

A Epístola de Paulo a Filemon: uma leitura da Bíblia num estado de colonizador branco

Allen Dwight Callahan¹

Resumo: O autor propõe uma leitura pós-colonialista de Filemon. Inicialmente ele caracteriza a leitura colonialista da Epístola em sua gama de aspectos negativos. Num segundo passo, propõe que uma leitura libertadora de Filemon não pode ser simplesmente pós-colonialista no sentido de “neocolonialista”. Uma leitura evangélica deverá caracterizar-se por ser anticolonialista, para não compactuar com práticas e valores que se baseiam na exploração e injustiça, marcas do processo do colonialismo do colonizador branco.

Abstract: The author proposes a post-colonialist reading of Philemon. Initially he characterizes the colonialist reading of the Epistle in its range of negative aspects. In a second step, he proposes that a liberating reading of Philemon cannot be simply post-colonialist in the sense of “neo-colonialist”. An evangelical reading should be characterized as being anti-colonialist, so as not to make a pact with the practices and values that are based on exploitation and injustice, signs of the process of the colonialism of the white colonizer.

Resumen: El autor propone una lectura pos-colonialista de Filemón. Inicialmente él caracteriza la lectura colonialista de la Epístola en su gama de aspectos negativos. En un segundo momento, propone que una lectura liberadora de Filemón no puede ser simplemente pos-colonialista en el sentido de “neocolonialista”. Una lectura evangélica deberá caracterizarse por ser anticolonialista, para no ser condescendiente con prácticas y valores que se basan en la explotación y la injusticia, marcas del proceso del colonialismo del colonizador blanco.

Palavras-chave: Filemon, colonialismo, pós-colonianismo, abolicionismo, escravidão

Keywords: Philemon, colonialism, post-colonialism, abolitionism, slavery

Palabra clave: Filemón, colonialismo, pos-colonialismo, abolicionismo, esclavitud

¹ Allen Dwight Callahan, ministro ordenado da Igreja Batista, é natural de Philadelphia, Pennsylvania. Graduou-se no Estudo da Religião em Princeton, tendo realizado seu mestrado e doutorado na Universidade de Harvard, com especialização em Novo Testamento e literatura do cristianismo primitivo. Após ter lecionado por dois anos no Macalester College, em St. Paul, Minnesota, transferiu-se em 2003 para o Brasil, onde é, desde então, professor de Novo Testamento no Seminário Teológico Batista do Nordeste, na Bahia. Allen_Callahan@hotmail.com

Neste trabalho, eu lhes proponho uma leitura da Epístola de Paulo a Filemon, no Novo Testamento, baseada na realidade pós-colonial dos Estados Unidos, uma nação que é o resultado do colonialismo do colonizador branco. O colonialismo que fundou os Estados Unidos foi antes de qualquer coisa um colonialismo com uma cor. Este colonialismo era “branco”, a cor que os europeus usaram para identificar a si próprios sobre e em contraposição àqueles a quem eles colonizaram ou subordinaram. O projeto dessa forma de colonialismo pode ser definido como “o movimento físico de imigrantes europeus na direção de uma base de terra, estado, região, ou território não-europeu, deslocando ou eliminando os habitantes nativos”. Essa definição é a descrição do que Priscilla Lujan Falcón chama de “colonialismo interno”, capturando, no entanto, o perfil do colonialismo do colonizador branco. Tal comparação, naturalmente, não é acidental: Falcón cria essa descrição ao tratar da experiência mexicana de deslocamento na região onde agora se encontra o sudoeste dos Estados Unidos.

Igualmente importante, o colonialismo do colonizador branco é aquele em que os colonizadores fixam residência. A invasão e o deslocamento dos indígenas, se não são completos, são permanentes. Como o antropólogo Patrick Wolfe observou, “os colonizadores vêm para permanecer – a invasão é uma estrutura, não um acontecimento”. A estrutura dessa invasão consiste de vários elementos básicos. O primeiro é o mito dialético da alteridade radical que propõe um colonizador branco dominador sobre e em contraposição a um colonizado não-branco dominado. Esse mito é articulado na pose autoritária de um sujeito colonial branco com mandatos para a obediência e deferência de outro colono não-branco. Essa pretensão à obediência e à deferência é acompanhada por um discurso de direitos, que não se relaciona com a justiça, nem corresponde a um discurso “do que é justo”. Finalmente, para assegurar a obediência e a deferência dos colonizados e defender seus “direitos”, os colonizadores brancos usam a violência e a ameaça de violência, coagindo assim o outro colono ao regime de submissão. Todos esses elementos foram característicos do colonialismo branco dos Estados Unidos.

Essas características distintivas do colonialismo branco são importantes para a teoria pós-colonial. Diferentemente de outras formas do colonialismo – por exemplo, o Raj britânico, na Índia, ou o Congo Belga, na África –, as colônias “não foram estabelecidas principalmente para extrair valor de sobra do trabalho nativo. Mais propriamente, elas foram estabelecidas para deslocar indígenas da (ou substituí-los na) terra”, observa Wolfe; “o relacionamento entre indígenas e afro-americanos ilustra essa distinção particularmente bem. No principal, os povos indígenas norte-

americanos foram expulsos da sua terra em vez de terem seu trabalho explorado, tendo seu lugar tomado por africanos deslocados que forneceram o trabalho para ser misturado com a terra expropriada”. Em geral, as colônias do colonizador branco tendiam a importar trabalho para atender suas necessidades e assegurar a mão-de-obra explorada. “O estado colonial tem praticado continuamente tanto a deportação como a importação do trabalho como um meio de prover solução para seus problemas econômicos”, explica Falcón, “tanto para garantir grandes fontes de sobra de trabalho como para impedir trabalhadores de procurar melhores salários ou condições trabalhadoras”. A importação em massa de africanos como escravos nas colônias norte-americanas, que viriam a se tornar os Estados Unidos, é um sinal característico do colonialismo norte-americano, e o legado da escravidão norte-americana é um sinal característico dos Estados Unidos pós-colonial.

É à luz desse contexto pós-colonial que eu proponho uma leitura crítica pós-colonialista da Epístola de Paulo a Filemon. A leitura a seguir é um tipo de leitura pós-colonialista. Essa leitura é anticolonialista, porque rejeita a legitimidade do projeto colonialista e busca uma leitura do texto que não atende aos interesses colonialistas. Há leituras pós-colonialistas que repetem a causa do projeto colonialista mesmo depois de encerrado o período; tais leituras rotulam-se neocolonialistas. São, de fato, tão “pós-colonialistas” quanto a minha. A diferença está nos interesses. A minha interpretação do texto é anticolonialista porque nele destaca momentos que sugerem valores e práticas anticolonialistas, ou seja, valores e práticas que avançam e promovem ações, sem a exploração que constitui o projeto do colonialismo do colonizador branco.

Em minha leitura, eu procuro oferecer um relato do texto que reconhece o projeto colonialista – nesta maneira a leitura é histórica –, ao mesmo tempo em que o rejeita, bem como quaisquer leituras alternativas que sejam cúmplices desse projeto, incluindo as que se recusam a encarar criticamente o legado do colonialismo do colonizador branco: o fato bruto do passado colonial torna impossível leituras inocenteis, assim como o resíduo pós-colonial do presente torna mentirosas as reivindicações de tais leituras.

Eu reconheço o legado colonialista na medida em que engajo a história efetiva (*Wirkungsgeschichte*) do texto; isto é, aprecio a história da interpretação da Epístola de Paulo a Filemon como sendo a história dos seus efeitos colonialistas. Como eu mostrei alhures, essa história começa com a interpretação imperialista do pregador antioqueno João Crisóstomo no sé-

culo IV da era cristã. João Crisóstomo é o autor da interpretação da carta de Paulo a Filemon a qual trata Onésimo como um escravo fugitivo. A leitura de João Crisóstomo é imperialista: ele lê o texto como uma autorização para a escravidão, a mais importante relação de produção sob o imperialismo romano. De acordo com a exegese criativa de João Crisóstomo, esta carta de Paulo ilustra que “nós não devemos abandonar ou excluir a raça de escravos” e “que não devemos retirar escravos do serviço de seus senhores” (Nicene and Post-Nicene Fathers, 1, 6.546). Nos sermões de João Crisóstomo, a carta torna-se evidência da apologia bíblica da escravidão.

A interpretação de João Crisóstomo foi rápida e amplamente disseminada no Império Romano. O texto bizantino *O Martírio de Santo Onésimo* combina anacronicamente a figura de Onésimo no *Corpus Paulinum* com tradições sobre Onésimo Leontinis, da Sicília, um professor cristão que foi martirizado durante a perseguição valeriana no século III. De acordo com o *Martírio de Santo Onésimo*, um “criado” (oikétes) e sócio de Paulo foi martirizado em Roma sob o administrador provinciano Tertullus: como era próprio a um escravo sob o Império Romano, Onésimo é torturado e expira depois de ter suas pernas quebradas. Um resumo desse relato aparece no rodapé de um manuscrito grego do século XI (manuscrito número 390).

Intelectuais eclesiásticos carregaram com eles a interpretação pró-escravagista da Epístola de Paulo a Filemon proposta por João Crisóstomo às vésperas da modernidade, quando os imperialistas espanhóis invadiram as Américas. Para fornecer orientação teológica para a conversão de escravos, em 1627, o jesuíta espanhol Alonso de Sandoval publicou *De Instauranda Aethiopum Salute: El mundo de la esclavitud negra en America* (Para Assegurar a Salvação do Etíope: O Mundo da Escravidão Negra na América). Sandoval argumentou que, como os escravos serviram aos senhores espanhóis em suas necessidades temporais, estes deveriam cuidar da salvação eterna de seus escravos. A instrução religiosa adequada asseguraria aos escravos um lugar no mundo vindouro e mostraria aos escravos que a vocação apropriada para eles era a obediência a seus senhores. O jesuíta citou textos bíblicos, especialmente esses das cartas de Paulo, para corroborar seu argumento.

Entretanto, é na colônia norte-americana de Massachusetts, dentro do Império Britânico, no século XVIII, que o puritano Cotton Mather utilizou a leitura pró-escravidão de João Crisóstomo no serviço do colonialismo do colonizador branco. Como Alonso de Sandoval, Mather também aceitou a infelicidade da vida do escravo e insistiu que esforços deveriam ser feitos para assegurar ao escravo uma vida compensatória de bem-aven-

turanças no futuro. “O estado de seus negros neste mundo deve ser baixo, duro e abjeto; um estado de escravidão. Nenhuma grande coisa neste mundo pode ser feita em favor deles. Então que algo seja feito pelo seu bem-estar no mundo vindouro”. Mather também determinou: “Um catecismo será preparado para eles; primeiro, mais curto, depois maior, próprio para suas capacidades limitadas”. Mather favoreceu que os escravos fossem ensinados a ler a Bíblia, mas, “até que isso fosse realizado”, sugeriu que eles “decorassem certos versículos particulares das Escrituras”. Entre esses versículos seletos estavam as várias ordens do apóstolo Paulo para que os escravos obedecessem a seus senhores.

Mather recomendou a Epístola a Filemon, no entanto, não aos escravos, mas aos seus senhores: como João Crisóstomo antes dele, ele leu a carta como exortação para a classe escravagista: “tornar seus negros atentos e dispostos servos de Deus”. Mather escreve:

E, indubitavelmente, esses senhores que usam seus negros de modo mais cristão e têm mais cuidado para informá-los e conformá-los [à cristandade], um livro da nossa Bíblia foi escrito em seu favor! Quando ele foi cristianizado, foi dito ao seu senhor em Filemon 11 que, no tempo passado, o escravo não tinha sido proveitoso para ele, porém agora ele seria proveitoso. Mas muitos senhores, cujos negros os atormentaram grandemente com crimes, podem fazer bem em examinar se Deus não os estaria castigando por causa de falhas no seu dever para com seus negros. Se tivessem feito mais para tornar seus negros servos de Deus atentos e dispostos, talvez Deus os tivesse tornado melhores servos deles.

Como Mather ofereceu a sua leitura numa colônia de colonizadores brancos onde a escravidão era racista, a sua leitura é uma leitura colonialista racista. Não apenas as palavras “escravo” e “negro” são sinônimas, mas o último termo tem até mesmo suplantado o anterior nessa leitura da Bíblia.

De acordo com a leitura de Mather desta Epístola, Paulo teria feito de Onésimo um escravo “útil”. E Mather procurou seguir o conselho do apóstolo recomendando-o a outros. Ele mesmo comprou um escravo, a quem chamou Onésimo. Quando uma epidemia de varíola surgiu em Boston, em 1721, Onésimo contou a seu senhor que, quando criança na África, ele tinha sido inoculado contra a doença com pus retirado da ferida de uma vítima e esfregado num corte no braço – uma prática comum no oeste da África. Mather convenceu o Dr. Zabdiel Boylston a experimentar o procedimento. A reação pública à experiência foi tão hostil, que tanto Mather como Boylston receberam ameaças de morte, e a casa de Mather sofreu atentado à bomba. Não obstante, a inoculação reduziu drasticamente a taxa

de mortalidade. O crédito para o procedimento, no entanto, foi para o Dr. Edward Jenner, médico britânico que executou a sua primeira inoculação setenta e cinco anos mais tarde. E Onésimo, como seu xará bíblico, seria lembrado, se por acaso o fosse, simplesmente como um escravo.

A leitura de Mather da Epístola a Filemon tornou-se a leitura dominante na América do Norte, onde a escravidão se tornara indispensável à economia política dos colonizadores. Mather leu o texto como uma autorização para a escravidão, a relação de produção mais importante sob o colonialismo britânico e a relação de poder característica da produção da colônia. Como o historiador G. Forrest Wood observou, as cartas do apóstolo Paulo, “junto com passagens selecionadas de várias outras epístolas [na Bíblia], constituíram as mais importantes – e mais extensamente citadas – armas bíblicas no arsenal do escravagismo cristão”. Os patronos e protetores da escravidão estimaram as epístolas paulinas porque passagens específicas atribuídas a Paulo explicitamente endossaram a escravidão. Dois argumentos repetem-se na sua propaganda: Paulo nunca discorda da instituição da escravidão, comandando a obediência dos escravos; e membros das antigas comunidades cristãs, tal como Filemon, eram mesmo donos de escravos. Apologistas profissionais anteriores à Guerra da Secessão chamavam a Epístola a Filemon de “o Mandato Paulino” da escravidão norte-americana, lendo a carta como uma sanção bíblica para o retorno de escravos fugitivos. Supostamente a carta mostrou que alguns membros de comunidades cristãs eram donos de escravos e advogou o retorno de escravos que tinham fugido.

Nem todo mundo foi convencido por essa interpretação. Em 1833, o reverendo J. Colcock Jones, missionário branco presbiteriano que evangelizava escravos no estado da Geórgia, região escravocrata no sul dos Estados Unidos da América, enviou o seguinte relatório à sua agência missionária:

Eu pregava a uma grande congregação [de escravos], na Epístola a Filemon: e quando insisti na fidelidade e obediência como virtudes cristãs dos servos, sobre a autoridade de Paulo, e condenei a prática da fuga, metade da minha audiência intencionalmente ficou em pé e se retirou; e os que permaneceram não me pareciam nada satisfeitos com o pregador ou com sua doutrina. Ao final do culto, havia um grande rebuliço entre eles; alguns solenemente declararam que não havia tal epístola na Bíblia; outros, que não era o evangelho; outros, que eu preguei para agradar aos senhores; outros, que eles jamais gostariam de me ouvir pregar outra vez.

O ex-escravo e orador abolicionista Lunsford Lane lembrou de “um clérigo muito bondoso” que perdeu a sua considerável popularidade entre

os escravos “depois que ele pregou um sermão da Bíblia que era a vontade de Deus desde toda a eternidade que nós deveríamos ser escravos, e que nossos senhores deveriam ser nossos proprietários”. Como conseqüência, Lane relata, “muitos de nós o deixamos, achando, como o discípulo duvidoso dos tempos antigos, ‘Duro é este discurso; quem o pode ouvir?’”. Os escravos abertamente questionaram as interpretações das cartas de Paulo que sancionavam seu sofrimento, e alguns protestaram contra a exegese pró-escravidão. Esta, no entanto, era a opinião da minoria.

A nota achada num prefácio à Epístola a Filemon, numa edição moderna da Bíblia publicada nos Estados Unidos, resume a opinião da maioria: “A Carta a Filemon, um residente de Colossos, na Frígia, é um modelo do tato cristão em procurar efetuar a reconciliação entre Onésimo, o escravo fugitivo, e seu senhor, que de acordo com a lei romana tinha autoridade absoluta sobre a pessoa e a vida do seu escravo”. A história da interpretação da Epístola é, assim, o relato dessa história, o relato sobre Paulo, o grande apóstolo que intercede em favor de um escravo infiel em fuga do seu senhor nobre. Pela narração desse relato, a Epístola a Filemon tornou-se o Mandato Paulino para a escravidão sob o regime escravocrata do colonizador branco nos Estados Unidos. Essa interpretação permanece e predomina ainda hoje, um século e meio depois da queda desse regime. A interpretação, agora pós-colonial, persiste como um vestígio neocolonial do passado colonial.

Como uma alternativa anticolonial, eu apresento um relato diferente. É o relato de Paulo, organizador entre comunidades de Jesus, falando grego na Ásia Menor. Ele escreve uma carta para tentar superar a animosidade de um dos seus camaradas, Filemon, contra outro, o seu próprio irmão, Onésimo. Nesta carta curta e diplomática de Paulo, o apóstolo, a Filemon, nós encontramos elementos que contrastam com princípios básicos de exploração que constituem o projeto do colonialismo branco. Paulo faz um apelo à solidariedade em vez de uma afirmação da diferença fundamental entre pessoas, procurando afirmar, conservar e proteger essa solidariedade, que numa palavra é o amor. O amor é o tema que unifica a carta: a palavra ágape e os seus cognatos, que aparecem na saudação (versículo 1), ação de graças (versículos 5 e 7) e corpo da carta (versículos 9 e 16). Paulo baseia os seus apelos na dívida e não no direito. E o leitor encontra um discurso sobre o que é justo em vez de reivindicações de direitos. E porque seu relacionamento é de solidariedade, e não de reivindicações de direitos, não há momento nenhum de coação.

Nesta carta, o apóstolo Paulo não é, falando formalmente, um apóstolo. Paulo não se refere a si mesmo como apóstolo em parte alguma

da carta, como faz em toda a sua correspondência, nem se atribui quaisquer prerrogativas apostólicas. Ele se apresenta e apresenta os outros constituintes da carta como colegas trabalhando juntos no projeto comum do Evangelho de Jesus Cristo. Esses outros não trabalham nem para Paulo nem sob ele; trabalham com ele. Paulo chama Filemon de um “colaborador”, *sunergós* (v. 1), termo que Paulo usa nas suas cartas para falar de vários associados e, ocasionalmente, de si próprio (1Co 3.9; 2Co 1.24). A carta é endereçada a Filemon, Áfia e Arquipo: nenhum deles tem títulos eclesiásticos e não há nenhuma indicação de que qualquer deles tenha cargo entre “os santos”. Não há nenhum demarcador de classe, nem de casta, nem de *status*, nem de posição. Aqui nós não encontramos qualquer noção de posto.

Onésimo é “filho”, *teknon*, de Paulo (versículo 10). *Teknon* conota relacionamento, intimidade e menoridade, sem a dimensão autoritária do relacionamento de pai-filho associada à palavra grega *huios*, especialmente como foi definido na vida familiar, sob a lei e o costume do Império Romano. Embora Paulo se refira a si próprio como tendo se tornado pai de Onésimo na prisão, ele não se dirige a Filemon como pai.

A fala de Paulo no seu relacionamento com Filemon não é patriarcal, apenas fraternal. Ele repetidamente dirige-se a Filemon não como seu filho, apenas como seu irmão. E Paulo apresenta Onésimo a Filemon como irmão. Paulo insiste que Filemon receba Onésimo “não mais como escravo, mas antes como irmão amado, particularmente de mim, e quanto mais de ti, assim na carne como no Senhor” (versículo 16). O ponto aqui é precisamente que Onésimo não é escravo. Onésimo não deve mais se considerar nada menos que um irmão, porque Onésimo é de fato irmão de Filemon “assim na carne como no Senhor”. Paulo sugere que Filemon e Onésimo são irmãos de sangue que agora se tornaram colegas no Evangelho.

A persuasão é necessária porque Paulo não está numa posição em que possa forçar a sua vontade sobre os outros constituintes. Na saudação (versículo 1) e outra vez no corpo da carta (versículo 9), Paulo se apresenta como “um prisioneiro de Jesus Cristo”. Ele escreve a carta porque não pode estar presente fisicamente. E escreve da prisão – um lugar onde dificilmente se pode pretender prerrogativas e predileções. Paulo admite isso nos versículos 8 e 9, onde começa o seu apelo diplomático em favor de Onésimo. Paulo é comedido em exigir só o que convém a Filemon. Filemon parece ser objeto de uma ordem, mas, de fato, ele é objeto de um apelo. Paulo não está numa posição de mandar algo, então os seus comandos e apelos devem ser contingentes. As instruções de Paulo nos versículos 17-22, portanto, se colocam no subjuntivo e no tempo futuro que marcam a linguagem da

contingência: “Se me tens por companheiro” (versículo 17); “se [Onésimo] te fez algum dano” (versículo 18); “ainda farás mais do que digo” (versículo 21). Paulo oferece pagar a dívida de Onésimo a Filemon. Porém Paulo não declara como fato provado que Onésimo tenha incorrido em qualquer dívida: isso também Paulo discute usando uma cláusula condicional. E não faz sua oferta como alguma barganha – o beneficiamento de Paulo em troca da cooperação de Filemon: “eu o pagarei” ele escreve, “não para te dizer que também tu mesmo a ti próprio a mim te deves” (versículo 19) – as cláusulas estão no subjuntivo e no tempo futuro. O único imperativo não qualificado é a exigência de Paulo por acomodações, no versículo 22. Mas mesmo isso sugere a contingência das negociações de Paulo, que está preso: “espero que pelas vossas orações vos hei de ser concedido”. O versículo começa como uma ordem (“prepara-me também pousada”), mas termina somente como uma aspiração.

A retórica de Paulo trata o “dever” e não o “ser” do seu relacionamento com Filemon e Onésimo. Paulo afirma que Filemon deve receber Onésimo como se fosse o próprio Paulo, mas, claro, Onésimo não é Paulo. Paulo afirma que Filemon não deve considerar Onésimo como se fosse escravo. Onésimo não é escravo, e por isso é impróprio que Filemon o trate como tal. Paulo afirma que deve considerá-lo como se fosse um “irmão amado”. Mas ele não é um “irmão amado”, porque ele não é amado. De fato, se Onésimo fosse amado de Filemon, a intervenção de Paulo seria desnecessária.

Paulo faz sua intervenção apresentando a si mesmo no versículo 9 como “embaixador”: o texto grego tem aqui “o velho” (*presbýteros*), mas a emenda conjectural proposta por Bentley, “embaixador” (*presbýteros*), faz melhor sentido no contexto do tom diplomático de Paulo. Alhures Paulo se descreve aos coríntios como embaixador da parte de Cristo (2Co 5.20); em Efésios 6.20, Paulo é “embaixador em cadeias”. Ele é o que procura negociar, reconciliar partidos opostos, à luz de interesses comuns. Procura não coagir, apenas persuadir.

Na sua Epístola a Filemon, Paulo procura remendar a rede desfiada de solidariedade que une as várias pessoas mencionadas na carta – Paulo, Timóteo, Filemon, Áfia e Arquipo (versículos 1-2), Epafras, Marcos, Aristarco, Demas e Lucas (versículos 23-24), e agora, Onésimo. A carta não menciona nenhum apóstolo nem bispo, apenas os colegas de trabalho Filemon, Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, o soldado companheiro Arquipo, o companheiro Epafras, os irmãos Timóteo, Filemon, Onésimo e Paulo; e “todos os santos”. Paulo fala dessa solidariedade com a linguagem do amor,

inocenteisento dos mitos do outro, das pretensões, das reivindicações a direitos e das ameaças de coação, que constituem a linguagem do colonialismo de colonizador branco. Em vez disso, Paulo fala a linguagem do trabalhador companheiro (*sunergos*, vv. 1, 23), do soldado companheiro (*systratiotes*, v. 2), do prisioneiro companheiro (*synaichmalotos*, v. 23), a linguagem de colegas e de camaradas – a linguagem de “irmão amado”.