior das comunidades escravizadas mostram que, embora muitos tenham procurado significado para suas vidas em religiões - fossem elas monoteístas, como o cristianismo, ou tradições de origem africana -, houve aqueles que ansiavam por respostas para o problema do sofrimento antes de poderem aceitar a ideia de um Deus ou deuses. Quando essa resposta não foi obtida, muitos deles abraçaram o ceticismo e a descrença como as únicas soluções lógicas para o problema do mal.

O livre-pensamento também esteve presente entre os negros livres antes e depois da Guerra Civil (1861-1865). William Wells Brown (1814/16-1884) desenvolveu sua aversão ao cristianismo enquanto era escravizado e continuou a atacar a fé depois de obter sua liberdade em 1834. Em 1853, tornou-se o primeiro afro-estadunidense a publicar um romance, *Clotel; or, The President's Daughter: A Narrative of Slave Life in the United States*, com extensas críticas à fé cristã e ao papel da religião organizada na defesa do regime de trabalho escravo. Outro exemplo do livre-pensamento negro foi o abolicionista e escritor Frederick Douglass (1818-1895). Sua desaprovação ao cristianismo estendeu-se às igrejas brancas e negras. Em relação às segundas, avaliou que a falta de educação formal da maioria dos ministros era preocupante para os negros. Contudo, "a sua maior crítica foi que as igrejas negras eram demasiado sobrenaturais. Ele desprezava qualquer credo religioso que dissesse que os negros deveriam olhar para a próxima vida em busca de felicidade, em vez de tentar alcançá-la agora" (Cameron, 2019, p. 32 [tradução deste autor])⁸⁹.

89

No original: "his biggest critique was that black churches were too otherworldly. He despised any religious creed that said blacks should look to the next life for happiness rather than trying to achieve it now".

O livre-pensamento fez parte do movimento cultural *Renascimento do Harlem*, ocorrido entre as décadas de 1910 e 1930. Esse movimento teve como pano de fundo a grande migração de negros dos estados sulistas para cidades do Norte na virada de século XIX para o XX, na busca de melhores trabalhos e fuga de ataques racistas. Essa migração representou mudança na visão de mundo de muitos sulistas negros. Se antes desejavam autonomia por meio da propriedade da terra, agora almejavam independência social e econômica por meio da vida urbana. No Harlem, bairro de Nova York, surgiu uma efervescente atividade artística e literária que questionou os motivos da opressão racial sobre os negros no país. E, ainda que o cristianismo tenha sido referência importante, intelectuais como Alain Locke (1885-1954), Langston Hughes (1901-1967) e Zora Neale Hurston (1891-1960) manifestaram ceticismo sobre o significado da concepção bíblica de Deus, o papel social das igrejas e a moral cristã na vida dos afroestadunidenses.

Já em meados do século XX, no contexto de mobilização e luta pelos direitos civis, o ateísmo foi explicitamente abraçado por ativistas como James Forman (1928-2005) e Huey Newton (1942-1989). Ambos atuaram no *Partido dos Panteras Negras*, organização de inspiração marxista na qual muitos membros viam a religião como instrumento de dominação de classe e de opressão racial dos brancos e defendiam que "Para os negros reconhecerem seu verdadeiro potencial e se tornarem cidadãos iguais em todo o mundo, [...], eles precisavam se livrar da ideia de Deus e assumir a responsabilidade por seus próprios destinos" (Cameron, 2019, p. 135 [tradução deste autor])⁹⁰.

Cameron (2019) destaca duas singularidades no livre-pensamento negro dos EUA da virada do milênio. Uma delas é a criação de associações secularistas como *African Americans for Humanism* (1989), *Black Skeptics of Los Angeles* (2010), *Black Atheists of America*

90

No original: "For black people to recognize their true potential and become equal citizens around the world, [...], they needed to slough off the idea of God and take responsibility for their own destinies".

(2011) e *Black Nonbelievers* (2011). A segunda particularidade é a projeção de lideranças femininas que vinculam o ateísmo no combate ao patriarcado, racismo e injustiças econômicas. Ilustrativo disso é a fundação das associações mencionadas anteriormente; excetuando-se a *African Americans for Humanism*, foram fundadas respectivamente pelas ateias negras S. Hutchinson, Ayanna Watson e Mandisa Thomas. Nesse cenário:

Os novos ateus negros não se contentam em rejeitar pessoalmente a religião, mas em vez disso têm o objetivo de espalhar o pensamento livre para a comunidade negra mais ampla. [...]. Afirmam que as igrejas negras não conseguiram resolver a dependência de drogas, as desigualdades habitacionais, as disparidades de saúde, a falta de oportunidades de emprego e outros problemas sociais urgentes que os negros americanos enfrentam (Cameron, 2019, p. 173 [tradução deste autor])⁹¹.

A proeminência de mulheres nos movimentos ateístas negros do início do século XXI também é apontada por Swann (2017), autor que enfatiza a conexão feita por elas entre ateísmo e a luta pela superação das opressões que recaem sobre a mulher negra em um país de tradição religiosa, patriarcal e racista: “As mulheres negras ateístas parecem ter criado um ‘espaço feminista negro ateu,’ com sua própria linguagem para reforçar esse espaço e exportar suas ideias para uma sociedade mais ampla” (Swann, 2017, p. 138 [tradução deste autor])⁹².

A linguagem ateísta associada ao feminismo negro no discurso das lideranças mulheres, como exemplificarei com o caso de S. Hutchinson, costuma ser de viés humanista. Anthony B. Pinn (2016)

91 No original: “New black atheists are not content to personally reject religion but instead have a goal of spreading freethought to the broader black community. [...]. They claim that black churches have failed to address drug addiction, housing inequities, health disparities, lack of employment opportunities, and other pressing social problems facing black Americans”.

92 No original: “Black Atheist women appear to have created a ‘feminist Black Atheist space,’ with their own language to both reinforce this space and export their ideas to a wider society”.

define essa modalidade de humanismo não-teísta como visão de mundo sem inclinações e reivindicações sobrenaturais e limitada ao senso de responsabilidade humana. Trata-se, então, de “[...] filosofia de vida centrada no funcionamento humano no contexto da história e que busca promover o bem-estar da vida – em suas várias formas – como uma questão de responsabilidade e trabalho seculares” (Pinn, 2016, p. 27 [tradução deste autor])⁹³.

A ideia de trabalho secular remete a uma distinção existente na língua inglesa entre os termos “secularismo” e “secularização”. O primeiro refere-se à doutrina que defende exclusão das crenças e instituições religiosas como orientadores da vida humana no espaço público (Jacoby, 2004). Já o segundo é referência aos distintos fenômenos sociais, culturais, jurídicos, políticos e econômicos, vide temas como “individualismo”, “burocratização da vida política e jurídica”, “economia de mercado”, que influenciaram na redução da presença e da influência das organizações e crenças religiosas na vida pública no decorrer dos últimos séculos (Pasquale, Kosmin, 2015).

No entanto, por muito tempo, pensou-se em um modelo único de secularização, como linha reta marcada pelo gradual desaparecimento da influência pública da religião. Contudo, o que hoje se verifica são distintas formas de secularização trilhadas pelos países ao redor do mundo. Um caso é o dos Estados Unidos, ainda marcado pela projeção da religião, seja na vida pública ou privada. Para Pasquale e Kosmin, isso pode ser explicado, por entre outros motivos, “pela precariedade e variabilidade da segurança econômica em uma meritocracia altamente individualista em comparação com, por exemplo, os estados de bem-estar social economicamente

93

No original: “[...] philosophy of life that centers on human workings within the context of history and that seeks to promote the well being of life – in its various forms – as a matter of secular accountability and work”.

mais homogêneos e pessoalmente seguros da Europa Ocidental" (Pasquale, Kosmin, 2015, p. 454 [tradução deste autor])⁹⁴.

O modelo de secularização dos Estados Unidos não apenas mantém papel social de relevo para a religião; é também permeado por práticas, ideias e instituições racistas e patriarcais. Isso ajuda a entender o caráter da luta do livre-pensamento negro ateu no país, o qual, no início do século XXI, conta com maior liderança feminina. Entretanto, apesar dessa projeção, ainda existem dificuldades para as mulheres negras se fazerem mais presentes na comunidade ateu dos EUA. Soraya Chemaly (2013) elenca alguns fatores para isso. O primeiro deles diz respeito à proeminência da religiosidade entre mulheres afroestadunidenses, o que se relaciona à segurança econômica. No caso, a falta de uma sólida rede de proteção social significa que as mulheres, responsáveis pela maior parte dos cuidados aos idosos e crianças, precisam do apoio financeiro de organizações religiosas.

O segundo fator incide sobre o sexismo existente na comunidade ateu estadunidense. Ainda que exista um discurso que identifique o ateísmo com o racionalismo - e consequentemente se fale que o racionalismo é neutro em termos de gênero, não permitindo florescer o sexismo entre os ateus -, o fato é que "A discriminação baseada em classe, raça, gênero e sexualidade que vemos na cultura mais ampla também existe em comunidades ateístas e seculares [...]" (Chemaly, 2013, s/p [tradução deste autor])⁹⁵.

Em terceiro lugar, as mulheres negras ateias enfrentam o fator da invisibilidade nos meios de comunicação, os quais, quando abordam temas relacionados ao ateísmo e secularismo, priorizam a

94 No original: "[...] by the precariousness and variability of economic security in a highly individualistic meritocracy compared with, for example, the more economically homogeneous and personally secure social welfare states of Western Europe".

95 No original: "The discrimination based on class, race, gender and sexuality that we see in the broader culture exists in atheist and secular communities too [...]"

voz dos homens ateus. E isso se conecta ao quarto fator, qual seja, que o ateísmo como movimento social se organiza com ênfase em lideranças masculinas e brancas favorecidas pela estrutura patriarcal e racial dos Estados Unidos.

Por fim, S. Chemaly (2013) frisa que a necessidade de lutar constantemente contra o preconceito de gênero e racial deixa as mulheres com menos tempo e energia para se dedicarem ao ativismo ateu.

FEMINISMO NA HISTÓRIA DA POPULAÇÃO AFROAMERICANA DOS EUA

Os ateus negros possuem duas identidades alvo de preconceito nos EUA. Com base nos dados da pesquisa do *American Mosaic Project Survey* (2003) e do *American National Election Study* (2012), Swann informa que "Os americanos demonstram uma visão mais estigmatizada em relação aos negros do que em relação a qualquer outra raça [...]. Ao mesmo tempo, [...] demonstram visões mais estigmatizadas em relação aos ateus do que qualquer outro grupo demográfico religioso" (Swann, 2017, p. 46 [tradução deste autor])⁹⁶.

O estigma em relação ao ateísmo também se faz presente na comunidade afroestadunidense. Swann (2017) realizou 46 entrevistas com homens e mulheres negros ateístas que vivem na área de Washington D. C e Baltimore, cidade no estado de Maryland.

96

No original: "Americans demonstrate more stigmatized view toward Blacks than they do toward any other race [...]. At the same time, [...] demonstrate more stigmatized views towards Atheists than any other religious demographic".

As pessoas entrevistadas revelaram existência de dificuldades na família, nos círculos sociais e, inclusive, na vida amorosa, por serem ateístas. A religião continua sendo considerada central na vida dessa comunidade e associada de forma positiva à luta histórica contra o racismo. Conforme os relatos nas entrevistas, no interior da comunidade afroamericana dos EUA, muitos acreditam na ideia de que “os ateus negros estão de alguma forma traíndo o legado de [Martin Luther] King e outros líderes dos direitos civis, o movimento dos direitos civis e a teologia da libertação; e até mesmo a sugestão de que eles são contra ou impedem o progresso dos negros [...]” (Swann, 2017, p. 127 [tradução deste autor])⁹⁷.

Este é estigma que se acentua quando se trata de mulheres negras ateias, as quais precisam lutar contra o machismo e o patriarcado também no interior de suas comunidades. Nesse sentido, não foi gratuito o fato de que, nas entrevistas feitas por Swann, “muitas participantes femininas também vincularam amplamente o ateísmo ao feminismo e, em alguns casos, fizeram essas ligações explicitamente ao feminismo negro ou ao feminismo radical” (Swann, 2017, p. 134 [tradução deste autor])⁹⁸.

A história da mulher negra nos Estados Unidos caracteriza-se pela resistência às opressões de classe, raça e gênero. De acordo com Bell Hooks (2022), no período da escravidão, a mulher negra foi explorada como trabalhadora do campo, em atividades domésticas, como reprodutora e como objeto para assédio sexual perpetrado pelo homem branco. Esse tratamento tinha respaldo em uma educação cristã que representava a mulher como sedutora má, aquela que trouxe o pecado ao mundo. Na condição de escravizadas,

97 No original: “Black Atheists are somehow betraying the legacy of [Martin Luther] King and other Civil Rights leaders, the Civil Rights movement, and liberation theology; and even the suggestion that they are against or impeding Black progress [...]”

98 No original: “Many female participants also linked atheism with feminism broadly, and in some cases they made these links explicitly to Black feminism or radical feminism”.

as “mulheres negras eram naturalmente vistas como a personificação do Mal feminino e da luxúria. Eram rotuladas de Jezebel e de sedutoras, além de ser acusadas de desviar os homens brancos da pureza espiritual para o pecado” (Hooks, 2022, p. 64).

A subordinação da mulher negra ao homem também existia na família escravizada, na qual era ela quem cozinhava, limpava a cabana, cuidava dos doentes, lavava, consertava as roupas e dava atenção às necessidades das crianças. Sobre isso, Hooks afirmou que “Homens negros escravizados consideravam trabalho de mulher as tarefas como cozinhar, costurar, cuidar de pessoas e até mesmo alguns trabalhos menores na fazenda” (Hooks, 2022, p. 81).

A opressão contra a mulher negra continuou mesmo após o fim da escravidão, mediante manutenção de hierarquia social baseada em raça e sexo, por parte de pessoas brancas, que posicionou homens brancos em primeiro lugar, mulheres brancas em segundo e, “apesar de às vezes serem colocadas na mesma posição dos homens negros, que estavam em terceiro lugar, [...] as mulheres negras eram as últimas” (Hooks, 2022, p. 93).

Segundo P. H. Collins (2019), a convergência das opressões de raça, classe e gênero, construída no período da escravidão nos EUA, marca as relações que as mulheres de ascendência africana ainda vivenciam no país. Para a autora, a opressão sobre as afro-estadunidenses engloba três dimensões interdependentes. Primeira, a exploração do trabalho, fundamental para o capitalismo, representa a dimensão econômica da opressão; segunda, a longa exclusão das mulheres negras do direito de votar, as dificuldades no acesso aos cargos públicos e ao tratamento equitativo no sistema de Justiça, sendo a dimensão política da opressão; por fim, as imagens de controle surgidas na era da escravidão e ainda aplicadas às mulheres negras atestam a dimensão ideológica da opressão.

Em relação à dimensão ideológica da opressão, certas características supostamente inerentes às mulheres negras são usadas para justificar a obediência e castidade perante o homem. P. H. Collins aborda quatro imagens de controle aplicadas às mulheres negras. A primeira é a da *mammy*, a serviçal fiel e obediente, “criada para justificar a exploração econômica das escravas domésticas e mantida para explicar o confinamento das mulheres negras ao serviço doméstico, [...]” (Collins, 2019, p. 140). Ao amar, alimentar e cuidar dos filhos e das famílias brancas melhor que dos seus, ou seja, ao aceitar a subordinação, a *mammy* simboliza as percepções do grupo dominante sobre a relação ideal das mulheres negras com o poder da elite masculina branca.

A matriarca é a segunda imagem de controle, que ganhou força a partir da década de 1960 na conjuntura de crescente contestação das mulheres ao patriarcado estadunidense. A partir do pano de fundo do maior percentual de famílias negras mantidas por mães solteiras na comparação com a comunidade branca, floresceu a tese do patriarcado negro, qual seja, que as mulheres negras que não cumpriam seus deveres “femininos” em casa contribuíam para os problemas na sociedade civil negra. Rotuladas de agressivas e de não femininas, “as matriarcas negras eram supostamente castradoras de seus amantes e maridos. Esses homens compreensivelmente abandonavam suas parceiras ou se recusavam a casar com as mães de suas filhas e filhos” (Collins, 2019, p. 145).

Mães dependentes do Estado é a terceira imagem de controle. Com viés de classe, ela foi desenvolvida para ser aplicada às mulheres negras pobres da classe trabalhadora que fazem uso dos benefícios sociais a que têm direito por lei. Para P. H. Collins (2019), enquanto os benefícios sociais foram negados às mulheres negras pobres, não houve necessidade desse tipo de estereótipo. Contudo, quando as mulheres negras estadunidenses ganharam poder político e exigiram equidade no acesso aos serviços do Estado, essa imagem foi construída. A ideia de mãe dependente do Estado também

é usada para controlar a geração da prole, ao qualificar a fecundidade das mulheres que não são brancas e de classe média como desnecessária e até mesmo perigosa para os valores do país.

A quarta imagem de controle é a de Jezebel e *hoochie*, designações para o que seria uma forma desviante da sexualidade feminina negra. A imagem de Jezebel surgiu na época colonial com a função de relegar todas as mulheres negras à categoria de sexualmente agressivas e assim justificar os frequentes ataques sexuais de homens brancos. Enraizada no legado histórico da Jezebel, a *hoochie* é expressão coloquial pejorativa que designa mulher jovem, promíscua e que se veste de forma sexualmente provocante. Ela faria parte de um grupo de “sexualidades femininas desviantes”, algumas sendo associadas a ambições materialistas (fazer sexo por dinheiro) e outras associadas a práticas tidas como desviantes (transar com outras mulheres) (Collins, 2019).

A luta das mulheres negras estadunidenses contra as opressões de classe, raça e gênero no início do século XXI possui, entre suas referências, o feminismo, o qual, na condição de filosofia política e movimento social, denuncia e procura acabar com a dominação e a exploração a que as mulheres têm sido submetidas por coletivos de homens ao longo do tempo. Entre os temas abordados no debate feminista, está o patriarcado, definido como forma de organização política, econômica, religiosa e social baseada na ideia de autoridade do homem sobre a mulher; o sexismo, um conjunto de métodos empregados no interior do patriarcado para manter a mulher em situação de inferioridade em relação ao homem; e gênero, conceito que “parte da ideia de que o feminino e o masculino não são fatos naturais ou biológicos, mas sim construções culturais” (Garcia, 2015, p. 19).

Todavia, conforme Hooks (2022), a relação entre mulheres negras e feminismo nos EUA precisa levar em consideração que, apesar da predominância do patriarcalismo, o país foi colonizado

por um fundamento racista que buscou justificar relações de poder e dominação de brancos sobre negros. Kabengele Munanga (2004) informa que o racismo se alicerça em concepção essencialista que concebe a humanidade dividida hierarquicamente em grupos com características diferentes (físicas, psicológicas, morais, estéticas). Uma das fontes do racismo sobre a população negra foi a narrativa bíblica sobre a “maldição de Cam”; outra fonte derivou da ciência moderna ocidental, a qual buscou definir “raça” a partir da observação dos caracteres físicos (cor da pele, traços morfológicos).

B. Hooks frisa que, em virtude do fundamento racista dos EUA, as demandas das mulheres negras não são as mesmas que as das brancas. Historicamente, o *status* social de ambas não foi simétrico, uma vez que as mulheres negras foram submetidas à opressão racial não vivenciada pelas mulheres brancas. Mais do que isso, a discriminação sexista não impediu que, entre as segundas, o racismo fosse absorvido, apoiado e defendido. Na década de 1830, por exemplo, inúmeras mulheres brancas passaram a se engajar na libertação de escravizados com base em sentimentos religiosos. Apesar disso, elas “nunca apoiaram uma mudança na hierarquia racial que proporcionava a sua casta ser mais elevada do que a de mulheres ou homens negros” (Hooks, 2022, p. 202).

A organização do movimento feminista nos EUA a partir do fim da década de 1960 recolocou o debate sobre as diferentes formas de opressão vivenciadas pelas mulheres. Contudo, havia feministas brancas de classe alta e média que resistiam à ideia de que “nem toda mulher é igualmente oprimida porque algumas mulheres podem usar sua classe, raça e privilégio de educação para efetivamente resistir à opressão sexista” (Hooks, 2022, p. 231). Além disso, mulheres negras perceberam que existiam mulheres brancas que se apropriavam do feminismo com o desejo de participar do capitalismo estadunidense convencional – vide foco na discussão sobre trabalhar fora de casa em igualdade salarial aos homens.

Para B. Hooks, nos Estados Unidos, um feminismo que leve em consideração a realidade das mulheres negras não deve se restringir à luta para acabar com o chauvinismo masculino ou para garantir que as mulheres tenham direitos iguais aos dos homens, mas ser “um compromisso para erradicar a ideologia de dominação que permeia a cultura ocidental em vários níveis – sexo, raça e classe social [...]” (Hooks, 2022, p. 306). P. H. Collins destaca que o pensamento feminista negro no país deve abranger o conjunto de conhecimentos e práticas institucionais que trate das principais questões enfrentadas pelas estadunidenses negras enquanto coletividade. Isso não significa que todas as mulheres negras do país sejam oprimidas da mesma maneira e que umas não possam oprimir outras. Contudo, “a identidade do pensamento feminista negro como teoria social ‘crítica’ reside em seu compromisso com a justiça, tanto para as estadunidenses negras como coletividade quanto para outros grupos dominados” (Collins, 2019, p. 43).

As reflexões de Hooks e de P. H. Collins, ao apontarem para diferentes formas de opressão vivenciadas pelas mulheres negras, como raça, gênero e classe, colocam em pauta o tema da interseccionalidade. Segundo Kimberle Crenshaw (s/d), as experiências das mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias de discriminação racial ou de discriminação de gênero. A interseccionalidade sugere que a discriminação nem sempre é assunto sobre grupos distintos de pessoas, mas, muitas vezes, sobre grupos sobrepostos formados por indivíduos que são alvos de diferentes formas de discriminação. Os tipos de preconceito que recaem sobre uma mulher negra e pobre (gênero, raça e classe), por exemplo, não são os mesmos que recaem sobre uma mulher branca de classe média. Na condição de movimento social, a luta do feminismo negro pode ser concebida levando em conta a existência de discriminações interseccionais.

Nos Estados Unidos do início do século XXI, um exemplo de luta interseccional inspirada no feminismo negro provém do ativismo de mulheres negras ateias. Em entrevista concedida em 2013,

A. Watson, fundadora da *Black Atheists of America*, afirmou que “[...] nos concentramos em lidar com questões sociais que são específicas da comunidade negra, bem como trazer diversidade para a comunidade atea [...]” (Watson, 2013 [tradução deste autor])⁹⁹. Em depoimento de 2018, M. Thomas, fundadora e presidenta da *Black Nonbelievers*, ressaltou a luta por visibilidade dos ateus negros e pautas como justiça social, humanismo e feminismo: “E nossa missão e valores incluem a comunidade LGBTQ, uma comunidade representada em nossa liderança e associação, que incorpora a interseccionalidade” (Thomas, 2018, s/p [tradução deste autor])¹⁰⁰.

ATEÍSMO E FEMINISMO NEGRO NA OBRA DE SIKIVU HUTCHINSON

Sikivu Hutchinson é ativista negra, escritora, feminista e atea que nasceu na cidade de Los Angeles no ano de 1969. Em entrevista concedida em 2011, ela afirmou que cresceu em lar secular com sua mãe, Yvonne Divans Hutchinson (professora), e seu pai, Earl Ofari Hutchinson (escritor), sendo ativistas sociais de orientação agnóstica e humanista que pouco frequentavam a igreja da comunidade. Um perfil anômalo em face da forte religiosidade na população negra ao qual eles pertenciam (Hutchinson, 2011a).

Sikivu Hutchinson possui formação em antropologia pela Universidade da Califórnia em Los Angeles e doutorado em Estudos da Performance pela Universidade de Nova York, obtido em 1999. Sua produção inclui obras como *Moral Combat: black Atheists, gender*

99 No original: “[...] we focus on dealing with social issues that are specific to the black community as well as bringing diversity to the atheist community [...]”.

100 No original: “And our mission and values include the LGBTQ community, a community represented in our leadership and membership, which incorporates intersectionality”.

politics and the values wars (2011), *Godless Americana: race and religious rebels* (2013), *White Nights, Black Paradise* (2015), *Humanists in the Hood: unapologetically black, feminist and heretical* (2020) e *The Rock 'n' Roll Heretic* (2021) (Dunn, s/d).

Um tema privilegiado na obra de S. Hutchinson é a história cultural e social do livre-pensamento afroestadunidense e seu papel na luta pela libertação negra. *Moral Combat* é considerado o primeiro livro sobre ateísmo publicado por mulher afroestadunidense. Definindo-se como feminista, atea e negra, ela dá atenção especial a essas pautas. Afirma que a obra foi escrita para abordar a intersecção entre gênero, raça, orientação sexual e ideário humanista a partir de uma posição política progressista, abordagem não privilegiada no ativismo de ateus brancos famosos no país como os cientistas Richard Dawkins e Sam Harris (Hutchinson, 2011b).

S. Hutchinson reconhece que seu lugar de fala como mulher, negra, atea e feminista encontra resistência não apenas no ativismo desenvolvido por ateus brancos e feministas brancas, mas também no interior da comunidade afroamericana dos EUA. Em decorrência dessa realidade, além da atividade intelectual, ela desenvolve um ativismo social. Foi de sua iniciativa a criação da associação *Black Skeptics Los Angeles* (2010), para auxiliar ateus e ateias provenientes da comunidade negra, e a entidade *Women's Leadership Project*, programa para atender jovens negras do sul de Los Angeles em situação vulnerável. Devido ao seu trabalho, ela foi nomeada *Mulher Secular do Ano* em 2013 e, no ano de 2020, foi agraciada com o prêmio *Harvard Humanista do Ano* (Dunn, s/d).

Meu objetivo nas próximas páginas é abordar o significado de ateísmo na intersecção com o feminismo negro na obra de S. Hutchinson, tendo como base sua leitura sobre a relação das mulheres negras com a religião, o ateísmo e o feminismo nos Estados Unidos.

A) MULHERES NEGRAS: RELIGIÃO E ATEÍSMO

No livro *Moral Combat*, é mencionado o resultado da pesquisa da *Pew Forum* de 2009 que identificou 87% da população afroestadunidense como religiosas. S. Hutchinson cita essa pesquisa para realçar seu argumento sobre a força da religião na comunidade negra. A principal identidade religiosa nesse grupo é a cristã, cujos laços se estabeleceram no contexto da escravidão. Naquela época, o cristianismo tornou-se fonte de fraternidade, espiritualidade e coesão para pessoas submetidas ao regime de trabalho escravista. E, "Por gerações, a Igreja Negra prestou serviços sociais e outras oportunidades negadas às comunidades negras devido ao racismo institucional e à supremacia branca" (Hutchinson, 2011c, p. 68 [tradução deste autor])¹⁰¹.

A permanência de inúmeros problemas na comunidade negra no início do século XXI - vide segregação residencial, discriminação no emprego, excesso de encarceramento e dificuldades no acesso à educação de qualidade - favorece que a igreja negra continue tendo protagonismo social; isso apesar da ascensão de igrejas negras ricas em bairros pobres e da exposição de escândalos financeiros e sexuais de lideranças religiosas. Para S. Hutchinson,

A antiga associação entre religiosidade e moralidade é particularmente rígida nas comunidades afro-americanas. Como a religiosidade é evidência de negritude "autêntica", é difícil para os negros não-teístas criticarem publicamente a tríade especial de dogma religioso, ganância e arrogância da Igreja Negra (Hutchinson, 2011c, p. 74-75 [tradução deste autor])¹⁰².

101 No original: "For generations the Black Church provided social services and other opportunities denied black communities due to institutional racism and white supremacy".

102 No original: "The age-old association of religiosity with morality is particularly ironclad in African American communities. Because religiosity is evidence of "authentic" blackness, it is difficult for black non-theists to publicly criticize the Black Church's special trifecta of religious dogma, greed, and hubris".

A igreja negra vista como parte da identidade dessa população embaraça o desenvolvimento de posições ateístas: "De fato, o ateísmo aparentemente vai contra um *ethos* cultural que enquadra a dor e o sofrimento terrenos como um cadinho para alcançar recompensas na vida após a morte" (Hutchinson, 2011c, p. 05 [tradução deste autor])¹⁰³. Em parte, isso ocorre pelo fato de a história da resistência civil e dos direitos humanos dos afroestadunidenses estar fortemente impregnada de dogmas religiosos judaico-cristãos.

Como consequência, ser ateu é visto como insulto à história e às tradições culturais afroestadunidenses, apesar da longa história de humanismo secular, ceticismo e livre-pensamento entre intelectuais negros. Na maioria das comunidades afroamericanas dos EUA, "o ateísmo é semelhante a vestir um lençol branco e uma bandeira confederada" (Hutchinson, 2011c, p. 04 [tradução deste autor]); por outro lado em outras comunidades, "é ostensivamente tolerado, mas sussurrado, rotulado de culturalmente incorreto [...]" (*Idem*)¹⁰⁴.

A reprovação do ateísmo na população afroamericana dos EUA é ainda mais aguda ao tratar de mulheres. As construções dos papéis de gênero e responsabilidades sociais das afroestadunidenses estão ligadas à observância religiosa. É comum, na cultura negra, o apreço por imagens de mulheres dirigindo-se fielmente com seus filhos às igrejas. Como pedra angular do patriarcado negro, a Igreja Negra tem sido defendida como baluarte contra o efeito "emasculante" do racismo branco. É por isso que, na condição de "guardiãs do lar", "as mulheres negras são vitais para a manutenção dos papéis e responsabilidades patriarcais" (Hutchinson, 2011c, p. 19 [tradução deste autor])¹⁰⁵.

103 No original: "Indeed, atheism seemingly flies in the face of a cultural ethos that frames earthly pain and suffering as a crucible for achieving rewards in the afterlife".

104 No original: "atheism is akin to donning a white sheet and a Confederate Flag. In others it's ostensibly tolerated yet whispered about, branded culturally incorrect [...]".

105 No original: "black women are vital to the maintenance of patriarchal roles and responsibilities".

Em face disso, "Se ser negro e ser cristão são sinônimos, então ser negro, mulher e religioso ou 'espiritual' [...] é praticamente obrigatório" (Hutchinson, 2011c, p. 20 [tradução deste autor])¹⁰⁶. Sendo o ateísmo visto como rejeição do patriarcado e da "autêntica" negritude, "as mulheres negras que professam abertamente visões não-teístas são consideradas especialmente traidoras, tendo abandonado seu papel principal como fornecedoras de tradições culturais e religiosas" (Hutchinson, 2011c, p. 20 [tradução deste autor])¹⁰⁷. Por isso, para muitas mulheres negras, o ceticismo, o humanismo e o ateísmo são fronteiras que ameaçam o sentido de sua identidade de gênero.

O movimento ateísta organizado poderia representar ponto de apoio para mulheres negras hostilizadas em suas comunidades pela ausência de convicções religiosas. Conforme S. Hutchinson (2011c), na virada do milênio, emergiu um ativismo ateísta no país como resposta ao extremismo político da direita religiosa, capitaneado por cientistas e escritores brancos como Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris e Daniel Dennett. Há, porém, por parte destes, pouca atenção às relações entre privação de direitos econômicos, raça, gênero e religiosidade. É por essa razão que boa parte da crítica do neoateísmo, como passou a ser chamado o ativismo desses quatro autores, possui relevância cultural limitada para a comunidade negra dos EUA.

O biólogo Dawkins, por exemplo, enfatiza "a dimensão evolucionária da crença e adesão religiosas, argumentando que a reverência contemporânea pelo sobrenaturalismo de qualquer tipo fatalmente mina a razão e a investigação científica" (Hutchinson, 2011c, p. 199 [tradução deste autor])¹⁰⁸. Harris faz campanha contra

106 No original: "If being black and being Christian are synonymous, then being black, female, and religious or 'spiritual' [...] is practically compulsory".

107 No original: "black women who openly profess non-theist views are deemed especially traitorous, having abandoned their primary role as purveyors of cultural and religious tradition".

108 No original: "the evolutionary dimension of religious belief and adherence, arguing that contemporary reverence for supernaturalism of any kind fatally undermines reason and scientific inquiry".

os males do fundamentalismo islâmico e cristão, denunciando, entre outras coisas, a cumplicidade dos crentes moderados aos preceitos “terroristas” do Islã. Hitchens criticou os religiosos como tolos e ingênuos e condenou o Islã radical como medieval. Além disso, partilha o desprezo de Harris pelos liberais religiosos tolerantes do Ocidente, os quais, para ele, deveriam cerrar fileiras na defesa da ciência e dos valores iluministas. Como resultado, o que se tem por parte desses autores é “a fixação do movimento ateu/cético na ciência como o antídoto para todos os males sociais” (Hutchinson, 2011c, p. 201 [tradução deste autor])¹⁰⁹.

Para S. Hutchinson, o problema de autores como Dawkins, Harris e Hitchens é que defendem a primazia da ciência no ativismo ateu sem preocupação com análise contextual. Não fornecem qualquer visão sociológica sobre a razão pela qual a religião e a religiosidade organizada têm um domínio duradouro sobre comunidades privadas de direitos na nação mais rica e poderosa do planeta. A religião é apenas um dos aparelhos para a repressão e desigualdade draconianas. As instituições seculares que impõem e defendem hierarquias opressivas também devem ser ativamente desafiadas num quadro humanista. As desigualdades capitalistas modernas que permitem riqueza criminosamente estratosférica e pobreza obscena sustentam a indústria religiosa dos EUA:

Assim, na ausência de uma consciência crítica explicitamente anti-racista [sic], anti-sexista [sic], anti-heterossexista e anti-imperialista, continuará a haver uma grande divisão entre o discurso ateu branco e as experiências vividas pelos humanistas de cor (Hutchinson, 2011c, p. 204 [tradução deste autor])¹¹⁰.

109 No original: “the atheist/skeptic movement’s fixation on science as the antidote to all social ills”.

110 No original: “So in the absence of an explicitly anti-racist, anti-sexist, anti-heterosexist and anti-imperialist critical consciousness there will continue to be a major divide between white atheist discourse and the lived experiences of humanists of color”.

S. Hutchinson ainda frisa que o antagonismo criado no meio neoateísta entre ciência (posto como sinônimo de razão e de progresso) e religião (posto como sinônimo de superstição e de atraso) nem sempre destaca o fato de que a ciência muitas vezes não foi benéfica para a população negra. Os valores iluministas alicerçados na racionalidade científico-filosófica, exortados por muitos ateus brancos no início do século XXI, surgiram em época em que a escravidão, o genocídio e o colonialismo europeus eram justificados pela ciência e pela investigação científica: “A ideologia iluminista estabeleceu uma hierarquia racial na qual os africanos eram subumanos e a cultura africana era a antítese da civilização europeia” (Hutchinson, 2011c, p. 109 [tradução deste autor])¹¹¹.

A escravidão racial foi justificada no século XIX pela alegada inferioridade mental dos africanos, um “fato” empírico institucionalizado pelo emergente campo de observação científica. Da mesma forma, as ideologias judaico-cristãs de hierarquia racial, nas quais os africanos eram vistos como Filhos de Cam, forneceram contexto “moral” para a escravidão e a supremacia branca. Essa relação com a categoria do ser humano permitiu a adoção do cristianismo pelos afroestadunidenses: “Para serem seres morais com dignidade e valor humanos, os afro-americanos [sic] tiveram de se identificar e remodelar o universo ético corrupto do opressor” (Hutchinson, 2011c, p. 110 [tradução deste autor])¹¹².

A raça, tal como definida pela ciência ocidental, tem estado no centro das noções euro-estadunidenses sobre o que significa ser humano. Os estudiosos do Iluminismo do século XVIII nunca duvidaram que Deus e a ciência declararam a existência de raças e que deveria haver relações hierárquicas entre elas. Esse pensamento se

111 No original: “Enlightenment ideology established a racial hierarchy in which Africans were subhuman and African culture was the antithesis of European civilization”.

112 No original: “To be moral beings with human worth and value, African Americans had to identify with and reshape the corrupt ethical universe of the oppressor”.

consolidou no século XIX sob o prisma de que o europeu estava no auge da perfeição humana e todas as outras raças deveriam ser comparadas com ele. Nos EUA, “a presença africanista permitiu ao novo homem branco explorar possibilidades de ser e de se tornar soberano, livre e, em última análise, humano” (Hutchinson, 2011c, p. 110 [tradução deste autor])¹¹³. Para S. Hutchinson, esse capítulo da história da ciência não deve ser esquecido pelos ateus e ateias negros, sob o perigo de se fazer uma defesa ingênua e perigosa dessa episteme.

B) MULHERES NEGRAS: RELIGIÃO E FEMINISMO

A pesquisa *Pew Forum*, publicada em 2009, verificou que, para 84% das mulheres afroestadunidenses, a religião é muito importante e que 59% delas participam dos serviços religiosos ao menos uma vez por semana. Na avaliação de S. Hutchinson, esses números possuem explicação em cenário histórico em que “a religião organizada fornece contexto para a articulação da identidade de gênero feminina na resistência à supremacia branca” (Hutchinson, 2011c, p. 28 [tradução deste autor])¹¹⁴. O movimento dos clubes de mulheres negras do fim do século XIX, por exemplo, emergiu tanto de grupos seculares como de organizações religiosas. As precursoras abolicionistas afroestadunidenses, como Maria Stewart (1803-1879) e Sojourner Truth (1797-1883), com visão de mundo religiosa, influenciaram fortemente mulheres negras engajadas na luta pelos direitos civis no século XX, como Ida B. Wells (1862-1931) e Fannie Lou Hamer (1917-1977). No entanto, “os valores cristãos tradicionais que exigem a submissão feminina à

113 No original: “the Africanist presence allowed the new white man to explore possibilities of being and becoming sovereign, free, and ultimately, human”.

114 No original: “Organized religion provides context for the articulation of female gendered identity in resistance to white supremacy”.

autoridade masculina também foram fundamentais para o surgimento da Igreja Negra” (Hutchinson, 2011c, p. 29 [tradução deste autor])¹¹⁵.

Ainda hoje, em muitas igrejas negras dos Estados Unidos, o acesso aos principais ofícios religiosos é em grande parte determinado pelo gênero. Nos últimos anos, é preciso reconhecer, frisa S. Hutchinson, foi permitido que mais mulheres negras assumissem papéis de liderança em igrejas negras. Contudo, elas continuam a ser minoria entre diáconos e pastores. E, mesmo que mulheres negras sejam muito mais propensas do que homens negros a frequentar a igreja mais de uma vez por semana, “o funcionalismo dos estabelecimentos religiosos negros, e certamente a face política da Igreja Negra, é firmemente masculino” (Hutchinson, 2011c, p. 37 [tradução deste autor])¹¹⁶.

A igreja é expressão do patriarcado na população afroamericana dos Estados Unidos - patriarcado fundamentado na doutrina judaico-cristã. No livro *Godless Americana*, S. Hutchinson afirma que a Bíblia é um livro que acusa a mulher de ser impura, promíscua e fonte do pecado original. A mensagem central de Gênesis, o primeiro livro da Bíblia, é que a mulher (Eva) foi a culpada pela desobediência do homem (Adão) a Deus, ao lhe induzir a comer o fruto proibido da árvore do conhecimento. Como resposta, as mulheres foram amaldiçoadas por Deus com menstruação, dor de parto e serem governadas pelos homens. Em relação à mulher, o homem foi posto como agente de Deus. Por isso, “ser uma boa mulher, uma guardiã da fé, exige uma devoção masoquista a um credo baseado na degradação do corpo feminino” (Hutchinson, 2013, p. 156 [tradução deste autor])¹¹⁷.

115 No original: “traditional Christian values requiring female subission to male authority were also critical to the emergence of the Black Church”.

116 No original: “the officialdom of black religious establishments, and certainly the political face of the Black Church, is steadfastly male”.

117 No original: “Being a good woman, a keeper of the faith, requires masochistic devotion to a creed based on the degradation of the female body”.

O impacto da mensagem bíblica é ainda mais grave quando se pensa nas mulheres negras. As mulheres brancas podem ter sido sobrecarregadas com o legado do pecado de Eva, mas se beneficiaram das associações culturais entre branquitude e superioridade moral. Ao longo do tempo, pinturas de cenas e de ícones bíblicos foram difundidas. As representações da Virgem Maria, por exemplo, com seu cabelo e pele claros, muitas vezes em vestes brancas e identificadas com lírios e pombas, apresentam sua virtude indiscutível em termos de tonalidade de pele branca: “Maria é uma imagem da maternidade sem relações sexuais. Ela nunca é vista grávida. Ela vai ainda mais longe que a mais refinada dama branca; ela se reproduz sem sexo” (Hutchinson, 2013, p. 163 [tradução deste autor])¹¹⁸.

Em contraste, a mulher negra, filha da linhagem amaldiçoada de Cam, a “Jezebel” excessivamente sexualizada, não foi tida como mulher virtuosa nem mãe suficientemente abnegada. Na época da escravidão nos EUA, relatos observaram a frequência com que as mulheres negras engravidaram durante a viagem da África para a América. E a gravidez e o parto compulsórios foram temas recorrentes na vida das mulheres negras. Como “criadoras”, a disponibilidade sexual da mulher negra foi “reforçada” por exibição pornográfica nos leilões, “onde cada centímetro dos seus corpos nus era examinado e inspecionado com prazer malicioso por compradores brancos que também faziam fila para comprar gado” (Hutchinson, 2013, p. 163 [tradução deste autor])¹¹⁹.

Para S. Hutchinson, os corpos das mulheres negras eram mercadorias, tanto para o patriarcado capitalista supremacista branco como para o patriarcado negro. E ainda hoje esse passado

118 No original: “Mary is an image of motherhood without intercourse. She is never seen pregnant. She goes even further than the most refined white lady; she reproduces without sex”.

119 No original: “where every inch of their naked bodies was surveyed and inspected with leering relish by white buyers who also queued up to purchase livestock”.

influencia seu cotidiano. As igrejas e comunidades afroestadunidenses, de um modo geral, criticam e estigmatizam as mulheres que assumem ideias e posturas que se afastam do modelo religioso normativo de “castidade” e “obediência”, o preço a ser pago pelo pecado original. No livro *Moral Combat* consta que:

[...] as mulheres em comunidades tradicionalmente religiosas não têm o privilégio cultural e autoral de expressar ceticismo, muito menos de expressar publicamente a sua oposição à religião organizada. Nas comunidades afro-americanas onde a devoção é a posição padrão, a presunção da religiosidade feminina, reforçada pela representação cultural, é uma influência vinculativa que torna o ceticismo público um tabu (Hutchinson, 2011c, p. 34 [tradução deste autor])¹²⁰.

De acordo com S. Hutchinson, “a justiça de gênero continua sendo o desafio não cumprido mais premente para as comunidades afroamericanas” (Hutchinson, 2011c, p. 237 [tradução deste autor])¹²¹ - ideal de justiça que pode ser amparado pelo feminismo. Contudo, a relação das mulheres negras com o feminismo nos Estados Unidos historicamente tem apresentado dificuldades de conexão, de solidariedade e de identidade.

S. Hutchinson detalha em *Humanists in the Hood* que, no século XIX, o movimento pelos direitos das mulheres abraçou a causa abolicionista. Eram comuns, na época, discursos de lideranças femininas que comparavam a opressão vivida por mulheres à escravização enfrentada pela população afroestadunidense. Apesar disso, muitas delas, como Elizabeth Cady Stanton e Susan

120 No original: “[...] women in traditionally religious communities don’t have the cultural and authorial privilege to express skepticism, much less publicly voice their opposition to organized religion. In African American communities where devoutness is the default position, the presumption of female religiosity, reinforced by cultural representation, is a binding influence that makes public skepticism taboo”.

121 No original: “gender justice remains the most pressing unfulfilled challenge for African American communities”.

B. Anthony – ativistas sociais daquela época -, “acreditavam que as mulheres brancas eram moral e intelectualmente superiores às mulheres de cor e aos homens de cor” (Hutchinson, 2020, p. 16 [tradução deste autor])¹²². Nos anos da guerra civil (1861-1865), as abolicionistas feministas brancas apoiaram o Partido Republicano e o Exército da União não só porque se opunham à escravidão, mas também porque acreditavam que um governo republicano pós-guerra daria prioridade ao sufrágio feminino. Mas isso não aconteceu. Como reação, após o término da guerra civil, algumas dessas mulheres se opuseram às Décima Quarta e Décima Quinta Emendas devido ao que consideraram ser o fracasso do Partido Republicano em cumprir sua promessa tácita às mulheres (brancas):

A Décima Quarta Emenda concedeu aos afro-americanos [sic] a cidadania de nascença, enquanto a Décima Quinta Emenda concedeu aos homens de cor o direito de voto. Na visão racista de algumas feministas brancas, essas alterações colocaram os direitos civis em concorrência direta com os direitos das mulheres, que eram entendidos como sendo administrados por mulheres brancas (Hutchinson, 2020, p. 17 [tradução deste autor])¹²³.

A trajetória do movimento feminista tem sido marcada pela sub-representação e falta de debate sobre as demandas das mulheres negras. As feministas brancas, desde as sufragistas do século XIX até a geração de meados do século XX, “ignoraram, apagaram e deturparam rotineiramente as experiências e a história social das

122 No original: “believed that white women were morally and intellectually superior to women of color and men of color”.

123 No original: “The Fourteenth Amendment granted African Americans birthright citizenship, while the Fifteenth Amendment gave men of color the right to vote. In the racist view of some white feminists, these amendments put civil rights in direct competition with women’s rights, which was understood to be stewarded by white women”.

mulheres negras” (Hutchinson, 2020, p. 17 [tradução deste autor])¹²⁴. Enquanto elas condenavam sua “escravidão” ao patriarcado, à domesticidade e à maternidade, as mulheres negras esfregavam o chão, lavavam roupa e limpavam sapatos; enquanto feministas brancas com formação universitária deploravam a desigualdade salarial, mulheres negras da classe trabalhadora definham em empregos não sindicalizados de baixos salários; enquanto mulheres brancas liberais protestavam pelo direito ao aborto, “as mulheres negras lutaram por uma plataforma mais abrangente de justiça reprodutiva, enquadrando o aborto, a contracepção e o planejamento familiar como críticos para a luta pela libertação negra em uma economia capitalista” (Hutchinson, 2020, p. 18 [tradução deste autor])¹²⁵.

A relação fraturada entre feministas negras e brancas historicamente moldou o movimento das mulheres nos Estados Unidos, obscurecendo muitas vezes o valor do movimento para comunidades negras. Para corroborar isso, S. Hutchinson menciona, em *Humanists in the Hood*, o resultado do *GenForward Survey*, estudo realizado em 2018 com pessoas na faixa etária entre 18 e 34 anos, que constatou que somente 12% das mulheres afroamericanas nos EUA se identificam como feministas e que cerca de 70% dos afroestadunidenses acreditam que o movimento feminista beneficia apenas mulheres brancas. O feminismo tem sido importante na luta em torno de pautas como igualdade de gênero, direito ao aborto, equidade salarial e combate à violência sexual. Entretanto, ainda carece de maior estreitamento com as demandas atinentes à realidade das mulheres negras dos EUA.

124 No original: “routinely ignored, erased, and misrepresented Black women’s experiences and social history”.

125 No original: “Black women fought for a more encompassing platform of reproductive justice, framing abortion, contraception, and family planning as critical to Black liberation struggle in a capitalist economy”.

C) ATEÍSMO E FEMINISMO NEGRO

A intersecção entre ateísmo e feminismo negro seria resposta para as demandas da população afroamericana dos EUA, em especial para o caso das mulheres negras. Essa é a posição de S. Hutchinson em *Moral Combat*, para quem um ateísmo pautado no humanismo secular pode fornecer sólida base para crítica dos graves problemas culturais e socioeconômicos que prosperam em comunidades negras sob regime de religião organizada. Assim, “em vez de exigir obediência moral a divindades e forças sobrenaturais, o humanismo secular enquadra a moralidade em termos de princípios de justiça, equidade e igualdade” (Hutchinson, 2011c, p. 103 [tradução deste autor])¹²⁶.

Na condição de sistema de crenças que abrange visões de mundo ateístas, agnósticas, céticas e de livre-pensamento, o humanismo secular postula como princípios 1) que a humanidade, em última análise, ascende ou cai por sua própria conta; 2) que a razão e o método científico são as formas mais viáveis de compreender o mundo natural; 3) que a vida após a morte é ficção inventada pelos seres humanos para amenizar o medo da morte e do desconhecido; 4) que os dogmas de muitas religiões organizadas contribuem para inibir a busca pelo conhecimento e o respeito ao potencial humano; e, frisa S. Hutchinson, o humanismo secular que ela própria (humanidade) concebe deve ter um caráter progressista preocupado com a luta pela libertação dos povos marginalizados, mediante a avaliação de que:

A religião organizada é uma das muitas forças poderosas que solidificam a desigualdade com base na raça, gênero, classe e orientação sexual. O racismo, o classismo, o sexismo e o heterossexismo são amplificados e reforçados pela injustiça econômica institucionalizada sob o

126

No original: “Instead of demanding moral obedience to deities and supernatural forces, secular humanism frames morality in terms of principles of justice, fairness, and equality”.

capitalismo global. Assim, o humanismo é especialmente relevante para as pessoas de cor que vivem em condições de desigualdade estrutural, nas quais o Estado serve apenas os direitos humanos dos ricos (Hutchinson, 2011c, p. 103 [tradução deste autor])¹²⁷.

As pautas do ateísmo humanista secular também foram discutidas em *Humanists in the Hood*. Conforme S. Hutchinson, o primeiro Manifesto Humanista, publicado nos EUA em 1933 na conjuntura da crise econômica que assolava o país, enfatizou a luta pela igualdade racial e distribuição de renda, temas que perderam força no segundo Manifesto Humanista de 1973. Para ela, “os humanistas americanos brancos querem nos fazer acreditar que o humanismo é sobre triunfo da razão sobre dogmas e preconceitos retrógrados que subvertem a vida, a liberdade e a busca da felicidade” (Hutchinson, 2020, p. 56 [tradução deste autor])¹²⁸ - um humanismo com raízes no livre-pensamento iluminista branco que forjou os EUA a partir da opressão racial, de gênero e de dominação de classe.

Hoje seria possível encontrar humanistas brancos que elogiam a cultura estadunidense como exemplo mais evoluído de secularismo no mundo, o qual refletiria o progresso, a marcha supostamente inevitável da civilização para um plano superior, livre das amarras impostas pela religião. Todavia, simplesmente se livrar da religião, do dogma e da superstição não garante equidade, justiça ou retidão moral. Similar ao que aconteceu no passado, “também os livres-pensadores contemporâneos e as sociedades relativamente secularizadas, como as da Europa Ocidental, são definidas pelas

127 No original: “Organized religion is one of many powerful forces solidifying inequity based on race, gender, class, and sexual orientation. Racism, classism, sexism, and heterosexism are amplified and reinforced by economic injustice institutionalized under global capitalism. Hence, humanism is especially relevant for people of color living in conditions of structural inequality in which the state serves only the human rights of the wealthy.”

128 No original: “White American humanists would have us believe that humanism is all about the triumph of reason over backward dogmas and prejudices that subvert life, liberty, and the pursuit of happiness.”

desigualdades estruturais do capitalismo” (Hutchinson, 2020, p. 56 [tradução deste autor])¹²⁹.

Humanistas que defendem a ampliação da agenda secular tradicional focada na separação entre Igreja e Estado para temas como justiça e equidade social se tornam alvos de críticas. Sobre isso, S. Hutchinson menciona episódios que ocorreram com ela nos círculos de livre-pensamento nos EUA: após ter falado no Dia da Liberdade de Pensamento de 2017 em Sacramento, Califórnia, ela foi abordada por um homem branco que alegou que eles, os homens brancos, eram as verdadeiras minorias exploradas e que os provocadores raciais corrompiam a pureza do movimento de livre-pensamento; em resposta ao artigo sobre defesa da visibilidade de mulheres negras ateias na edição de agosto de 2018 da revista *Humanist*, um leitor que se autodenominou “ateu libertário” reclamou que o artigo de S. Hutchinson era discurso esquerdista e marxista que privilegiava as opiniões de “mulheres negras homossexuais.” Essas narrativas têm a crença que:

[...] os ateus brancos e os seus irmãos estão duplamente sob ataque, uma minoria oprimida encurralada por teístas, por um lado, e guerreiros raivosos da justiça social que querem distorcer o humanismo na “nova religião do neomarxismo”, por outro. [...]. Os “novos” humanistas – sejam eles libertários puros ou liberais mais gentis – querem ter certeza de que a associação da Guerra Fria entre a impiedade e o comunismo, o marxismo e o socialismo [...] está tão morta quanto a União Soviética (Hutchinson, 2020, p. 52 [tradução deste autor])¹³⁰.

129 No original: “so contemporary freethinkers and relatively secularized societies, such as those in Western Europe, are defined by the structural inequities of capitalism”.

130 No original: “[...] white atheists and their brethren are doubly under attack, an oppressed minority boxed in by theists on the one hand and rabid social justice warriors who want to distort humanism into the “new religion of neo-Marxism” on the other. [...] The “new” humanists—be they straight-up libertarians or kinder gentler liberals—want to make damn sure that the Cold War association of godlessness with communism, Marxism, and socialism [...] is as dead as the Soviet Union”.

Conforme S. Hutchinson, trata-se de pensamento reacionário, racista, classista e fundamentalmente anti-humanista. A alternativa humanista para a população afroestadunidense seria aquela enraizada na tradição do livre-pensamento negro do país. No início do século XX, com notável exceção de figuras como Zora Neale Hurston e o intelectual conservador negro George Schuyler, a maior parte dos livres-pensadores negros era socialista ou comunista que condenava a forma como o capitalismo e o supremacismo branco prejudicavam as comunidades negras. Em face disso, "Criticar a desigualdade de classe não foi incidental nem um parêntese para os livres-pensadores e humanistas negros porque o domínio da religião organizada nos Estados Unidos se baseia fundamentalmente nas disparidades de classe" (Hutchinson, 2020, p. 52 [tradução deste autor])¹³¹.

O ateísmo humanista secular como instrumento de crítica e luta social ganha força em conexão ao feminismo negro. Em *Humanists in the Hood*, S. Hutchinson afirma que essa intersecção permite às mulheres negras resistirem às interpretações a-históricas da fé que ignoram o contexto da doutrinação dos negros na ideologia judaico-cristã e possibilita que centrem suas vidas na ética, moral e justiça seculares. Além disso, é resposta à realidade cotidiana dos corpos das mulheres negras e às políticas raciais, sexuais, de gênero e de classe que impactaram suas experiências de vida, cujos sustentáculos são a supremacia branca, o nacionalismo branco e noções patriarcais brancas e negras de autoridade e poder. Isso pode ser exemplificado com o *Combahee River Collective*, organização negra socialista e feminista fundada por Barbara Smith na década de 1970. No fim daquele decênio, B. Smith e as ativistas Beverly Smith e Gloria Hull redigiram um manifesto do coletivo criticando o racismo de feministas brancas e o patriarcado negro. Além disso, "A declaração defendia uma reestruturação socialista radical da economia dos EUA

131

No original: "Critiquing class inequity was not incidental nor parenthetical for Black freethinkers and humanists because the dominance of organized religion in the United States is fundamentally based on class disparities".

para corrigir a segregação racial e as disparidades de riqueza que praticamente consagraram a pobreza negra” (Hutchinson, 2020, p. 19 [tradução deste autor])¹³².

A atual crítica feminista negra nos EUA conta com a referência do trabalho e ativismo de intelectuais como Michele Wallace, Angela Davis, Bell Hooks, Patricia Hill Collins e Barbara Christian. Por outro lado, esse feminismo possui antecedentes - vide o pensamento social e o ativismo da escritora e educadora estadunidense Anna Julia Cooper (1858-1964), cuja teoria e prática feminista se fundamentaram nas realidades cotidianas das mulheres negras e nas políticas raciais, sexuais e de classe que impactavam suas vidas. A. J. Cooper e outras ativistas negras da virada do século XIX para o XX, como Ida B. Wells, Mary Church Terrell (1863-1954) e Fannie Barrier Williams (1855-1944), lançaram as bases para “uma política feminista negra progressista baseada na autodeterminação negra, nos direitos humanos e na justiça educativa, o que se refletiu no ethos socialista de Combahee” (Hutchinson, 2020, p. 19 [tradução deste autor])¹³³.

As mulheres negras, feministas e ateias prosseguem com essa luta e defendem “uma visão feminista negra exclusivamente interseccional para o humanismo, ao mesmo tempo em que desafiam a supremacia branca e a exclusão racista em círculos ateus, humanistas e de pensamento livre historicamente eurocêtricos” (Hutchinson, 2020, p. 32 [tradução deste autor])¹³⁴. Sobre isso, S. Hutchinson menciona a organização da primeira conferência secular de justiça social, em Los Angeles, em 2014. A conferência foi recebida com desprezo nos círculos neoteístas, que questionaram a

132 No original: “The statement advocated a radical socialist restructuring of the U.S. economy to redress the racial segregation and wealth disparities that all but enshrined Black poverty”.

133 No original: “a progressive Black feminist politics based on Black self-determination, human rights, and educational justice, which was reflected in Combahee’s socialist ethos”.

134 No original: “a uniquely intersectional, Black feminist vision to humanism while also challenging white supremacy and racist exclusion in historically Eurocentric atheist, humanist, and freethought circles”.

necessidade e relevância do evento. Vozes afroestadunidenses religiosas igualmente teceram críticas, afirmando que tal evento depunha contra a respeitabilidade que os negros almejam no país.

No ano de 2019, foi realizada a primeira conferência *Women of Color Beyond Belief*, que contou com expressiva presença de mulheres negras seculares. Patrocinada por *Black Nonbelievers* e *Black Skeptics Los Angeles*, "[...] a conferência centrou-se numa série de tópicos, incluindo aqueles relacionados com a violência sexual, abuso doméstico, encarceramento em massa, a Guerra às Drogas, liderança juvenil e direitos das pessoas com deficiência" (Hutchinson, 2020, p. 33 [tradução deste autor])¹³⁵. Nessa conferência, a feminista e ex-muçulmana Sadia Hameed falou sobre os direitos das mulheres e a visibilidade das ex-muçulmanas que enfrentam perseguição, violência misógina, assédio e ostracismo comunitário devido a sua apostasia. A ativista *queer* pelos direitos das pessoas com deficiência Charone Pagett fez apresentação sobre como a discriminação capacitista em comunidades religiosas e seculares afeta a liberdade sexual e a autonomia corporal das pessoas com deficiência. A ativista de prevenção da violência doméstica Marquita Tucker apresentou suas dificuldades para sair de um casamento abusivo. Ela criticou as tradições da comunidade cristã negra que reforçam a violência masculina negra no lar e apelou para criação de alternativas humanistas seculares aos programas de intervenção contra a violência doméstica que são baseados na fé.

A associação *Black Nonbelievers*, liderada por Mandisa Thomas, é atualmente a única organização nacional nos EUA para, por e de ateístas afroamericanos. Com filiais em cidades do país tão diversas como Atlanta, Cincinnati e Orlando, a organização tem sido fundamental para elevar as vozes, experiências e desafios vivenciados pelos ateus negros. Além disso, a associação tem sido "[...]

135

No original: "[...] the conference focused on a number of topics, including those related to sexual violence, domestic abuse, mass incarceration, the War on Drugs, youth leadership, and disability rights".

uma plataforma comunitária engajada para abordar o trauma e o estigma que as mulheres negras ateístas frequentemente enfrentam durante a transição da religião (Hutchinson, 2020, p. 32 [tradução deste autor])¹³⁶. Com isso, as mulheres negras ateístas buscam maior empoderamento no espaço público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação desenvolvida nas obras de S. Hutchinson do ateísmo humanista secular em intersecção ao feminismo negro é sintomática do seu engajamento intelectual e político para o término das diversas formas de injustiças que incidem sobre a população afroestadunidense, em especial sobre as mulheres dessa parcela da população. Entretanto, ao mesmo tempo, seu posicionamento reflete a luta por mudanças na sociedade dos EUA como um todo, na direção de formas de organização da vida coletiva e dos laços de sociabilidade sem racismo, sexismo, heterossexismo, patriarcalismo e dominação de classe.

O desenvolvimento de uma luta social pautada pelo ateísmo humanista secular e que possui, na população afroamericana dos EUA, um público-alvo enfrenta o desafio da força histórica da religião e da igreja negra, elementos que fundamentam inclusive uma identidade de grupo. Ciente dessa situação, S. Hutchinson ressignifica o ateísmo a partir da tradição do livre-pensamento negro do país. Um exercício similar é feito por ela ao tratar do feminismo para mulheres negras. São opções que buscam criar elo de identidade e sentido para pessoas que costumam ver ateísmo e feminismo como “coisas de branco”.

136

No original: “[...] community platform to address the trauma and stigma Black women atheists often confront as they transition from Religion”.

Todavia, o caminho do ativismo por meio da intersecção entre ateísmo humanista secular e feminismo negro não seria, como S. Hutchinson frisa em *Humanists in the Hood*, defesa ingênua do antropocentrismo. Sua posição é que os seres humanos são responsáveis por diferentes formas de opressão e que eles podem elaborar novos significados para perpetuar injustiças - vide o caso do racismo, quando se deu preferência ao discurso científico, a partir do século XIX, no lugar do discurso religioso, para justificar a dominação sobre populações negras. Apesar disso, entendendo o sobrenatural como algo que não existe, para ela, cabe ao ser humano buscar soluções para problemas e mazelas que ele mesmo criou.

REFERÊNCIAS

BARBERA, Donald R. **Black and not Baptist**: nonbelief and freethought in the black community. New York: iUniverse, 2003.

CAMERON, Christopher. **Black Freethinkers**: a history of african american secularism. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2019.

CHEMALY, Soraya. 5 reasons there aren't more women in atheism. **Salon**, jul. 2013. Disponível em: 5 reasons there aren't more women in atheism | Salon.com. Acesso em: 03 out. 2022.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade da discriminação de raça e gênero. **Cruzamento**: raça e gênero, p. 07-16, s/d. Disponível em: <https://static.tumblr.com/7symefv/V6vmj45f5/kimberle-crenshaw.pdf>. Acesso em: 08 nov. 2022.

DUNN, Bill. Sikivu Hutchinson. **Freedom from Religion foundation**, s/d. Disponível em: <https://ffrf.org/ftod-cr/item/38154-sikivu-hutchinson>. Acesso em: 08 nov. 2022.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve História do Feminismo**. 3ª ed. São Paulo: Claridade, 2015.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Tradução Bhuví Libanio. 11ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.

HUTCHINSON, Sikivu. Moral Combat: Interview with Dr Sikivu Hutchinson. **Echoes of CommonSense**, 6 mar. 2011a. Disponível: Moral Combat: Interview with Dr Sikivu Hutchinson | Echoes of CommonSense (wordpress.com). Acesso em: 24 out. 2022.

HUTCHINSON, Sikivu. To be Atheist, feminist, and black (Interview). **Religion Dispatches**, 3 feb. 2011b. Disponível em: <https://religiondispatches.org/to-be-atheist-feminist-and-black/>. Acesso em: 24 out. 2022.

HUTCHINSON, Sikivu. **Moral Combat**: black atheists, gender politics, and the values wars. Los Angeles, California: Infidel Books, 2011c.

HUTCHINSON, Sikivu. **Godless Americana**: race and religious rebels. Los Angeles, California: Infidel Books, 2013.

HUTCHINSON, Sikivu. **Humanists in the Hood**: unapologetically black, feminist, and heretical. Durham, North Carolina: Pitchstone Publishing, 2020.

JACOBY, Susan. **Freethinkers**: a history of american secularism. New York: Owl Books, 2004.

MOHAMED, Besheer, [et al]. Faith among black americans. **Pew Research Center**, 2021. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2021/02/16/faith-among-black-americans/>. Acesso em: 30 jan. 2023.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Cadernos Penesb**, v. 5, p. 15-34, 2004.

PASQUALE, Frank L., KOSMIN, Barry A. Atheism and the secularization thesis. In: BULLIVANT, Stephen e RUSE, Michael (org.). **The Oxford Handbook of Atheism**. United Kingdom: Oxford University Press, 2015, p. 451-467.

PINN, Anthony B. Nontheistic Humanism. **Fiph.JOURNAL**, nº 27, p. 27-32, abril 2016. Disponível em: https://fiph.de/veroeffentlichungen/journale/cover-downloads/fiph-Journal-Nr.27-Pinn-Nontheistic_Humanism.pdf?m=1570630393&. Acesso em: 30 set. 2022.

SAHGAL, Neha, SMITH, Greg. A religious portrait of african americans. **Pew Research Center**, 2009. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2009/01/30/a-religious-portrait-of-african-americans/>. Acesso em: 30 jan. 2023.

SWANN, Daniel B. **'Don't tell me you're one of those!' A qualitative portrait of black Atheists**. 260 f. Dissertation (Doctor in Sociology). University of Maryland, 2017. Disponível em: https://drum.lib.umd.edu/bitstream/handle/1903/19954/Swann_umd_0117E_18323.pdf?sequence=1. Acesso em: 30 set. 2022.

THOMAS, Mandisa. Five Fierce Humanists: Unapologetically Black Women Beyond Belief. **TheHumanist.com**, jul./aug. 2018. Disponível em: <https://thehumanist.com/magazine/july-august-2018/features/five-fierce-humanists-unapologetically-black-women-beyond-belief>. Acesso em: 24 out. 2022.

WATSON, Ayanna. Interview with We Are Atheism. **YouTube**, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ce7Zs7XAIZA>. Acesso em: 15 out. 2022.

Parte

II

O ATEÍSMO
CIENTÍFICO

3

**CHARLES
DARWIN:**

ATEÍSMO
E EVOLUCIONISMO
NO SÉCULO XIX

INTRODUÇÃO

O trabalho do naturalista inglês Charles Darwin é pilar no estabelecimento de uma visão de mundo ateísta no mundo contemporâneo, a despeito do próprio cientista nunca ter se identificado enquanto ateu. Sua obra *A Origem das Espécies*, publicada em 1859, foi interpretação alternativa e conflitante, da forma como a origem do mundo e do ser humano, com respaldo nos textos bíblicos, vinha sendo apresentada ao longo dos séculos pela religião cristã. Ciente da enorme influência social e cultural do cristianismo no cenário inglês do século XIX, Charles Darwin foi cauteloso em apresentar uma análise evolucionista sobre o ser humano, o que ocorreu apenas em 1871, com a publicação de *A origem do homem e a seleção sexual*. E ele se manteve, apesar desse livro, bastante reservado em expor publicamente opiniões pessoais sobre religião e fé em Deus.

No início de século XXI, Charles Darwin é figura símbolo para muitos ateístas. Entender a relação do naturalista inglês com o ateísmo e os elementos em seu trabalho científico que representaram fratura na narrativa religiosa sobre o que seria o ser humano é o principal objetivo deste texto. Para realizar essa tarefa, organizei o capítulo em três eixos: a) abordagem da relação entre Darwin e o ateísmo; b) exposição dos pressupostos básicos da teoria da evolução em *A origem das espécies*; c) e, por fim, concepção evolucionista sobre o ser humano na obra *A origem do homem e a seleção sexual*.

CHARLES DARWIN E ATEÍSMO

Em 1880, Darwin escreveu as seguintes palavras em uma carta: “Lamento ter de informá-lo que não acredito na Bíblia como revelação divina e, portanto, tampouco em Jesus Cristo como o filho

de Deus". Essa afirmação foi endereçada ao jovem advogado Francis McDermott, que, antes de iniciar leitura de seus livros, pediu uma resposta clara, no sentido de "sim" ou "não", se o naturalista acreditava no Novo Testamento (El País, 2015). Mais de um século após o falecimento do cientista inglês, grupos ateístas em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil, decidiram comemorar, no dia 12 de fevereiro, o "Dia do Orgulho Ateu". A data foi escolhida em

Homenagem ao nascimento do naturalista britânico Charles Darwin (1809-1882). Com sua teoria da evolução por meio da seleção natural, no livro *A origem das espécies*, de 1859, Darwin refutou parte fundamental do discurso religioso: a Criação (Freitas, 2015, p. 01).

Todavia, é preciso certa cautela com essa identificação. Para Nelio Bizzo, "a ideia de que Charles Darwin tenha sido um paladino do materialismo, difundindo ativamente o ateísmo, é uma ideia equivocada" (Bizzo, 2013, p. 301). Além disso, Charles Darwin não teria deixado de reverenciar e mesmo admitir a necessidade de um Criador, o que poderia ser comprovado através da análise das modificações introduzidas por ele nas edições do livro *A origem das espécies* entre 1859, ocasião da primeira edição, e 1872, quando foi lançada a sexta edição com as últimas modificações feitas pelo naturalista inglês. Um caso dessas mudanças apareceu na segunda edição da obra, publicada apenas seis semanas depois da primeira, na qual foi acrescentado termo "pelo Criador" ao fim da afirmação de que todos os seres orgânicos que já viveram sobre a Terra eram descendentes de uma forma primordial, na qual a vida foi inicialmente soprada. Contudo, na edição de 1872, esse termo foi suprimido. Apesar dessas ressalvas, "dizer que o darwinismo seja plenamente compatível com a religião seria uma afirmação enganadora, dado que ele é associado muito fortemente, ao contrário, com o ateísmo" (Bizzo, 2013, p. 329).

A análise sobre a relação de Darwin com religião e ateísmo também aparece no livro *A goleada de Darwin*, de Sandro de Souza. Para isso, ele apresentou dados biográficos sobre o naturalista

britânico: Charles Darwin nasceu na Inglaterra em 1809, na pequena cidade de Shrewsbury. Seu pai, Robert, “vinha de uma família muito liberal e reconhecidamente ateuista. Sua mãe, Susannah, vinha de uma família também abastada, porém, mais conservadora e extremamente religiosa, os Wedgwoods” (Souza, 2009, p. 23). A sua formação intelectual inicialmente foi em medicina, na Universidade de Edinburgh, na Escócia, a partir de 1825. Entretanto, ao perceber o pouco interesse do filho pela área, Robert Darwin o encaminhou para o Christ’s College, em Cambridge, com finalidade de torná-lo um clérigo da Igreja Anglicana. Naquele ambiente, cresceu o interesse de Darwin por ciências naturais, impulsionado pela amizade com o botânico John Henslow, defensor da compatibilidade entre a religião e os estudos das ciências naturais. Em 1831, ele terminou os estudos: “Os exames finais em Cambridge representavam a sua ordenação para clérigo e a possibilidade de se tornar um clérigo naturalista nos moldes de Henslow [...]” (Souza, 2009, p. 24).

Os planos de vida de Darwin tiveram reviravolta em agosto de 1831 quando, por meio de Henslow, foi convidado a participar de uma viagem ao redor do planeta a bordo do barco da Marinha britânica *HMS Beagle*. A jornada tinha como objetivo a tomada de medidas cartográficas em diferentes pontos do mundo. Darwin aproveitou a ocasião para pesquisar e catalogar as diversas espécies de seres vivos que encontrava pelo caminho. O material recolhido na viagem foi central para a formulação da teoria da seleção natural, uma das ideias bases do livro *A origem das espécies*. E é sobre o episódio dessa viagem que Souza aborda a discussão sobre a relação de Darwin com a religião e o ateísmo. Conforme o autor, “ao subir a bordo do *Beagle*, em dezembro de 1831, Darwin certamente acreditava que o mundo refletia uma tradução literal da Bíblia” (Souza, 2009, p. 167). Contudo:

Todos os seus biógrafos concordam que ao morrer, em abril de 1882, era [Darwin] um agnóstico, se não um ateu. Quando exatamente a fé foi perdida é matéria de debate.

Ao desembarcar do *Beagle* em outubro de 1836, havia deixado de acreditar nos fatos descritos da Bíblia como verdadeiros. [...] Embora a descrença na Bíblia tenha surgido durante a viagem do *Beagle*, o abandono total do cristianismo só veio a ocorrer por volta de 1849, conforme dito pelo próprio Darwin: "Nunca desisti do cristianismo até os meus 40 anos" (Souza, 2009, p. 168).

Para Souza, a perda do alicerce emocional que sustentou a crença inicial de Darwin no cristianismo foi fruto de processo lento, porém, bastante lógico; tal envolveu dois aspectos racionais e um emocional. O primeiro aspecto racional surgiu da crítica de Darwin à crença de que aqueles que não tivessem uma interpretação literal dos textos bíblicos estariam condenados pela eternidade. Sua formação humanista o levou a ver tal princípio como fruto de uma doutrina diabólica. O segundo aspecto racional apareceu por meio do seu lado científico: o cristianismo não seria respaldado por provas. Já o aspecto emocional esteve ligado à perda de pessoas próximas. A primeira foi do pai, que faleceu em 1848, e a segunda foi da filha Annie de nove anos, falecida em 1851. Annie foi a filha mais velha e a predileta de Darwin. Ele testemunhou seu sofrimento sem conseguir ajudá-la a vencer a batalha contra a doença do tifo. Assim, "a perda em tais circunstâncias praticamente decretou a morte de qualquer vestígio de crença [religiosa] que porventura ainda existisse em Darwin" (Souza, 2009, p. 169).

Apesar do gradual processo de descrença no cristianismo, Darwin foi ambíguo sobre o tema da fé muitas vezes, como se procurasse um meio-termo que o satisfizesse. Essa é a posição de Souza com base na análise da correspondência do naturalista britânico. Por exemplo: Darwin ficou contente em receber as cartas do clérigo anglicano Charles Kingsley e do estadunidense Asa Gray, os quais não viam de forma conflitante as teses evolutivas de Darwin com a fé cristã. Para Gray conforme Souza, "o darwinismo se focava nas causas secundárias, mostrando que a evolução das espécies obedecia a determinadas leis. As causas primárias, segundo Gray,

ainda estavam em aberto e sujeitas a interpretações metafísicas" (Souza, 2009, p. 170).

Além da ambiguidade, "muitas vezes Darwin demonstrava um claro receio de entrar em discussões de cunho religioso" (Souza, 2009, p. 171). Para Souza, uma das razões para esse receio era de ordem familiar. A esposa de Darwin provinha de família conservadora e religiosa. Emma ficou chocada quando Darwin lhe confessou, antes do casamento, que tinha dúvidas sobre a fé. Ela temia que, com essa posição, o marido fosse para o inferno após a morte. Um segundo fator que contribuiu para o receio de Darwin foi a instabilidade política e social na Inglaterra com a ascensão das formas de organização e de luta da classe trabalhadora. Ele temia que sua obra, de teor materialista, e que chegou a atrair atenção de uma das principais lideranças do movimento operário europeu, o filósofo alemão Karl Marx (1818-1883), pudesse ser usada para legitimar rebeliões sociais (Souza, 2009).

No decorrer da vida, Darwin acabou por definir-se por meio da palavra criada pelo biólogo e amigo Thomas Huxley (1825-1895): agnóstico, palavra de origem grega em que o *a* significa ausência e *gnose* se refere a conhecimento. Assim, *agnóstico* é aquele que não possui conhecimento suficiente para afirmar se Deus existe ou não. Para Bizzo, "A palavra parecia perfeita como rótulo discreto de ateísmo, [...], evitava o confronto com a crença em Deus [...]" (Bizzo, 2013, p. 331) - identidade que Darwin assumiu de forma reservada e em âmbito privado. Na carta endereçada a McDermott, por exemplo, pediu que o advogado mantivesse em sigilo a resposta sobre sua descrença na Bíblia. E esse pedido foi atendido. A carta só se tornou pública um século após a morte de Darwin (El País, 2015).

As discussões sobre a relação pessoal de Darwin com a religião e o agnosticismo e/ou ateísmo, potencializadas após a publicação de *A origem das espécies*, se estenderam ao longo do século XX e chegaram ao XXI. Ao ressaltar a postura de descrença religiosa de Darwin, ateístas e agnósticos buscam em sua figura fonte de legitimação

para o ateísmo enquanto atitude social e epistemologicamente plausível. Por outro lado, ao destacar as ambiguidades de Darwin sobre os temas da fé, muitos adeptos de crenças religiosas tentam enclausurar o ateísmo em um gueto social e intelectual. Entretanto, independentemente de até que ponto Darwin se distanciou ou não da fé religiosa, suas teses evolucionistas significaram fratura na narrativa bíblica sobre a origem da vida.

A TEORIA DA EVOLUÇÃO EM A ORIGEM DAS ESPÉCIES

No dia 24 de novembro de 1859, foi publicado o livro *Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural ou A preservação de raças favorecidas na luta pela vida*, na Inglaterra. Em 1872, com a publicação da sexta edição, o título foi abreviado para *A origem das espécies*. A teoria evolucionista presente nesse livro causou grande impacto na época de sua divulgação e ainda hoje influencia diversas áreas do conhecimento humano. De acordo com André Luis de Lima Carvalho, “a filosofia inerente ao discurso de Darwin trazia em seu bojo concepções muito ameaçadoras aos valores e doutrinas teológicas então predominantes” (Carvalho, 2005, p. 18). Para Eric Hobsbawm (2011), Darwin colocou o homem no quadro da evolução biológica e, com isso, aboliu a linha divisória entre ciências naturais, humanas ou sociais.

Para entender melhor o impacto das teses apresentadas por Darwin em *A origem das espécies*, penso que seja importante oferecer mais detalhes da cosmovisão predominante no Ocidente sobre o mundo e os seres vivos até meados do século XIX. Segundo Souza, a obra de Charles Darwin foi mais um capítulo no processo crescente de divergência entre a interpretação de mundo feita pelas religiões, particularmente a judaica e a cristã, e as descobertas

científicas que vinham se acumulando desde a Idade Moderna. As respostas da Igreja e de grupos religiosos a essas discrepâncias aprimoraram-se com o tempo, de ameaças de excomunhão ou morte na fogueira para retóricas que tentavam tornar compatível os princípios religiosos com os avanços científicos. No século XVII, por exemplo, o Arcebispo irlandês James Ussher, baseado nas genealogias dadas pela Bíblia, indicou que o ano de criação do mundo teria sido 4004 aeC (Souza, 2009).

Os argumentos que teólogos e instituições religiosas contrapuseram às verdades estabelecidas pelo discurso científico também tiveram respaldo filosófico. Um desses respaldos foi Aristóteles (384 aeC – 322 aeC). Em sua obra, o filósofo grego afirmou que a essência de um processo de investigação sobre qualquer coisa natural residiria na resposta a quatro perguntas básicas: 1) do que a coisa é feita; 2) qual é a forma ou estrutura da coisa; 3) como foi o início da coisa; 4) qual o propósito da coisa. Em face do grau de importância das questões, Aristóteles deu um nome específico à última questão: *télos*. Ou seja, todas as coisas no mundo natural existiriam para cumprir uma finalidade (Souza, 2009). Sobre isso, Bizzo destacou:

Estava bem assentada em Aristóteles a ideia de equilíbrio estático na Natureza, vista como eterna e imutável, na qual não há carência nem desperdício, que nada falta ou excede ao necessário, que cada característica tem uma finalidade específica a explicar sua existência, e que nada ocorre por acaso. Essa imagem, depois de cristianizada, compatibilizada com a ideia de um início (Gênesis) e fim (Apocalipse), é o alicerce invariável da visão dogmática dos criacionistas da linha judaico-cristã e maometana até nossos dias (Bizzo, 2018, p. 17-18).

Já as descobertas científicas de Darwin foram favorecidas por ideias evolucionistas de períodos anteriores. No artigo *A teoria evolutiva de Darwin e o contexto histórico*, Leandro Freitas indica que as primeiras referências sobre a adaptação das espécies surgiram em escritos de autores da Grécia Antiga, como Anaximandro

(610 aeC – 546 aeC), Anaxágoras (500 aeC – 428 aeC), Demócrito (460 aeC – 370 aeC) e Hipócrates (460 aeC - 370 aeC). Já no período cristão, o teólogo Agostinho de Hipona (354 – 430) interpretou que muitas criações de Deus recebiam potencial para produzirem organismos. Apesar disso, “o desenvolvimento efetivo das teorias evolutivas ocorreu a partir do século XVIII e requereu um rompimento com o pensamento ocidental da época, centrado na imutabilidade de um universo projetado por um Criador” (Freitas, 1998, p. 56). A discussão entre criação e descendência dos seres vivos, “até então limitada a teólogos, filósofos e leigos, tornou-se, no século XVIII, uma questão fundamental para naturalistas” (Freitas, 1998, p. 56).

Na virada do século XVIII para o XIX, as ideias evolucionistas ganharam destaque por meio da figura do naturalista francês Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), o qual afirmou que havia duas causas responsáveis pelas mudanças nos seres vivos. A primeira era um dote que permitia aquisição de maior complexidade (perfeição), sendo essa tendência derivada da força conferida pelo supremo autor de todas as coisas (Deus). A segunda causa era a capacidade de reação a condições especiais do ambiente. Apoiado nessas duas causas, Lamarck fundamentou o antigo conceito de fortalecimento de um órgão pelo uso e enfraquecimento pelo desuso, “o qual denominou de ‘Primeira Lei’. A ‘Segunda Lei’ trata da herança dos caracteres adquiridos [...] ou perdidas por indivíduos, como resultado da influência das condições ambientais [...] transmitidas para os indivíduos descendentes” (Freitas, 1998, p. 56).

Em 1844, foi publicado *Vestiges of the natural history of creation*, de autoria do britânico e estudioso de biologia Robert Chambers (1802-1871). Nesse livro, ele afirmou que a fauna do mundo evoluiu no decorrer do tempo geológico e que as mudanças foram lentas e graduais, não estando relacionadas com nenhum evento catastrófico no ambiente. Em 1852, o botânico vienense Franz Unger (1800-1870), na obra *Attempt of a history of plant world*, indicou que as causas da diversidade das plantas eram internas e não externas e que novas

espécies de plantas se originavam de outras. Para Freitas, esses trabalhos estimularam desenvolvimento do pensamento evolutivo. Por meio da defesa da descendência comum, da importância das condições ambientais e do reconhecimento da variabilidade das espécies, "estas teorias rompem com o essencialismo, com o fixismo, com o mecanicismo, com o reducionismo, e principalmente, com o criacionismo teleológico [...]" (Freitas, 1998, p. 57).

Apesar da existência de análises de viés evolucionista sobre o mundo natural, como os exemplos elencados nos parágrafos anteriores, *A origem das espécies* teve impacto que nenhuma obra até então tinha obtido na área das ciências naturais. O conteúdo do livro de Darwin foi amarrado por meio de duas teses principais: 1) todos os organismos descendem com modificação a partir de ancestrais comuns (tese da descendência comum); 2) o agente dessa modificação é a seleção natural. Para expor as ideias desse livro, eu uso, neste capítulo, uma edição publicada no Brasil em 2018 pela Edipro. A tradução dessa edição foi feita com base no texto da primeira edição de *A origem das espécies*, de 1859, que depois passou por alterações elaboradas pelo próprio Darwin em consequência das pressões da imprensa e da comunidade científica do século XIX. Para Bizzo, um dos principais especialistas em darwinismo no Brasil e que foi o responsável pelo prefácio, revisão técnica e notas de rodapé da edição da Edipro, "A versão original traz a radicalidade de suas ideias [Darwin] exposta de forma direta, sem requerer do leitor o conhecimento das reações do grande público" (Bizzo, 2018, p. 11).

A tese da descendência comum foi exposta já na introdução da obra, logo após Darwin comentar que resolveu escrever o livro com apoio das análises que fez do material que recolheu ao redor do mundo durante a viagem no *HMS Beagle* entre 1831 e 1836. Mediante essas pesquisas, afirmou: "Estou plenamente convencido de que as espécies não são imutáveis; mas que aquelas pertencentes àquilo que chamamos de mesmo gênero são descendentes diretas de algumas outras espécies que geralmente estão extintas [...]" (Darwin, 2018, p. 29).

Ainda que bem fundamentada, para Darwin, essa conclusão seria insatisfatória até que pudesse ser demonstrado como as inúmeras espécies que habitavam o mundo foram modificadas até atingir o estágio atual. Os naturalistas costumavam dizer que as condições externas, como clima e disponibilidade de alimentos, eram as únicas causas possíveis para gerar variações nas espécies. Essa afirmação teria sua dose de verdade, mas não seria capaz de explicar a complexidade dos mecanismos envolvidos no processo de variação das espécies. E nesse ponto reside a importância do primeiro e do segundo capítulo de *A origem das espécies*, com discussão sobre variação das espécies no ambiente doméstico e na natureza. De acordo com Darwin, a observação de casos domésticos, somados aos casos do ambiente natural, comprovariam que as espécies apresentavam um grande potencial de variabilidade e, ainda que influenciado por muitos fatores, ela era favorecida por mudanças hereditárias provocadas pelo sistema reprodutivo (Darwin, 2018).

A variabilidade das espécies indicaria ocorrência de mudanças nos seres vivos ao longo do tempo, porém, como surgiriam os grupos de espécies que constituiriam os chamados gêneros distintos e que diferiam entre si mais do que as espécies do mesmo gênero? Darwin respondeu a essa pergunta no terceiro capítulo, quando expôs sua segunda tese, qual seja, a de que a variabilidade das espécies ocorreria pelo processo de seleção natural, fruto da luta pela existência:

Devido a essa luta pela vida, quando qualquer variação, mesmo que pequena e independentemente da razão que a originou, oferece qualquer grau de vantagem para um indivíduo de qualquer espécie nas suas relações infinitamente complexas com os outros seres orgânicos e com a natureza externa, esta tende à preservação do indivíduo e geralmente será herdada por seus descendentes. Dessa forma, a prole também terá mais chance de sobreviver, pois, dos muitos indivíduos de qualquer espécie que

nascem periodicamente, apenas um pequeno número consegue sobreviver. A esse princípio, por meio do qual cada pequena variação, quando útil, é preservada, eu chamo seleção natural [...] (Darwin, 2018, p. 81).

De acordo com Darwin, a luta pela existência incluiria não só a vida do indivíduo, mas especialmente o sucesso em deixar descendentes. Essa luta decorreria em virtude da alta taxa de crescimento de todos os seres orgânicos. Na medida em que seriam produzidos mais indivíduos do que os que poderiam sobreviver, "deve sempre existir uma luta pela existência, ou de um indivíduo contra outro da mesma espécie ou contra os indivíduos de espécies distintas ou contra as condições físicas da vida" (Darwin, 2018, p. 83). O naturalista inglês afirmou que essa era a teoria de Thomas Malthus (1766-1834), aplicada com forças múltiplas no reino animal e vegetal. Malthus foi economista britânico que, em 1798, publicou o livro *Ensaio sobre o princípio da população*, por meio do qual defendeu a tese de que a fome entre as populações humanas seria inevitável, uma vez que a produção de alimentos ocorria em progressão aritmética e a população humana crescia em proporção geométrica. Darwin leu essa obra e reconheceu sua influência para desenvolvimento da teoria de seleção natural ao tratar da luta pela sobrevivência.

Entretanto, outras causas poderiam influenciar no controle do tamanho da população das espécies: variações climáticas severas, como frios intensos e secas prolongadas, e epidemias provocadas por doenças. A questão sexual também teria influência nesse embate pela existência. No quarto capítulo, Darwin dissertou sobre o que chamou de seleção sexual, fator que não dependeria da luta pela existência, mas de luta entre os machos pela posse das fêmeas. O resultado não seria a morte do concorrente sem sucesso, mas a redução parcial ou total de seus descendentes: "[...], os machos mais vigorosos, aqueles que estão mais bem adaptados para assumir seus postos na Natureza, vão deixar um maior número de descendentes" (Darwin, 2018, p. 106).

Com base no material que teve acesso e nas análises que fez, Darwin reconheceu que existiam gradações em todos os órgãos ou instintos imagináveis das espécies, cada uma delas boa para seu tipo, e que existiria uma luta pela existência que levaria à preservação de todos os desvios estruturais ou instintos vantajosos aos seres vivos. E a partir de tais proposições, arrematou:

Embora eu esteja plenamente convencido da verdade das hipóteses resumidas oferecidas neste livro, de forma alguma espero convencer os naturalistas experientes cujas mentes estão cheias de fatos vistos ao longo dos anos a partir de uma perspectiva oposta à minha. É tão fácil esconder nossa ignorância por detrás de frases como “plano da criação”, “unidade de *design*”, etc. e, assim, imaginar que demos uma explicação, quando estamos apenas reafirmando um fato (Darwin, 2018, p. 471).

A citação acima torna explícita, e eu diria de forma ousada, o divórcio entre as ideias evolucionistas de Darwin e a visão estática e imutável sobre o mundo natural legada pela tradição filosófica aristotélica e criacionista da religião judaico-cristã. E apesar de toda essa radicalidade, houve um tema “tabu” em *A origem das espécies*: o ser humano. Charles Darwin demorou em situar esse elemento no processo evolutivo, o que acabou ocorrendo em um livro de início da década de 1870, consagrando de forma definitiva seu “divórcio intelectual” com visão de mundo religiosa.

A CONCEPÇÃO EVOLUCIONISTA SOBRE O SER HUMANO EM *A ORIGEM DO HOMEM*

Charles Darwin tinha consciência das implicações que a teoria da evolução poderia ter no campo da teologia. De acordo com Souza, “Isso sempre foi um assunto que assustava Darwin, tanto

que em *A origem das espécies* pouco se escreveu sobre a espécie humana” (Souza, 2009, p. 33). Segundo Lima Carvalho, em estilo estrategicamente evasivo, o naturalista britânico fez apenas duas breves referências à evolução humana na obra de 1859. Uma delas ocorreu ao discorrer sobre o papel que a seleção natural e a seleção sexual teriam na formação dos seres humanos; a outra apareceu no último capítulo, quando comentou sobre o desenvolvimento das pesquisas científicas na elucidação da história humana: “Vejo, no futuro distante, a abertura de campos de pesquisa muito mais importantes. A psicologia terá uma nova fundação, a saber, a necessária aquisição gradual de cada poder e capacidade mental. Luz será lançada sobre a origem do homem e sua história” (Darwin, 2018, p. 477).

Apesar da discrição de Darwin, *A origem das espécies* significou uma fratura na narrativa judaico-cristã sobre o ser humano. Ainda assim, o pensamento cristão se manteve enraizado na cultura europeia oitocentista, de modo que as teorias darwinistas apenas gradualmente conquistaram legitimidade social e acadêmica - conquista até os dias de hoje incompleta. Conforme Juanma Sánchez Arteaga, durante o século XIX, o debate biológico em torno da origem natural do ser humano ficou marcado por uma “confrontação meta-empírica [sic] [...] entre o evolucionismo materialista e progressista das ciências naturais e a antropogenia [...] dualista (dualismo alma *versus* corpo humano) defendida pela religião cristã” (Arteaga, 2008, p. 373).

Outro fato digno de menção é que foi no contexto de publicação do trabalho de Charles Darwin que apareceu a palavra *criacionismo*. Até então, o estudo sobre o mundo natural com respaldo teológico era denominado “teologia natural”: “o termo criacionismo passou a ser amplamente usado no século XIX com o estabelecimento do evolucionismo” (Souza, 2009, p. 45).

Ao longo dos anos 1860, alguns episódios fortaleceram as ideias evolucionistas de Darwin no interior da sociedade inglesa. No início dessa década, foi criado o *X-Club*, formado por adeptos do evolucionismo como Thomas Huxley, John Tyndal, Herbert Spencer

e Joseph Hooker, que teve, entre seus objetivos, debater e divulgar as teses darwinistas, ajudar na formação de novos naturalistas, criar periódicos científicos e participar de comitês governamentais. Além disso, surgiram obras que corroboraram as teses darwinistas e tocaram na sensível questão do lugar do ser humano na teoria evolucionista: em 1863, apareceu a obra *A Antiguidade do Homem*, na qual o geólogo britânico Charles Lyell (1797-1875) apresentou evidências geológicas de que o ser humano seria muito mais antigo do que afirmavam os relatos nos textos bíblicos; e *Evidências do lugar do homem na natureza*, obra em que o inglês Thomas Huxley abordou a origem biológica comum entre os homens e os primatas (Carvalho, 2005).

Após mais de uma década da publicação de *A origem das espécies*, Darwin encarou o desafio de falar do modo que compreendia os seres humanos no interior do quadro da teoria da evolução. Isso apareceu em um livro de 1871: *A origem do homem e a seleção sexual*. Ele escreveu que a obra teria como finalidade única considerar “em primeiro lugar, se o homem, como qualquer outra espécie, descendeu de outra forma qualquer preexistente; em segundo lugar, a maneira deste [sic] desenvolvimento e, em terceiro lugar, o valor das diferenças entre as assim chamadas raças humanas” (Darwin, 1974, p. 12).

A discussão apresentada por Darwin nos primeiros capítulos do livro foi no sentido de responder afirmativamente à hipótese de o homem compartilhar de uma descendência comum com outros seres vivos, como, por exemplo, ao tratar do tema da constituição física do ser humano. A estrutura física do homem teria o mesmo modelo de outros mamíferos: “Todos os ossos do seu esqueleto podem ser cotejados com os ossos correspondentes de um macaco, de um morcego ou de uma foca” (Darwin, 1974, p. 16). A mesma homologia poderia ser dita em relação aos músculos, nervos, vasos sanguíneos e órgãos internos do ser humano, os quais teriam semelhanças com as de outros mamíferos e indicariam uma prova para a tese de um antepassado comum.

Acoplado à tese da descendência comum, está o tema da variabilidade. Darwin o abordou em *A origem das espécies* e o retomou na obra de 1871 ao dissertar sobre o ser humano. Conforme o naturalista britânico, os homens também estiveram sujeitos ao fenômeno da variabilidade, influenciados por mudanças ocorridas no meio ambiente em que viviam, nos efeitos do uso e não-uso das partes do corpo físico e no legado hereditário. Tudo isso como consequência da seleção natural:

Os primeiros antepassados do homem devem ter tido também a tendência, como todos os outros animais, a ter um incremento além dos seus meios de subsistência; e por isso extemporaneamente e irregularmente devem ter sido expostos à luta pela existência e consequentemente a uma rígida lei de seleção natural (Darwin, 1974, p. 63).

E foi em decorrência da seleção natural que o ser humano acabou favorecido por variações que lhe ocorreram, incorporando aquelas que seriam benéficas e eliminando aquelas que seriam danosas - processo igualmente estimulado por ações de caráter individual: o homem inventou a linguagem articulada, descobriu a arte de fazer o fogo por meio do qual as raízes duras e fibrosas se tornaram digeríveis; e foi capaz de construir armadilhas e inúmeros instrumentos. Essas numerosas invenções, "por força das quais o homem primitivo se tornou predominante, constituem resultado direto do desenvolvimento de seus poderes de observação, memória, curiosidade, imaginação e razão" (Darwin, 1974, p. 64).

Contudo, Darwin frisou que as variações acarretadas por ações individuais tiveram transformações na estrutura física como base; entre estas, uma das mais importantes foi aquisição da forma bípede. Para o naturalista britânico, tão logo um antigo membro da grande série dos primatas foi induzido a viver menos nas árvores por causa de mudança na sua maneira de providenciar meios para viver ou por força de alguma alteração nas condições ambientais, seu modo habitual de ser modificou-se: "as mãos e os braços dificilmente se teriam aperfeiçoado a tal ponto de fabricar instrumentos e

arremessar pedras e lanças com uma mira precisa até que fossem habitualmente usadas para a locomoção e para sustentar o peso do corpo [...]" (Darwin, 1974, p. 67).

Outro tema que Darwin destacou em torno da tese da descendência comum do ser humano com outros seres vivos foi relativo às faculdades mentais. Ele procurou demonstrar que não existiriam diferenças fundamentais entre o homem e outros mamíferos superiores nesse quesito. O homem possuiria alguns instintos também presentes entre animais, "como aquele de autoconservação, do amor sexual, da afeição pela mãe e pelos recém-nascidos, pelo desejo que estes últimos possuem de ser aleitados [...]" (Darwin, 1974, p. 85). E emoções mais complexas também seriam comuns aos animais superiores e ao homem: "um cachorro que carrega um cestinho para o seu dono revela em alto grau autoprazer e orgulho" (Darwin, 1974, p. 90). Para o naturalista inglês, os homens e os animais superiores, especialmente os primatas, compartilhariam alguns instintos, como paixões, afeições, e "possuem as mesmas faculdades de imitação, atenção, decisão, escolha, memória, imaginação, associação de ideias e a razão, embora em níveis muito diversos" (Darwin, 1974, p. 99).

Na questão da crença religiosa, Darwin foi taxativo: "Não existe prova de que o homem originariamente fosse dotado da nobre fé na existência de um Deus onipotente" (Darwin, 1974, p. 115-16). Na sequência do mesmo parágrafo, escreveu que esse assunto seria distinto "daquele mais elevado, isto é, se existe um criador e governador do universo; a isto tem sido respondido em sentido afirmativo pelos intelectos mais elevados que já existiram" (Darwin, 1974, p. 116).

Aqui, parece que temos um Darwin deixando em aberto a possibilidade da existência de um Deus, embora ele não diga taxativamente que tenha concordado com a avaliação feita pelos "intelectuais elevados". Agora, se, sob o termo "religião", fosse incluída a crença em agentes invisíveis ou espirituais, a situação seria diferente

para o naturalista britânico, pois os fatos conhecidos mostrariam que essa seria um tipo de crença universal entre os mais variados povos do planeta. Para Charles Darwin, bastou que as faculdades da imaginação, da admiração e da curiosidade, juntamente com o poder da razão, se desenvolvessem parcialmente; e, então, “o homem pretendeu naturalmente que estava já entendendo o que estava acontecendo em volta dele e procurou vagamente indagar sobre a própria existência” (Darwin, 1974, p. 116).

O postulado sobre o princípio da descendência comum do ser humano e outras espécies de seres vivos, cujas distinções se deram lentamente por meio do processo de seleção natural, instiga discussão sobre a origem do homem. De acordo com Darwin, mesmo se admitindo diferenças entre o homem e os seus parentes mais próximos na estrutura corpórea e na capacidade mental, as evidências “parecem demonstrar, da maneira mais clara, que o homem descendeu de alguma forma inferior, não obstante o fato de que até agora não puderam ser descobertos os elos de conjunção” (Darwin, 1974, p. 176).

Em virtude das capacidades mentais e espirituais do ser humano, houve divisão do mundo orgânico em três reinos: reino humano, reino animal e reino vegetal. Para Darwin, as capacidades espirituais não poderiam ser comparadas e classificadas pelo naturalista: “mas ele pode tentar demonstrar, precisamente como eu fiz, que as faculdades mentais do homem e dos animais inferiores não diferem em gênero, embora difiram muito em grau” (Darwin, 1974, p. 177). Darwin rejeitou a ideia de o homem formar uma ordem separada para si e citou o trabalho de Thomas Huxley como alternativa, que dividiu os primatas em três subordens: os antropoides, apenas com o homem; os simioides, incluindo os símios de todos os gêneros; e os lêmures, com seus diversos gêneros. Para investigar a origem do homem, seria necessário lançar um olhar na classificação dos simioides:

Se admitimos que os símios antropomorfos foram um subgrupo natural, então, dado que o homem é semelhante a eles – não somente em todos os caracteres que possui em comum com o inteiro grupo dos catarríneos, mas em outros peculiares, como a ausência de cauda e de calosidade, e no aspecto geral – podemos concluir que algum antigo membro do subgrupo antropomorfo tem dado origem ao homem (Darwin, 1974, p. 185).

Em relação ao local em que se originou o homem na fase da evolução - em que seus antepassados se diversificaram do tronco dos catarríneos, isto é, do grupos de macacos -, Darwin postulou que teria sido na África, região habitada por símios extintos, estreitamente afins ao gorila e ao chimpanzé, ainda que fosse difícil precisar o exato momento em que ocorreu a separação do homem do tronco dos catarríneos, uma vez que a descoberta de restos fósseis em toda classe de vertebrados era processo lento e casual.

Ainda sobre os antigos antepassados do homem, o naturalista inglês afirmou que eles deviam viver cobertos de pelo, sendo que ambos os sexos teriam barba, suas orelhas provavelmente teriam pontas capazes de movimento e deveriam ter o costume de trepar em árvores e viver em regiões quentes, cobertas de florestas. E, desfazendo o “encanto” da narrativa bíblica, Darwin escreveu: “atribuímos ao homem uma genealogia de prodigiosa extensão, mas, se pode dizer, não de nobre qualidade” (Darwin, 1974, p. 198).

No derradeiro capítulo de *A origem do homem e a seleção sexual*, o naturalista inglês fez uma síntese das ideias elaboradas ao longo de todo o livro e afirmou que, a partir de suas análises e das pesquisas de outros naturalistas que consultou, chegou à conclusão “de que o homem, juntamente com os outros mamíferos, descende de um antepassado comum” (Darwin, 1974, p. 699). Para Darwin, poderia causar consolo ao homem sentir algum orgulho por ter galgado, embora não por méritos próprios, o cume da escala dos seres vivos. E o fato de ter chegado a esse topo, ao invés de ter

sido colocado ali desde as origens, “pode permitir que se embale na esperança de um destino ainda mais elevado num futuro longínquo” (Darwin, 1974, p. 712). Contudo:

[...] cumpre que reconheçamos – pelo menos é o que me parece – que o homem, com todas as suas nobres qualidades, com a “simpatia” que experimenta pelos mais infortunados, com a benevolência extensiva, não somente a todos os homens, mas às mais humildes criaturas viventes, com o seu intelecto quase divino que penetrou nos movimentos e na estrutura do sistema solar, com todos estes enormes poderes – cumpre reconhecer que ele traz ainda na sua estrutura física a marca indelével da sua ínfima origem (Darwin, 1974, p. 712).

Ao término de *A origem do homem e a seleção sexual*, ficou notório para Charles Darwin que a origem do ser humano poderia ser explicada a partir dos postulados da teoria da evolução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a morte de Charles Darwin, em 19 de abril de 1882, começaram a surgir rumores de que, no leito de morte, ele renunciou a sua teoria da evolução e abraçou novamente o cristianismo. O relato mais conhecido dessa possível reconversão foi dado por certa senhora Hope em artigo publicado em revista religiosa mais de trinta anos após a morte dele. Ela relatou que “Darwin não só lamentou ser o autor de sua teoria como se converteu em um cristão” (Souza, 2009, p. 173). Embora a existência de uma senhora Hope que visitava enfermos na região em que Darwin morava tenha sido verificada por um dos seus biógrafos, James Moore, tudo leva a crer que seu relato seja falso: “O principal problema com esse relato é que foi negado por vários parentes de Darwin que estavam ao seu lado no momento da morte” (Souza, 2009, p. 173).

A história da senhora Hope, que encontrei no livro *A goleada de Darwin*, de Souza, é demonstrativo do desconforto que as ideias de Darwin causaram, e ainda causam, em certos grupos sociais, especialmente religiosos. No caso, afirmar que o naturalista inglês retornou aos braços da fé cristã no momento final da vida não seria apenas uma forma de dar novo sentido à vida dele, mas também enfraquecer a credibilidade de sua teoria da seleção natural. Afinal, se o autor a renegou, nos minutos finais de sua existência, por que continuar acreditando no evolucionismo darwinista? Como foi abordado ao longo do texto, Darwin foi muito discreto em expor publicamente opiniões sobre assuntos religiosos. E, em ambiente privado, declarou-se um agnóstico. Entretanto, ainda que tal história fosse verdadeira, isso não abalaria o potencial explicativo de sua teoria. Na ciência, as teorias e teses não perdem efeito se seu autor não der mais credibilidade para elas, a não ser que novas teorias e teses contestem as anteriores. E isso pode ser feito tanto pelo autor como por outros cientistas e pesquisadores da área.

Charles Darwin também evitou associar o evolucionismo ao ateísmo. Contudo, sua obra prescindiu da figura de Deus para explicar a dinâmica da origem e trajetória da vida das espécies no planeta. A teoria da evolução natural tornou possível fundamentar uma interpretação sobre a vida de modo materialista a partir da tese da descendência comum por meio da seleção natural. Consequentemente, essa teoria tornou possível construir uma concepção evolucionista sobre o ser humano em flagrante contraste com a imagem que a sociedade ocidental construiu para si com aporte da narrativa judaico-cristã. E fez de Charles Darwin, ainda que não fosse sua intenção, um símbolo para ateístas.

REFERÊNCIAS

ARTEAGA, Juanma Sánchez. O darwinismo e o sagrado na segunda metade do século XIX: alguns aspectos ideológicos do debate. *In: Revista Brasileira de História*, São Paulo, Vol. 28, nº 56, p. 371-382, jul./dez. 2008.

BIZZO, Nelio. Criacionismo *versus* evolucionismo: literalismo religioso e materialismo darwiniano em questão. *In: Filosofia e História da Biologia*, vol. 08, nº 02, p. 301-339, jul./dez. 2013.

BIZZO, Nelio. Prefácio. *In: DARWIN, Charles. A origem das espécies*. São Paulo: Edipro, 2018, p. 11-23.

CARVALHO, André Luis de Lima. **O animal darwiniano**: o status das emoções na teoria da mente em Charles Darwin. Dissertação (Mestrado em História das Ciências da Saúde) – Pós-Graduação em História das Ciências da Saúde, FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2005.

DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. São Paulo: HEMUS, 1974.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. São Paulo: Edipro, 2018.

FREITAS, Jessica. No dia do orgulho ateu, nosso estado laico se cala. **Terra**, 12 de fev. de 2015. Disponível em: https://www.terra.com.br/noticias/brasil/no-dia-do-orgulho-ateu-nosso-estado-laico-se-cala,80fc4c1d64a7b410VgnVCM10000098cceb0a_RCRD.html. Acesso em: 01/07/2019.

FREITAS, Leandro. A teoria evolutiva de Darwin e o contexto histórico. *In: Revista Bioikos*, Campinas, vol. 12, nº 01, p. 55-62, 1998.

HOBSBAWM, Eric. **A era do capital**. 1848-1875. 15ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

LAMENTO informá-lo que não acredito na Bíblia nem em Jesus Cristo. **El País**, 08 de set. de 2015. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/08/ciencia/1441706579_830162.html. Acesso em: 01/07/2019.

SOUZA, Sandro de. **A goleada de Darwin**: sobre o debate criacionismo/darwinismo. Rio de Janeiro: Record, 2009.

4

BERTRAND RUSSELL:

ATEÍSMO, AGNOSTICISMO
E FILOSOFIA ANALÍTICA
(1899-1930)

INTRODUÇÃO

Bertrand Arthur William Russell (1872-1970), 3º Conde Russell, habitualmente chamado pelo público geral e por pesquisadores como Bertrand Russell, notabilizou-se como um dos expoentes na criação da filosofia analítica inglesa e na crítica às ideias e instituições religiosas. Com fecunda produção intelectual, ele escreveu sobre variados temas, como lógica, matemática, direitos da mulher, política, pacifismo, ética e educação.

O objetivo deste capítulo é tratar do significado que Bertrand Russell atribuiu ao seu ateísmo em conexão ao desenvolvimento da filosofia analítica e a crítica religiosa. Para realizar essa tarefa, abordo a sua produção intelectual em duas conjunturas históricas: 1) o fim da década de 1890, quando ele rompeu com uma versão racional da religião que era expressa em termos filosóficos pelo idealismo britânico. Esse fato pavimentou o caminho para o desenvolvimento da filosofia analítica em suas obras; 2) e o fim dos anos de 1920, quando se acentuou sua oposição à religião não apenas em termos filosóficos, mas também levando em conta os efeitos deletérios dos dogmas e das instituições religiosas para a vida social e intelectual. Antes disso, trato brevemente do debate historiográfico sobre a identificação que Russell fez de si mesmo como ateu e agnóstico.

BERTRAND RUSSELL: ATEU OU AGNÓSTICO?

Ao ler pela primeira vez o livro *Por que não sou cristão*, não tive dúvidas: o autor daquela obra, Bertrand Russell, era ateu. E essa convicção eu acalentei por muitos anos. Mais recentemente, ao me inclinar para a pesquisa sobre história do ateísmo, vi que essa

certeza não é um consenso entre os estudiosos. James Thrower publicou, em 1971, logo após a morte do filósofo inglês, o livro *Breve história do ateísmo ocidental*, em que fez a seguinte afirmação: "O ateísmo de Russell é clássico para não dizer monumental [...]" (Thrower, 1982, p. 139). De acordo com Thrower, para o pensador britânico o universo era uma realidade indiscutível e a ciência explicava de modo satisfatório como ele funciona, sem a necessidade de postulados religiosos.

Já David Berman (2013) teve uma avaliação diferente daquela de James Thrower. No livro *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, publicado em 1988, seu autor diz que, para muitos, Russell tinha sido o mais formidável ateu britânico. Contudo, o filósofo inglês poderia ser considerado um "ateu exótico", já que em alguns dos seus trabalhos ele se definiu como agnóstico. Por fim, Georges Minois, ao lançar em 1998 *História do Ateísmo*, escreveu que a posição pessoal do filósofo britânico era agnóstica. Para Bertrand Russell, "todas as provas que foram fornecidas da existência de Deus são falaciosas: é impossível pronunciar-se e, aliás, por que apelar para um Deus?" (Minois, 2014, p. 674).

A identificação de Russell como ateu e agnóstico encontra respaldo em sua biografia e em seus escritos, pelo fato de ele ter se identificado com o uso das duas palavras. A apresentação de alguns fatos biográficos ajuda a entender melhor isso. Nasceu em 1872 no seio de uma das mais ilustres famílias aristocráticas da Inglaterra. Era a época do reinado da rainha Vitória, que governou o país de 1837 a 1901. A Inglaterra era a maior potência econômica do mundo, com colônias na África e na Ásia. Internamente, a sociedade inglesa cultivava rígidos valores morais (Strathern, 2003).

Apesar do predomínio de padrões morais conservadores na sociedade inglesa e na própria família Russell, os pais de Bertrand tinham uma visão política liberal e defendiam bandeiras como o controle de natalidade e o voto feminino. Essa influência, que

poderia ter sido marcante na sua infância, foi ceifada pela morte: sua mãe, Katharine Russell (Lady Amberley), faleceu de difteria em 1874, e seu pai, John Russell (Visconde Amberley), morreu de bronquite em 1876. Ainda que o casal tivesse determinado que os filhos ficassem sob a guarda de um amigo, a decisão foi contestada com sucesso nos tribunais pelo avô paterno, o poderoso Lord Russell, que já tinha sido primeiro-ministro. Por fim, Bertrand Russell ficou sob os cuidados da avó, Lady Frances Russell, já que o avô faleceu em 1878 (Strathern, 2003).

De acordo com Louis Greenspan e Stefan Andersson (1999), Russell cresceu sob orientação da “religião da razão”. Sua avó professava uma religiosidade em harmonia com as ciências em vez da religião tradicional do dogma revelado. O jovem Russell foi ensinado a reverenciar a Bíblia como fonte de instrução moral e não fonte de verdade científica. Contudo, Lady Frances Russell, embora liberal em seus pontos de vista teológicos, era uma puritana severa em termos de costumes: “Russell foi criado em um regime tão severo e em uma disciplina tão implacável que sua infância pode ser comparada à de noviços em uma ordem monástica rigorosamente ascética” (Greenspan, Andersson, 1999, p. 05 [tradução deste autor])¹³⁷.

Na autobiografia que escreveu no final da década de 1960, Bertrand Russell relata seu gradual afastamento da religião que sua avó lhe ensinou, ainda que em um primeiro momento tenha tentado preservar uma base racional para uma ideia de divindade. Aos quinze anos, absorvido em meditações solitárias, concluiu que o livre-arbítrio não fazia sentido ao se convencer de que os movimentos da matéria “decorriam inteiramente de acordo com as leis da dinâmica e que, por conseguinte, a vontade não pode exercer influência sobre o corpo” (Russell, 1967, p. 41). Com dezessete anos, persuadiu-se de

137

No original: “Russell was raised in a regime so severe and in a discipline so relentless that his early life can be compared to that of novices in a rigorously ascetic monastic order”.

que não havia evidências para afirmar que existia vida após a morte e um ano depois leu a autobiografia do filósofo inglês John Stuart Mill (1806-1873), na qual se deparou com o argumento teológico da causa primeira, a ideia segundo a qual tudo no mundo possui uma causa, sendo Deus a fonte de todas as causas. Contudo, se tudo possui uma causa, isso torna legítimo perguntar sobre a causa que deu origem a Deus. Citando as palavras do leitor de John Stuart Mill: "Isso me levou a abandonar o argumento da 'Causa Primeira' e a tornar-me ateu" (Russell, 1967, p. 41).

Em outro episódio narrado na autobiografia, Russell define-se como agnóstico. Isso ocorreu em 1907 quando filiou-se ao Partido Liberal para concorrer ao Parlamento com a bandeira do voto feminino e foi submetido a um interrogatório pelos membros do partido em que lhe questionaram sobre sua posição religiosa: "P. Devemos compreender, pois, que o senhor é um agnóstico? R. Sim, é o que devem compreender" (Russell, 1967, p. 282). O aspirante à carreira política não teve êxito e o sufrágio feminino na Inglaterra foi obtido apenas em 1918. Muitos anos mais tarde, em 1948, ao ser interpelado em um debate pelo padre F. C. Copleston se a não existência de Deus poderia ser provada, Russell respondeu: "Não, não diria tal coisa; minha posição é agnóstica" (Russell, 1965, p. 155).

No entanto, foi em 1949 que o filósofo britânico expôs com mais detalhes o sentido do seu ateísmo e agnosticismo. Em *Am I an atheist or an agnostic?*, ele escreveu que constantemente era indagado sobre sua crença religiosa e não sabia responder se era agnóstico ou ateu:

Como filósofo, se estivesse falando para um público puramente filosófico, eu deveria me descrever como um agnóstico, porque não acho que exista um argumento conclusivo pelo qual se prove que não existe um Deus. Por outro lado, se devo transmitir a impressão certa ao homem comum na rua, penso que devo dizer que sou

ateu, porque quando digo que não posso provar que não existe um Deus, devo igualmente acrescentar que não posso provar que não existem deuses homéricos (Russell, 1949, s/p [tradução deste autor])¹³⁸.

Para Russell, ninguém no século XX consideraria seriamente que os deuses homéricos podem existir. Contudo, se alguém fosse se dedicar a demonstrar logicamente que Zeus, Hera, Poseidon e os outros não existem, não conseguiria obter essa prova. Diante disso, falando sobre deuses para um público filosófico, ele preferia se definir como agnóstico, mas falando para um público mais amplo, presumia ser mais adequado dizer que era ateu em relação aos deuses homéricos. Esse argumento no texto é finalizado do seguinte modo: “em relação ao Deus cristão, penso que devo seguir exatamente a mesma linha” (Russell, 1949, s/p [tradução deste autor])¹³⁹.

A dificuldade da historiografia em qualificar Bertrand Russell como ateu ou agnóstico decorre, como mostrado nos parágrafos anteriores, do fato que ele usou as duas palavras como forma de nomear sua descrença religiosa, levando em consideração os interlocutores com os quais dialogava, mas igualmente a maneira como definia o conceito de Deus e de religião. No entanto, sua trajetória filosófica foi marcada pela ruptura com uma cosmovisão religiosa. No próximo tópico quero focar no divórcio intelectual desse pensador britânico com uma concepção racional da religião no final do século XIX e apontar como isso contribuiu para o surgimento de sua versão da filosofia analítica.

138 No original: “As a philosopher, if I were speaking to a purely philosophic audience I should say that I ought to describe myself as an Agnostic, because I do not think that there is a conclusive argument by which one prove that there is not a God. On the other hand, if I am to convey the right impression to the ordinary man in the street I think I ought to say that I am an Atheist, because when I say that I cannot prove that there is not a God, I ought to add equally that I cannot prove that there are not the Homeric gods”.

139 No original: “In regard to the Christian God, I should, I think, take exactly the same line”.

ATEÍSMO, AGNOSTICISMO E AS ORIGENS DA FILOSOFIA ANALÍTICA

Anteriormente, afirmei que o nome de Bertrand Russell está ligado as origens da filosofia analítica. O meu objetivo agora é mostrar como se conecta a elaboração do ateísmo/agnosticismo desse pensador britânico com a formação dessa corrente filosófica. Para isso, começo expondo um quadro geral, ainda que sintético, da história da filosofia no Ocidente.

Danilo Marcondes frisa que a tradição filosófica ocidental pode se dividir em três períodos. O primeiro recobre a época da filosofia antiga (séc. VII a.C.) até o final do medievo (séc. XIV), marcado pelo interesse central na ontologia, ou seja, “pela questão sobre o Ser, sobre no que consiste a realidade, qual sua natureza última, sua essência” (Marcondes, 2004, 09).

O segundo período é o da época da filosofia moderna (séc. XVI-XVIII), focado na epistemologia, quando a resposta à questão do Ser passou a depender da resposta sobre o conhecimento do Ser, a natureza desse saber.

O terceiro período começou no final do século XIX e foi marcado pela ruptura com a questão central da filosofia moderna ao introduzir a questão lógico-linguística, ou seja, “o conhecimento não pode ser entendido independentemente de sua formulação e expressão em uma linguagem” (Marcondes, 2004, p. 10). A filosofia analítica inaugurou o terceiro período da história da filosofia ocidental e sua questão central foi “pelo menos em um primeiro momento, ‘Como uma proposição tem significado’? É nesse sentido que, nessa concepção de filosofia, o problema da linguagem ocupa um lugar central” (Marcondes, 2004, p. 12).

A proposição, no caso, deve ser entendida como a atribuição de um predicado a um sujeito: S é P. As origens da filosofia analítica possuem como referência pioneira o trabalho do filósofo alemão Gottlob Frege (1848-1925) e dos filósofos britânicos George Edward Moore (1873-1958) e Russell.

A contribuição de Russell para a filosofia analítica pode ser citada por meio de obras como *Os princípios da matemática* (1903), em que defendeu que toda proposição significativa remeteria a um fato no mundo, sendo que a estrutura desse fato espelharia a estrutura interna da proposição. Um segundo legado desse pensador para a filosofia analítica, ao tentar atenuar o radical vínculo entre proposição e fato no mundo, foi a reflexão sobre expressões denotativas. De acordo com ele, as expressões que aparecem como sujeitos de proposições denotam um ou mais objetos, determinados ou indeterminados, o que pode acarretar problemas, como, por exemplo, a proposição "o atual rei da França não existe." Para o filósofo britânico, tais expressões seriam símbolos incompletos, sem significado independente, mas apenas no contexto gramatical da proposição. Por fim, menciono *Principia mathematica*, escrita em parceria com o filósofo Alfred North Whitehead (1861-1947) e publicada em três volumes entre os anos de 1910 e 1913. Essa obra buscou fundamentar a matemática em símbolos lógicos, em que cada símbolo possuía um único sentido (Santos, 1978).

Os temas relacionados à filosofia da religião não estavam no horizonte de preocupações dos filósofos analíticos do início do século XX. Isso foi aparecer de modo mais concreto na década de 1930, com os positivistas lógicos do Círculo de Viena. Para Paul Strathern, essa nova geração de filósofos, que contou com nomes como Moritz Schillick (1882-1936) e Rudolf Carnap (1891-1970), defendia que o sentido de uma proposição consistia no método que permitia sua verificação, o que os fizeram distinguir três tipos de proposições: a) as tautológicas, que envolviam matemática e lógica, onde uma parte da proposição era uma explicação da outra (exemplo: $2 + 2 = 4$);

b) as proposições verificáveis pela experiência (exemplo: a água ferve a 100°); c) e as proposições de caráter metafísico (exemplo: Deus existe), as quais “uma vez que essas proposições são inverificáveis, não havia sentido em falar sobre elas. Afirmações desse tipo eram sem sentido” (Strathern, 2003, p. 33-34).

Um dos positivistas lógicos, o filósofo britânico Alfred Jules Ayer (1910-1989), abordou o tema da religião em 1936 no livro *Linguagem, verdade e lógica*, em que disse que as alegações teológicas não podiam ser verificadas pela experiência, portanto, não seriam verdadeiras nem falsas, mas sem sentido. Essa abordagem, chamada por Charles Pigden (2013) de *ateísmo verificacionista*, entende que as religiões teístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) se baseiam em erro ao acreditar em um conjunto de afirmações como factualmente significativas e verdadeiras quando, na realidade, são sem sentido e incapazes de expressar uma verdade.

Charles Pigden afirma que “o ateísmo verificacionista ou falsificacionista, ao que parece, é uma marca de ateísmo exclusiva da filosofia analítica” (Pigden, 2013, p. 266 [tradução deste autor])¹⁴⁰. Contudo, Russell não compartilhou da tese do ateísmo verificacionista, pois se, de um lado, a proposição teísta “Deus existe” é condenada como sem sentido pela perspectiva verificacionista, igualmente sem sentido é a proposição ateísta “Deus não existe” e a proposição agnóstica de que “não se pode saber se Deus existe”, uma vez que todas essas proposições carecem de evidências empíricas. Além disso, para ele, todas as formas de religião eram socialmente prejudiciais em vez de apenas absurdas ou com falta de conteúdo cognitivo. Diante disso, fica a indagação: o ateísmo de Russell foi influenciado por sua filosofia analítica ou essa última é que foi influenciada por suas posições críticas sobre a religião e sobre o conceito de Deus? Eis a resposta que Charles Pigden dá:

140

No original: “Verificationist or falsificationist atheism, it appears, is a brand of atheism that is unique to analytic philosophy”.

[...] Russell era ateu muito antes de se tornar um dos co-inventores da filosofia analítica, e a filosofia analítica que ele inventou não teve muito impacto em seu ateísmo. Embora fosse ateu do século XX, seu ateísmo era em grande parte um caso do século XIX. [...]. Assim, o ateísmo de Russell não se devia à sua filosofia analítica (Pigden, 2013, p. 266 [tradução deste autor])¹⁴¹.

Para Pigden, a filosofia analítica russelliana é que nasceu da sedimentação do seu ateísmo/agnosticismo. A filosofia analítica apareceu como resposta ao idealismo absoluto dos hegelianos britânicos, expresso pela obra de filósofos como Thomas Hill Green (1836-1882), Francis Herbert Bradley (1846-1924) e John Ellis McTaggart (1866-1925). O idealismo britânico foi uma corrente influente no contexto filosófico inglês do fim do século XIX e Russell adotou os postulados do idealismo durante o período de estudos na Universidade de Cambridge, na década de 1890 (Pigden, 2013).

Russell ingressou em Cambridge em 1890 para estudar matemática. Todavia, decepcionado com a precariedade do ensino nessa área, direcionou seu interesse para a filosofia, quando então descobriu o idealismo britânico. McTaggart ensinava que tempo e matéria eram irrealis. Só o espírito absoluto, que tudo continha, apresentava realidade. Essa realidade era uma totalidade cujas partes estavam todas inter-relacionadas. Embora essa realidade existisse em um mundo ideal acima e além da chamada realidade que o indivíduo experimentava, era possível deduzir sua natureza partindo de certas verdades evidentes por si mesmas e duas premissas empíricas, a saber, que alguma coisa existia e que tinha partes: “Como é evidente, esse idealismo absoluto não só se assemelhava de forma sobrenatural ao mundo da matemática, como ia além dele, incluindo

o meramente matemático no esquema mais amplo das coisas em uma filosofia da totalidade” (Strathern, 2003, p. 18).

Por intermédio de McTaggart, o jovem acadêmico B. Russell foi exposto a uma versão hegeliana de um “Deus racional” não plenamente incompatível com a religião que conheceu no ambiente familiar com sua avó. No cenário filosófico idealista de Cambridge da década de 1890, a matemática, a ciência e a filosofia pareciam revelar uma ordem universal estável. Para Louis Greenspan e Stefan Andersson, havia uma dimensão religiosa na busca de B. Russell pela certeza matemática. Por um tempo essa busca foi sustentada pelo “argumento de Platão de que a matemática revelava um reino de ideias eternas acima do fluxo das coisas cotidianas, um reino que fornecia superestrutura estável para nosso próprio mundo de mudanças incessantes” (Greenspan, Andersson, 1999, p. 06 [tradução deste autor])¹⁴².

Contudo, em 1898, sob influência de G. E. Moore, Russell abandonou o idealismo britânico. Moore rejeitava o idealismo sob alegação de que este contrariava o senso comum e defendia que era preciso acreditar no mundo físico. B. Russell começou a compreender que o mundo hegeliano do idealismo britânico não tinha relação com a realidade da experiência física. Uma das consequências desse abandono foi a rejeição do “Deus da razão”. E foi por isso que ele “começou seu argumento contra o Deus dos sábios e da filosofia antes de começar sua polêmica contra o Deus da Bíblia, porque, ao contrário da maioria, ele havia sido tentado pelo primeiro” (Greenspan, Andersson, 1999, p. 06 [tradução deste autor])¹⁴³.

No ano de 1899, Bertrand Russell escreveu um ensaio chamado *Parece, madame? Não, é*, lido para um grupo de discussão em

142 No original: “[...] Plato’s argument that mathematics revealed a realm of eternal ideas above the flux of everyday things, a realm that provided a stable superstructure for our own world of ceaseless change.”

143 No original: “He began his argument against the God of wise men and philosophy before he began his polemic against the God of the Bible because, unlike most, he had been tempted by the former”.

Cambridge, que representou sua primeira manifestação pública contra o idealismo britânico e contra a ideia de encontrar no Absoluto um substituto para Deus. O autor iniciou o ensaio dizendo que no passado a filosofia procurou oferecer consolo na adversidade, explicação nas dificuldades intelectuais e orientação nas perplexidades morais. Contudo, os tempos mudaram: a ciência tomou para si a responsabilidade de explicar as dificuldades intelectuais e a filosofia perdeu o interesse pelas questões morais. Entretanto, “o poder de proporcionar conforto e consolação – o derradeiro poder dos impotentes – é coisa que ainda McTaggart supõe pertencer à filosofia” (Russell, 1965, p. 81).

Para Bertrand Russell (1965), o valor emocional de uma doutrina, como consolo na adversidade, dependeria em boa medida de sua predição do futuro. Especialmente o vaticínio de que o futuro será melhor do que é o presente. A filosofia de McTaggart seria uma metafísica baseada na distinção entre aparência e realidade, a qual considerava a realidade como sendo perfeita e eterna. Nessa filosofia, o Absoluto representava um futuro estado de coisas, uma harmonia que um dia seria explícita para todos. Contudo, uma realidade eterna não pode ter uma ligação mais íntima com o futuro do que com o passado: “se sua perfeição até agora não apareceu, não há razão para se supor que algum dia o faça” (Russell, 1965, p. 82).

O autor de *Parece, madame? Não, é* defende que a experiência do indivíduo está ligada ao tempo e que não é possível imaginar uma experiência eterna. Com a filosofia de McTaggart cair-se-ia em um dualismo: de um lado, o mundo conhecido, com seus acontecimentos, agradáveis e desagradáveis; de outro, um mundo imaginário, “a que damos o nome de mundo da Realidade, procurando reparar [...] a ausência de qualquer outro sinal de que existe realmente tal mundo” (Russell, 1965, p. 83). Todavia, se a construção puramente ideal desse mundo sair muito diferente do mundo que é conhecido e resultar em algo que nunca será realmente vivido, “então não consigo ver, quanto ao que se refere ao consolo diante dos males presentes, o que é que ganhamos com toda nossa metafísica” (Russell, 1965, p. 83).

O filósofo inglês cita que o cristianismo já tinha representado o mundo como eternamente governado por uma providência generosa e metafisicamente bondosa. Um expediente destinado a provar a futura excelência do mundo, onde os homens bons seriam felizes. E se poderia dizer até que havia consolo na doutrina abstrata de McTaggart de que a realidade é boa, porém,

Quanto a mim, não aceito a prova de tal doutrina, mas, mesmo que fosse verdadeira, não me é possível ver por que deveria ser ela confortadora. A essência da minha contestação é que a Realidade, tal como é construída pela metafísica, não tem relação alguma com o mundo da experiência. É uma abstração vazia, partindo-se da qual não se pode fazer, validamente, qualquer inferência quanto ao mundo da aparência, mundo em que, não obstante, residem todos os nossos interesses (Russell, 1965, p. 84).

O argumento acima é reforçado pelo pensador britânico quando ele diz que, ao invés de explicar o mundo palpável, real e sensível, a metafísica constrói um mundo diferente, sem relação com a experiência verdadeira, ficando o mundo cotidiano completamente insensível a ela. Diante disso, ele finaliza o texto escrevendo que “a metafísica, quando procura ocupar o lugar da religião, está realmente desvirtuando a sua função. Que pode ocupar tal lugar, eu o admito, mas ocupa-o [sic], afirmo-o, à custa de tornar-se má metafísica” (Russell, 1965, p. 87-88).

Para Pigden (2013), o ensaio *Parece, madame? Não, é* marcou o começo do fim do idealismo absoluto no pensamento de Bertrand Russell, o qual percebeu que para os propósitos intelectuais que almejava, o mundo da aparência é o mundo real. Consequentemente, ele voltou seu olhar para entender o mundo como ele é, abrindo caminho para a nova filosofia que ajudou a criar. Assim, “o nascimento da filosofia analítica não se deveu diretamente à morte de Deus, mas à inutilidade percebida e à morte final de um substituto popular de Deus, o Absoluto” (Pigden, 2013, p. 270, [tradução deste autor])¹⁴⁴.

144

No original: “Thus the birth of analytic philosophy was not due directly to the Death of God but to the perceived uselessness and ultimate death of a popular God-substitute, namely the Absolute”.

BERTRAND RUSSELL E A CRÍTICA À RELIGIÃO NA DÉCADA DE 1920

Na década de 1920, Russell manteve seu ceticismo sobre a possibilidade de uma religião racional. Durante esses anos, ele viu físicos pronunciarem que os avanços na ciência permitiam refutar o materialismo e restabelecer as verdades da religião. Exemplos de cientistas com essa posição foram os físicos Arthur Eddington (1882–1944) e James Jeans (1877–1946), os quais defenderam reaproximação entre ciência e religião: “Eddington argumentou que a nova física abriu a porta para a liberdade da vontade e Jeans para a possibilidade de um universo espiritual criado pelo pensamento matemático” (Greenspan, Andersson, 1999, p. 08 [tradução deste autor])¹⁴⁵. Uma nova onda de especulação explorou a física como uma porta de entrada para um reino espiritual.

A resposta de Bertrand Russell a essas declarações foi retoricamente vigorosa, mas filosoficamente cautelosa. Ele admitia que as novas teorias científicas (microfísica, teoria da relatividade) abriam lacunas para as quais ainda não havia respostas e que ele não podia fornecer o argumento do “golpe de nocaute” contra a tentativa de revigorar uma religião racional e, inclusive, o ativismo da tradicional apologética religiosa. Contudo, “acusou os teólogos de cometerem a velha falácia de tentar enfiar Deus nas lacunas temporárias das ciências” (Greenspan; Andersson, 1999, p. 09 [tradução deste autor])¹⁴⁶. A posição crítica de Russell perante esse debate apareceu no célebre ensaio de 1927 intitulado *Por que não sou cristão*, no qual ele procurou refutar três teses:

O primeiro é seu argumento contra as tradicionais provas da existência de Deus elaboradas pelos medievais,

145 No original: “Eddington argued that the new physics opened the door to the freedom of the will and Jeans to the possibility of a spiritual universe created by mathematical thought”.

146 No original: “But he accuses the theologians of making the old fallacy of trying to cram God in the temporary gaps in the sciences”.

especialmente por Anselmo e Tomás de Aquino. O segundo, especialmente proeminente no século XVIII, é o argumento dos Deístas a respeito da Ordem Divina do universo. [...]. A terceira é sua crítica às afirmações dos cientistas de que a revolução científica do século XX restaurou a aliança entre ciência e religião, embora em novos alicerces (Greenspan, Andersson, 1999, p. 06 [tradução deste autor])¹⁴⁷.

Herança de sua formação analítica, B. Russell iniciou *Por que não sou cristão* definindo preliminarmente aquilo com o qual não se identificava: ser cristão. De acordo com ele, para ser cristão era preciso, em primeiro lugar, acreditar em Deus e na imortalidade. E, em segundo lugar, ter a “crença de que Cristo era, senão divino, pelo menos o melhor e mais sábio dos homens” (Russell, 1965, p. 02). Mediante isso, ao afirmar que não era cristão, ele queria dizer que não acreditava em Deus e na imortalidade, e que não considerava Cristo o mais sábio dos homens, ainda que o visse com elevado grau de bondade moral.

Na primeira parte do texto *Por que não sou cristão*, Bertrand Russell expôs sua crítica aos argumentos da existência de Deus. Ele começa com o argumento medieval da causa primeira. Essa linha de raciocínio foi apresentada por Tomás de Aquino (1225-1274), o qual afirmou que tudo o que existe no mundo possui uma causa e que, se retrocedermos cada vez mais na cadeia causal, acabaremos por chegar na causa primeira: Deus. O autor rebate esse argumento relatando que, ao ler a autobiografia de John Stuart Mill, percebeu que Deus não poderia ficar de fora dessa lógica e “se pode haver alguma coisa sem uma causa, pode muito bem ser tanto o mundo como Deus, de modo que não pode haver validade alguma em tal argumento” (Russell, 1965, p. 04).

147

No original: “The first is his argument against the traditional proofs of the existence of God that had been elaborated by the Mediaevals, especially by Anselm and Aquinas. The second, especially prominent in the eighteenth century, is the argument of the Deists concerning the Divine Order of the universe. [...] The third is his critique of the claims by scientists that the scientific revolution of the twentieth century had restored the alliance between science and religion, albeit on new foundations.”

A segunda crítica que apareceu em *Por que não sou cristão* foi ao argumento da lei natural. Conforme exposto, esse argumento teve grande prestígio no século XVIII, principalmente devido à influência da cosmogonia de Isaac Newton (1643-1727). O fundamento do argumento seria o seguinte: as pessoas observavam os planetas girarem em torno do sol segundo a lei da gravidade e “pensavam que Deus dera uma ordem a tais planetas para que se movessem desse modo particular – e que era por isso que eles assim o faziam” (Russell, 1965, p. 04). Entretanto, as leis da natureza seriam uma descrição de como as coisas de fato procedem e não se poderia arguir que existia um Deus que lhes disse para que as leis agissem assim, pois isso permite indagar sobre o motivo de Deus ter criado as leis de uma forma e não de outra forma. Se Ele o fez por uma vontade arbitrária, “então, que há algo que não está sujeito à lei e, desse modo, se interrompe a nossa cadeia de leis naturais” (Russell, 1965, p. 06).

O terceiro argumento criticado no ensaio foi o da prova teológica. De acordo com esse argumento, tudo no mundo foi feito justamente de modo que as pessoas possam viver nele e, se ele fosse, algum dia, um pouco diferente, as pessoas não sobreviveriam. Conforme o gracejo de Voltaire (1694-1778), o nariz teria sido destinado ao uso dos óculos. No entanto, desde Darwin, se sabia que o meio não foi se adaptando aos seres vivos, mas esses que se ajustaram ao meio, via adaptação determinada pela seleção natural. Entretanto, quando se chega a analisar o argumento teológico da prova da existência de Deus, é sumamente surpreendente que as pessoas possam acreditar que este mundo, “com todas as coisas que nele existem, com todos os seus defeitos, deva ser o melhor mundo que a onipotência e a onisciência tenham podido produzir em milhões de anos” (Russell, 1965, p. 07).

Por fim, *Por que não sou cristão* rebateu os argumentos morais a favor da existência de Deus. Uma das fontes desse argumento é a filosofia de Immanuel Kant (1724-1804), a qual afirmou que não haveria o bem e o mal a menos que Deus existisse. Contudo, adverte

B. Russell, se existe uma diferença entre o bem e o mal, isso é devido a Deus? Se sim, então não existe, para Deus, "diferença entre o bem e o mal, e não constitui mais uma afirmação significativa o dizer-se que Deus é bom" (Russell, 1965, p. 08). Outra versão do argumento moral é que a existência de Deus é necessária para haver justiça no mundo. Mas "na parte do universo que conhecemos há grande injustiça e, não raro, os bons sofrem e os maus prosperam, e a gente mal sabe qual dessas coisas é a mais molesta" (Russell, 1965, p. 09).

Na segunda parte do texto *Por que não sou cristão*, a análise russelliana recai sobre os valores morais, partindo da discussão sobre o caráter de Jesus Cristo. O filósofo destaca preliminarmente alguns pontos de concordância com os ensinamentos do fundador do cristianismo: o princípio de não responder à violência com mais violência (se alguém te ferir a face direita, ofereça a outra), ajudar o próximo (dá a quem te pede) e o desapego aos bens materiais (se quer ser perfeito, vende o que tens e dá aos pobres). Todas estas "penso, são boas máximas, embora seja um pouco difícil viver-se de acordo com elas" (Russell, 1965, p. 11).

Após a concordância preliminar, B. Russell ressaltou aquilo que considera serem defeitos nos ensinamentos de Cristo, frisando que trata disso conforme o que aparece nos Evangelhos, sem discutir a existência histórica de Cristo. Um defeito foi a crença de Jesus no Juízo Final. Existem diversas passagens nos Evangelhos nas quais ele afirma a seus discípulos sobre sua segunda vinda a Terra, quando estabelecerá a justiça eterna, e os discípulos viveram com a expectativa de essa promessa tornar-se realidade. Assim, "não foi tão sábio como alguns o foram – e, certamente, não se mostrou superlativamente sábio" (Russell, 1965, p. 12).

Um defeito moral no caráter de Jesus Cristo, de acordo com o filósofo britânico, é que ele acreditava no inferno, atitude que ele reprovava: "não acho que qualquer pessoa que seja, na realidade, profundamente humana, possa acreditar no castigo eterno" (Russell,

1965, p. 12). E, em diversas passagens dos Evangelhos, Jesus Cristo manifestou uma fúria vindicativa contra os que não davam ouvidos aos seus ensinamentos, como quando disse "Serpentes, raça de víboras! Como escapareis da condenação ao inferno". Para Bertrand Russell, "não me parece, realmente, que uma pessoa dotada de um grau adequado de bondade em sua natureza teria posto no mundo receios e terrores dessa espécie" (Russell, 1965, p. 13).

Bertrand Russell finalizou o ensaio dizendo que a aceitação da religião por parte das pessoas não se relacionava, de um modo geral, com argumentos filosóficos, mas com fatores emocionais:

A religião baseia-se, penso eu, principalmente e antes de tudo, no medo. É, em parte, o terror do desconhecido e, em parte, como já o disse, o desejo de sentir que se tem uma espécie de irmão mais velho que se porá de nosso lado em todas as nossas dificuldades e disputas. O medo é a base de toda essa questão: o medo do mistério, o medo da derrota, o medo da morte (Russell, 1965, p. 16).

A subjugação do medo, a fonte da religião, seria superada pela difusão do saber científico. Para Russell, a ciência poderia ensinar as pessoas a não procurarem apoios imaginários e a não inventarem aliados no céu, mas a contarem, antes de tudo, com os seus próprios esforços "para tornar este mundo um lugar adequado para se viver, ao invés da espécie de lugar a que as igrejas, durante todos estes séculos, o converteram" (Russell, 1965, p. 17). Nota-se, com tal raciocínio, a tentativa de B. Russell de demarcar uma linha divisória entre ciência e religião. Para isso, ele busca invalidar os princípios da fé cristã, a religião que possui como alvo de crítica, vide os argumentos sobre a existência de Deus e o caráter moral de Cristo. Ao mesmo tempo, ele almeja discernir a religião, crença fruto do medo, da ciência, saber responsável pela dispersão do medo.

O segundo ponto que encontrei nos textos de Russell - e que me parece, realça sua verve crítica à religião nos anos 1920 - se refere ao impacto histórico da religião cristã institucional - impacto que não

era avaliado positivamente pelo filósofo inglês, como bem destacou nas últimas páginas de *Por que não sou cristão*, quando escreveu:

Constatareis, se lançardes um olhar pelo mundo, que cada pequenino progresso verificado nos sentimentos humanos, cada melhoria no direito penal, cada passo no sentido de diminuição da guerra, cada passo no sentido de um melhor tratamento das raças de cor, e que toda diminuição da escravidão, todo o progresso moral havido no mundo, foram coisas combatidas sistematicamente pelas Igrejas estabelecidas do mundo. Digo, com toda convicção, que a religião cristã, tal como se acha organizada em suas Igrejas, foi e ainda é a principal inimiga do progresso no mundo (Russell, 1965, p. 15).

Segundo Keith M. Parsons, esse posicionamento contribuiu para B. Russell criar para si a imagem pública de um militante antirreligioso: “Ele era um crítico incisivo do dogma religioso e sustentava eloquentemente que os ensinamentos e a prática da religião institucional costumavam ser prejudiciais” (Parsons, 2008, p. 358 [tradução deste autor])¹⁴⁸. Contudo, é preciso recordar que esse filósofo viveu seus primeiros 30 anos na Inglaterra governada pela rainha Vitória. Para os ingleses daquele período, a referência de religião era a cristã e, de modo mais específico, a ortodoxia da Igreja Anglicana. Portanto, quando Russell falava de religião, “ele pensava geralmente no cristianismo e, em particular, em suas formas institucionais, dogmáticas, tradicionais ou ortodoxas” (Parsons, 2008, p. 359 [tradução deste autor])¹⁴⁹. E ele colocava a si mesmo como prova do efeito deletério que a religião poderia ter na vida de uma pessoa.

Outro ponto a ser levado em consideração é o contexto de produção dos textos de B. Russell na década de 1920. Louis Greenspan e Stefan Andersson (1999) apontam que, nos escritos até

148 No original: “He was an incisive critic of religious dogma and eloquently argued that the teachings and practice of institutional religion have often been harmful”.

149 No original: “He was generally thinking of Christianity and, in particular, its institutional, dogmatic, traditional, or orthodox forms”.

o período da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), ele se mostrava mais tolerante com uma religiosidade livre de dogmas. A partir de então, seus escritos sobre o assunto se tornam mais polêmicos, realçando a religião cristã como contrária à emancipação individual e incompatível com a racionalidade científica. Essa crítica foi expressa com destaque pelo filósofo analítico em 1930 no texto *Trouxe a religião contribuições úteis à civilização?*

Nesse trabalho, Russell afirma que religião era palavra usada naqueles anos em um sentido muito livre, designando convicções pessoais sobre moral ou a natureza do universo. Para ele, contudo, "a religião é, antes de mais nada, um fenômeno social" (Russell, 1965, p. 18). No caso, logo que se supõe que a palavra de certos homens contém verdade absoluta, surge um corpo de especialistas para interpretar seus ensinamentos, os quais adquirem poder, já que possuem a chave da verdade e "como qualquer outra casta privilegiada, usam de seu poder em seu próprio benefício" (Russell, 1965, p. 19). A religião também seria moralmente perniciosa, condenando todo tipo de conduta e valor que fuja de sua ortodoxia. No passado, as igrejas se opuseram ao fim da escravidão e "opõem-se, no presente, a todos os movimentos que têm por objetivo a justiça econômica" (Russell, 1965, p. 20).

Em *Trouxe a religião contribuições úteis à civilização?* são apresentadas duas objeções à religião institucional, referindo-se aqui, particularmente, ao cristianismo católico e protestante. A primeira objeção foi de índole intelectual. Por meio dessa objeção, foi dito que a religião oferecia verdades inquestionáveis, porém, a atitude de que se deve acreditar nesta ou naquela proposição, independentemente da questão de saber se há provas a seu favor, "é uma atitude que produz hostilidade diante da evidência e que nos faz fechar o espírito a qualquer fato que não se adapte aos nossos preconceitos" (Russell, 1965, p. 23). Isso fez com que no passado a Igreja Católica fosse hostil às ideias de Galileu Galilei (1564-1642), que defendia o modelo heliocêntrico para explicar o universo no

lugar do modelo geocêntrico, defendido pelo catolicismo romano, e às ideias de Charles Darwin, que apresentou a seleção natural para explicar a origem e a diversidade da vida na Terra, no lugar da versão bíblica de que um ser divino criou todas as formas de vida no mesmo momento e sem realizar mudanças em suas criações.

A segunda objeção que Bertrand Russell apresentou à religião institucional foi de ordem moral. De acordo com ele, os preceitos religiosos datariam de um tempo em que os homens eram mais cruéis do que na época presente, os quais, ao serem mantidos, “tendem a perpetuar desumanidades que a consciência moral de nossa época teria, de outro modo, superado” (Russell, 1965, p. 23). Nesse quesito, a pior atitude da religião cristã seria a maneira como entende o sexo, adjetivando-o como sujo, iníquo e pecaminoso quando não restrito à função de gerar filhos. Essa atitude contribuiu para legitimar que os homens subjugassem as mulheres: “Os monges sempre consideraram a mulher, antes de mais nada, como a tentadora; sempre pensaram nela como inspiradora de desejos impuros” (Russell, 1965, p. 20).

A ênfase na alma individual também exerceu influência sobre a moral cristã desde a formação das primeiras comunidades religiosas. Essa doutrina surgiu em um período histórico em que não era possível aos adeptos dos ensinamentos de Jesus Cristo alimentar esperanças políticas. O poder do Império Romano era demasiado forte para ser combatido. Diante disso, decidiu-se que o mais importante era ser bom, “já que a santidade tinha de ser algo que podia ser conseguido por pessoas impotentes quanto a ação” (Russell, 1965, p. 26). Com a separação entre a pessoa moral e a pessoa social, a moral cristã tornou-se individualista, sendo o cimento para a doutrina da imortalidade da alma individual, que julgou como irrelevante o destino do corpo e como prioritário o destino da alma. No México e no Peru, na época da colonização iniciada em fins do século XV, “os espanhóis costumavam batizar as criancinhas indígenas e esmigalhar-lhes imediatamente o cérebro: asseguravam, por esse meio, o ingresso de tais criancinhas no céu” (Russell, 1965, p. 27).

Nesse texto, B. Russell mantém a premissa de que o fundamento da religião é o medo da morte e das adversidades do mundo. As injustiças, as crueldades e o sofrimento no mundo moderno, herança do passado, seriam de caráter econômico, “pois que a competição de vida e morte quanto aos meios de subsistência era, em outros tempos, inevitável” (Russell, 1965, p. 37). Contudo, com a técnica do mundo industrial moderno, seria possível uma subsistência tolerável para todos. O principal obstáculo para isso era à religião:

A religião impede que as nossas crianças tenham uma educação racional; a religião impede que afastemos as causas fundamentais de guerra; a religião impede [que] ensinemos a ética de cooperação científica, em lugar das antigas e ferozes doutrinas do pecado e do castigo. É possível que a humanidade se ache no limiar de uma idade de ouro; mas, se assim é, será primeiro necessário matar o dragão que monta guarda à porta – esse dragão é a religião (Russell, 1965, p. 38).

Ao fim da leitura de *Trouxe a religião contribuições úteis à civilização?*, fica patente que a resposta para a pergunta estampada no título do artigo é flagrantemente negativa. O tema central desse texto liga-se com as considerações que aparecem na parte final de *Por que não sou cristão* e mostra que a crítica religiosa russelliana no final da década de 1920 ficou mais áspera. A análise agora recaía com mais força na condenação dos efeitos nocivos das igrejas cristãs para o progresso social e intelectual dos povos. Contra essa influência, o filósofo inglês defendia a difusão do conhecimento racional e científico.

Para entender a veemência com que o autor criticou a religião em *Por que não sou cristão* e em *Trouxe a religião contribuições úteis à civilização?*, é preciso igualmente ter em conta o contexto histórico em que seu posicionamento era proferido. De acordo com Louis Greenspan e Stefan Andersson (1999), o filósofo britânico tinha a leitura de que, após o término da guerra ocorrida entre 1914 e 1918, conflito que envolveu os países europeus e que teve entre seus motivos

a disputa por colônias na África e na Ásia, o mundo europeu estava caindo na anarquia e na desordem política e social. Nesse cenário, se tornava sedutor para diversos segmentos da sociedade europeia a esperança difundida no cristianismo na proteção de Deus e de um mundo espiritual sem mácula. O mundo terreno parecia “ruir”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O significado do ateísmo na produção intelectual de Bertrand Russell entre o final dos anos 1890 e a década de 1920 teve como pano de fundo o seu esforço em estabelecer as bases do conhecimento em premissas racionais e nas evidências fornecidas pelo mundo concreto. Para o filósofo, tudo aquilo que era possível conhecer se daria a partir do contato direto com os objetos ou por construções lógicas redutíveis a elementos dados diretamente. Por isso, os princípios da lógica e da matemática, embora não deriváveis da experiência, deveriam poder ser confirmados em suas aplicações empíricas. Esse empirismo russelliano foi posto à serviço da construção da filosofia analítica no início do século XX.

Essa maneira de compreender a construção do conhecimento foi precedida, na trajetória intelectual de Russell, pelo abandono da crença em uma religião racional e pela recusa do idealismo britânico. Nesses dois casos, mas cada um a seu modo, o que se almejava era o estabelecimento de verdades absolutas a partir de pressupostos metafísicos: Deus ou a realidade do espírito absoluto. A filosofia analítica de B. Russell consolidou sua oposição a essa intenção. E, ainda que o pensador britânico tenha se identificado em manifestações públicas como agnóstico em termos filosóficos, a sua epistemologia empirista permitiu deduzir o ateísmo como uma consequência plausível.

Na década de 1920, B. Russell marcou presença no espaço público na tentativa de oferecer orientação perante os problemas que afligiam tanto a Inglaterra como a Europa, de um modo geral (seque-
las da guerra, crise econômica, convulsões sociais e políticas). A sua
resposta foi uma defesa da racionalidade filosófica e científica como
guia para as pessoas; mas, para que isso fosse possível, era preciso
“matar o dragão que monta guarda à porta”: a religião (cristã). Esse
foi um período em que ele acentuou os dogmas religiosos e seus
principais veículos de transmissão, as igrejas, associadas ao atraso e
ignorância, como antagonicos a filosofia e ciência modernas.

A crítica religiosa de B. Russell não significa que nos anos
1920 ele acreditasse que a religião fosse o único ou mesmo o mais
importante obstáculo ao progresso social, uma vez que o próprio
mundo moderno havia produzido suas fontes de anarquia, vide
nacionalismo, bolchevismo e fascismo. Ainda assim, confiava nos
valores e na epistemologia de tradição filosófica iluminista como o
melhor caminho para um futuro de esperança.

REFERÊNCIAS

BERMAN, David. **A history of Atheism in Britain**: From Hobbes to Russell. Londres/Nova York: Routledge, 2013.

GREENSPAN, Louis; ANDERSSON, Stefan. Introduction. /n: GREENSPAN, Louis;
ANDERSSON, Stefan (org.). **Russell on Religion**: Selections from the Writings of Bertrand
Russell. Londres/Nova York: Routledge, 1999, p. 01-18.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia analítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MINOIS, George. **História do ateísmo**. São Paulo: Unesp, 2014.

PARSONS, Keith M. Bertrand Russell. /n: JOSHI, S. T. (org.). **Icons of Unbelief**: Atheists,
Agnostics, and Secularists. USA: Greenwood Press, 2008, p. 357-377.

PIGDEN, Charles. Analytic philosophy. *In*: BULLIVANT, Stephen and RUSE, Michael. (org.). **The Oxford Handbook of Atheism**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 262-271.

RUSSELL, Bertrand. **Am I an Atheist or an agnostic?** (1949). Disponível em: <https://bit.ly/2AjCXfN>. Acesso em: 25 mai. 2020.

RUSSELL, Bertrand. **Por que não sou cristão**. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1965.

RUSSELL, Bertrand. **Autobiografia de Bertrand Russell**. Vol. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

SANTOS, Luís Henrique dos. Vida e obra. *In*: RUSSELL, Bertrand. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. VI-XX.

STRATHERN, Paul. **Bertrand Russell em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

THROWER, James. **Breve história do ateísmo ocidental**. Lisboa: Edições 70, 1982.

5

**RICHARD
DAWKINS:**

NEODARWINISMO,
ATEÍSMO E RELIGIÃO
(1976-2006)

INTRODUÇÃO

No início do século XXI, o nome do cientista Richard Dawkins é habitualmente associado ao ativismo ateísta. Essa identificação se consolidou após a publicação do livro *Deus, um delírio*, em 2006, contundente crítica às ideias religiosas e, ao mesmo tempo, defesa do ateísmo como visão de mundo intelectualmente plausível e satisfatória.

Ao escrever sobre a obra de Dawkins, tenho como objetivo ressaltar a especificidade do seu ateísmo como produto do cenário intelectual inglês de desenvolvimento das ideias neodarwinistas na segunda metade do século XX, sendo a obra *Deus, um delírio* um fruto dessas ideias, mas sob influência da conjuntura histórica dos atentados de 11 de setembro de 2001 nos EUA. Para realizar essa tarefa, dividi o capítulo em três partes: a) exposição das discussões em torno de *Deus, um delírio*; b) o perfil do ateísmo neodarwinista de Richard Dawkins; c) sua crítica neodarwinista ao fenômeno religioso.

UMA OBRA, MUITAS POLÊMICAS:

DEUS, UM DELÍRIO

Em 2006, Richard Dawkins, com uma carreira de destaque na área das ciências naturais e na divulgação científica por meio de obras como *O gene egoísta* (1976), *O fenótipo estendido* (1982), *O relojoeiro cego* (1986), *O rio que saía do éden* (1995), *Desvendando o arco-íris* (1998), e *O capelão do diabo* (2003), publicou o livro *Deus, um delírio*. Essa obra tornou-se um *best-seller* no ano de seu lançamento, ficando por semanas na lista dos mais vendidos do *New York Times* e do site de vendas Amazon. Além disso, ganhou traduções e foi publicada em diversos países, com uma edição brasileira já em 2007.

Deus, um delírio foi concebido contemplando, entre seus objetivos, a defesa da bandeira do ateísmo. Dawkins foi explícito sobre esse ponto já no prefácio do livro:

Minha quarta conscientização diz respeito ao orgulho ateu. Não há nada de que se desculpar por ser ateu. Pelo contrário, é uma coisa da qual se deve ter orgulho, encarando o horizonte de cabeça erguida, já que o ateísmo quase sempre indica uma independência de pensamento saudável e, mesmo, uma mente saudável (Dawkins, 2007a, p. 26-27).

Para o autor, muitas pessoas saberiam que eram ateias, mas não se atreveriam a admitir isso para suas famílias e, em alguns casos, nem para si. Em parte, isso ocorreria “porque a própria palavra ‘ateu’ frequentemente é usada como um rótulo terrível e assustador” (Dawkins, 2007a, p. 27). Nesse sentido, *Deus, um delírio* é um apelo para que as pessoas que não creem em Deus não se sintam culpadas ou envergonhadas por não terem essa crença.

No entanto, *Deus, um delírio* enfatiza de modo especial a crítica às religiões, particularmente aquelas de matriz abraâmicas (o judaísmo, o cristianismo, o islamismo). Dawkins buscou refutar os argumentos sobre a existência de Deus e denunciar a religião como um fenômeno social nocivo, como no caso da educação religiosa de crianças - crítica acoplada a uma finalidade: “Se este livro funcionar do modo como pretendo, os leitores religiosos que o abrirem serão ateus quando o terminarem” (Dawkins, 2007a, p. 29).

O livro gerou um debate intenso ao ser publicado. Algumas das manifestações foram elogiosas. O biólogo molecular James D. Watson afirmou que a irracionalidade religiosa “muitas vezes apresenta sérios obstáculos ao aperfeiçoamento humano. Para se opor a ela de forma eficaz, o mundo precisa de racionalistas igualmente apaixonados [...]”. Richard Dawkins se destaca pela inteligência cortante de *Deus, um delírio*” (Watson, 2008, p. 01 [tradução deste

autor]]¹⁵⁰. O psicólogo Steven Pinker declarou que “*Deus, um delírio* desmente os chavões preguiçosos e calmantes que as pessoas adotam para escapar da responsabilidade de pensar seriamente sobre a crença religiosa” (Pinker, 2008, p. 01 [tradução deste autor])¹⁵¹. Já o químico Harry Kroto manifestou que “Dawkins, com lúcida simplicidade, expõe a pobreza intelectual dos estratagemas usados pelos propagadores das ideias religiosas fundamentalistas [...]” (Kroto, 2008, p. 02 [tradução deste autor])¹⁵². E ele foi ainda mais categórico sobre o tema abordado em *Deus, um delírio*, fazendo um alerta ao dizer que “o aperto cada vez maior da crença mística irracional não apenas extinguirá o iluminismo, mas também, nesta era de armas monstruosas, toda a raça humana” (Kroto, 2008, p. 02 [tradução deste autor])¹⁵³.

Entre os que parabenizaram *Deus, um delírio*, nota-se a ênfase na definição da religião como um fenômeno irracional e fundamentalista e, até mesmo, uma ameaça aos valores seculares ocidentais forjados no iluminismo europeu. Contudo, a obra foi igualmente alvo de severas críticas. O teólogo Alister McGrath, em parceria com a esposa Joanna McGrath, dedicou um livro para rebater *Deus, um delírio*. Eles afirmaram que esse é “em geral pouco mais que um ajuntamento de factoides convenientemente exagerados para alcançar o impacto máximo e fragilmente organizados para sugerir que constituem um argumento” (McGrath, McGrath, 2007, p. 18).

150 No original: “too often poses serious obstacles to human betterment. To oppose it effectively, the world needs equally passionate rationalists [...]. Richard Dawkins so stands out through the cutting intelligence of *The God Delusion*”.

151 No original: “*The God Delusion* puts the lie to the lazy and soothing platitudes that people embrace to escape the responsibility of thinking seriously about religious belief”.

152 No original: “Dawkins with lucid simplicity exposes the intellectual poverty of the stratagems used by the propagators of fundamentalist religious ideas”.

153 No original: “the tightening grip of irrational mystical belief will not only extinguish the Enlightenment but also, in this age of monstrous weapons, the whole human race”.

Alister e Joanna McGrath disseram que Richard Dawkins, reconhecido divulgador científico, deixou a ciência de lado em *Deus, um delírio*, livro onde “há muita especulação pseudocientífica associada a críticas culturais mais amplas sobre a religião, a maioria das vezes emprestada de antigos escritores ateus” (McGrath, McGrath, 2007, p. 16) - opinião compartilhada pelo filósofo Alvin Plantinga, que ressaltou que *Deus, um delírio* “contém pouca ciência; é em grande parte filosofia e teologia [...] e psicologia evolucionista, junto com seus comentários sociais denegrindo a religião e seus efeitos maléfi- cos” (Plantinga, 2007, p. 01).

O filósofo marxista britânico Terry Eagleton frisou o que seria um dos principais problemas de Richard Dawkins: a carência de conhecimento teológico, associado à ideia de que a ciência pode dar respostas para todas as dúvidas humanas, inclusive tratando Deus como hipótese científica, algo visível em *Deus, um delírio*, em que “Dawkins rejeita o caso seguramente razoável de que ciência e religião não estão em competição com o fundamento de que isso isola a religião da investigação racional” (Eagleton, 2006, p. 02 [tradução deste autor])¹⁵⁴. Michael Ruse, filósofo inglês, comunga da opinião de que R. Dawkins vê ciência e religião como conhecimentos conflitantes, e não distintos, algo característico dos intelectuais neoateus, indivíduos que passaram a se manifestar no espaço público sob o impacto dos atentados promovidos por terroristas árabes nos EUA em 11/09/2001, via justificativa religiosa. Nos novos ateus, esse fato teria acalentado a defesa do secularismo iluminista, permeado por hostilidade às religiões, e expresso por meio de uma linguagem pouco sofisticada e inteligente. Ruse é categórico ao dizer que “*Deus, um delírio* me deixou envergonhado de ser ateu” (Ruse, 2019, p. 33 [tradução deste autor])¹⁵⁵.

154 No original: “Dawkins rejects the surely reasonable case that science and religion are not in competition on the grounds that this insulates religion from rational inquiry”.

155 No original: “*God, a delusion* made me ashamed to be an Atheist”.

O que se percebe nas críticas a *Deus, um delírio* é a acusação de que Richard Dawkins se opõe às ideias e práticas religiosas sem possuir um domínio sólido sobre teologia e religião. Mais do que isso: Dawkins busca enquadrar, nas lentes do conhecimento científico, os temas relativos ao universo das crenças e práticas religiosas. Alister e Joanna McGrath qualificaram como fundamentalista essa postura: “Dawkins [...] está tão convencido da correção de suas concepções que não se permite acreditar que as evidências possam legitimar quaisquer outras opções – sobretudo opções religiosas” (McGrath, McGrath, 2007, p. 19 [grifo do original]). O filósofo Scott Randall Paine vê nisso um fundamentalismo ateu: “atitudes ateias e agnósticas, apoiando-se nos resultados da ciência [...] – não são menos suscetíveis da degeneração do discurso e da geração de antagonismos desnecessários. Não são menos fundamentalistas” (Paine, 2010, p. 25-26).

Richard Dawkins ganhou projeção como ativista ateu após a publicação de *Deus, um delírio*. Eu diria até que seu ateísmo ficou identificado com essa obra. Uma consequência disso é que parte da crítica passou a ver seu ateísmo como fundamentalista e dogmático, o que ofusca os detalhes da natureza epistêmica de seu ateísmo em decorrência de sua crítica à religião. Como escreveu Donald R. Burleson sobre Dawkins: “sua posição filosófica sobre o ateísmo, de fato, é melhor [sic] compreendida em termos de sua orientação como cientista” (Burleson, 2008, p. 27). É essa orientação, formada nas últimas décadas do século XX sob influência do neodarwinismo, que tratarei na segunda parte do capítulo para, mais tarde, retomar a abordagem sobre religião em *Deus, um delírio*.

NEODARWINISMO E ATEÍSMO

Richard Dawkins, cujo nome completo é Clinton Richard Dawkins, nasceu no continente africano, mais precisamente em

Nairóbi, capital do Quênia, em 1941. Filho de pais ingleses cujo genitor na época trabalhava para o departamento agrônômico do serviço colonial do Império Britânico - atividade realizada nos territórios que a Inglaterra havia conquistado nos continentes africano e asiático durante o século XIX -, Dawkins foi morar na Inglaterra em 1949, quando seu pai herdou uma propriedade familiar (Dawkins, 2015).

Conforme sua autobiografia, Dawkins estudou em colégios internos de orientação anglicana. Seus antepassados tinham histórico de vínculo com a Igreja Anglicana, com vários deles tendo ocupado funções nela. No início da adolescência, foi crismado. Segundo relata: “tornei-me profundamente religioso por volta da época em que fiz a crisma. Todo carolinha, censurava minha mãe por não frequentar a igreja” (Dawkins, 2015, p. 109). O período de fervor religioso foi efêmero na vida de Dawkins. O desconforto com as doutrinas anglicanas, como a ideia de que todo indivíduo é um pecador nato, e o fato de saber que o cristianismo era apenas uma religião entre outras, plantou a semente da dúvida em seu pensamento. Ainda assim, manteve por um tempo a crença em uma espécie de criador inespecífico: “basicamente porque ficava impressionado com a beleza e o aparente desígnio ou projeto do mundo vivo, e me iludi [...] a crer que a aparência de um projeto exigia um projetista” (Dawkins, 2015, p. 146-147). Por fim, ele aponta:

Fui compreendendo cada vez mais que a evolução darwiniana era uma alternativa potente ao meu deus criador como explicação da beleza e do aparente projeto da vida. [...]. Passei por um período em que duvidei do poder da seleção natural de dar conta do serviço. Por fim um amigo [...] convenceu-me de toda a força da brilhante ideia darwiniana. Foi quando larguei meu último vestígio de credulidade teística, acho que por volta dos dezesseis anos (Dawkins, 2015, p. 148-149).

A partir do relato autobiográfico, percebe-se que Richard Dawkins se tornou ateu ainda na adolescência, e já sob influência das ideias darwinistas. A formação acadêmica consolidou esse

referencial. Ele estudou nos anos 1960 na Universidade de Oxford, onde cursou graduação em Zoologia e realizou o doutorado sob orientação de renomado etólogo Niko Tinbergen (1907-1988). Na década de 1970, fez pesquisas que resultaram na publicação do seu primeiro livro, em 1976: *O gene egoísta*. Para Clarisse de Franco, “a semente do ateísmo contemporâneo foi lançada por [...], Richard Dawkins, em [...] *O gene egoísta*, mesmo de maneira ainda não consciente e não dirigida ao tema” (Franco, 2014, p. 59). Na autobiografia, Richard Dawkins afirmou que esse livro foi um corolário da teoria neodarwiniana. Esse me parece ser um ponto crucial para entender sua concepção de ateísmo.

Inicialmente, uma breve palavra sobre o neodarwinismo. O termo aqui é utilizado para se referir às ideias do naturalista inglês Charles Darwin (1809-1882), apresentadas particularmente no livro *A origem das espécies*, de 1859. Como registrado nessa obra, a evolução das espécies se deve à seleção natural, que privilegia os indivíduos que se adaptam melhor ao ambiente e que deixam um maior número de descendentes, de modo que o grupo resultante de sua reprodução se diferencia progressivamente do grupo original até constituir uma nova espécie. Não obstante, “a seleção natural não explica as diferenças iniciais entre os indivíduos, que levam alguns a adaptar-se ao seu ambiente e outros não” (MacDowell, 2011, p. 89).

A lacuna básica do darwinismo foi suprida pela redescoberta das pesquisas de Gregor Mendel (1822-1884), no início do século XX, e pela identificação dos genes como elementos da estrutura celular e de suas mutações. O trabalho de G. Mendel estabeleceu as seguintes premissas: a) cada traço manifesto de um organismo (fenótipo) é determinado por um fator próprio (gene) herdado dos pais; b) este fator é constituído por dois elementos constantes na espécie (alelos), herdados um do pai e outro da mãe, e em cada indivíduo podem ser idênticos (homozigoto) ou distintos (heterozigoto); c) um desses elementos é dominante e o outro recessivo, ou seja, não se manifesta

quando o outro é distinto; d) um traço não manifesto em um indivíduo pode ser transmitido aos descendentes. (MacDowell, 2011).

De acordo com João A. MacDowell, a partir das pesquisas de Charles Darwin e de Gregor Mendel foi possível o surgimento da teoria sintética ou neodarwinismo, a qual explica a diferenciação das espécies pela conjugação das mutações genéticas e da seleção natural: "das mutações genéticas resultam novas *características fenotípicas*, que diferenciam os indivíduos de uma mesma população, de modo que eles passam a adaptar-se em graus diversos ao meio ambiente" (MacDowell, 2011, p. 90 [grifo do original]). Com isso, tem-se uma definição genética da evolução como a soma total das mudanças herdadas geneticamente nos indivíduos que partilham o banco (*pool*) de genes de uma população. Em face disso, "a *teoria sintética* admite que a evolução é um processo inteiramente imprevisível. *A posteriori*, por uma visão retrospectiva, pode-se explicar, em princípio, por que ela aconteceu de tal maneira" (MacDowell, 2011, p. 92 [grifo do original]).

Para MacDowell, o livro *O gene egoísta* "apresenta e justifica a evolução das espécies à luz da teoria neodarwinista" (MacDowell, 2011, p. 97). Eduardo Paiva de Pontes Freitas e Silvia Nogueira Chaves afirmam que Richard Dawkins, ao cunhar a expressão *gene egoísta*, sintetizou a expressão símbolo da *revolução egoísta* ocorrida nas ciências biológicas nas décadas de 1960 e 1970, liderada por neodarwinistas como George Williams e William Hamilton, revolução que consistiu em atribuir funções biológicas aos genes "até então mal enfatizadas na seleção natural, no comportamento das espécies e em características geneticamente determinadas" (Vieira; Chaves, 2009, p. 01). Por sua vez, Alan Grafen destaca que "a análise forense de Dawkins em termos de replicadores providenciou para a biologia um novo entendimento da lógica darwiniana" (Grafen, 2006, p. 66 [tradução minha])¹⁵⁶. Diante desse conjunto de afirmações, na

156

No original: "Dawkins' forensic analysis in terms of replicators provided biology with a new understanding of Darwinian logic".

sequência do texto apresento as ideias neodarwinistas de Richard Dawkins e como elas propiciam uma visão de mundo ateuista.

No prefácio escrito para a edição de 1989 do seu livro, Richard Dawkins afirmou que a teoria do gene egoísta era a teoria de Charles Darwin, mas enunciada como desenvolvimento lógico do neodarwinismo: “Em vez de focalizar o organismo individual, ela apresenta uma perspectiva da natureza a partir do ponto de vista dos genes” (Dawkins, 2007b, p. 22). O argumento central do livro é que tanto humanos como animais são máquinas criadas pelos genes - característica predominante de um gene bem-sucedido é o egoísmo implacável. Em geral, o egoísmo do gene dá origem a um comportamento individual egoísta, ainda que, em determinadas circunstâncias, um gene pode atingir mais efetivamente seus próprios objetivos egoístas cultivando uma forma limitada de altruísmo, que se manifesta no nível do comportamento individual. O comportamento egoísta é definido pela análise de Richard Dawkins como aquele cuja finalidade é alcançar um bem-estar entendido como uma maior probabilidade de sobrevivência.

Dawkins apresenta sua tese como uma alternativa à chamada teoria da seleção de grupo, defendida por pesquisadores como V.C. Wynne-Edwards e Robert Ardrey. De acordo com essa teoria, um grupo, como uma espécie ou uma população dentro de uma espécie, cujos membros individuais estejam prontos a se sacrificar pelo bem-estar do grupo, correria “menos risco de extinção do que um grupo rival cujos membros colocam os próprios interesses egoístas em primeiro lugar” (Dawkins, 2007b, p. 47). Essa visão teria apelo pelo fato de afinar-se com os ideais morais e políticos partilhados pela maioria das pessoas que gosta de reverenciar e admirar aqueles que colocam o bem-estar dos outros em primeiro lugar. Contudo, para Dawkins, “a unidade fundamental da seleção, e, portanto, do interesse próprio, não é a espécie, nem o grupo e, tampouco, num sentido estrito, o indivíduo, e sim o gene, a unidade da hereditariedade” (Dawkins, 2007b, p. 52).

O tema da origem da vida é o ponto inicial para Richard Dawkins desenvolver sua perspectiva analítica. Segundo ele, não se sabe que matérias-primas químicas eram abundantes na Terra antes do aparecimento da vida, estando, entre as mais plausíveis, água, dióxido de carbono, metano e amônia. Sob a influência da energia, como a luz ultravioleta emanada pelo sol, essa sopa primordial se combinou em moléculas maiores, em que:

Em algum momento formou-se, por acidente, uma molécula particularmente notável. Vamos chamá-la de o *Replicador*. Não é preciso que ela tenha sido a maior ou a mais complexa molécula existente, porém ela tinha uma propriedade extraordinária: a capacidade de criar cópias de si mesma (Dawkins, 2007b, p. 59 [grifo do original]).

O replicador que apareceu tinha estabilidade, ou seja, vivia tempo suficiente para produzir novas cópias. Richard Dawkins destaca que o processo de replicação não era perfeito, ocorrendo erros que originaram uma variedade de replicadores. Uma segunda propriedade dessas moléculas foi a velocidade de replicação ou fecundidade, que aumentou sua população. A terceira característica, favorecida pelo processo de evolução, foi a precisão da replicação, apesar dos erros ocasionais. Por fim, a competição, uma vez que a sopa primordial não tinha capacidade de prover o sustento de um número infinito de moléculas replicadoras, isso levou os replicadores a criarem máquinas de sobrevivência em cujo interior pudessem viver. Em um processo evolutivo de longa duração, esses replicadores criaram “o nosso corpo e a nossa mente, e a preservação deles é a razão última da nossa existência. Percorreram um longo caminho, esses replicadores. Agora, eles respondem pelo nome de genes, e nós somos suas máquinas de sobrevivência” (Dawkins, 2007b, p. 66).

Dawkins reconhece que a forma como ele apresenta o seu raciocínio dá a entender que os genes atuais, formados por DNA, seriam iguais aos replicadores encontrados na sopa primordial. Os replicadores originais podem ter sido um tipo de molécula aparentada

ao DNA, ou inteiramente diferentes. Independentemente disso, o fato é que quem comanda hoje é o DNA, definido por Dawkins como “uma longa cadeia de blocos de construção, pequenas moléculas chamadas de nucleotídeos” (Dawkins, 2007b, p. 68). As moléculas de DNA realizam duas coisas importantes: elas produzem cópias de si mesmas e supervisionam indiretamente a fabricação da proteína, elemento que é o primeiro passo na formação de um corpo. Já o gene é definido pelo autor como “qualquer porção de material cromossômico que, potencialmente, dura um número suficiente de gerações para servir como unidade de seleção natural” (Dawkins, 2007b, p. 79). Diferentemente das máquinas de sobrevivência individuais, cuja vida dura poucas décadas, o gene não envelhece, saltando de um corpo para outro, via reprodução, e fugindo da morte.

Os pontos que destaquei nos parágrafos anteriores expressam as teses centrais de *O gene egoísta*. Para Dawkins, o gene seria a unidade fundamental da seleção natural, o qual age de forma egoísta para perpetuar sua sobrevivência. Contudo, o comportamento egoísta ou altruísta das máquinas de sobrevivência (animais) é comandado apenas indiretamente pelo gene, já que: “as decisões sobre o que fazer em cada momento são tomadas pelo sistema nervoso” (Dawkins, 2007b, p. 128).

A explicação sobre a origem e a evolução da vida apresentada em *O gene egoísta* não menciona a ideia de um Deus criador, tema abordado apenas no capítulo sobre os memes, assunto que tratarei na terceira parte desse capítulo. Dawkins, que já é bastante explícito em sua posição intelectual neodarwinista na obra de 1976, realça-a, mais uma vez, em *O relojoeiro cego* ao dizer que “quero persuadir o leitor de que a visão de mundo darwiniana não apenas é verdadeira, mas é também a única teoria conhecida que poderia em princípio solucionar o mistério de nossa existência” (Dawkins, 2001, p. 11).

Além de fazer uma defesa do darwinismo, *O relojoeiro cego* foi publicado em 1986 com o propósito de refutar a perspectiva

religiosa do desígnio divino como teoria explicativa alternativa ao evolucionismo. Acredito que essa obra contribui para enfatizar a visão de mundo ateu de Dawkins. O livro inicia com a constatação de que as formas de vida existentes na Terra são as mais complexas do universo conhecido. Esse fato aguça no ser humano o interesse de saber como essas formas de vida vieram a existir e por que elas são complexas. Para Dawkins, a biologia pode fornecer essas respostas. Entretanto, ao longo da história, uma parte significativa das pessoas acreditou que a complexidade das formas de vida só poderia ser fruto de um projetista consciente. O exemplo apresentado em *O relojoeiro cego* é o trabalho do teólogo William Paley (1743-1805).

No livro *Natural Theology*, publicado em 1802, Paley apresentou o argumento do desígnio, o qual, segundo Dawkins, é “até hoje o mais influente dos argumentos em favor da existência de um Deus” (Dawkins, 2001, p. 21). Um exemplo é ilustrativo para definir o argumento do desígnio: imagine que, ao cruzar um descampado, uma pessoa se depare com um relógio. Diferente dos objetos físicos naturais, como as pedras, os objetos manufaturados, como os relógios, possuem um criador, mesmo aqueles encontrados em um descampado. Para Paley, esse raciocínio também seria válido para as obras da natureza, frutos de um criador divino. Contudo, o que seria uma coisa complexa? Para Dawkins, seria aquela que possui uma qualidade cuja aquisição é improvável por mero acaso. No caso dos seres vivos, essa qualidade é uma espécie de proficiência, seja numa atividade específica como voar, ou, de modo mais geral, a capacidade de propagar os genes pela reprodução. A seleção natural explica isso, mas ela não pressupõe uma mente intencional: “Se é que se pode dizer que ela desempenha o papel de relojoeiro da natureza, é o papel de um relojoeiro cego” (Dawkins, 2001, p. 24 [grifo do original]).

De acordo com Richard Dawkins, a seleção natural é um relojoeiro cego porque não prevê, não planeja consequências e não tem um propósito em vista, mas os resultados da seleção natural deixam

as pessoas pasmas “porque parecem ter sido estruturados por um relojoeiro magistral, dando uma ilusão de desígnio e planejamento” (Dawkins, 2001, p. 42). Entretanto, o surgimento das formas de vida complexas ocorre por meio de transformações graduais, passo a passo, de entidades primordiais suficientemente simples para terem surgido por acaso. O processo cumulativo das mudanças foi dirigido pela sobrevivência não aleatória:

As ondas não têm propósitos nem intenções, não têm mente metódica, não têm mente nenhuma. Simplesmente jogam as pedras com força na praia, e, como pedras grandes e pedras pequenas sofrem efeitos diferentes com esse tratamento, acabam parando em níveis diferentes na areia. Um pouquinho de ordem surgiu da desordem sem que alguma mente houvesse planejado esse resultado (Dawkins, 2001, p. 74).

As ondas e as pedras constituem, juntas, um exemplo simples de um sistema que gera automaticamente uma não aleatoriedade. A crença de que a evolução darwinista é aleatória seria inverídica: “O acaso é um ingrediente secundário na receita darwiniana; o ingrediente mais importante é a seleção cumulativa, que é um fator absolutamente *não* aleatório” (Dawkins, 2001, p. 83). Contudo, se analisado retrospectivamente, o que parece ser um progresso na direção de algum objetivo distante é uma consequência fortuita da seleção de curto prazo por meio de numerosas gerações: “A seleção natural cumulativa é um ‘relojoeiro’ cego para o futuro e sem um objetivo de longo prazo” (Dawkins, 2001, p. 85).

Apesar das evidências coletadas no mundo natural a favor da evolução darwiniana, ainda persiste a incredulidade intuitiva sobre órgãos de extrema perfeição e complexidade. Dawkins elenca dois motivos para isso: primeiro, o fato de o ser humano ser incapaz de uma apreensão intuitiva do vasto tempo à disposição da mudança evolutiva; segundo, a aplicação intuitiva da teoria da probabilidade, a qual, a partir da observação errônea de fatos da natureza, postula que “o

conjunto da obra perfeita tem de ter sido concluído simultaneamente” (Dawkins, 2001, p. 71). Com base nisso, recorre-se à tese criacionista: seja na versão de que todas as formas de vida foram criadas ao mesmo tempo em um mesmo momento, a *criação instantânea*; seja na versão de que a evolução foi arquitetada por um projetista inteligente, a *evolução guiada*. Em comum está o propósito de postular Deus como protagonista explicativo da origem e complexidade das formas de vida.

NEODARWINISMO E RELIGIÃO

O gene egoísta e *O relojoeiro cego* são obras complementares no sentido de fundamentarem o ateísmo neodarwinista de Richard Dawkins. Portanto, ao publicar *Deus, um delírio*, ele já tinha elaborado uma visão de mundo não religiosa. Além disso, R. Dawkins já havia publicado diversos livros e consolidado uma posição de divulgador científico - vide a titularidade da disciplina Compreensão Pública da Ciência, de Oxford. Essa disciplina foi idealizada pelo programador Charles Simonyi (1948) com o intuito de esclarecer ideias e conceitos científicos para o grande público. O primeiro titular da disciplina foi Dawkins, responsável por suas aulas entre 1995 e 2008. (Ferreira, 2017).

Clarissa de Franco (2014) afirma que *Deus, um delírio* é uma obra que demarca uma mudança de rumo na posição pública de Dawkins como divulgador de ciência ao fundir a figura do cientista com a do militante ateu. Stephen LeDrew (2016) ressalta que, além do aspecto de militância ateu, o livro expressa uma crítica às tentativas de implantação do ensino do *design inteligente* nas escolas públicas, um movimento perceptível nos EUA a partir da década de 1990, e a ameaça que o fundamentalismo religioso representaria para as sociedades seculares e laicas do Ocidente após os atentados de 11/09/2001.

O parecer contido em *Deus, um delírio* sobre as ideias religiosas, em especial o significado de Deus e da religião como fenômeno social, galvanizou a atenção do público e da crítica. Apesar de o livro se opor à possibilidade de existência de qualquer Deus sobrenatural, o Deus ao qual se refere o título é de modo particular o das religiões abraâmicas. Segundo Dawkins, o Deus do Antigo Testamento seria talvez um dos personagens mais desagradáveis da ficção, ao qual ele atribui diversos adjetivos: "ciumento, e com orgulho; controlador mesquinho, injusto e intransigente; genocida étnico e vingativo, sedento de sangue; perseguidor misógino, homofóbico, racista, infanticida, filicida, pestilento, megalomaniaco, sadomasoquista, malévolo" (Dawkins, 2007a, p. 55). O Antigo Testamento seria expressão do judaísmo, um culto tribal a um Deus único que tinha obsessão mórbida por restrições sexuais, cheiro de carne queimada e superioridade em relação aos deuses rivais. O cristianismo foi fundado por Paulo de Tarso no século I a partir de uma seita judaica, a dos seguidores de Jesus, o qual ofereceu o Deus judaico como o único Deus verdadeiro para toda humanidade. Mais tarde, no século VI, foi fundado o islamismo, retomando o monoteísmo inflexível do original judaico e "acrescentando uma forte ideologia de conquista militar à disseminação da fé" (Dawkins, 2007a, p. 64).

Dawkins define o Deus das religiões abraâmicas (judaica, cristã e islâmica) como uma inteligência sobre-humana e sobrenatural que projetou e criou deliberadamente o universo e tudo o que há nele. Esse Deus existiria? Para ele, seria improvável:

Qualquer inteligência criativa, de complexidade suficiente para projetar qualquer coisa, só existe como produto final [sic] de um processo extenso de evolução gradativa. Inteligências criativas, por terem evoluído, necessariamente chegam mais tarde ao universo e, portanto, não podem ser responsáveis por projetá-lo. Deus, no sentido da definição, é um delírio (Dawkins, 2007a, p. 56 [grifo do original]).

A citação acima evidencia o neodarwinismo de Dawkins, por meio do qual afirma que “a existência de Deus é uma hipótese científica como qualquer outra” (Dawkins, 2007a, p. 79). Essa postura o faz refutar duas perspectivas. Uma delas é o agnosticismo. O autor de *Deus, um delírio* distingue duas formas de agnosticismo: o agnosticismo temporário na prática, quando existe uma resposta definitiva para um lado ou outro de uma questão, mas ainda faltam evidências para corroborar a resposta; e o agnosticismo permanente por princípio, referente a dúvidas que jamais poderão ser respondidas, não importa a quantidade de provas coletadas, pelo fato de a própria ideia de prova não se aplicar ao tema debatido. Para Richard Dawkins, muitos filósofos, e até mesmo cientistas, situam a existência de Deus na categoria do agnosticismo permanente por princípio. Contudo, “a existência ou inexistência de Deus é um fato científico sobre o universo, passível de ser descoberto por princípio, se não na prática” (Dawkins, 2007a, p. 79).

A segunda perspectiva refutada por Dawkins é a tese dos “magistérios não interferentes”, apresentada por Stephen Jay Gould no livro *Pilares do tempo*. Nessa obra, foi defendido que o magistério da ciência abrangeria o âmbito do empírico, do que o universo é feito (fato) e por que ele funciona desse modo (teoria). Já o magistério da religião diria respeito a questões de significado definitivo e valor moral. Seriam dois magistérios que não sobreporiam e nem englobariam todas as dúvidas. Para Dawkins, essa tese soaria como o agnosticismo do tipo permanente e irrevogável: “Implica que a ciência não pode nem fazer juízos de *probabilidade* sobre a questão” (Dawkins, 2007a, p. 89 [grifo do original]).

A reflexão em *Deus, um delírio* sobre a maneira de avaliar a tese da existência de Deus é acompanhado da investigação sobre a origem da religião. Esse é o tema central do quinto capítulo em que o autor oferece explicação neodarwinista. Para ele, a religião seria um “subproduto indesejado e infeliz de uma propensão psicológica subliminar que, em outras circunstâncias, é, ou foi um dia, útil”

(Dawkins, 2007a, p. 230). Com o intuito de explicar o que seria esse subproduto, R. Dawkins menciona as crianças como uma hipótese específica. De acordo com ele, os seres humanos sobrevivem pela experiência acumulada pelas gerações anteriores e essa experiência precisa ser transferida às crianças em nome de sua proteção e bem-estar. Nesse sentido, haveria uma vantagem seletiva para cérebros de crianças dotados da regra geral: "obedeça a seus pais; obedeça aos anciões da tribo, especialmente quando eles adotam um tom solene e ameaçador" (Dawkins, 2007a, p. 230-231). Ou seja:

A seleção natural constrói o cérebro das crianças com a tendência de acreditar em tudo que seus pais ou líderes tribais lhe disserem. Tais confiança e obediência são valiosas para a sobrevivência [...]. Mas o lado ruim da obediência insuspeita é a credulidade escrava. O subproduto inevitável é a vulnerabilidade à infecção por vírus mentais (Dawkins, 2007a, p. 233).

A religião como subproduto acidental darwiniano é a teoria defendida em *Deus, um delírio*. Já o processo de evolução das religiões é apresentado como tendo certa dose de aleatoriedade a partir de um início arbitrário o bastante para gerar a diversidade de crenças religiosas produzidas ao longo da história. No entanto, "embora a seleção darwiniana convencional de genes possa ter favorecido predisposições psicológicas que produzam a religião como subproduto, é improvável que ela tenha forjado os detalhes" (Dawkins, 2007a, p. 252). É nesse ponto que Dawkins fala sobre a relação do fenômeno das religiões com os memes, tema apresentado pela primeira vez em sua obra de 1976, *O gene egoísta*.

O último capítulo de *O gene egoísta* dedica-se à exposição da teoria dos memes. Ali foi reafirmado que o gene, a molécula de DNA, era a entidade replicadora mais comum do planeta. Contudo, não seria o único tipo de replicador que influenciaria no processo evolutivo. Em relação aos seres humanos, haveria presente em seu caldo cultural o meme:

[...] uma unidade de transmissão cultural, ou uma unidade de *imitação*. [...]. Tal como os genes se propagam no *pool* gênico saltando de corpo para corpo através dos espermatozoides ou dos óvulos, os memes também se propagam no *pool* dos memes saltando de cérebro para cérebro através de um processo que, num sentido mais amplo, pode ser chamado de imitação (Dawkins, 2007b, p. 330 [grifo do original]).

Um exemplo de meme citado por Dawkins é a ideia de Deus. Segundo ele, não se sabe como foi que essa ideia surgiu no *pool* dos memes. De todo modo, é uma ideia muito antiga. O processo de replicação ocorreu pela palavra falada e escrita, auxiliada pela música e pela arte. O valor de sobrevivência do meme Deus no *pool* dos memes resultaria do seu apelo psicológico. Esse meme forneceria uma explicação superficialmente plausível para questões profundas e perturbadoras a respeito da existência humana: "Sugere que injustiças deste mundo podem ser compensadas num próximo. Os 'braços eternos' oferecem uma proteção contra as nossas próprias deficiências [...]" (Dawkins, 2007b, p. 331).

A imitação, em um sentido amplo, seria o processo por meio do qual os memes podem se replicar. Entretanto, assim como nem todos os genes têm sucesso no processo de replicação, o mesmo ocorre com os memes. Para ter sucesso, ele precisaria cumprir a exigência da longevidade, fecundidade e fidelidade da cópia. Além disso, o êxito de um meme também poderia ocorrer associado a outros memes. No caso do meme religioso: "Talvez pudéssemos considerar uma igreja organizada, com sua arquitetura, seus rituais, leis, música, arte e tradição escrita, um conjunto estável, co-adaptado [sic], de memes que se promoveriam mutuamente" (Dawkins, 2007b, p. 338). Sendo assim, "a seleção favorece os memes que exploram o seu ambiente cultural em proveito próprio. Esse ambiente cultural consiste em outros memes que também são objeto de seleção" (Dawkins, 2007b, p. 340).

Nesse sentido, além de um subproduto psicológico, a religião é interpretada em *Deus, um delírio* sob a ótica da teoria dos memes. Algumas ideias religiosas sobrevivem por serem compatíveis com outros memes que já são numerosos no universo dos memes, o chamado memplexo, "um conjunto de memes que, embora não sejam necessariamente bons sobreviventes isoladamente, são bons sobreviventes na presença de outros membros [...]" (Dawkins, 2007a, p. 262). Alguns exemplos de memes que interagem entre si seriam a ideia de que o ser humano sobrevive à própria morte, a crença em Deus como virtude suprema e a virtude da fé (crença sem evidência). Dawkins finaliza dizendo que, nos estágios iniciais da evolução de uma religião, antes de ela ter se tornado organizada, os memes simples sobreviviam devido a seu apelo universal à psicologia humana: "É aí que a teoria memética da religião e a teoria do subproduto psicológico se sobrepõem" (Dawkins, 2007a, p. 265).

Após a exposição de alguns tópicos de *Deus, um delírio*, penso que se pode concluir que se trata de uma obra neodarwinista. A religião e o tema da existência de Deus são analisados a partir dessa perspectiva. Em termos interpretativos, não me parece que essa obra inove na comparação com livros anteriores de Dawkins. O que realmente chama atenção é a linguagem combativa em relação às crenças religiosas e a tentativa de escrutínio de assuntos teológicos, como as provas da existência de Deus da escolástica medieval e o argumento ontológico. Como destaquei na primeira parte do capítulo, tal objetivo foi apontado por críticos como uma limitação de R. Dawkins, o qual não teria domínio sobre esses temas.

Deus, um delírio também reforça a especificidade do ateísmo de Richard Dawkins, cujas raízes podem ser detectadas em *O gene egoísta*. João A. MacDowell qualifica a perspectiva do escritor inglês como evolucionismo ateu, ou seja, "a ideia de que a aceitação da teoria biológica da evolução exclui a afirmação de Deus e da criação do mundo" (MacDowell, 2011, p. 86). Adepto da tese dos magistérios não interferentes, MacDowell vai dizer que as teorias científicas e

as conclusões nelas fundadas não podem conflitar, em princípio, com as afirmações teológicas ou filosóficas, porque não se referem a mesma coisa sob o mesmo aspecto: “A contradição implica que o objeto de afirmação e negação seja encarado sob a mesma perspectiva” (MacDowell, 2011, p. 100). E teria sido exatamente isso que R. Dawkins tentou fazer em *Deus, um delírio*.

A teologia cristã teria como objetivo compreender e interpretar racionalmente a revelação bíblica, que é mensagem de caráter narrativo e simbólico. Nesse caso, a teologia cristã não busca “oferecer uma explicação científica do mundo e da realidade em geral, mas manifestar o *sentido da existência humana* [...]” (MacDowell, 2011, p. 101 [grifo do original]). A filosofia seria distinta da teologia ao pretender responder à questão do sentido último da existência sem se fundamentar sobre o conteúdo de uma revelação divina, “mas buscando tal resposta mediante a investigação da razão sem qualquer pressuposto religioso” (MacDowell, 2011, p. 102). A ciência, por sua vez, explicaria os fenômenos do mundo da natureza, mas Deus, não sendo compreendido como realidade intramundana, não seria observável. Em outras palavras, “Deus não é uma hipótese que possa ser verificada ou falsificada pela investigação científica” (MacDowell, 2011, p. 103). Sendo esse o caso, a crítica de R. Dawkins torna-se questionável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *Fome de saber: a formação de um cientista*, autobiografia que escreveu, Richard Dawkins afirma: “Charles Darwin é o meu maior herói das ciências” (Dawkins, 2015, p. 295). Em *O relojoeiro cego*, ele diz que “antes de Darwin, o ateísmo até poderia ser *logicamente* sustentável, mas que só depois de Darwin é possível ser um ateu intelectualmente satisfeito” (Dawkins, 2001, p. 24-25). Essas

duas afirmações reafirmam R. Dawkins como um cientista epistemologicamente (neo) darwinista. O ateísmo dele nasceu no cenário científico inglês neodarwinista das últimas décadas do século XX. As páginas de *Deus, um delírio* mostram isso, lhe parecendo ser secundário o fato de não ter um conhecimento satisfatório em teologia e filosofia da religião.

O ateísmo de Richard Dawkins representa uma possibilidade de se definir uma visão de mundo não religiosa. O herói de R. Dawkins, Charles Darwin, foi cauteloso em analisar a religião pelo crivo da teoria da seleção natural, ainda que em âmbito privado tenha manifestado ceticismo sobre a existência de Deus. Dawkins não demonstra essa cautela e penso que isso, em parte, se explica em razão de sua luta pela aceitação social do ateísmo e a leitura que tem que o fundamentalismo religioso representaria uma ameaça para as sociedades seculares, ainda mais depois dos atentados de 11/09/2001 nos EUA. E assim, “para o bem ou para o mal”, a obra de Richard Dawkins é parte da história intelectual do ateísmo.

REFERÊNCIAS

BURLESON, Donald R. Richard Dawkins. In: JOSHI, S. T. (Edited). **Icons of unbelief:** atheists, agnostics, and secularists. London: Greenwood Icons, 2008, p. 27-38.

DAWKINS, Richard. **O relojoeiro cego:** a teoria da evolução contra o desígnio divino. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

DAWKINS, Richard. **O gene egoísta.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

DAWKINS, Richard. **Fome de saber:** a formação de um cientista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

EAGLETON, Terry. Luning, Flailing, Mispunching. **London Review of Books**, v. 28, n. 20, Londres, 2006.

FERREIRA, Maria Helena Azevedo. **Ateísmo, neoateísmo e o “problema” da religião no século XXI**: uma análise da obra *Deus, um delírio* (2007) de Richard Dawkins. Dissertação (Mestrado em História), UEM, Maringá, 2017.

FRANCO, Clarissa de. **O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), PUC-SP, São Paulo, 2014.

GRAFEN, Alan. The intellectual contribution of *the selfish gene* to evolutionary theory. In: GRAFEN, Alan; RIDLEY, Mark. (Edited). **Richard Dawkins**: how a scientist changed the way we think. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 66-74.

KROTO, Harry. **Depoimento**. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3mWdGea>. Acesso em: 2 set. 2020.

LEDREW, Stephen. **The Evolution of Atheism**: The Politics of a Modern Movement. Nova York: Oxford University Press, 2016.

MACDOWELL, João A. Evolução *versus* criação: falso dilema. **Veritas**, v. 56, n. 02, Porto Alegre, 2011, p. 84-120.

MCGRATH, Alister; MCGRATH, Joanna. **O delírio de Dawkins**: uma resposta ao fundamentalismo ateu de Richard Dawkins. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

PAINE, Scott Randall. Fundamentalismo ateu contra fundamentalismo religioso. **Horizonte**, v. 08, n. 18, Belo Horizonte, 2010, p. 09-26.

PINKER, Steven. **Depoimento**. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3p1AVWg>. Acesso em: 2 set. 2020.

PLANTINGA, Alvin. **Dawkins, uma confusão**: naturalism ad absurdum. 2007. Disponível em: www.monergismo.com. Acesso em: 31 ago. 2020.

RUSE, Michael. **Monotheism and Contemporary Atheism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

VIEIRA, Eduardo Paiva de Pontes; CHAVES, Silvia Nogueira. Três décadas de genes egoístas: discutindo algumas premissas do *best seller* de Richard Dawkins. **Revista Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências**, v. 09, n. 01, Belo Horizonte, 2009, p. 01-12.

WATSON, James D. **Depoimento**. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/36mC6XV>. Acesso em: 2 set. 2020.

SOBRE O AUTOR

Ricardo Oliveira da Silva

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor de História na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Nova Andradina (UFMS/CPNA). Organizador e autor de livros na área de teoria da história e historiografia e de obras sobre história do ateísmo. Líder do Grupo de Pesquisa Ateísmos, Descrenças Religiosas e Secularismos. Membro do Grupo de Pesquisa História Intelectual e História dos Conceitos e do Fórum Acadêmico International Society for Historians of Atheism, Secularism, and Humanism.

E-mail: ricardorussell@gmail.com

www.pimentacultural.com

Capítulos da História do Ateísmo