

ISSN 22366296

# NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 24, n. 1, jan./jun. 2021



Numen	Juiz de Fora	v. 24	n. 1	p. 01-118	jan./jun.	2021
-------	--------------	-------	------	-----------	-----------	------

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - MARTELOS - JUIZ DE FORA - MG  
CEP 36036-900 TELEFAX (0xx32) 2102-3116 E-mail: ppgcir.ich@uff.edu.br - www.uff.br/ppcir



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR  
Marcus Vinicius David

VICE-REITORA  
Girlene Alves da Silva

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
v. 24, n. 1 (jan./jun. 2021)  
Juiz de Fora: PPCIR / UFJF  
118 p.  
Semestral  
ISSN: 2236696

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Latindex  
Sumários.org  
Periódicos Capes  
Ebsco  
LivRe  
Google Acadêmico

Esta revista obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,  
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

# UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

*Reitor*

Marcus Vinicius David

*Vice-Reitora*

Girleene Alves da Silva

*Pró-Reitora de Pesquisa*

Mônica Ribeiro de Oliveira

*Pró-Reitora de Cultura*

Valéria de Faria Cristofaro

## INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

*Diretor*

Robert Daibert Júnior

*Chefe do Departamento de Ciência da Religião*

Clodomir Barros de Andrade

*Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião*

Frederico Pieper Pires

## NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL)

Departamento de Ciência da Religião/ICH

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

*Diretor Responsável*

Humberto Araujo Quaglio de Souza

*Conselho de Redação*

Faustino Luiz C. Teixeira

Volney Berkenbrock

Luís H. Dreher

Jimmy Sudário Cabral

Frederico Pieper Pires

Dilip Loundo

Humberto Araujo Quaglio de Souza

*Conselho Editorial*

Luís H. Dreher (UFJF)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFJF)

Vitória Peres de Oliveira (UFJF)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Zwinglio Mota Dias (UFJF)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

Pierre Sanchis (UFMG)

Riolando Azzi (UFRJ)

Regina Novaes (UFRJ)

Otávio Velho (Museu Nacional)

Ivo Lesbaupin (UFRJ)

Walter Altmann (EST)

Wanda Deifelt (EST)

Carlos A. Steil (UFRGS)

Martin N. Dreher (UNISINOS)

Beatriz Domingues (UFJF)

Leila Amaral Luz (UFJF)

Ary Pedro Oro (UFRGS)

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)

Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)

Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology at Chicago, USA)

Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris)

*Revisão e Editoração*

Humberto Araujo Quaglio de Souza

# Sumário

---

**Editorial** 5-6

## Artigos

*Eu chamo de outra maneira*: a vingança das religiões ancestrais na *África Insubmissa* de Achille Mbembe  
**Robert Daibert Júnior**  
7-22

Decolonialidade e mulheres negras em Goiás: do afrocatolicismo aos feminismos de terreiros  
**Thais Alves Marinho**  
**Rosinalda Corrêa da Silva Simoni**  
23-52

O rosário de lágrimas de Nossa Senhora nas mãos de Maria: benção e saúde no Brasil contemporâneo  
**Ernani Francisco dos Santos Neto**  
53-65

O antídoto do espiritismo para a psicopatologia da morte  
**Carlos Roberto Fernandes**  
**Emanuely Pereira da Silva**  
66-87

Pensando com Vattimo: metafísica, violência e caridade  
**Newton Aquiles von Zuben**  
**Felipe de Queiroz Souto**  
88-105

## Resenha

Daniel Chacon e Frederico Almeida. (Orgs). *Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 2020. ISBN 978-65-5504-005-0. (232 páginas)  
**Bruno Pinto de Albuquerque**  
106-118

# Editorial

É com alegria que apresentamos esta primeira edição da Numen de 2021, segundo ano em que experienciamos as angústias, as dores e os desafios dessa pandemia de Covid-19 que, a despeito das dificuldades que nos impõe a todos, não nos impede de prosseguir na pesquisa e no trabalho intelectual. Com cinco artigos e uma resenha, esta edição permite um vislumbre da amplitude das pesquisas produzidas na Ciência da Religião no Brasil, apresentando textos que exploram temas e métodos bem diversos neste campo de estudos tão fascinante e vasto.

O primeiro artigo desta edição, de autoria de Robert Daibert Júnior, toma como referência principal o pensamento do ilustre filósofo camaronês Achille Mbembe para refletir sobre as tradições religiosas africanas e seu papel na resistência ao colonialismo, abordando questões de grande relevância para a contemporaneidade e para a compreensão da configuração política e social de países africanos no período pós-colonial.

O segundo artigo desta edição, de Thais Alves marinho e Rosinalda Corrêa da Silva Simoni, também aborda tradições religiosas de matriz africana e decolonialidade, com foco, porém, no contexto brasileiro, abordando o feminismo decolonial dos terreiros e a resistência à colonialidade de gênero a partir de uma pesquisa histórica sobre as Mulheres Negras no estado de Goiás.

Em seguida, o artigo de Ernani Francisco dos Santos Neto também investiga o campo religioso brasileiro a partir de uma análise da prática popular e religiosa da benzeção. Nesse artigo, o autor faz uma análise sobre as relações entre as práticas terapêuticas populares, historicamente desvalorizadas e criminalizadas, e o desenvolvimento do conceito de saúde no Brasil.

O artigo seguinte, de autoria de Carlos Roberto Fernandes e Emanuely Pereira da Silva, apresenta outra pesquisa no campo religioso brasileiro relacionada à saúde. Nessa pesquisa, de caráter mais empírico, é abordada uma interface entre o espiritismo e a saúde mental especialmente em suas relações com psicopatologias ligadas à lida com a morte e às consequentes ansiedade, angústia e tristeza crônica.

O último artigo desta edição, de Newton Aquiles von Zuben e Felipe de Queiroz Souto, examina ideias do filósofo Gianni Vattimo acerca da violência da metafísica e de sua superação pelo *pensiero debole*, elemento central da crítica do pensador italiano inspirada em Nietzsche e Heidegger.

Por fim, Bruno Pinto de Albuquerque faz uma extensa resenha do livro *Filosofia da Religião*: problemas da Antiguidade aos tempos atuais, obra organizada por Daniel Chacon e Frederico Almeida.

Desejamos a todos os nossos leitores que as pesquisas aqui apresentadas lhes sejam uma leitura agradável, interessante e instigante, representativa da riqueza da produção acadêmica brasileira no campo da Ciência da Religião.

Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza (Editor da revista)

## ***Eu chamo de outra maneira. a vingança das religiões ancestrais na África Insubmissa* de Achille Mbembe**

*I call in a different way: religion revenge on África Insubmissa ('Unsubdued Africa') by Achille Mbembe*

*Robert Daibert Jr!*

### **Resumo**

---

Este artigo tem como objetivo analisar as reflexões propostas no livro *África Insubmissa* de Achille Mbembe (2013) sobre a releitura das tradições sagradas africanas, observadas em movimentos de efervescência religiosa, no contexto pós-independência de países do continente. Pretende-se demonstrar que as interpretações do autor sobre a vingança das tradições ancestrais oferecem uma visão inovadora da religião como resistência ao colonialismo e suas sobrevivências contemporâneas nas relações entre as sociedades pós-coloniais e os novos estados autoritários, aliados ao Cristianismo.

---

**Palavras-chave:** religiões africanas, Estados autoritários, sociedades Pós-coloniais,

---

### **Abstract**

---

This paper has as its objective the analysis of African sacred tradition revisiting thought as proposed on Achille Mbembe's book *África Insubmissa*, (2013) present in religious effervescence movements, on post-independence context at this continent's countries. It wants to show that the author's interpretations about ancestral traditions revenge offer a innovative vision of religion as resistance to colonialism and its contemporary surviving traces on the relations between post-colonial societies and new authoritarian states, allied to Christianity.

---

**Keywords:** African religions, authoritatian States, post-colonial societies

---

### **Introdução**

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Professor Associado III da Universidade Federal de Juiz de Fora, onde atua no Programa de Pós-graduação em História e no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Email: [robertdaibert@uol.com.br](mailto:robertdaibert@uol.com.br) . Submetido em: 14/05/2021; aceito em: 14/06/2021.

“... aceitei lavar-me dos meus pecados. Os portugueses chamam isso de batismo. Eu chamo de outra maneira. Eu digo que estou entrando na casa de Kianda. A sereia, deusa das águas. É essa deusa que me escuta quando me ajoelho perante o altar da Virgem.” (COUTO, 2006, p. 113)

Mia Couto. *O outro pé da sereia*.

No trecho acima, o personagem Nsundi do romance *O outro pé da sereia* sintetiza aspectos fundamentais que permeiam as relações entre as religiões africanas, o Cristianismo levado pelo colonizador europeu para a África e as releituras desse processo nas sociedades pós-coloniais do continente. (Couto, 2006) Capturado pelos portugueses no Reino do Congo, Nsundi passa a fazer parte de uma missão jesuítica no século XVI, como um escravizado da ordem religiosa. Convertido ao catolicismo, esse africano abraça com entusiasmo a grande responsabilidade de zelar por uma imagem de Nossa Senhora, abençoada pelo Papa para ser levada de Goa até Moçambique. Em uma ocasião, durante esse percurso, ao salvar esse objeto sagrado de um sério acidente, ele passou a contar com a admiração de seus superiores. Inicialmente, aos olhos do colonizador, sua devoção católica era tão profunda e exemplar que parecia inclusive superior à de muitos portugueses. No entanto, no ano de 1560, em uma viagem missionária rumo a Moçambique, como parte do projeto de conversão dos povos dessa região, Nsundi quebrou um pé da imagem de modo a aproximá-la de Kianda, a sereia banto e deusa das águas, referência de sua antiga tradição religiosa. (COUTO, 2006, p. 197-209)

Sua atitude causou não só revolta, mas também sérias dúvidas, alvoroço e inquietação entre os missionários católicos. Qual seria o significado do gesto e da experiência religiosa de Nsundi? A aproximação com a sereia teria ficado incompleta já que o outro pé não foi quebrado? Reprimido e torturado pelos missionários por violar o objeto religioso cristão e por manter-se apegado às suas velhas tradições religiosas, o personagem cometeu suicídio. Posteriormente, no romance, sua experiência religiosa foi contada em uma espécie de carta psicografada pela qual o espírito do escravizado relata sua possessão pelo espírito de Kianda, enquanto devoto de Nossa Senhora.

era a voz da santa que me percorria por dentro. A voz tomava posse de mim. (...) esta letra não me pertence, é letra de mulher. Meus pulsos delgados se recolhem ao peso de um cansaço de séculos. Meus dedos não têm gesto, meus dedos são o próprio gesto. Eu sou a Santa. (COUTO, 2006, p. 114)

Em um segundo momento narrativo que se passa também dentro do mesmo livro de Mia Couto, séculos mais tarde, a imagem é encontrada em Moçambique pós-independência, no ano de 2002, por personagens que precisam a todo custo depositá-la em um lugar sagrado. Em um sentido físico, mas também simbólico, que lugar seria esse na sociedade pós-colonial no continente? O romance provoca, assim, reflexões e perguntas a respeito das relações entre os universos religiosos do colonizador e do colonizado e sobre suas heranças, sobrevivências e dilemas nas sociedades pós-coloniais. Como os sujeitos contemporâneos que vivem nesses espaços interpretam essas relações, significam e contam sua história, sua experiência religiosa e se posicionam no presente?

Segundo Achille Mbembe, conforme veremos, a chave para a resposta destas indagações pode ser encontrada no significado das releituras da religião ancestral, construídas pela efervescência de movimentos religiosos nativos, após a independência dos países africanos. Assim como aqueles personagens de 2002, essas sociedades contemporâneas têm o desafio de interpretar e narrar, à luz de uma releitura de sua experiência religiosa ancestral, sua própria história, marcada por um encontro violento entre o Cristianismo do colonizador e sua tradição sagrada. A construção atual dessa narrativa traz também uma visão e um posicionamento sobre o próprio momento pós-colonial e suas novas formas de dominação. Nesse sentido, como um

caminho de compreensão desse processo, recorreremos às reflexões de Achille Mbembe sobre os estudos pós-coloniais.

De acordo com o autor, em tais abordagens,

a colonização não aparece mais como uma dominação mecânica e unilateral que força o sujeito ao silêncio e à inação. Pelo contrário, o colonizado é um indivíduo vivo, falante, consciente, agente – e sua identidade é o resultado de um movimento triplo de arrombamento, apagamento e reescrita de si. (MBEMBE, 2019, p. 85)

Motivado pela experiência ficcional do personagem de Mia Couto, pretendo apresentar a interpretação de Achille Mbembe (2013) sobre esse processo triplo em dois momentos no livro *África Insubmissa*. Inicialmente, no período colonial, por meio de sua análise a respeito desse arrombamento e apagamento das tradições religiosas africanas em suas relações com o Cristianismo. Em um segundo momento, de modo complementar, será abordado o fenômeno de uma efervescência religiosa, interpretada pelo autor como parte de uma vingança das tradições ancestrais, construída como uma tentativa de reescrita de si. Conforme veremos, trata-se, de acordo com Mbembe, de um processo de releitura e atualização das religiões africanas pelas sociedades pós-coloniais do continente, em sua relação com os novos Estados autoritários, formados após o processo de independência e aliados ao Cristianismo herdado do colonizador.

Essa releitura das tradições religiosas africanas constitui-se um processo de produção de saberes dos sujeitos tradicionalmente subalternizados pelo colonialismo. Nesse sentido, a originalidade dessa abordagem está justamente nas relações estabelecidas entre esse fenômeno religioso e um cenário maior, frequentemente enfatizado pela crítica pós-colonial: o questionamento de um modelo de epistemologia e racionalidade únicas e a afirmação de espaços polifônicos em que grupos sociais podem se expressar por meio de epistemologias diversas. Os estudos pós-coloniais têm denunciado o fato de que o colonizador europeu transformou por muito tempo sua superioridade político-econômica e bélica em superioridade epistemológica, de modo que seu pretense caráter universal e neutro de produção do conhecimento afirmou-se como um projeto de poder que se esforçava por silenciar ou eliminar outros saberes. (PIZA & PANSARELLI, 2012, p. 27-30)

## **1. As religiões africanas na construção da experiência colonial: entre arrombamentos e apagamentos**

Achille Mbembe destaca-se atualmente no cenário acadêmico internacional como um dos principais intérpretes contemporâneos da África. Suas críticas ao capitalismo global inovam por articular as formas contemporâneas de subjugação às dimensões da violência de Estado, do racismo e da necropolítica. O autor, nascido em 1957 na República de Camarões, faz parte da primeira geração de intelectuais africanos após independência e é reconhecido hoje como referência no campo dos estudos pós-coloniais do continente.

Em decorrência das pesquisas desenvolvidas para sua dissertação de mestrado que tratava da resistência anticolonial, Mbembe foi considerado *persona non grata* em seu país de origem, comandado por um regime ditatorial. As inquietações políticas causadas por esse trabalho em 1980 foram tão grandes que impediram a realização da banca de avaliação na Universidade de Yaoundé e levaram Mbembe a sair de Camarões. Posteriormente, em 1989, ele concluiu sua tese de doutorado em História pela Universidade de Sorbone (Paris). Desde então, passou a lecionar História e Ciência Política em instituições e centros de pesquisa, com atuação em diversas universidades nos Estados Unidos e na África do Sul. (MACEDO, 2016, p. 289)

Suas análises, desde sua tese de doutorado defendida na Sorbonne em 1989, têm como preocupação central investigar o campo político dos novos estados surgidos em decorrência dos

processos de independência dos países africanos no século XX. Seus ensaios tratam principalmente de problemas que envolvem: o exercício da autoridade, da governabilidade, da participação política, o imaginário do poder e as representações da insatisfação dos governados em relação a seus governantes nas sociedades pós-coloniais. Neste último aspecto, seus estudos investigam “as lógicas e modos de enunciação de relações de poder estabelecidas em regimes autoritários, onde a figura dos ditadores não podia ser confrontada diretamente e, por isso, acabava sendo objeto de contestação por meios difusos, mas não menos eficazes.” (MACEDO, 2019, p. 40) Nessa perspectiva, ao escrever *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*, Achille Mbembe (2013) oferece uma visão inovadora da religião nas sociedades pós-coloniais do continente, como resistência ao colonialismo e às suas sobrevivências contemporâneas nas relações com os novos estados autoritários aliados ao Cristianismo.

Segundo o autor, no período colonial, por meio de uma política de poder marcada pela força, mas também pela violência simbólica, o Cristianismo tentou impor a ideologia da universalidade cristã, buscando subordinar as sociedades africanas, bem como suas formas culturais e religiosas ao modelo de um Deus revelado. (MBEMBE, 2013, p. 40-44) Segundo Raúl Fornet-Betancourt, a teologia cristã se apresentou “como a verdadeira religião cuja pretensão de universalidade está já justificada e fundada pelo seu próprio conteúdo como verdade revelada”. (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 9) Nesse processo, o sucesso da divindade Ocidental e sua penetração nas mentalidades africanas se daria por meio da perseguição das religiões ancestrais e de seus deuses num movimento entendido como de confronto e exclusão do outro, em suas estruturas simbólicas. O projeto colonizador vinha acompanhado de uma tentativa de construção de legitimidade pautada na formação de novas estruturas de crença religiosa, amparadas em novas percepções, identificação do universo, modos de entendimento do tempo, do espaço e da história, apresentados como um saber único, superior e válido para todos.

Essa tentativa se deu desde o início, no período colonial, segundo Mbembe, por meio de um contato violento entre a religião do colonizador europeu e a religião dos povos africanos, chamados por Mbembe, ao longo do livro, de indígenas. Segundo o autor, esse encontro foi marcado pelo conflito e pela oposição do Cristianismo ao “paganismo”, termo definido em seu livro como o “conjunto das práticas e dos saberes religiosos autoctones” dos povos africanos (MBEMBE, 2013, p. 140) Mbembe não tem como proposta apresentar empiricamente uma caracterização dessas tradições ancestrais, em suas especificidades, mitos e ritos. Ao contrário, parece inclusive tratá-las genericamente como religião africana, tradições ancestrais ou paganismo como uma espécie de estratégia de análise, de modo que sua interpretação (de caráter ensaístico) possa ser validada em diferentes espaços dentro do continente. O mesmo se dá com as expressões genéricas do tipo religião do colonizador ou Cristianismo europeu.

No contexto colonial, segundo Mbembe, a “censura eclesiástica [europeia] dos saberes pagãos, estátuas, liturgias, sacrifícios e deuses antigos confrontou o indígena com a necessidade de redefinir as suas atitudes em relação ao legado do ‘maravilhoso’ que tinha recebido dos substratos ancestrais.” (MBEMBE, 2013, p. 140) Ou seja, os povos africanos tiveram que decidir o que fazer com seus saberes, suas estruturas de sentido e significado, seus ritos, mitos e crenças que formavam seu patrimônio religioso e cognitivo. Além disso, ao mesmo tempo, de modo complementar, eles também foram forçados a tomar determinadas atitudes e reações em relação ao Cristianismo recebido, em seu continente, por força da colonização.

Nesse processo, Achille Mbembe relativiza a capacidade efetiva do Cristianismo de destruir completamente, por seus próprios meios, as estruturas simbólicas ancestrais. Ao contrário, segundo o autor, as sociedades indígenas africanas só aceitaram enunciados cristãos que lhes traziam benefícios domésticos. Em suas palavras:

elas perderam aquilo de que se podiam desfazer (ou trocar por novos dispositivos simbólicos) sem provocar efeitos incontroláveis que colocassem em risco a sua sobrevivência. Apenas se permitiram perder na medida em que consideravam o desapossamento administrável. Em contrapartida, só retiraram dos enunciados cristãos aquilo que, segundo elas, poderia reforçar a eficácia das *magias* de que dispunham, ou adquiriram aquilo que lhes faltava e cuja posse lhes permitiria maximizar as suas capacidades de resposta às constrições impostas pelo acontecimento colonial. (MBEMBE, 2013, p. 68-69)

De acordo com Achille Mbembe, diante das tentativas do Cristianismo em construir sua hegemonia no continente, “as sociedades africanas só transigiram nos domínios para os quais necessitavam de um acréscimo de magias para negociar com as novas estruturas coercitivas.” (MBEMBE, 2013, p. 15) As conversões adotavam uma lógica seletiva, seguindo uma estratégia em que estavam em jogo ganhos materiais e simbólicos, decorrentes de determinadas trocas circunstanciais dos idiomas religiosos ancestrais pelos idiomas da religião do colonizador.

Para se livrar do peso da supremacia religiosa imposta pelo domínio colonial, os africanos promoviam uma adesão ao Cristianismo marcada pela indocilidade e pela indisciplina, em uma conversão nada neutra ou gratuita. (MBEMBE, 2013, p. 16) O autor destaca ainda que esse encontro entre colonizador e colonizado foi marcado pela violência de ambos os lados, já que a resistência dos africanos era constante e demonstrava sua não passividade diante da dominação europeia. Diante desse processo, o Cristianismo colonizador não foi capaz de apropriar-se com a devida profundidade do pensamento e do imaginário nativo em sua riqueza, mesmo no sentido de conhecer para dominar, conhecer para obter pleno sucesso na conversão.

Segundo Mbembe, “apesar da pretensão cristã de destruir tudo aquilo que era celebrado pelo paganismo e de se sobrepor, na totalidade, a todas as crenças ancestrais, os substratos antigos eram capazes de recuperar, retractar-se e gravar o seu cunho nos demais procedimentos sociais.” (MBEMBE, 2013, p. 140) Assim, apesar dos entraves, o imaginário religioso ancestral conseguiu sobreviver a todo patrimônio simbólico cristão, o que não significa dizer que ele tenha saído imune a todas as restrições e perseguições pelas quais passou.

Em *África Insubmissa*, o campo religioso no continente é apresentado por Achille Mbembe (2013) como fator fundamental das estratégias de sobrevivência e resistência dos africanos ao processo de colonização. As sociedades africanas “tomaram mensagens e imagens das ofertas cristãs que lhes eram apresentadas, retrabalharam-nas de acordo com a sua própria compreensão da sua história e das suas tradições, calculando sempre as suas possibilidades no contexto das emergências diárias e das necessidades imediatas com que se deparavam.” (MBEMBE, 2013, p. 26) As conversões eram movidas por artimanha e cálculo. A aparente derrota dos deuses dos nativos e de seus códigos de referência era movida por uma cota de ilusão e de teatralização, uma simulação de fracasso cujo drama trazia em si uma série de ambiguidades. (MBEMBE, 2013, p. 64-65) Essa estratégia ajuda, por exemplo, no entendimento da atitude do escravo Nsundi, personagem de Mia Couto, em relação à imagem de Nossa Senhora.

Esse processo que podemos chamar em nossos termos de resistência antropofágica, é visto pelo autor como produtor de resultados políticos decorrentes da ação religiosa dos povos colonizados. Por esse motivo é que Mbembe destaca a importância de se analisar as experiências religiosas nativas, suas formas próprias de olhar para seu passado, pensar e se posicionar em seu presente, contar sua história, conjugar os acontecimentos, estruturas e significações e ainda os modos pelos quais se associam às instituições, efetuando empréstimos e, muitas vezes, ao mesmo tempo, contestando o poder das mesmas. (MBEMBE, 2013, p. 26-30)

Ao longo da História da África, os movimentos religiosos sempre participaram da modelação das sociedades do continente. Antes mesmo da colonização, as diversas esferas da sociedade, como família, arte, direito, política e economia, dependiam da religião, ao mesmo

tempo em que ela era também reciprocamente moldada por elas. Essa interdependência, segundo Mbembe, permanece nos dias atuais e os fatores religiosos continuam a influenciar os destinos das sociedades africanas servindo, entre outras coisas, como vetores ou linguagens para expressão de conflitos. (MBEMBE, 2013, p. 139)

Contrariando uma visão romântica, idealizada, folclórica ou fossilizada das tradições religiosas africanas, Mbembe chama atenção para a dinâmica histórica e conflituosa que permitiu a afirmação no cenário africano de determinadas tradições nativas, em detrimento de outras tradições do próprio continente. Segundo o autor, as chamadas condutas ancestrais resultaram de lutas internas, marcadas por trocas simbólicas e materiais operadas na produção de enunciados, cerimônias, ritos, esculturas que aludiam a enredos complexos. Logo, essas experiências religiosas devem ser relacionadas à historicidade de suas sociedades em suas formas de dividir o espaço, de unificar, de transmitir a existência e as relações de poder. Neste sentido, as práticas ancestrais entendidas como construções históricas, ao contrário do que se convencionou afirmar, eram marcadas por conflitos em meio a inúmeras relações de força e clivagens de diversas ordens. Desta forma, para o autor, a “cultura africana” deve ser entendida como um conjunto de categorias de percepção que conseguiram impor-se, fruto vitorioso de estratégias de sobrevivência e busca de supremacia por meio de lutas materiais e simbólicas sobre outras expressões nativas que disputavam afirmação no cenário social. (MBEMBE, 2013, p. 51-52)

Em outras palavras, as práticas religiosas ancestrais são campos de forças em meio a lutas pelo poder e, como tais, aspiram à produção de sentido e de saberes na sociedade. Mais do que uma representação estática de uma realidade, eram na verdade representações dinâmicas, em um cenário de disputas entre nativos, construídas para modificar a realidade, legitimar hierarquias e relações de força. E assim, em muitos casos, diante da tentativa de construção de uma certa ortodoxia ancestral, os grupos dissidentes (também nativos) foram reprimidos e silenciados, de modo que as condutas ancestrais se tornaram hegemônicas pelas forças históricas que lhes permitiram definir práticas e saberes considerados legítimos em uma supremacia que repercutia na definição de regras sociais de conduta. (MBEMBE, 2013, p. 52)

Com base em suas cosmologias tradicionais, os africanos acreditavam poder prever o futuro, controlar acontecimentos e explicar situações de seu meio social. Antes do contato com o Cristianismo, houve no nível local (microcosmo) uma proliferação de crenças em torno de espíritos domésticos como resposta aos conflitos e problemas da vida cotidiana como doenças, sofrimentos, tabus. Já o contato com o Ser Supremo, com atributos mais cósmicos (macrocosmo), era até então bastante esporádico. No entanto, o sistema religioso era flexível o bastante para alterar-se conforme mudanças no ambiente social, uma vez que estavam amplamente abertas suas potencialidades de adaptação. Posteriormente, diante da expansão das religiões do Livro, a relação dos nativos com seus espíritos domésticos foi afetada, de modo que os mesmos foram afastados dos assuntos cotidianos dos homens e perderam, nessa nova conjuntura, a responsabilidade pelos infortúnios decorrentes da invasão colonial. Esse “afastamento”, por outro lado, possibilitou a expansão de um conceito mais totalizante e requintado de Ser Supremo, anteriormente já existente, mas que no período colonial ganha força e proximidade. Logo, a conversão ao Cristianismo se deve tanto ao trabalho dos missionários quanto a uma espécie de desenvolvimento interno das cosmologias ancestrais, numa espécie de flexibilização orientada de modo condicional e seletivo. (MBEMBE, 2013, p. 65-66)

Segundo Mbembe, nessa dinâmica marcada pela plasticidade, a palavra de ordem era: “De manhã na missa e à noite no curandeiro.” (MBEMBE, 2013, p.67) Diante dos impasses inerentes à transição dos regimes simbólicos ancestrais para os regimes simbólicos do Cristianismo, houve estratégias de jogo duplo, pelas quais os colonizados simulavam uma certa submissão como um meio de consolidar táticas de seleção, descartes e concessões ao colonizador. Sem abandonar completamente seus saberes, suas redes de sentido nem seus modos de existir, os colonizados

encenavam adesões aparentes de modo a negociar e a garantir a hibernação e a sobrevivência dos regimes simbólicos ancestrais. Sua adesão verbal aos novos registros simbólicos cristãos era uma forma de se proteger dos mecanismos de correção do sistema colonial. (MBEMBE, 2013, p.66-68) Por meio da insubmissão dos colonizados, suas configurações simbólicas ancestrais como mitos e crenças permaneceram em suas mentalidades e mesmo em suas práticas após a conversão ao Cristianismo. Mais do que isso, muitas vezes os africanos alojaram seus procedimentos e antigos registros religiosos no seio de suas novas práticas cristãs, de modo que a existência de um estava associada à sobrevivência de outro. (MBEMBE, 2013, p. 69) De acordo com James Sweet (2007, p. 229), muitos africanos “integravam simplesmente o Deus cristão no seu panteão de divindades, sem reconhecer a sua supremacia.”

Houve também muitos chefes locais que adotaram a fé cristã em troca de vantagens econômicas e políticas, reforçando alianças com poderes coloniais, reforçando suas posições de poder. Em outros casos, o Cristianismo foi usado como arma simbólica nas disputas internas entre os segmentos das próprias sociedades africanas. Assim, jovens, mulheres e escravizados, que muitas vezes, antes da chegada do colonizador, eram considerados desclassificados ou que ocupavam posições inferiores nas dinâmicas sociais, passaram a fazer uso da religião do colonizador como resposta e antídoto às antigas tensões e disputas contra grupos dominantes associados às religiões tradicionais. (MBEMBE, 2013, p. 71) Segundo o autor, desta forma, “para inúmeros africanos, o Cristianismo foi ‘recebido’ como um instrumento novo, uma nova magia utilizável nas estratégias de remodelação dos jogos e trocas que se tornaram críticos com a transição das sociedades antigas para as sociedades coloniais.” (MBEMBE, 2013, p.72) Os que aceitavam e adotavam práticas da religião europeia construíam ao mesmo tempo estratégias arquitetadas no sentido de não dependerem inteiramente ou exclusivamente dessa mediação cultural, tendo frequentemente como objetivo atingir determinados interesses simbólicos, mas também materiais. (MBEMBE, 2013, p.72)

Desta maneira, Mbembe valoriza os modos populares de ação religiosa e criação simbólica. (MBEMBE, 2013, p. 73) O autor entende que o conjunto das orientações ancestrais e cristãs eram reinterpretadas à luz da conjuntura colonial. Assim, em um processo aberto e inacabado, as sociedades africanas seguiram interpretando livremente a religião do colonizador por meio de apropriações feitas pelos agentes locais que o submeteram a seus fins, promovendo adaptações e usos instrumentais, em conformidade com suas realidades, construindo um Cristianismo africano, dentro do qual foram inscritas parte das estruturas religiosas ancestrais. (MBEMBE, 2013, p. 74) De acordo com Kofi Asare Opoku, era comum que os grupos étnicos vencidos em batalhas adotassem os deuses de seus inimigos vencedores. O acréscimo de novos deuses e novas crenças era, portanto, parte da dinâmica religiosa africana, de modo que frequentemente novos cultos e novos altares ganhavam espaço, enquanto outros desapareciam. (OPOKU, 2010, p. 591-593)

Para Mbembe, importa perceber as posições e ações dos africanos diante dos fluxos simbólicos que lhes são propostos. Neste sentido, segundo o autor, deve-se interrogar ao nativo: “como se comporta? Quais são as suas motivações? O que não afirma, mas pratica? O que afirma, mas não pratica? O que espera ganhar? O que está disposto a perder para atingir esse fim?” Em sua compreensão, essas questões permitem perceber que o imaginário ancestral se recompõe em novas redes de sentido, novos saberes, de modo constante, de acordo com novas conjunturas e interesses. (MBEMBE, 2013, p. 76) Em suma, os povos colonizados africanos enfrentam as tentativas de arrombamento e apagamento de suas crenças com estratégias de resistência, por meio de ferramentas que envolvem a produção de saberes fundamentados em sua própria tradição, atualizada de modo dinâmico no contato com o colonizador. Nesse processo, o arrombamento e conseqüente transformação de sua tradição religiosa é inevitável.

Por outro lado, conforme vimos até aqui, o apagamento de suas estruturas simbólicas é seletivo e sujeito a estratégias de recomposição, sobrevivência e plasticidade.

Estas estratégias e habilidades de resistência assumirão um outro papel de destaque após a retirada oficial do colonizador do continente africano, em decorrência dos processos de independência, sobretudo se considerarmos que apesar dessa saída, a religião do europeu permaneceu nas antigas colônias. Após esse percurso, considerando as reflexões feitas a respeito da dinâmica de configuração das tradições religiosas africanas, antes e durante o período que compreende a presença colonial europeia no continente, cabe agora então investigar as ações, reações e reconfigurações religiosas construídas pelas releituras da religião ancestral, nas sociedades africanas pós-coloniais, em sua relação com os Estados Independentes autoritários, surgidos no continente no século XX, e aliados ao Cristianismo deixado pelo colonizador.

## 2. A Vingança pós-colonial: a reescrita de si das religiões africanas

Após suas independências, muitos países africanos passaram por golpes de Estado cujas análises acadêmicas, em geral, primaram por explicações de fatores externos. De modo diferenciado, Achille Mbembe chama atenção para uma dimensão interna ainda pouco considerada nos estudos dessas conjunturas, com destaque para os “reajustamentos impostos à economia simbólica das sociedades pós-coloniais, pela gestação difícil da sociedade que, até então, vivia colada ao Estado e vice e versa.” (MBEMBE, 2013, p. 24) Neste cenário, segundo o autor, ocorrem formas variadas, complexas e ambíguas de afrontamento entre os Estados pós-coloniais autoritários, que costuram alianças com a religião cristã deixada pelo colonizador, e as sociedades pós-coloniais africanas, que constroem releituras de suas tradições religiosas ancestrais. Acontece então o que Mbembe chama de uma “saída do Estado”, uma espécie de vingança da religião por meio de uma reconfiguração de suas estruturas simbólicas contra as imposições sofridas desde o período colonial e que sobrevivem nos estados autoritários. (MBEMBE, 2013, p.24) Neste sentido, o autor denomina “vingança do paganismo” o processo de luta pela conquista, monopólio e transformação das estruturas simbólicas, entendidas como espaços de construção da hegemonia e da ordem, minando as energias do colonizador e subvertendo suas instituições. (MBEMBE, 2013, p. 26-30)

Nos espaços pós-coloniais, diversos grupos populares, pobres e marginalizados mantiveram, por um lado, um contato formal com os registros cristãos e, por outro, também deram curso à vingança das tradições, em um movimento de efervescência religiosa baseado na releitura de seus significados e experiências ancestrais. Nesse processo de multiplicação e diversificação de oportunidades de experiências religiosas e reprodução simbólica é possível observar a fragmentação do patrimônio religioso construído desde as sociedades coloniais. Ocorre assim a possibilidade de acumulação de recursos simbólicos em uma esfera heterogênea, fluida e incontrolável, marcada pela expansão de experiências classificadas pejorativamente como seitas pelas igrejas. Essa expansão agrega movimentos diversos, entre os quais inclui-se também a “persistência histórica ou a reativação de procedimentos religiosos propriamente autóctones.” (MBEMBE, 2013, p. 79-80) Assim, no período pós-colonial, a “vingança das sociedades africanas” incide “ao mesmo tempo, sobre a formação e o controle dos capitais simbólicos e os modos de equipamentos cognitivos a partir dos quais os indígenas se constituem operadores históricos.” (MBEMBE, 2013, p. 79)

Nas sociedades pós-coloniais, as tradições ancestrais passam a ser mobilizadas como um dos recursos (alternativos àqueles impostos pelos novos Estados em aliança com o Cristianismo) de interpretação do presente e organização da ação, em novas lutas simbólicas e construção de saberes. Nos espaços onde antes dominavam as regras do jogo impostas pelo modelo colonial cristão de teor universalista, agora convivem várias histórias e experiências religiosas que se

mesclam, diferentes modelos pluralistas de existência e de referência, instrumentalizados de acordo com as necessidades e conjunturas específicas. É nessa disputa por saberes, diante da incapacidade de um regime único de verdade em subjugar os outros, que Mbembe encontra uma multiplicação de narrativas por meio de proliferação de “heresias”, entendidas como modos religiosos diferenciados de interpretar e narrar o passado e o presente. E é justamente nesse movimento difuso que o autor percebe o regresso do “gênio pagão das sociedades africanas”. (MBEMBE, 2013, p. 56)

Mbembe tenta identificar nesses outros saberes religiosos emergentes a invenção de novas memórias e o surgimento de novas narrativas destinadas a fixar, denominar, declarar e transmitir a essência do *acontecimento pós-colonial*, termo definido pelo autor como o “conjunto de coisas que aconteceram ao indígena desde as independências e que são susceptíveis de serem contadas, narradas dado que ele as testemunhou, foi ator e, por vezes, vítima.” (MBEMBE, 2013, p. 16) Nesse processo, de acordo com o autor, ocorrem confrontos entre o paganismo e o Cristianismo na medida em que ambos tentam proclamar suas respectivas “ordens de verdade” que desejam totalizar o real e proclamar o sentido dos destinos. (MBEMBE, 2013, p. 157) Essa abordagem do autor está diretamente relacionada às preocupações dos estudos pós-coloniais, dedicados a problematizar a construção de lembranças do passado que precisa ser interrogado e denunciado como forma de superação e emancipação no presente. (SANTOS, 2005, p. 361)

O autor chama atenção para o fato de que o Cristianismo, sobretudo em sua versão católica, assume uma posição de vantagem nessa luta pela imposição de um “regime de verdade”, ao alimentar-se de um diálogo com o princípio autoritário do Estado pós-colonial, portador de uma pretensão de se tornar proclamador e intérprete de uma verdade revelada única e válida para todos em troca de credibilidade. (MBEMBE, 2013, p. 17) Em suma, os novos Estados Independentes assumem formas autoritárias e buscam alianças com a religião de seus antigos colonizadores como forma de legitimação recíproca de suas respectivas estruturas de poder/saber sobre as sociedades pós-coloniais.

A resistência dos africanos contra o Cristianismo Ocidental - chamada por Mbembe de *indisciplina cultural* – foi, conforme vimos anteriormente, bastante eficaz no período da colonização. Mas além disso, segundo o autor, adquiriu reforços e contornos ainda mais expressivos após os processos de independências. Neste novo contexto, houve a expansão de possibilidades para outras propostas de sentido em experiências religiosas que passaram a fazer alianças com as dimensões da inteligência ancestral, antes reprimidas pelo colonizador. Esse “gênio do paganismo” assume assim a condução de uma rebelião silenciosa e criativa que, por meio da indisciplina e da indocilidade, resistiu e reagiu não só contra a hegemonia do Cristianismo mas também contra o Estado e contra projetos econômicos das elites. (MBEMBE, 2013, p. 69-70) A vingança das tradições ancestrais faz com que a análise política possa reintegrá-las como elemento constitutivo das dinâmicas sociais e repensar as relações estabelecidas entre supremacia política e insubordinação simbólica.

Em suma, o que os africanos muitas vezes têm enfrentado, por meio de resistências religiosas em suas sociedades pós-coloniais, é o desafio de desconstruir o discurso universalista presente nas heranças coloniais sobreviventes dentro da aliança entre o Cristianismo herdado dos europeus e os Estados Independentes autoritários. A resistência e a ação conduzidas contra a permanência dessas estruturas de dominação passam necessariamente pela elaboração de narrativas religiosas a respeito de seu passado e de seu presente. Nesse processo, em muitos casos, ao reelaborarem heranças ancestrais, os grupos religiosos encontram obstáculos ou mesmo censuras impostas pelos próprios Estados pós-coloniais, cujas alianças com o Cristianismo os transformaram em Estados Teológicos e Estados Historiadores, que tentam se afirmar como

detentores do que pode ser narrado e de que forma pode ser narrado. (MBEMBE, 2013, p. 82-83)

Nesse sentido, um dos grandes desafios das sociedades pós-coloniais no continente é a formação de uma consciência histórica africana, rearticulando narrativas plurais que permitam ao africano contar sua história e assim encontrar novas maneiras de ser e estar no mundo. Para isso, é preciso reinterpretar, reordenar sentidos recuperados de leituras das tradições religiosas ancestrais em oposição a Estados autoritários e violentos que tentam, ao mesmo tempo, silenciar vozes dissidentes e construir uma narrativa universal envolta em um saber único e pretensamente superior. (MBEMBE, 2013, p. 84) Trata-se, portanto, de novas operações identitárias, que articulam temporalidades diferentes em um amálgama, combinando repertórios variados e plurais, tanto do imaginário ancestral quanto dos novos objetos e práticas das sociedades contemporâneas, tentando construir significado e ordenamento. Ao narrar sua experiência, os sujeitos subalternizados subvertem os discursos que sustentaram a expansão colonial em seus mitos de poder e de subordinação, promovendo a descolonização simbólica de seus sentidos dominantes. (SANTOS, 2005, p. 343)

Segundo Mbembe, as “identidades indígenas pós-coloniais devem localizar-se nestes meios onde nascem as redes de entreatura e de solidariedade e nas quais se desenvolvem as associações familiares, étnicas ou religiosas. (MBEMBE, 2013, p. 86-87) Para o autor, a Igreja não conseguiu construir convivências duráveis diante das novas dinâmicas das sociedades pós-coloniais que suscitaram uma piedade popular desenfreada, como por exemplo a nova explosão da crença na feitiçaria ou o uso da linguagem da magia em conflitos nas unidades domésticas ou nas cidades. Esta espécie de “recomposição do maravilhoso” ocorre na medida em que os africanos tentam traduzir do ponto de vista da mentalidade os aspectos mais angustiantes do acontecimento pós-colonial. (MBEMBE, 2013, p. 95)

Ainda hoje, nas sociedades africanas, não se pode compreender a piedade popular sem considerar o peso do imaginário, a importância dos sonhos, das visões noturnas. Na África Pós-colonial ocorre, portanto, o que o autor chama de “efervescência onírica e desenfreamento da piedade popular” de modo que o “espaço do invisível reorganiza-se.” (MBEMBE, 2013, p. 96-97) Em suas palavras, “o ‘além’ cristão não conquistou nem subjulgou os quadros espaço-temporais herdados dos antepassados. O onirismo popular remete para dois registros e, mesmo estando em contato com o Cristianismo, o indígena ainda pode recorrer às categorias da ‘noite’ e do ‘invisível’ para espacializar e localizar as suas crenças.” (MBEMBE, 2013, p. 97) Com base nesse movimento, os africanos vivem e interpretam o contexto pós-colonial como doença e buscam, nas novas religiosidades combinadas com a recomposição de modalidades religiosas ancestrais, estratégias terapêuticas como forma de enfrentar realidades desordenadas e encontrar coerência entre acontecimentos dispersos que marcam sua vida. Da mesma forma, buscam na adivinhação uma forma de segurança, enfrentamento e (re)significação das incertezas de seu presente. (MBEMBE, 2013, p. 99)

Diante de todas as tentativas estatais de imposição que visam inculcar uma hegemonia simbólica, determinar orientações cognitivas e moldar ações, os africanos reagem construindo contra-saberes práticos em ações carregadas de incredulidade diante dos discursos salvacionistas e das pretensões messiânicas cristãs dos poderes estatais pós-coloniais. Em outras palavras, os africanos desenvolveram formas de resistência mais sofisticadas e mais complexas do que no passado colonial, mas ainda assim fundamentadas em sua “apetência histórica para a indisciplina”, e passaram a adotar estratégias que vão desde a “evitação à simulação, do comprometimento seletivo ao confronto dissimulado, da deserção à retratação, da inércia calculada à falsa adesão.” (MBEMBE, 2013, p.116 ) Entre essas formas de resistência, Mbembe destaca o “poncio-pilatismo”, definido pelo autor como uma estratégia de retirada do confronto, de descompromisso, indocilidade, migrações, evasão. Por meio dessas práticas, os africanos resistem também por meio

de seu silêncio e ausência, expressando assim o seu desacordo com as tentativas de construção de hegemonia por parte dos estados pós-coloniais. (MBEMBE, 2013, p.116-117)

Justamente diante da desordem, da violência e da insegurança impostas por seus Estados autoritários pós-coloniais, os africanos promovem essa “inflação do maravilhoso”, recorrendo às explicações e experiências consideradas sobrenaturais como meio de contrabalaçar as incertezas do mundo considerado profano. A proliferação da busca por experiências sagradas no contexto pós-colonial africano coloca em questão uma série de desafios ao Cristianismo, formulando-lhe uma interrogação crucial: “como imaginar ou conceber que o seu Deus não tenha sido capaz de salvar os indígenas nas circunstâncias históricas que constituem a escravatura, a colonização e tudo o que estrutura o *acontecimento pós-colonial*?”. (MBEMBE, 2013, p.118) Todo esse movimento afirma, de alguma forma, a derrota do Deus dos cristãos e coloca em jogo a sua capacidade de significar, em um discurso que se pretende universal, a experiência humana dos africanos.

Por meio desse jogo e da afirmação de múltiplas identidades religiosas, os africanos assumem a consciência de que o Estado não é único veículo capaz de imprimir mudanças na sociedade, nem é o único local de poder e de saber e nem mesmo detem o monopólio das estruturas simbólicas. Por meio de sua criatividade, as sociedades pós-coloniais africanas recorrem a novos movimentos religiosos que promovem releituras e apropriações das tradições ancestrais, conquistam progressivamente outros espaços e potenciais de poder, fora e abaixo do Estado, construindo uma contra-hegemonia. Através de experiências religiosas, chamadas pelo autor de “piedade popular”, tais sociedades constroem esses espaços de resistência, demonstrando que a dominação física e material impostas pelo Estado não implicam, de modo automático, em uma sujeição simbólica. Tais experiências politizam de modo atomizado o poder, formando redes e micro-poderes produtores de múltiplos procedimentos de invenção cultural. (MBEMBE, 2013, p. 135)

Neste aspecto, Mbembe inspira-se e apropria-se da noção foucaultiana de poder como uma relação de forças que encontra-se não só nas instituições mas em todas as partes da sociedade, sempre transmitido e se reproduzido através dos indivíduos. (FOUCAULT, 2004, p. 12, 186-193) Assim, a *África Insubmissa* (2013) de Mbembe, motivada por uma leitura de Foucault, demonstra que as narrativas produzidas pela releitura das tradições religiosas são parte integrante de uma teia de poder disseminada de modo difuso na sociedade, em uma relação de forças que envolve disputas por afirmação de um saber e de um regime de verdade.

Achille Mbembe interpeta, assim, o surgimento de outros saberes e narrativas como fruto da expansão de novos movimentos religiosos populares. Para o autor, essas construções assumem uma dimensão política ao construirem explicações para aquilo que, na linguagem religiosa, é chamado de “mal” e são aplicadas em determinados posicionamentos em relação às imposições dos princípios autoritários pós-coloniais. (MBEMBE, 2013, p. 159) Nessas narrativas emergentes que assumem papel de resistência política, elaboradas pelos nativos em relação ao *acontecimento pós-colonial*, a “interrogação não consiste em saber se existem ou não forças ‘anormais’, mas em determinar em que medida estas forças pesam sobre a vida, em bem ou em mal, e o que se deve fazer para se proteger das novas potências maléficas resultantes das independências ou para reforçar a eficácia das magias capazes de prevenir o risco da morte.” (MBEMBE, 2013, p. 159)

As sociedades africanas em seus contextos pós-coloniais se vêem impelidas a elaborar novas construções mentais, capazes de contribuir para uma “inteligibilidade desse novo Estado que, à semelhança de outros que as antecederam ao longo do tempo, ameaçam a sua sobrevivência.” Justamente pelo fato de que as igrejas cristãs não oferecerem oportunidade para elaborações em torno de uma busca de novos sentidos, de uma “narrativa do conflito pós

colonial” nem mesmo de explicações para os valores em jogo nesse novo contexto, é que ocorrem uma expansão desenfreada dessa piedade popular. (MBEMBE, 2013, p. 159)

Segundo Achille Mbembe, as

práticas do êxtase, os transe, as profecias, o falar noutras línguas, as práticas de encantamento, em suma, o maravilhoso cujo crescimento se observa nas sociedades pós-coloniais, prendem-se diretamente com a forma como o indígena entende a noção da ordem e da desordem. Por isso, (...) para considerar validamente a inteligência da ‘vingança’ das sociedades em relação ao Estado pós-colonial, a análise política deveria contemplar seriamente as ‘leituras do interior’, a partir das quais o indígena tenta encontrar explicação para a repetição, aparente e longamente injustificada, de uma dada categoria de infortúnios. (MBEMBE, 2013, p. 159)

De acordo com Peter Geschiere (2006, p. 12-13), logo nos primeiros momentos após a independência, falar nos feiticeiros e em seus negócios era uma espécie de obstáculo ao progresso que relegava à África um status primitivo. Com o passar do tempo, porém, o assunto deixou de ser tabu. Curandeiros profissionais divulgam seus serviços em anúncios vistosos e propagandas em diversos meios de comunicação. O discurso da feitiçaria converge claramente com a modernidade, conferindo significado às mudanças pelas quais passam a sociedade africana.

Assim, essa expansão de experiências religiosas ocorre no sentido de explicar, construir significado e inscrever no entendimento dos nativos uma determinada interpretação das forças materiais e simbólicas que operam nas sociedades africanas como “forças anormais”. (MBEMBE, 2013, p. 159) Para Achille Mbembe, “o complexo material e simbólico da ‘revelação’ cristã em África permaneceu, desde o período colonial, diretamente associado ao poder e ao *princípio autoritário*” (MBEMBE, 2013, p. 160) É neste sentido que, para muitos africanos, escapar dessa órbita cristã com pretensões universalistas significa uma espécie de fuga de uma das linguagens da supremacia colonial. Por outro lado, o jogo duplo da simulação da submissão permitiu e reforçou a sobrevivência das tradições religiosas ancestrais como expressão pluralista e potente da apetência histórica das sociedades africanas para a indocilidade e a indisciplina.

Segundo Mbembe, sob a ótica da racionalidade religiosa africana, as ortodoxias não só religiosas como também políticas, econômicas e simbólicas podem ser profanadas e transformadas em heresias. Em nome dessa compreensão, muitos africanos praticaram suas “blasfêmias” construindo, por um lado, um novo modo de elaborar o religioso e o simbólico em suas sociedades e, por outro, ao mesmo tempo, intervindo nas construções econômicas e políticas dos Estados autoritários pós-coloniais. (MBEMBE, 2013, p. 160) No livro *África Insubmissa*, Achille Mbembe (2013) dedicou-se a explorar a capacidade criativa dos africanos no campo religioso e a fazer uma crítica política do Cristianismo africano pós-colonial nas suas relações com o poder, com os Estados autoritários e as sociedades pós-coloniais do continente. Neste cenário maior, em meio a esses amplos objetivos do autor, conforme demonstrado neste texto, é possível perceber um destaque especial e diferenciado para a força das releituras contemporâneas das religiões ancestrais africanas, enquanto poderosas ferramentas de resistência e construção de um saber plural e alternativo.

As reflexões propostas por Mbembe sistematizadas neste artigo estão intrinsecamente relacionadas aos elementos que, segundo Lauri Wirth (2013, p. 133) distinguem as epistemologias pós-coloniais, dentre os quais destacam-se “um *locus* hermenêutico que dialoga com os saberes locais, que são os verdadeiros fornecedores de matéria-prima para elaboração teórica;” (WIRTH, 2013, p. 133) Nesse sentido, pode-se afirmar que esse tipo de interpretação encontra ressonância direta no trabalho de Mbembe na medida em que o autor, conforme vimos, formula suas reflexões de caráter ensaístico, por meio de um exercício de escuta dos subalternizados pelo discurso colonial. Sua proposta de interpretação da vingança da religião é fundamentada em

ferramentas de construção de saberes locais que dialogam com estruturas de sentido ancestrais. As releituras contemporâneas das tradições africanas em movimentos de efervescência religiosa podem ser entendidas assim como um processo de resistência que envolve relações de saber-poder-criar-narrar, antes silenciadas e/ou ocultadas pela epistemologia eurocêntrica, mas agora visibilizadas pelos estudos pós-coloniais.

Outro elemento característico das epistemologias pós-coloniais apontado por Lauri Wirth (2013, p. 133) e presente na obra de Mbembe diz respeito tanto à “crítica ao mito do suposto conhecimento universal que esconde, não só o sujeito enunciador, mas principalmente o lugar epistemológico que possibilita seus enunciados” quanto sua “inevitável vinculação com estruturas de poder, gênero, raça, classe e configurações geopolíticas a partir das quais os sujeitos se pronunciam.” (WIRTH, 2013, p. 133) Nesse sentido, os saberes produzidos nas sociedades pós-coloniais africanas pela vingança das tradições ancestrais revelam a parcialidade e provisoriade de toda epistemologia, sobretudo daquela que se esconde atrás de pretensões universais, alimentadas por alianças entre estados autoritários e o discurso do colonizador cristão.

Em *África Insubmissa*, Mbembe (2013) apresenta uma significativa crítica às pretensões universalistas do ocidente, reivindicadas tanto pelo colonizador europeu em sua ação nos espaços coloniais africanos, quanto pelos novos estados independentes, em sua relação com as sociedades pós-coloniais. Ambos, ao tentarem viabilizar e impor a existência de instituições austeras e detentoras de verdades superiores e únicas, tiveram que enfrentar a capacidade criativa, flexível, dissidente e pluralista das sociedades africanas, sobretudo no campo religioso, conforme vimos aqui, espaço privilegiado de construção de outros saberes contra-hegemônicos, baseados em condutas de insubmissão, palavra chave registrada no título do livro. É justamente por meio da vingança da religião que a África oferece uma resistência pluralista ao projeto colonizador e às suas sobreviências, demonstrando que seu pretenso universalismo esconde de fato uma postura tão particular, provincial e localizada como qualquer outra. Com base nas reflexões propostas por Frantz Fanon (2005), Mbembe estabelece uma crítica epistemológica e política ao fracasso do projeto iluminista eurocêntrico que falhou em sua promessa de emancipação da humanidade, revelando o caráter racista e excludente de seu modelo civilizatório.

Assim, conforme vimos, o campo religioso é apresentado por Achille Mbembe (2013) em *África Insubmissa* como linguagem de resistência aos enunciados cristãos herdados pelos estados africanos nas sociedades pós-coloniais. Por meio de narrativas construídas por grupos subalternos, as tradições religiosas são reinventadas de modo a questionar a supremacia cristã, resistindo ao espírito do colonialismo, produzindo outros saberes em dissonância com as pretensões universalistas de uma epistemologia eurocentrada. Essa resistência que se traduz pela proliferação de narrativas plurais e dissonantes se torna profundamente necessária se considerarmos que “a colonização não parou de mentir sobre si mesma e sobre os outros.” (MBEMBE, 2019, p. 84)

Anos mais tarde após a publicação de *África Insubmissa*, Achille Mbembe (2013) aprofundou essa crítica ao imaginário Ocidental sobre o seu continente no livro *De la postcolonie: essai sur l’imagination politique dans l’Afrique Contemporaine* (2000). Nesse estudo, o autor afirmou que o Ocidente fez da África o seu outro, o seu inconsciente, a antítese por meio da qual construiu a imagem de si mesmo e de suas normas. Esse discurso, parte integrante de sua autocompreensão universalista, conforme denuncia Mbembe, faz parte de uma autoficção perversa por meio da qual o Ocidente tenta prestar contas publicamente a respeito de sua subjetividade projetando sobre a África os signos da ausência, da falta, da negatividade. (MBEMBE, 2000, p. 32)

Nesse discurso construído pelo Ocidente em sua faina colonizadora, as práticas religiosas das tradições africanas são representadas como motivo de atraso por serem responsáveis por

estabelecer uma concepção de tempo estacionário, fundado em ciclos que se repetem infinitamente, consolidando assim sociedades arraigadas em continuidades e refratárias à evolução e à ruptura necessárias ao progresso racional, conduzido pelo discurso universalista europeu, tendo como ator o sujeito individual. Essa visão, segundo o autor, tem impossibilitado estudos capazes de traduzir os mundos africanos e a diversidade de linguagens nas quais esses mundos se expressam e constroem outros saberes, dentre elas a linguagem religiosa. (MBEMBE, 2016, p. 372 e 384)

Em *África Insubmissa*, Achille Mbembe afirma que o “religioso em África não é uma modalidade pré-política, nem uma sobrevivência do passado condenada à privatização ou ao desaparecimento” em um processo de secularização inevitável. (MBEMBE, 2013, p. 157) O autor questiona, assim, abordagens acadêmicas que interpretam o africano como “incuravelmente religioso”, como se seu caráter religioso fosse uma linguagem de sua incapacidade histórica. Contrapondo-se a interpretações como essa, o autor destaca que “nenhuma sociedade histórica existe sem uma dimensão fundadora do sagrado.” Além disso, mesmo em situações em que as sociedades passem por transformações que as descolem de uma lógica religiosa de base, isso não “implica necessariamente o desvanecimento do sagrado, o descomprometimento com o invisível ou o desinvestimento em relação a uma das questões centrais de toda a existência histórica: questão do sentido.” (MBEMBE, 2013, p. 20-21)

Para o autor, portanto, a religião nas sociedades pós-coloniais do continente não é expressão de uma consciência alienada a ser superada pelo desenvolvimento e pelo progresso. Ao contrário, em sua visão, a religião produz sentido e ordenação para expressões sociais e resistência política. Nas palavras de Mbembe, “em África, o campo religioso representa um horizonte ineliminável e, por isso, incontornável na análise e compreensão das sociedades actuais.” Trata-se, portanto, de entender o fator religioso como uma “dimensão constitutiva da vida” e, como tal, “deve ser encarado com a mesma seriedade de todos os outros determinantes que estruturam abertamente a vida presente e futura dos africanos. É uma das exigências para quem pretende compreender as modalidades da sua existência e a maneira como constroem o social, o político ou o econômico.” (MBEMBE, 2013, p. 21) Em suma, Mbembe interpreta que o campo religioso e simbólico africano não é um mero produto de seu meio, mas sim um fator que permeia as relações sociais, tem impacto, determinação na estruturação daquelas sociedades e configura-se como uma dimensão essencial do ser humano. Para o autor, portanto, “os laços entre o simbólico e o religioso fazem parte de uma criatividade continuada.” (MBEMBE, 2013, p. 157)

### Considerações Finais

Pelo caminho percorrido até aqui, é possível afirmar que Mbembe propõe reflexões significativas e inovadoras para abordagem da religião por meio dos estudos Pós-coloniais. Nesse sentido, o autor também soma seus esforços aos teóricos pós-coloniais que buscam a superação dessa narrativa eurocêntrica que esteve na base de formação dos Estudos de Religião. Suas ideias trazem assim contribuições para aqueles que pretendem investigar os significados e a atuação do campo religioso como importante ator nas sociedades pós-coloniais. Neste caminho, Mbembe nos convida a investigar a produção do discurso religioso como portador de outras epistemologias pelas quais os grupos marginalizados constroem seus saberes e sua experiência. Contrapondo-se aos efeitos epistemológicos de uma história linear e evolutiva da Humanidade, centrada nos pressupostos de uma pretensa superioridade do colonizador europeu cristão, as ideias do autor inspiram novas pesquisas que considerem e interpretem os significados do fenômeno da multiplicidade de narrativas religiosas, classificadas como “heréticas” pelos poderes institucionais estabelecidos nas sociedades pós-coloniais. Mais do que isso, as proposições do livro *África Insubmissa* (2013) nos desafiam a repensar e a reposicionar o lugar da experiência

religiosa dos grupos subalternos nessas sociedades, investigando e problematizando suas narrativas, as histórias que contam sobre si mesmos e sobre suas relações com as religiões herdadas de nossas antigas metrópoles.

Retornando a Nsundi, no romance de Mia Couto, podemos afirmar que o africano desestabilizou o projeto colonial, por meio do recurso da lembrança das antigas estruturas de sentido de sua própria tradição religiosa. Projetando sua deusa dentro da imagem católica, ele garantiu a sobrevivência e atualização de sua crença em um cenário completamente desfavorável. Em sua defesa, o personagem escravizado afirma “De todas as vezes que rezei não foi por devoção. Foi para me lembrar. Porque só rezando me chegavam as lembranças de quem fui.” (COUTO, 2006, p. 113) Afastado de si mesmo, violentado e silenciado em sua história, Nsundi demonstrou por meio do transe e da possessão que é possível se reinventar antropofagicamente em um outro ao afirmar “Eu sou a Santa” (COUTO, 2006, p. 114) Sua experiência perpassa assim aquele “movimento triplo de arrombamento, apagamento e reescrita de si.” (MBEMBE, 2019, p. 85) De acordo com John Thornton (2004, p. 321), no encontro entre as tradições africanas e cristãs, houve também fusão e acomodação por meio do transe. Muitas vezes, médiuns africanos possuídos por santos católicos ou ancestrais advertiam os membros de sua comunidade a adotar práticas cristãs, produzindo fissuras em ambos os universos religiosos.

Ao fraturar o pé de Nossa Senhora, Nsundi modificou seu sentido original, tornando-o plural e aberto, projetando na imagem significados construídos por meio da lembrança e releitura de seu próprio passado. O personagem diz ainda que aceitou lavar-se de seus pecados, mas dá outro nome para o batismo e também para Nossa Senhora. Ao afirmar: “Eu chamo de outra maneira”, ele estabeleceu sua condição de protagonista de uma *África Insubmissa* e narrador de sua própria história, mostrando-se capaz de construir outros sentidos, significar sua experiência religiosa e sua identidade com base em seus próprios saberes, subvertendo a pretensão universal da verdade colonial cristã em suas estruturas simbólicas. Além disso, deixou a imagem da santa fraturada como um patrimônio, revisitado hoje pelas releituras das sociedades africanas que buscam romper com a dominação epistemológica, por meio da descolonização do continente ainda em curso. Vingança.

## Referências

COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FORNET-BETANCOURT, Raul. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 23. ed. São Paulo: Graal, 2004.

GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e Modernidade: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade”, *Afro-Ásia*, Salvador, v. 34, 2006, p. 9-38.

MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe. *Revista Opsi*, Catalão, v. 16, n. 2, p. 280-298, dez. 2016.

MACEDO, José Rivair. Achille Mbembe: imaginação, poder e cosmopolitismo a partir da África. In: CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida & NASCIMENTO, Washington Santos. (orgs.) *Intelectuais das Áfricas*. 2 ed. rev. Campinas: Pontes, 2019, p. 37-69.

MBEMBE, Achille. *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Mulembo, 2013.

\_\_\_\_\_. *De la Postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.

\_\_\_\_\_. O tempo que se move. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 369-397, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sair da grande noite*. ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis: Vozes, 2019.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, Albert Adu. Coord.). *História geral da África*. volume 7. A África sob a dominação colonial. 1880-1935. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 591-624.

PIZA, Suze de Oliveira & PANSARELLI, Daniel. Sobre a descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 43, p.25-35, 2012.

SANTOS, Eloína Prati. Pós-colonialismo e pós-colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice. (org.) *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 341-365.

SWEET James H. *Recriar África*. cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. (1441-1770). Lisboa: edições 70, 2007.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. 1400-1800. Rio de Janeiro: Campus, 2004, p. 312-354.

WIRTH, Lauri. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: USARSKI, Frank & PASSOS, João Décio. (orgs.) *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 129-142.

# Decolonialidade e mulheres negras em Goiás: do afrocatolicismo aos feminismos de terreiros

Decoloniality and black women in Goiás: from afro catholicism to feminisms of terreiros

Decolonialidad y mujeres negras en Goiás: del catolicismo afro a los feminismos de terreiros

*Thais Alves Marinho*  
*Rosinalda Corrêa da Silva Simoni*<sup>2</sup>

## RESUMO

Este artigo busca realizar um giro decolonial, a fim de expor a colonialidade de gênero, ao analisar a História das Mulheres Negras em Goiás. Nos propomos a compreender como a espiritualidade<sup>3</sup> nutrida durante o contexto diaspórico, colonial, moderno contemporâneo, emerge enquanto uma diferença colonial, conceito definido pela feminista decolonial Maria Lugones, a partir das mesclas, choques e encontros com o catolicismo, que se apresenta como um lócus fraturado, e possibilitou às mulheres negras escravizadas e submetidas à desumanização da colonialidade do poder, suportar e ressignificar as distintas situações de opressão definidas a partir das fronteiras de gênero, raça e classe. Nossa hipótese é de que o estabelecimento do catolicismo, enquanto religião hegemônica do Brasil, dependeu em grande medida da atuação dessas mulheres negras na condução da religiosidade popular, como demonstraremos a partir de uma releitura da literatura sobre religiosidade e povoamento em Goiás no século XVIII e XX. Assim, as mulheres negras, ainda durante a colonização do Brasil se organizaram, a partir de negociações/adaptações, ora por meio do próprio catolicismo, como nas irmandades e congadas, ora por meio da manutenção da espiritualidade ancestral africana nos terreiros, ou em outras

<sup>1</sup> Pós-doutorado em Ciências Sociais (UNISINOS), Doutora em Sociologia (UnB). Docente dos Programas de Pós-Graduação em História (PPGHIST) e em Ciências da Religião (PPGCR) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Email: [thais\\_marinho@hotmail.com](mailto:thais_marinho@hotmail.com).

<sup>2</sup> Pós-doutoranda em História (PUC Goiás), Doutora em Ciências da Religião (PUC Goiás). Mestre em Gestão do Patrimônio Cultural (PUC Goiás). Graduada em História (UEG). Membro do Grupo de Mulheres Negras Malunga e da Articulação de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB). Diretora Fundadora da empresa Tekohá Pesquisas Patrimoniais. E-mail: [rosinegra@gmail.com](mailto:rosinegra@gmail.com). Submetido em: 15/09/2020; aceito em: 14/06/2021.

<sup>3</sup> Espiritualidade, religiosidade e religião são termos utilizados nesse artigo para expressar diferentes formas de relacionamento com o transcendente. A espiritualidade leva em consideração que os seres humanos são complexos e multidimensionais, os sujeitos são percebidos como seres pensantes, portadores de agência, com possibilidades de utilizar sua racionalidade, sua corporeidade, sua energia emocional-psíquica, e sua dimensão espiritual. Assim, a espiritualidade vai além de uma confissão religiosa, não dependendo de lugar, tempo ou códigos que a definam. A espiritualidade é a dimensão peculiar de todo ser humano e o impulsiona na busca do sagrado, da experiência transcendente na tentativa de dar sentido e resposta aos aspectos fundamentais da vida. A religiosidade é expressão ou prática do crente que pode estar relacionada ou não com uma instituição religiosa, assim a religiosidade seria de ordem pessoal, e a religião de ordem institucional.

agregações como ranchos e cordões, e essas ações coletivas, que chamamos de feminismos de terreiros, possibilitaram a elas a manutenção de uma coesão que foi perdida ou desarrumada durante o processo de escravização e também o enfrentamento ao racismo e às violências cotidianas contra as mulheres negras.

---

**Palavras-Chave:** feminismos de terreiros, afrocatolicismo, mulheres negras, irmandades, congadas, Goiás

---

## ABSTRACT

---

This article seeks to perform a decolonial turn, to expose the coloniality of gender when analyzing the History of Black Women in Goiás. We propose to understand how the spirituality nourished during the diasporic, colonial, modern contemporary context emerges as a colonial difference, based on mixtures, shocks, and encounters with Catholicism, which presents itself as a fractured locus, and enabled/enable black women to endure and resignify the different situations of oppression defined from the boundaries of gender, race, and class. We hypothesize that the establishment of Catholicism, as a hegemonic religion in Brazil, depended to a large extent on the performance of these black women in the conduct of popular religiosity, as we will demonstrate from a re-reading of the literature on religiosity and settlement in Goiás in the 18<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century. Thus, black women, even during the colonization of Brazil, organized themselves, sometimes through Catholicism itself, as in the brotherhoods and congadas, sometimes through the maintenance of ancestral African spirituality in the terreiros, or other associations such as ranches and cords, and these collective actions, which we call terreiro feminisms, made it possible for them to maintain a cohesion that was lost or disrupted during the process of enslavement and also to confront racism and daily violence against black women.

---

**Keywords:** terreiros feminisms, afrocatolicismo, black women, fraternities, congadas, Goiás

---

## RESUMEN

---

Este artículo busca realizar un giro descolonial, con el fin de exponer la colonialidad del género, al analizar la Historia de la Mujer Negra en Goiás. Proponemos entender cómo la espiritualidad nutrida durante el contexto diaspórico, colonial, contemporáneo moderno emerge como una diferencia colonial, basado en mezclas, choques y encuentros con el catolicismo, que se presenta como un locus fracturado, y habilitó a las mujeres negras para soportar y resignificar las diferentes situaciones de opresión definidas desde los límites de género, raza y clase. Nuestra hipótesis es que el establecimiento del catolicismo, como religión hegemónica en Brasil, dependió en gran medida del desempeño de estas mujeres negras en la conducta de la religiosidad popular, como demostraremos a partir de una relectura de la literatura sobre religiosidad y asentamiento en Goiás en el siglo XVIII y XX. Así, las mujeres negras, incluso durante la colonización de Brasil, se organizaron, a veces a través del catolicismo mismo, como en las cofradías y congadas,

a veces mediante el mantenimiento de la espiritualidad ancestral africana en los terreiros, o en otras asociaciones como ranchos y cordones, y estas acciones colectivas, a las que llamamos feminismos terreiro, les permitieron mantener una cohesión que se perdió o que se quebraron durante el proceso de esclavitud y también enfrentar el racismo y la violencia cotidiana contra las mujeres negras.

---

## Introdução

A religiosidade popular brasileira tem sido bastante tematizada no âmbito das Ciências da Religião. Os estudos têm privilegiado a noção de sincretismo para entendimento do fenômeno, em função das mesclas, encontros e choques que ocorreram entre distintos grupos, a partir do estabelecimento da colonização, e, conseqüentemente, da imposição de uma classificação hierárquica racial/étnica da população mundial, que se estabelece como um novo padrão de dominação global, mesmo no contexto pós-colonização, configurando o que Aníbal Quijano (2009), chama de colonialidade do poder, do ser e do saber.

O sincretismo, enquanto enunciação, vem de algum lugar, sendo um dos lócus de produção o conhecimento científico, que privilegiou modelos e conteúdos próprios que foram sendo definidos como cultura nacional, após a colonização, a partir de uma lógica cristã dos países europeus. Esse processo de construção hegemônica do cristianismo, no entanto, não considerou a diferença colonial, que transformou as diferenças culturais dos/as nativos/as americanos e africanos (submetidos ainda à diáspora escravizadora) em valores e hierarquias raciais, patriarcais e geopolíticas, no contexto brasileiro marcado pela invasão e imposição colonial portuguesa. A representação dos negros e negras, seja no âmbito da academia, seja na política, na mídia, ou na religião, foi “sendo construída e reproduzida pela mente, pelas palavras e pelas imagens dos brancos” (GUIMARÃES, 2003, p.42). Assim, o catolicismo, enquanto religião sincrética, se estabelece hegemonicamente, como emblema da identidade nacional brasileira, pelo menos até a metade do século XX<sup>4</sup>, por ter sido capaz de aglutinar e se impor sobre os interesses assimétricos dos distintos grupos étnico-raciais que compõem o Brasil.

Notadamente, nas análises sobre o Brasil observamos um silêncio em relação às contribuições e participações das mulheres negras ao catolicismo e à própria história brasileira. Em estudos recentes, que datam do fim do século XX, mesmo quando há um compromisso crítico e heurístico com o particular e o singular, cujo foco analítico se volta para as microhistórias, numa tentativa de pluralizar a história da religiosidade brasileira, percebemos que as experiências das mulheres negras, especialmente no tocante à vivência religiosa, foram tratadas a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com o que se denominou centro. O centro nesse caso refere-se às mulheres brancas, que a partir dos movimentos

---

<sup>4</sup> Segundo Isaia (2014) a estabilidade do projeto de identidade católica para o Brasil, paradigmaticamente, corroborava com a percepção da estabilidade e continuidade como marca do fenômeno religioso, já que os adeptos dessa religião até a primeira metade do século XX se mantinham como maioria absoluta. Já nas duas últimas décadas desse século esse quadro começa a ser drasticamente revertido, enquanto em 1872 havia 99,7% da população brasileira sendo católica, em 1980 esse número é de 89,9%, chegando a 64,6% em 2010 (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE). Há de se considerar, ao tomar esses dados como verdadeiros, as evidentes dificuldades na obtenção dos mesmos, como o sincretismo, e as imposições simbólicas do catolicismo como única religião, além da possibilidade da prática simultânea em mais de uma denominação religiosa, como é comum entre os frequentadores do Candomblé e da Umbanda, entre outros.

feministas, nas décadas de 1960 e 1970 (conhecido como feminismo de segunda onda) ganharam certa notoriedade, e passaram a figurar, mesmo que em menor número e grau de importância que os homens, também como sujeitos históricos, e, portanto, “objetos” e “sujeitos” de pesquisa<sup>5</sup>.

Assim, vemos, conforme debate a argentina Maria Lugones (2014), ao pensar sobre a colonialidade de gênero, que o sistema de gênero não é só “hierárquica mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (p. 942 [sic]). Ruth Landes (1947) foi uma das primeiras cientistas sociais a ousar pensar nas relações entre raça, gênero e sexualidade, a partir de um estudo sobre mulheres negras mães de santo em Salvador e no rio de Janeiro. Mas, ao identificar o poder feminino crescente entre os cultos brasileiros de origem africana foi na contramão da visão eurocentrada corrente de que a dominação e a superioridade masculina eram totais, e por isso, foi altamente criticada pela academia, obtendo pouco reconhecimento por seu trabalho de vanguarda durante todo o século XX.

Para suprir essa lacuna, usando como lente epistemológica a perspectiva da decolonialidade<sup>6</sup>, esse artigo visa fazer uma releitura historiográfica sobre as manifestações religiosas protagonizadas por algumas mulheres negras<sup>7</sup>, em momentos de mudanças sociais na

---

<sup>5</sup> Realizamos um estudo para verificar se a luta desencadeada pelo movimento feminista nas décadas de 1960 e 1970, repercutiram no campo das Ciências da Religião no Brasil durante o século XXI, para tanto apresentamos um estudo sobre como a categoria gênero tem sido tratada nessa disciplina e como se estabelece a distribuição de posições em função do gênero entre os/as cientistas da religião. VER: ECCO, Clóvis; MARINHO, Thais Alves; ARAÚJO, Claudete Ribeiro de. Religião e Gênero: uma investigação do estado da arte dos Estudos de Gênero nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil. *MANDRÁGORA*, São Paulo, v. 24, p. 5-37, 2018.

<sup>6</sup> A perspectiva decolonial tem como ponto de partida, assim como os estudos pós-coloniais a crítica à modernidade eurocentrada, no entanto, enquanto os pós-coloniais, a partir das décadas de 1970 e 1980, fazem uma análise da construção discursiva e representacional do ocidente e do oriente, e das suas consequências para a construção das identidades pós-independência, os decoloniais, a partir dos anos 1990, criticam o arcabouço teórico eurocentrado que sustentam os estudos pós-coloniais sobre a Ásia, a partir dos estudos culturais (Raymond Williams e Thompson), pós-modernismo (Jean-François Lyotard) e pós-estruturalismo (como Michel Foucault e Jacques Derrida), para empreenderem uma análise ao contexto da América Latina e do Caribe. Além disso, Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak (os nomes mais expressivos do campo acadêmico pós-colonial) não fazem nenhuma referência à América Latina nos seus estudos. Dentre as principais diferenças entre os pós-coloniais asiáticos e os decoloniais latino-americanos, está o tipo de experiência colonialista que cada uma das regiões conheceu e as suas consequências para as reflexões teóricas posteriores. O colonialismo na Ásia e na África esteve ligado aos anglo-saxões e franceses, majoritariamente, e, se distingue no tempo e no espaço, da ação dos portugueses e espanhóis na América Latina. Assim, Anibal Quijano, Maldonado Torres, Wallerstein, entre outros, a partir do Grupo Modernidade/Colonialidade começam a investigar novas formas de pensar e de atuar politicamente diante da nova ordem econômica-política transnacional e o seu impacto cultural, propõem então, um giro decolonial, que possibilita perspectivar como a dominação das potências centrais em relação às periféricas está estruturada, através de uma diferença étnica/racial/de gênero/de classe, inaugurada na colonização, mas que a ultrapassa, hierarquiza o dominador em relação ao dominado, com o objetivo de controlar o trabalho, os recursos e os produtos em prol do capital e do mercado mundial. É uma dominação política e econômica que se justifica através do conceito de raça, acompanhado de uma dominação epistêmica/filosófica/científica/linguística ocidental.

<sup>7</sup> Inicialmente gostaria de indicar as dificuldades de falar sobre as mulheres negras e sobre qualquer grupo de maneira geral. Nossa pretensão não é tratar esse grupo como se compusessem uma totalidade indiferenciada ou como se elas não tivessem voz e a capacidade de representar a si mesmas, assim, não estamos dando vozes às mulheres negras, estamos criando espaços de vocalização, ou seja, espaços para que as vozes silenciadas delas possam ser ouvidas. Devemos estar atentos para não reduzirmos a complexidade de manifestações das mulheres negras à própria alteridade, ou seja, ao nosso desejo de alteridade e diferença, e não como algo que exista de fato. As categorias de gênero e raça derivam em parte da biologia, mas são muito mais discursos hegemônicos

História de Goiás<sup>8</sup>, em que as fronteiras raciais e de gênero se apresentam com maior evidência. Assim, apresentaremos os dados relacionados a dois momentos distintos da História de Goiás em que a religiosidade católica, ganha expressividade a partir da organização e participação de homens e mulheres negras, possibilitando o estabelecimento de solidariedades, no sentido durkheimiano, fundamental para a consolidação dessa unidade federativa: 1) 1733 a 1808 – Invasão dos arrivistas mineradores, expulsão dos indígenas (Avá-Canoeiros), inserção de negros/as escravizados/as (a maior parte de origem lorubá?) e constituição das Irmandades, a partir da decadência do ouro. Nesse contexto os contatos, trocas e conflitos intensos estabelecidos entre os povos indígenas, africanos e afro-brasileiros e a cultura cristã portuguesa se mostraram cruciais para a fixação de pessoas no território. 2) 1934 a 1990 – Mudança da Capital do Estado, grande onda migratória, expansão urbana e o surgimento dos grupos de Congadas na nova capital, nesse contexto a população urbana periférica, subalternizada pelos interesses econômicos e políticos dos idealizadores do projeto de mudança da capital, constroem consenso e coesão, por meio da religiosidade cristã, tornando possível o povoamento da capital.

Diante da ausência de dados e documentações que atestem o real envolvimento dessas mulheres negras nas Irmandades no século XVIII e XIX recorreremos à estudos contemporâneos que ao observar a atuação das mulheres negras no século XX podem oferecer chaves interpretativas para compreendermos os tipos de relações estabelecidas entre elas no contexto das Irmandades. Esse recurso heurístico tem validade na medida em que reconhecemos, a partir da lógica decolonial, que há estruturas sociais e objetivas, amparadas na herança ancestral das tradições africanas, que perdura pelo tempo e espaço, a partir da diáspora africana e que resiste nas práticas, ao mesmo tempo que se adapta, à lógica opressora colonizadora. Essa matriz espiritual africana, como todo universo africano, se difunde especialmente por meio de ritos,

---

construídos culturalmente e socialmente. Então, é importante que a gente não produza tipos estereotipados que dificultam uma investigação sistemática mais acurada. Não existe, portanto, um autêntico ser feminino negro que fica à espera de desvelamento; há apenas o que reside nos jogos de linguagem, nas armadilhas e nos regimes discursivos do mundo social, que será foco de nossas análises. Então, nosso intuito é superar a definição monolítica e singular de mulher negra, de feminismo e de feminismo negro já incorporada na práxis cultural e econômica mais ampla da pesquisa e do pluralismo científico desinteressado que reproduz o imperialismo ao criar e reproduzir a imagem das mulheres negras como essencialmente incompletas com base no gênero feminino (ou reprimida sexualmente), ou como não gendradas, e por isso, animais bestiais altamente sexualizados e lascivos, ignorantes, pobres, incultos, domésticas, orientadas para a família e vitimizada. Isso porque essa imagem das mulheres negras traz implicitamente a auto-representação das mulheres brancas (ocidentais) feministas como educadas, modernas, detentoras do controle de seus corpos e sua sexualidade e da liberdade de tomarem suas decisões, por um lado, e por outro, a auto-representação das mulheres brancas não-feministas como “belas, recatadas e do lar”. Buscaremos também evitar ingenuidades subjacentes a celebrações impensadas da opressão, elevando a voz racializada feminina a uma metáfora do bem, assim buscaremos estender a investigação às possibilidades discursivas representadas pela intersecção entre gênero e raça, evitando o revisionismo radical e negacionismo.

<sup>8</sup> Goiás é uma das 27 unidades federativas do Brasil. Situa-se na Região Centro-Oeste do país, no Planalto Central brasileiro. O seu território é delimitado pelos estados do Mato Grosso do Sul a sudoeste, Mato Grosso a oeste, Tocantins a norte, Bahia a nordeste, Minas Gerais a leste, sudeste e sul e pelo Distrito Federal a leste. A região possui indícios de habitação desde 11 mil anos atrás, a colonização portuguesa nessa região inicia-se a partir do século XVII, com a descoberta de ouro em 1722, se torna oficialmente capitania de Goiás em 1748, com Vila Boa (atualmente chamada de Cidade de Goiás) como capital, tornando-se província em 1822 no contexto do primeiro Império, e estado em 1889, com a instauração da República. Na década de 1930 ganha uma nova capital, Goiânia. Em 1989 tem seu território dividido o que dá origem ao Estado do Tocantins.

<sup>9</sup> Lorubás compreendidos aqui como sub-grupos falantes da mesma língua e que comunga da mesma cosmogonia e valores de pertença; compostos segundo Ribeiro pelos sub-grupos: “*Egba, Egbado, Oyo, Ijesa, Ijebu, Ife, Ondo, Ilorin, Ibadan* etc.” (RIBEIRO, 1996).

que são agregados de símbolos que se relacionam, formando uma rica e refinada trama expressiva. Cada símbolo, entretanto, reúne e distingue, sob a forma sensível de artefato, todo um conjunto de valores, normas, crenças, estatutos e sentimentos. Por isso, os símbolos não ocorrem solitariamente, atuam em constelações, sendo reproduzidos na corporeidade, por meio de práticas, na oralidade, por meio dos mitos e lendas, este último tem um peso grande no caso específico dos afrobrasileiros<sup>10</sup>.

Visamos compreender com essa análise como a espiritualidade nutrida desde o contexto diaspórico e colonial, a partir das mesclas, choques e encontros com o catolicismo, possibilitou (e possibilita) a uma parte significativa de mulheres negras suportar e ressignificar as distintas situações de opressões definidas a partir das fronteiras de gênero, raça e classe. Entendemos que o catolicismo impôs um espaço para que as expressões inerentes aos seres humanos em torno do que, no Ocidente, chamamos de transcendente (sagrado e profano), que dá vazão à criação de sentido e a busca pela resposta aos aspectos existenciais da vida, ou seja, a espiritualidade, pudessem ser perseguidas por alguns negros e negras (africanos/as em diáspora e afrodescendentes escravizados/as, forros/as e/ou livres), seja individualmente e/ou coletivamente, seja no plano institucional da religião católica, ou não, conformando religiosidades hibridizadas com os elementos ancestrais africanos.

Esse processo de produção da diferença colonial, ou seja, da imposição da racialização e dos valores cristãos, patriarcais e civilizados, não aconteceu apenas de forma subordinada. Em outro texto abordamos, no caso da Umbanda, como “o uso de instrumentos modernos e tradicionais” podem ser usados, “em defesa da tradição, como formas de resistência à homogeneização cultural do mundo” (MARINHO, 2019, p. 165). Essa concepção coloca em xeque a noção de sincretismo e nos faz refletir sobre o conceito de hibridismo, já que este possibilita pensar, como alerta Marinho (2019, p. 162), “o encontro cultural tanto como “fusão” quanto como uma articulação dialética, que demarca as formas pós-colônias e decoloniais de compreensão do sincretismo, a partir da lógica das cripto-religiões<sup>11</sup>”. Assim, os choques culturais operam, tanto, de forma orgânica (YOUNG, 1995), hegemonizando, criando novos espaços, estruturas e cenas, quanto, ao mesmo tempo, operam diaspORIZANDO, de forma intencional (YOUNG, 1995), intervindo como uma forma de subversão, tradução e transformação (MARINHO *et. all.*, 2020, p. 74).

Assim, também visamos perceber que o estabelecimento do catolicismo, enquanto religião hegemônica do Brasil, dependeu em grande medida da atuação dessas mulheres negras na condução da religiosidade cotidiana, seja na adesão híbrida ao catolicismo, como nas Irmandades e grupos de Congadas, e/ou por meio das estratégias de cripto-religiões, que

---

<sup>10</sup> Compreendemos esse movimento de reprodução das estruturas sociais conforme a concepção de Pierre Bourdieu (1989). Para ele a estrutura é dinâmica, sincrônica, inconsciente, histórica (como o campo) e contextual e geradora (como o *habitus*), sendo constituída na trama do conjunto de relações históricas, que é ao mesmo tempo, produto e produtora de ações, que é condicionada e é condicionante. Essa estrutura é formada a partir de uma dupla imbricação entre as “estruturas mentais” dos agentes sociais e as estruturas objetivas (o “mundo dos objetos”) constituídas pelos mesmos agentes. As estruturas mentais instituem o mundo inteligível, que só é inteligível porque é pensado a partir das estruturas objetivas. A reciprocidade da relação entre esses elementos promove um movimento perpétuo, um sistema generativo autocondicionado, que Bourdieu chama de *habitus*, que busca permanentemente se reequilibrar, que tende a se regenerar e a se reproduzir (BOURDIEU, 1989).

<sup>11</sup> As cripto-religiões são indicadas como sendo os grupos em situações interculturais que expostos à uma imposição de valores religiosos recusam-se a abandonar as tradições religiosas de seus antepassados, e criam estratégias de manifestação de suas religiões camuflando seus aspectos em público. A fé original é, então, professada em segredo, enquanto perante a sociedade é manifestado bom comportamento e devoção cristã.

possibilitaram a formulação de religiões de matriz africana como o Candomblé e a Umbanda<sup>12</sup>, entre outras. Tais ações, que estamos associando às mulheres negras, primordialmente, contribuíram para a consolidação da religiosidade popular católica, ao mesmo tempo que imprimiu mudanças ao catolicismo, em função da inserção de elementos das vivências e heranças espirituais e religiosas fundadas em cosmovisões não-binárias, não-generificadas, que rompem com o determinismo biológico, ao se basear em princípios matripotentes e de senioridade, ligadas, sobretudo, à cultura dos povos lorubá (OYĒWÙMÍ, 2016).

Assim, buscaremos captar o significado das relações hierárquicas, reconhecendo o caráter discursivo do social e o descentramento das narrativas e sujeitos, com foco nas fronteiras. Acreditamos, conforme Mignolo (2003), que o pensamento fronteiriço resiste às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo, colonialismo e, também, (devemos acrescentar) ao patriarcado, ideologia indicada por distintos teóricos como pré-capitalista, mas que se renova no contexto moderno, a partir do desenvolvimento do capitalismo<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Fazemos essa afirmação de que o advento do Candomblé e da Umbanda contribuíram para a percepção de que o Catolicismo é a religião hegemônica do Brasil pois muitos praticantes dessas religiões, se declaram católicas, e pertencem ou frequentam também às instituições católicas. Reginaldo Prandi, chama a atenção para como esse fato pode inclusive inflar os dados estatísticos do IBGE sobre o contingente de católicos no Brasil e deflacionar os dados relacionados aos que se declaram pertencentes a uma das religiões afro-brasileiras. Essa realidade expressa “às circunstâncias históricas nas quais essas religiões surgiram no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica de legitimidade social” (PRANDI, 2004, p. 223).

<sup>13</sup> No Brasil Florestan Fernandes, Raimundo Faoro (1958), Oliveira Viana (1938), Sérgio Buarque de Holanda, Antônio Cândido Guimarães e Gilberto Freyre foram os pioneiros em discutir a questão do patriarcado no Brasil, como um sistema baseado na tradição, inspirados pelas análises weberianas. O debate girava em torno das ressignificações do patriarcado (feudal) português em terras brasileiras ao longo do tempo, e em como o patriarcado agrário escravista se transforma, resultando em novas formas de dominação patriarcal ante a presença de um capitalismo privado, em sua forma econômica clássica, sob a dominância estatal. Para alguns deles, esse patriarcado adquirira status de um Estado patrimonial, já que a coroa portuguesa centralizava a organização social das relações entre patriarcas (donatários das sesmarias) e seus subordinados dentro de uma lógica racional-burocrática do Estado, de forma que o público que definiria as relações privadas. No entanto, a produção de sentido patriarcal, mesmo passando pelo arbítrio da coroa portuguesa e império/república brasileira, era produzido a partir da lógica pessoal do patriarca local, que negligenciava por vezes os pressupostos lógico-burocráticos do estado, em prol de interesses pessoais. Dessa forma, para alguns desses autores o que se configurou no Brasil foi uma ordem Patrimonial Patriarcal, já que era no âmbito privado e a partir dos interesses pessoais que as decisões públicas eram tomadas, mesmo quando a transição do trabalho escravizado para o remunerado havia se deflagrado. As análises feministas como de Heleieth Saffiotti (1992), que se amparavam no debate feminista internacional, contrariam as expectativas de Weber que associava o fim do patriarcado ao desenvolvimento burocrático do Estado, e confirmam a visão de que os laços de dependência na esfera doméstica em relação ao patriarca se acentuam com o desenvolvimento do capitalismo e/ou do Estado e da burocracia estatal. As análises engajadas com o feminismo lançam um olhar distinto para o fenômeno focando nas relações de gênero, em detrimento dos clássicos, que focavam a análise nos estudos da relação entre homens de gerações e classes diferentes, mais do que da relação entre homens e mulheres (PATEMAN, 1988 e WALBY, 1990). Seria, portanto, mais sensato afirmar que há pelo menos duas bases de desenvolvimento do patriarcado no Brasil, um privado, baseado nos grupos domésticos, no âmbito do domicílio, e um público que corresponde à emergência do Estado e se endereça a várias dimensões além das diferenças no trabalho remunerado, incluindo-se a sexualidade, a violência e o próprio Estado. Logo, é possível afirmar que em diferentes momentos da história do Brasil emerge formas de organização patriarcal, sendo, portanto, um fenômeno variável, mas sua validade histórica universal deve ser contestada. Isso porque, embora, Rita Segato (2012) afirme a universalização do patriarcado, com a ressalva de que nas sociedades nativas ameríndias e africanas, predominava um patriarcado de baixa intensidade, há autoras como Maria Lugones (2012) que admitem sociedades humanas matriarcais. As análises da senegalesa Oyèrónké Oyèwùmí (2016)

Uma de nossas prerrogativas (MARINHO *et al*, 2020) é de que diferentes “temporalidades e historicidades foram irreversível e violentamente juntadas” (HALL, 1996, p. 223), sendo, portanto, importante observar que não há simetria de poder entre os elementos religiosos oriundos do catolicismo, das religiões africanas e indígenas. Mas, vale perspectivar que ao invés de serem vistas como antagônicas, separadas e opostas, (como nas epistemologias binárias eurocentradas), se completam histórica e semanticamente, são “histórias partilhadas” interdependentes e que se apresentam em simultaneidade formando uma “modernidade entrelaçada” (RANDERIA, 2000). Assim, apesar da imposição de sentidos da missão civilizatória cristã, da violência epistêmica da academia, dos interesses de construção de uma identidade nacional e dos regimes de representações historicamente construídos sobre as mulheres negras há um lócus fragmentado da diferença colonial, conforme analisa Maria Lugónes (2014). Esse lócus fora construído duplamente, para a imposição do gênero binário ocidental, para a hierarquização racializada, a fim de controlar tanto o trabalho, quanto a reprodução de seus corpos, mas que não é suficiente para apagar as resistências, a alteridade, a memória e a tradição dos grupos subalternizados. Logo, as mulheres negras também se relacionam duplamente diante da tensão entre os lados do lócus, são oprimidas e são resistentes, afinal, são entes “densos, relacionais, em socialidades alternativas e alicerçadas nos lugares tensos e criativos da diferença colonial” (LUGÓNES, 2014, p. 942).

Assim, nossa hipótese é de que as mulheres negras (brasileiras e africanas), ainda durante a colonização do Brasil (no contexto diaspórico) se organizaram, ora por meio do próprio catolicismo, como nas irmandades, ora por meio da manutenção da espiritualidade ancestral africana nos terreiros, ou em outras agremiações como ranchos e cordões, e essas ações coletivas possibilitaram a elas “a manutenção de uma coesão que foi perdida ou desarrumada durante o processo de escravização” (MOREIRA, 2011).

Essas redes de sociabilidade, em muitos casos, funcionavam como uma instituição familiar, não ligada à consanguinidade, mas, especialmente, por afinidades culturais e religiosas, que demarcam a constituição de famílias extensivas e papéis de gênero diferentes do modelo de família burguesa “que delega à mulher o espaço do lar, a criação dos filhos e a submissão ao homem, ao trabalho, à subsistência da família e ao poder de iniciativa” (VELLOSO, 1990, p. 211).

Desse modo, poderosas redes de sociabilidade foram sendo construídas por mulheres negras no contexto colonial, uma vez que o trabalho na rua como doceiras, quitandeiras, lavadeiras, cozinheiras, prostitutas, como escravas de ganho, ou forras e libertas, possibilitaram a elas apreenderem um código vinculado às ruas, criando várias “estratégias de sobrevivência por intermédio da recriação do protagonismo feminino na condução das trocas culturais” (NASCIMENTO, 2005, p. 32). Embora marginalizadas da sociedade global, destituídas de cidadania, em função do racismo e machismo estrutural, muitas delas criaram e criam canais de comunicação sócio-política, que assim, como a colonialidade do poder, do ser, do saber e de

---

sobre as sociedades iorubás, são elucidativas da não universalidade do gênero e do próprio patriarcado como sistemas de organização das relações entre as pessoas. Essas três autoras, que interseccionam classe, raça e gênero em suas análises, têm buscado justamente compreender as mudanças nessas cosmologias em função dos efeitos da imposição do patriarcado ocidental sobre os grupos matriarcais ou que apresentam um patriarcado de baixa intensidade, e como o contato com esses grupos também produziram novas dinâmicas no próprio patriarcado ocidental. “Assim, o patriarcado pode ser entendido como pertencendo ao extrato simbólico e, em linguagem psicanalítica, como a estrutura inconsciente que conduz os afetos e distribui valores entre os personagens do cenário social. A posição do patriarca é, portanto, uma posição no campo simbólico, que se transpõe em significantes variáveis nas distintas interações sociais. Por esta razão, o patriarcado é, ao mesmo tempo, norma e projeto de auto-reprodução, o que o leva a censurar e controlar a fluidez, as circulações, as ambivalências e as formas de vivência de gênero que resistem a ser enquadradas na sua matriz heterossexual hegemônica” (AGUIAR, 2000).

gênero, ultrapassaram a colonização, e perdura até os dias de hoje, a partir da atuação das mães de santo, das rainhas dos festejos populares, das congadeiras, das benzedeiras, entre outras.

Logo, buscaremos nesse artigo apresentar tais indícios, a partir do contexto da História de Goiás, visando superar a imposição de sentidos pela narrativa histórica que “distribui e opera significações que aprisionam a multiplicidade do humano em redes de formas modelares e/ou essenciais” (NAVARRO-SWAIN, 2006, p. 17), a fim de demonstrar que é possível pensarmos tal fenômeno como uma forma de ação coletiva, portanto, um movimento social, que chamaremos de feminismos de terreiros (MARINHO e SIMONI, 2020).

## O silêncio historiográfico sobre ações coletivas de mulheres negras

O feminismo tem sido enquadrado enquanto movimento social desde sua emergência, a partir das experiências europeias e norte-americanas, das sufragistas no final do século XIX<sup>14</sup> e pela luta dos direitos civis, a partir da década de 1960<sup>15</sup>. As análises sobre essas ações coletivas se pautaram por uma herança nortecentrada construída sob uma base epistêmica discriminatória, que constroem não apenas hegemonias, mas silenciamentos e apagamentos.

Assim, as ações coletivas de mulheres negras no Brasil colonial ficaram esquecidas, longe dos holofotes analíticos que visavam compreender os movimentos de contestação às modernidades ocidentais. Uma das prerrogativas para esse lapso é de que os movimentos sociais teriam surgido apenas após a autonomização e burocratização do Estado, que estendia seus braços inclusive sobre o Mundo da Vida, ou seja, sobre o espaço da reprodução simbólica, da interação e comunicação subjetiva dos indivíduos, como pontuara Habermas (1980). No entanto, partindo das análises dos estudos decoloniais, essa homogeneização moderna de que fala Habermas (1980), teria origem no contexto colonial da América Latina e Caribe, a partir dos processos de racialização, quando a categorização entre humano e não humano imposta sobre os/as colonizados/as à serviço do homem ocidental, adquire lugar central, conforme indica Maria Lugónes (2014), Aníbal Quijano (2009) e Walter D. Mignolo (2003), entre outros.

Esse processo de racionalização que delimita a categoria “humano”, sustentado pelo evolucionismo social, demarca quem são os homens e as mulheres, e quais “civilizações” são passíveis de serem documentadas, registradas, analisadas, categorizadas, lembradas e de ter direito a ter História. Ao homem europeu branco, burguês, colonial moderno é atribuída agência para atuar na vida pública, no estado, na academia, já que se configura como “um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão”, à mulher europeia branca, burguesa cabia a reprodução da “raça” (branca) e do capital, “por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar à serviço do homem branco europeu burguês” (LUGÓNES, 2014, p. 936). Assim, a categorização dicotômica e binária de gênero, construída com base numa naturalização e essencialização do sexo biológico não era extensiva aos não-civilizados, aos não-humanos<sup>16</sup>, em função de sua suposta inferioridade racial.

---

<sup>14</sup> Conhecido como Feminismo de Primeira Onda.

<sup>15</sup> Conhecido como Feminismo de Segunda Onda.

<sup>16</sup> Aníbal Quijano (2009), narra que quando os europeus (espanhóis, portugueses e ingleses) invadiram essas terras, hoje chamadas de América, eles caracterizaram os povos que viviam lá como povos inferiores e estabeleceram diferenças raciais, proclamando-se desenvolvidos, civilizados e “humanos” em oposição aos povos nativos que encontraram, da mesma forma como haviam feito quando entraram em contato com os negros e negras africanos. A diferença fenotípica foi a principal base para estabelecer estas categorias. Assim, a colonização postulou desde o início que existiam homens brancos, educados e humanos (pois eles eram cristãos e tinham almas) e seres negros e escuros, como os distintos povos africanos, ou negros avermelhados como

A missão civilizatória, que inclui a conversão ao cristianismo, estava presente na concepção ideológica de conquista e colonização, como indica Lugónes (2014). Segundo ela “a confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna, uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás” (p.938).

Logo, a perspectiva de que mulheres negras no contexto colonial brasileiro pudessem estar agindo coletivamente, sustentando uma espiritualidade ancestral africana, mobilizando recursos, com uma orientação intencional por meio de relações sociais dentro de um sistema de oportunidades e constrangimentos escapou à ciência eurocentrada. O feminismo eurocentrado foi incapaz de perceber a virada radical introduzida pela entrada dos africanos/as escravizados/as e nativos/as indígenas no tempo colonial/moderno na história das relações de gênero, como denuncia Rita Segato (2012). Isso porque esse feminismo adota uma posição a-histórica, de que o problema da dominação de gênero, por meio, da dominação patriarcal seria universal.

Apesar de não haver consenso se as relações entre homens e mulheres em outras cosmologias possam ter sido matriarcais como afirma Maria Lugónes (2012) ao analisar sociedades pré-coloniais, ou simplesmente, não haver um sistema de gêneros como advoga Oyèrónké Oyèwùmí (2016) ao analisar os povos lorubás antes do contato com europeus, mesmo que tenha predominado o patriarcado, este se configura como sendo de baixa intensidade como afirma Rita Segato (2012). O fato é que há uma diferença na concepção de organização das relações entre homens e mulheres, que não foi considerada pelas feministas ocidentais. Isso porque mesmo no caso de admitirmos o patriarcado como componente universal, como advoga Segato (2012), no caso dos nativos americanos e africanos de origem lorubá, predominava um patriarcado de baixa intensidade, de onde emerge feminismos comunitários, sendo que o feminismo eurocêntrico, simplesmente não faz sentido para esses grupos. Afirma ela: “Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental” (SEGATO, 2012, p. 117).

Assim, o feminismo branco, eurocentrado ignora, por exemplo, que mesmo existindo gênero entre os africanos lorubás antes da forçada diáspora, como indica Segato (2012), essas relações são múltiplas e duais, baseada em divisões e assimetrias, mas que não respondem necessariamente à hierarquia de gênero binário, e há ainda àquelas que não se reduzem a dois pares, como afirma Lugónes (2012). Assim, usaremos o termo “binário” para referir-nos à concepção de gênero ocidental, concebida no seio do feminismo branco, em que os pares de gênero (e os demais pares binários como público e privado, branco e negro, ocidente e oriente, norte e sul etc.) encontram-se em oposição, e dual/múltiplo para tratarmos da concepção de gênero lorubá.

Dual e múltiplo, porque a classificação entre os gêneros homem e mulher não se pauta apenas pelo dimorfismo sexual, embora reconheçam o status de homem e mulher, em função das especificidades biológicas sexuais (*ana-fêmeas* e *ana-machos*), a matripotência (*Iyál* prole) e a senioridade (*okurin* e *okirinl omode*)<sup>17</sup>, são elementos também considerados para definição das posições e relações entre as pessoas dessas sociedades.

---

os povos nativos das Américas, que eram ambos vistos como selvagens e virtualmente sem humanidade (não eram cristãos, portanto, não tinham alma).

<sup>17</sup> Segundo Oyèrónké Oyèwùmí (1997, p. 34) “las categorías obinrin e okunrin eran exclusivamente categorías relativas a la anatomía y no permitían mayores suposiciones sobre personalidades o psicologías derivadas de esa distinción puramente anatómica. Esto era así, porque no eran elaboradas como una relación de oposición entre sí y, en este sentido, *no eran sexualmente dimorfas* y consecuentemente no recibían atribución de

A senioridade<sup>18</sup>, ou seja, a classificação baseada em idade cronológica (antiguidade) é mais importante para se pensar a organização da família do que a distinção dimórfica dos sexos, que orientam a noção de gênero ocidental, conforme salienta Oyěwùmí (2004). Para ela a sociedade lorubá não considera o corpo como base social de classificação, da mesma forma, a maternidade transcende o gênero. O resultado seriam relacionamentos entre homens e mulheres mais “fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são” (OYĚWÙMÍ, 2004, p.6).

Além disso, Segato (2012) afirma que há uma dualidade entre homens e mulheres, público e privado, mesmo havendo hierarquias entre esses pares, possuem plenitude ontológica e política, afirma ela:

No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo. Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa. Quando um desses termos se torna “universal”, quer dizer, de representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual (SEGATO, 2012, p. 122).

A partir da análise da senegalesa Oyěwùmí (2016) é possível constatar que a cosmologia lorubá, e a concepção do feminino e do masculino (okunrin y obinrin), é “muito diferente das hierarquias de gênero ou raciais, que são rígidas, estáticas e exclusivas, pois estão promovendo, permanentemente, uma categoria sobre a outra” (p. 19). Almeida (2004, p. 239) afirma que “comparada com outros exemplos etnográficos, a construção ocidental de gênero é uma das menos criativas e sofisticadas, pois fixa a sexualidade, a personalidade e os papéis sociais no dimorfismo anatômico”.

Assim, na tradição lorubá o mundo não é concebido como algo formado por algum paradigma. É formado por um todo harmônico que consiste em elementos físicos, humanos e espirituais. Sendo que, os elementos físicos são divididos em dois planos de existência: *ayé* (terra) e *òrun* (céu) (RIBEIRO, 1996).

Apesar dessa diferença, esse conhecimento sobre a diversidade de gênero nas cosmologias africanas foi historicamente ocultado por uma imposição de sentido do patriarcado, durante a missão civilizatória colonizadora, e pelo advento do feminismo branco, como denuncia bell hooks (2015).

Enquanto esse ocultamento ocorria de forma sistematizada pela academia e pelo feminismo, o racismo impunha todo um sistema de regulações simbólicas que justificavam uma “exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas)” (LUGÓNES, 2014). Ainda conforme Lugónes (2014)

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de

---

género. En la antigua Oyo no connotaban jerarquía social ni expresaban masculinidad o femeneidad, ya que esas categorías no existían ni en la vida, ni en el pensamiento Yoruba. “

<sup>18</sup> VER: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais (p.938).

No contexto colonial brasileiro, a perseguição às manifestações espirituais de matriz africana, pejorativamente nomeadas de feitiçaria<sup>19</sup>, a partir da noção evolucionista de fetichismo, foi intensa. Em 1805 na província de Goyazes foi instalada uma Devassa, por exemplo, para lidar com os pecados públicos de heresia, feitiçaria, concubinato, entre outros (MORAES, 2012).

Essa invenção do outro, que os/as reduz “a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados” (LUGONES, 2014, p. 941), no entanto, geraram tanto colaboração quanto conflitos intersubjetivos, levando os/as subalternizados/as a responderem, resistirem, assumirem e se acomodarem à hostilidade da dominação e imposição cultural, que “os subjuga brutalmente, de forma sedutora, arrogante, incomunicante e poderosa, deixando pouco espaço para ajustes que preservem seus próprios sentidos de si mesmos na comunidade e no mundo” (LUGONES, 2014, p. 942)

No contexto de ocupação do centro-oeste brasileiro surge um desses poucos espaços de atuação, a partir da inserção dos/as negros/as em Irmandades e Confrarias.

## As irmandades de Goiás e o lócus fraturado

As estratégias geopolíticas de Portugal em ocupar terras para além do Tratado de Tordesilhas<sup>20</sup>, como a província de Goyazes, por vezes foi contraditória e os conflitos de poder

---

<sup>19</sup> Os europeus no século XVII tinham dificuldades em classificar as religiões africanas, que estariam em algum lugar incerto entre idolatria, superstição e politeísmo. Por isso, pela primeira vez descreveram a religião de um povo como “feitiçaria”. Essa palavra remete a ideia de feitiço, que significaria a partir do latim algo feito, fabricado, manufaturado, artificial, não-autêntico. Isso porque era comum entre os africanos da Costa do Guiné, onde surge inicialmente essa interpretação, a utilização de elementos da natureza, combinados com outros elementos manufaturados pelos homens, para evocar espiritualmente a cura, a resolução de algum problema, de ordem natural ou social. Esses elementos inicialmente chamados de feitiços, e depois de fetiches (já que incluíam elementos naturais como rios, pedras, árvores), orientaram a nomeação de todas as religiões africanas como feitiçaria ou fetichismo. E foram colocadas hierarquicamente numa escala evolutiva inferior a qualquer outra forma religiosa humana, por não apresentarem elementos indicativos de um grau de complexidade e racionalização consideradas próprias aos seres humanos na leitura eurocentrada. Sobre esse assunto ver: PIRES, Rogério Brittes W.. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 61-95, June 2011. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872011000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100004&lng=en&nrm=iso)>. access on 15 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000100004>.

<sup>20</sup> O Tratado de Tordesilhas foi um documento assinado em junho de 1494, na vila espanhola de Tordesilhas. Os protagonistas foram Portugal e Espanha, que delimitaram, através de uma linha imaginária, as posses portuguesa e espanhola no território da América do Sul, chamado de “Novo Continente”. Essa linha imaginária passava a 370 léguas de Cabo Verde. O território a oeste da linha ficaria com a Espanha e a leste, Portugal. De acordo com alguns mapas, o território português no Brasil começava próximo a onde atualmente se encontra Belém, no Pará, e descia em linha reta até perto de Laguna, em Santa Catarina. O objetivo era acabar com as disputas de território desde que o novo continente havia sido “descoberto”, dois anos antes. Com o passar do tempo, os portugueses começaram a invadir o território espanhol. Dessa maneira, o Brasil começou a ter os contornos que conhecemos hoje. A Espanha, que precisava tomar conta de um domínio muito extenso, não conseguiu se defender das investidas portuguesas. Assim, em 1750, o Tratado de Tordesilhas foi oficialmente desconsiderado e atualizado para o Tratado de Madrid.

com Roma e no seio da própria Igreja Católica, possibilitaram que as irmandades ocupassem “o vazio deixado por um clero insuficiente, negligente e ineficaz. As irmandades, representando uma religiosidade coletiva, abrem espaços para formas de religiosidade popular por meio das quais homens e as mulheres constituem sua própria identidade e seu enraizamento” (MORAES, 2012, p. 52).

Por irmandades compreende-se associações leigas religiosas hierárquicas mantidas por fiéis e que tinham como função, além das atividades e assistência religiosas, como procissões e enterros, serem locais de reuniões e assembleias, assim como responderem “às necessidades sociais ignoradas pelo Estado” (VASCONCELOS, 1996). Assim, as confradias e irmandades<sup>21</sup> possuíam caráter assistencialista, e apresentava união de “ideias e interesses comuns entre seus membros e os candidatos à admissão, os quais passam por uma seleção prévia e restrita, com vista a agregá-los mais facilmente, bem como a evitar fissuras em seu interior” (MORAES, 2012, p.72)

Cada Irmandade possuía seu próprio orago. Dentre as irmandades negras de Goiás, as que mais se destacaram foram as consagrada à Nossa Senhora do Rosário e aos santos negros Benedito e Efigênia. A popularidade de Nossa Senhora do Rosário, segundo Karasch (2012), estava ligada ao fato de que os africanos que vieram para Goiás seriam de Angola, na época colônia portuguesa, e por isso, estariam habituados com a devoção de nossa Senhora do Rosário em sua terra Natal. Ela informa, ainda, que segundo um depoente britânico, os negros usavam o rosário no pescoço porque elas “pareciam despertar a sensação de estar em pátria” (THORNTON, 2001, p. 83). Por outro lado, São Benedito, se tornou protetor dos cozinheiros, em função de sua profissão na Sicília, cargo que era exercido por muitas mulheres negras no contexto diaspórico e escravista. Enquanto Santa Efigênia, apontada como princesa da Namíbia, se tornara popular em função de sua origem africana.

Na maioria das Irmandades havia a realização de ajuda mútua de empréstimos e adiantamento para as alforrias de escravizados/as, além disso, tinham a particularidade de escolher os seus “reis e rainhas Congos” durante as festas em homenagem a seus santos de devoção (VASCONCELOS, 1996). As irmandades se tornaram, portanto, espaços de devoção e resistência, numa tentativa de restituir a liberdade perdida. Durante a festa aos oragos, os devotos revivem suas danças e sua origem com a coroação de seus reis e rainhas. Nesse período, pessoas comuns subalternizadas pela história passam a compor a realeza, reverenciando, mesmo que simbolicamente, os vestígios que as ligam aos seus/suas ancestrais que, ainda que escravizados/as, conseguiram transpor sua cultura para novas terras reafirmando, assim, sua identidade étnica.

Mas, por outro lado, as Irmandades contribuíram para a inserção de negros e negras à lógica civilizatória cristã. Assim, podiam organizar suas crenças e cosmologias aos trâmites cristãos, sem serem considerados profanos/as ou “feiticeiros/as”, e ainda obterem reconhecimento da sociedade branca por tal atividade. Infelizmente, não temos condições de analisar nesse momento, pelos dados que obtivemos a partir da historiografia goiana, se esta

---

<sup>21</sup> As confradias teriam todas as características das Irmandades, mas sem as hierarquias dessas últimas, ambas são consideradas pia união, havendo ainda a possibilidade de agremiações como nas ordens terceiras que buscam a perfeição da vida cristã de seus associados, vivenciando intensamente as obras de misericórdias, sob orientação de uma determinada ordem ou congregação religiosa. Além disso, a partir do surgimento das associações assistencialistas chamadas de Misericórdias no século XVIII no Brasil, passou-se a distinguir as associações de devoções e compromissos. As de compromisso, como as Misericórdias, possuíam estatutos com normas próprias sujeitas à legislação das jurisdições eclesiásticas e real, devendo prestar contas às autoridades competentes. As de devoção, como as irmandades e confradias, submetiam-se apenas à jurisdição temporal-espiritual haurida no padroado régio (Código de direito canônico. Canon 707, paragraffos primeiro e segundo. Edição de Lorenzo Miguez Domingues et al. Madri: La Editorial Católica, 1947, p. 305 apud, MORAES, 2012, P. 73).

organização cosmológica foi fruto de um exercício do tipo cripto-religião, ou se houve adesão aos valores morais do catolicismo em detrimento dos valores ancestrais africanos<sup>22</sup>. O que nos interessa aqui é perspectivar que as Irmandades, enquanto espaços oficiais cristãos, possibilitaram a esse grupo, participarem legitimamente da sociedade colonizada.

No caso de Goiás Moraes (2012) relata que

Para a maior parte daquela gente simples e inculta que chegou ao sertão inóspito e adverso dos Guayazes – a qual necessitava associar-se entre si, ser solidária e fraterna, para superar as enormes dificuldades que tinha de enfrentar –, o culto formal de um Deus longínquo, promovido por uma Igreja sumamente hierarquizada, concretamente não significava muito. De modo que o espaço sagrado se expandiu, abarcando os rituais e outras ações praticados pelos membros das irmandades e confrarias que foram surgindo. A própria Igreja ratificou essas associações e suas práticas devocionais, as quais não só deram sentido à vivência religiosa dos arrivistas, mas também contribuíram para que estes se radicassem na região (MORAES, 2012, p. 71)

Dentre as práticas aceitas no âmbito das Irmandades de Goiás, que outrora eram consideradas profanas pela Igreja, estão as festas após as procissões e os enterros (MORAES, 2012). Assim, as Irmandades, no caso de Goiás, se tornaram um espaço de negociação das diferenças, já que a imposição civilizatória por vezes se mostrava fraturada e fragmentada. É nessa perspectiva que podemos compreender que o sentimento religioso e a busca do sagrado eram aspectos que uniam os diferentes grupos que migraram para o sertão de Goiás no século XVIII, conforme afirma Moraes (2012). Esse sentimento teria sido responsável pela irmanação, e possibilitou que as pessoas se organizassem em sociedade, fixando-se em locais que lhes eram completamente adversos.

Por meio das Irmandades surgiram as Folias, as Congadas, as procissões, os folguedos, manifestações coletivas quase sempre marcadas por cortejos de reverência a reis e rainhas africanos/as, demonstrando uma reapropriação do espaço e da cultura dos seus antepassados em terras brasileiras mediante seus festejos, que se espalharam por todo Brasil. Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás são os estados com maior visibilidade e devoção desse tipo de prática religiosa (SIMONI, 2017).

Não há um registro exato do início dessas devoções, mas alguns documentos apontam que, desde 1639, as devoções à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito são vivenciadas no Rio de Janeiro. Em Goiás, as Irmandades começam a surgir apenas após os anos de 1730, já que a colonização desse território se deu de forma tardia, em relação à outras localidades, e foi motivada pela corrida ao ouro, “descoberto” em 1722 por Bandeirantes<sup>23</sup> portugueses. Alguns historiadores<sup>24</sup> defenderam por muito tempo que o próprio povoamento de Goiás se deu em função da atividade mineradora, sendo a decadência do ouro, apontada como o motivo do “atraso” da região. No entanto, Moraes (2012) contesta essa tese e afirma que a religiosidade foi a grande promotora da ocupação do estado.

<sup>22</sup> Sobre esse assunto sugiro um estudo sobre a concepção de cultura do estruturalismo dialético de Louis Dumont (1980), para ele a cultura é estruturada em torno de valores hierárquicos, em que categorias culturais de menor valor são elaboradas ou racionalizadas para que não haja conflito com categorias de maior valor, sendo que essa compreensão só pode se dar a partir da leitura de um contexto global, ou seja, uma sociedade de classes e racista. A identificação dos valores maiores assimilados indicaria qual a instituição cultural de maior presença na construção subjetiva dos sujeitos.

<sup>23</sup> Um dos Bandeirantes mais famosos é Bartolomeu da Silva Bueno, conhecido como Anhanguera (Diabo Velho ou Feiticeiro), que usou de artimanhas para conseguir dos indígenas que habitavam as terras da capitania de Goyazes a localização das jazidas de ouro.

<sup>24</sup> Ver: Bertran (2000) Coelho (1995, 1999).

Nós, na esteira de Moraes (2012), advogamos que a diplomacia entre a Coroa Portuguesa e Roma na busca por expansão territorial gerou um lócus fraturado que possibilitou a criação de um patrimônio, que depois, diante dos conflitos internos entre padroado e Roma, e da decadência do ouro na região, passou a ser ocupado por negros/as, pardos/as, forros/as, escravizados/as, libertos/as, fundando distintas Irmandades. Portanto, os/as negros/as, maioria entre os arrivistas que migravam em busca de ouro, teriam tido papel de destaque na consolidação do povoamento de Goiás.

Na perspectiva de Moraes (2012) para além da montagem da administração local de acordo com as diretrizes da Coroa, o que teria favorecido a ocupação e a fixação da população em todo o sertão goiano, “seria a vivência religiosa e espiritual de seus habitantes, manifesta na organização das associações religiosas e na construção de oratórios, ermidas, capelas e igrejas consagradas aos seus protetores” (p. 52).

Então, vemos que esse sistema global capitalista colonial nem sempre foi exitoso em todos os sentidos, deixando lacunas e espaços para que relações, saberes e economias fossem efetuados para além da imaginação colonial. Esse é o lócus fraturado, construído duplamente e ambigualmente, conforme fala Maria Lugónes (2014). Os/as negros/as ao habitarem esse lócus fraturado percebe duplamente, relaciona-se duplamente, “onde os “lados” do lócus estão em tensão, e o próprio conflito informa ativamente a subjetividade do ente colonizado em relação múltipla” (p. 942).

### **Rainhas e juízas: diferença colonial e feminismos de terreiros**

Moraes (2012) indica que nos sertões da província de Goyazes entre 1736 e 1808 surgiram e se organizaram 34 Irmandades. Dessas Irmandades a autora afirma que podem ser tipificadas de 4 (quatro) formas diferentes: 1) as que aceitavam apenas brancos/as; 2) as que admitiam apenas pretos/as; 3) as que congregavam membros de qualquer cor, desde que fossem livres; 4) e as que indistintamente aceitavam brancos/as. Pretos/as, pardos/as, crioulos/as, escravizados/as e forros/as. Moraes (2012) ainda assegura que em quase toda a capitania havia irmandades de negros, que eram devotos de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Nossa Senhora das Mercês.

Apenas o primeiro tipo de irmandade (que aceitavam apenas brancos/as) como em São Miguel e Almas, Santo Antônio e Nossa Senhora da Lapa, embora aceitassem mulheres, não havia possibilidade de mulheres ocuparem cargos de destaque, como de juíza ou de presidir mesas. Havia ainda os cargos de escrivão, tesoureiro, provedores, mais doze irmãos de mesa e zeladores (todos homens) (MORAES, 2012). Esse dado pode indicar a presença do patriarcado na organização da Irmandade de Brancos/as, ou seja, de uma hierarquia eurocentrada binária de gênero, que delega autoridade moral apenas às figuras masculinas, habilitadas para a atuação no espaço público, que demonstram capacidade de dominação sobre os desiguais (as mulheres brancas, negras e sobre os homens negros, escravizados/as ou não), que, por sua vez, ocupam posições inferiores. Esse advento demonstra que o patriarcado se estende da esfera doméstica aos espaços públicos mais amplos, inclusive no âmbito institucional da Igreja Católica de Goiás, que impedia o ingresso de negros/as, além de oprimir a participação de mulheres nas mesas diretivas das Irmandades de brancos/as.

Nos demais grupos, os cargos mais importantes eram de rei e rainha, juiz e juíza, tesoureiro, escrivão, zelador, andador, doze irmãos e doze irmãs de mesa (MORAES, 2012). Assim, vemos que a participação de mulheres nas mesas diretivas das Irmandades que admitiam a presença de negros/as e pardo/as, sejam escravizados/as ou livres, não era cerceada, indicando certa fluidez e relacionalidade em relação aos papéis que podiam ser exercidos por mulheres

nessa instituição. Esse pode ser um indicativo tanto da colonialidade de gênero, que não atribui o gênero feminino às negras, ou seja, de que o gênero é também racializado. Mas, também pode indicar que a compreensão de gênero entre os africanos e afrodescendentes responde a um “mandato”<sup>25</sup> distinto do patriarcado ocidental, embora este tenha sido sistematicamente imposto a esse grupo de pessoas desde a diáspora africana.

No caso de algumas dessas Irmandades desses três grupos, ainda possuíam os cargos de mordomas, princesas e juízas de ramallete indicando que a participação feminina era crucial e fundamental para essas Irmandades (MORAES, 2012).

A atuação nas irmandades teria possibilitado subjetivamente e intersubjetivamente desagregar as fontes de agenciamento das mulheres colonizadas, assim, elas conseguiram nesse espaço, agir coletivamente, revertendo a opressão de gênero racializada, ou seja, a colonialidade de gênero (LUGÓNES, 2008), praticando o que Maria Lugónes chama de “feminismo descolonial” (LUGÓNES, 2014).

Karasch (2012) também indica o caráter diferenciado dos papéis exercidos pelas negras nas irmandades brasileiras em relação às *cofradías* da América hispânica. A historiadora hipotetiza que tal protagonismo das negras no âmbito das organizações católicas brasileiras poderia estar associado às tradições religiosas africanas. Grande parte dessas africanas são falantes do Iorubá (principal origem dos africanos e africanas escravizadas no Brasil e em Goiás). Como vimos, nessa cosmologia as relações de gênero são duais e múltiplas, e embora apresente assimetrias, não há uma hierarquia opositiva entre os pares, que são plenos ontologicamente e politicamente.

Na Irmandade dos Pretos de Natividade, hoje território pertencente ao estado de Tocantins, mas à época parte da província de Goiás, a participação das mulheres negras era ainda mais notória que nas demais Irmandades de Goiás, como relata Mary Karasch (2012). Segundo ela, as rainhas e juízas eram eleitas por mais de um ano consecutivo, o que indica a capacidade dessas mulheres de mobilizarem recursos. Há inclusive relatos de uma rainha perpétua entre 1787 e 1800, chamada Joana Maria de Assunção. A autora especula, diante das ausências de dados sobre esse fato, que

ela fora rainha na África, mas que provavelmente tenha feito uma grande doação de ouro como parte da promessa, a ponto da irmandade homenageá-la com o título de rainha perpétua. Como seu sobrenome era o de uma santa e não português, talvez ela tenha sido escrava. Infelizmente faltam testamentos e inventários do período colonial em Natividade que nos permitam avaliar a riqueza de Joanna Maria na época de sua morte” (KARASCH, 2012, p. 57).

O fato é que a participação dessas mulheres (e homens) nas Irmandades ocorria mediante a doação de grandes quantidades de ouro, logo, elas possuíam a capacidade de obtê-lo, seja por conta própria, seja por meio dos homens que participavam de suas vidas, os senhores e sacerdotes inclusos, como afirma Karasch (2012). Mas, também pode indicar um movimento de ajuda mútua entre as mulheres e homens negros/as.

Assim, nas irmandades os serviços mais exercidos, segundo Karasch (2012) eram relacionados a louvar Nossa Senhora, honrar os santos negros e consolar os irmãos e irmãs com os ritos religiosos fundamentais, sobretudo orações para os mortos, conforme indícios coletados nos livros de Termos de Mesa. Em outras localidades do Brasil as irmandades de pretos foram usadas para libertar do cativeiro os seus membros escravizados. Mary Karasch (2012), no entanto, indica que a documentação sobre Goiás é muito esparsa em relação a esse fato, não apresentando indícios desse movimento em Goiás. Mas, ela revela um dado interessante com base na

<sup>25</sup> Segundo Rita Segato (2012) o Patriarcado pode ser compreendido por uma “estrutura sem sujeito” que emerge feito um “mandato”

comparação entre os Livros de Termos de Mesa do início e da metade do século XIX. Nos primeiros livros do século a maioria dos/das que compunham as mesas eram escravizados e escravizadas na irmandade da Cidade de Goiás, mas em “1860 quase todos haviam saído dessa condição” (KARASCH, 2012, p. 55).

Esse fato pode estar associado à escassez de ouro de Goiás, que teria favorecido o aumento de oportunidades de atividades remuneratórias e de alforrias aos negros e negras escravizadas (MARINHO, 2008 e 2019), mas também pode indicar que os membros da irmandade agiam em conjunto em prol da libertação de seus pares.

Se para Rita Segato (2012) a maleabilidade, a flexibilidade e o anti-essencialismo do sistema de gênero lorubá, diante do ambiente desfavorável<sup>26</sup> para a manutenção das associações familiares negras constituídas durante a colonização, teria favorecido o surgimento do advento dos Candomblés. Seria também essas características peculiares do sistema de gênero lorubá que teriam possibilitado que as mulheres negras atuassem no âmbito dos dominantes das Irmandades, ao participarem das mesas diretivas.

Roger Bastide (1971 e 1973) já salientara que a “universalização” do Candomblé em diferentes regiões do país diante de condições tão desfavoráveis de desenvolvimento, estaria relacionado com a possibilidade das crenças fragmentadas durante o processo de escravização, que constituem uma memória coletiva, encontrarem um “nicho” espacial para se materializar. Esse argumento coaduna com a perspectiva de Halbwachs (1990), para quem a memória coletiva necessita-se encarnar num lugar para se materializar. Assim, advogamos que para além do Candomblé no Brasil, o catolicismo, por meio das Irmandades, também se mostrou como um “nicho” capaz de materializar elementos da herança ancestral africana, especialmente por meio da atuação das mulheres negras, na condução e organização dos festejos, procissões, enterros, quermesses, folias e reinados, atuando inclusive nas mesas diretivas. Embora, essa realidade tenha sido ocultada por meio da noção de sincretismo e sob o termo catolicismo popular.

Núbia Regina Moreira (2011), na esteira de Ruth Landes (1967) indica que a mulher negra se tornou “a viga mestra da família e da comunidade negra”, especialmente a partir da sua atuação como mães-de-santo, zeladoras, transmissoras e guardiãs das tradições religiosas e culturais, conforme especifica Theodoro (1996). Esse fato, no entanto, parece ter ocorrido também entre as católicas, nas Irmandades, já que em muitos casos, membros pertencentes às casas de Candomblé e Umbanda, se auto-declaram católicas/as, participam e frequentam também das instituições católicas (PRANDI, 2004). Na esteira dessas autoras compreendemos que a atuação da mulher negra, que chefia sua família e cuida da sobrevivência dos seus, especialmente, espiritualmente, já nos séculos XVIII e XIX, nos permite falar em “feminismos de terreiros”, (que discutiremos nesse tópico) e em afrocatolicismos (que debateremos no próximo tópico).

Inicialmente, ao inserir no âmbito das Irmandades elementos advindos da cosmologia lorubá, como a participação de mulheres nas mesas diretivas, com indicativos de ações coletivas de ajuda mútua, a partir da mobilização de recursos e ações intencionais, que visavam superar a situação de opressão presente na lógica escravista, acreditamos ser possível afirmar na esteira de Lugónes (2012), que essas mulheres negras se engajaram num tipo de feminismo decolonial, pelo potencial de superação da colonialidade de gênero, ao mesmo tempo, implica num tipo de feminismo comunitário, que coletivamente almeja melhores condições de existência para seu gênero cotidianamente.

Mas, para pensarmos o caso específico do Brasil, especialmente, a partir do contexto goiano, acreditamos ser válido adotarmos um termo diferenciado para pensarmos o tipo de atuação dessas mulheres negras no âmbito da espiritualidade, da família, das atividades laborais,

---

<sup>26</sup> Devido às estratégias coloniais de separar as famílias, devido à baixa proporção entre homens e mulheres, devido à ausência de legitimação dos casamentos entre escravizados/as, entre outros fatores.

da reprodução (que em função da influência da cosmologia Iorubá, são indissociáveis da espiritualidade), que faça alusão ao espaço ocupado por essas mulheres ao longo do tempo, e que possibilite a territorialização/materialização da memória coletiva que compartilham. Esse lugar seriam os “terreiros”.

Os terreiros são entendidos aqui como espaços de convivência próprios aos negros/as escravizados/as, seja nos arredores das senzalas, irmandades, roças de plantação, acampamentos de mineração, que se estenderam para os alpendres e quintais dos ranchos e cordões de forros/as, quilombolas e negros/as livres, onde realizavam benzeções, celebrações católicas (como as congadas, folias e festejos em celebração aos santos), rituais de candomblé, umbanda e outros, além de conviverem e realizarem parte das atividades laborais domésticas. Assim, seria nos “terreiros”, notadamente, que a superestrutura simbólica de matriz africana, por meio das celebrações, mitos revividos e práticas cotidianas, (incluindo aí a compreensão de gênero), estabelece um elo entre os afro-brasileiros e seu passado africano.

Logo, as mulheres negras ao ocuparem os “terreiros” no labor cotidiano, nas conversas à beira do fogão, durante as preparações das celebrações e dos rituais em si contribuem com a disseminação e materialização do que Segato (2003) chamou de “códex afro-brasileño”, que apontam para a existência de um código fixo em ação por trás das práticas observáveis, uma inscrição críptica que se manifesta todo o tempo no discurso de algumas dessas mulheres. Assim, os terreiros se tornam espaço de territorialização, e de mobilização de ações coletivas e individuais de ajudas mútuas relacionadas às intempéries do racismo e do patriarcado ocidental.

A possibilidade dessas mulheres atuarem dessa maneira, pode, então estar relacionada com as concepções múltiplas e duais Iorubás, baseada em divisões e assimetrias (como as entre *obinrin* e *okunrin*, ou *entre ana-machos e ana-fêmeas*), mas que não respondem necessariamente à hierarquia de gênero binário. A existência de rainhas e juízas, apontados como os cargos mais importantes das Irmandades, ao lado dos juizes e reis, pode ser um indicativo dessa multimodalidade do gênero, presente também nas religiões de matriz africana, onde a matripotência, é reverenciada como controladora das grandes energias espirituais, embora essa realidade tenha sido historicamente ocultada por uma imposição de sentido do patriarcado.

Ressalta-se que, em quase todas as religiões de matriz africana, a mulher exerceu e exerce um papel fundamental como já demonstrados em estudos de Ruth Landes (1967), Rita Segato (1985) e Patrícia Birman (1995), Núbia Regina Moreira (2011) dentre outras. As sacerdotisas das religiões afro-brasileiras, conhecidas como Iyalorixas (Candomblé), Mães de santo ou Zeladoras (umbanda ou quimbanda), Mestras (Jurema, Jarê), num contexto em que predomina a compreensão de gênero binária, representam a força e a importância da compreensão de gênero africana, que possibilita às mulheres atuarem espiritualmente e socialmente, independente dos papéis de gêneros atribuídos a elas pela hierarquia do patriarcado ocidental.

Apesar da violência colonizadora, das tentativas de controle cristão sobre os/as negros/as, especulamos que mesmo nas Irmandades, foram preservadas redes de relações de gênero que funcionam de forma relacional, sendo a senioridade mais relevante do que a feminilidade ou masculinidade, como herança da matriz africana Iorubá. Assim, tanto as posições de juízas, rainhas, feiticeiras e depois como mães de santo e congadeiras indicam o protagonismo religioso das mulheres negras no Brasil colônia e contemporâneo.

O processo de hibridação, conforme concebido por Bhabha (1998) e Young (1995), entre as religiões católicas e os cultos tradicionais africanos serviram de estímulo para o surgimento de uma nova forma de expressar a espiritualidade, os elementos de matriz africana infiltraram no catolicismo produzindo situações no bojo do próprio catolicismo estranhas à autoridade dessa instituição, como o próprio advento das Irmandades de Pretos ou a inserção de mulheres em mesas diretivas, ou ainda, tomadas de decisões no âmbito das Irmandades em desacordo com

o estatuto, ou mesmo, a ausência de estatutos, ou ainda a atuação de homens e mulheres negras como curandeiras, “feiticeiras” e benzedoras, o alto número de relações de concubinato, entre outros<sup>27</sup>. Essa rearticulação ou tradução de elementos, produzem ambivalências, provocam instabilidade e incertezas tanto no discurso colonial, quanto no próprio catolicismo<sup>28</sup>. Logo, embora conceitos como sincretismo e catolicismo popular não possibilitem perspectivar os impactos e efeitos dessas mesclas com valores ancestrais africanos, como os de origem lorubá, a relacionalidade entre homens e mulheres, a perspectiva holista sobre as relações entre os planos físico, humano e espiritual, demonstrado especialmente, por meio do uso das ervas e plantas em rituais de benzeções e simpatias, a matripotência e a senioridade se apresentam, enquanto constantes nos mitos, nas práticas, na corporeidade, na sensibilidade de muitas dessas pessoas negras, e nos “terreiros” primordialmente, esses saberes são comunicados, partilhados e incorporados, dando continuidade aos processos de construção subjetiva dos sujeitos, como nas irmandades.

### Feiticeiras, curandeiras e benzedoras: regimes de representações sobre o afrocatolicismo

Vemos, então, que se esse processo de hibridação com a memória ancestral lorubá possibilitou às mulheres negras protagonismo nas irmandades, por outro lado, pelo seu potencial ambivalente e desestabilizador no discurso colonial, promoveu prisões de negras acusadas de serem “feiticeiras” e advinhas, além de

queixas de clérigos sobre danças nas Igrejas de Goiás à noite, enquanto no século XIX as mulheres eram identificadas com frequência como curandeiras. Outras fontes ainda se referem ao uso de talismã e amuletos na região, como a bolsa de mandinga. No início do século XIX, as negras participaram até mesmo do controle da varíola em Goiás por meio da inoculação de braço a braço, técnica que algumas podem ter aprendido na África Ocidental. A descrição mais detalhada de uma negra que conduziu rituais religiosos africanos provém de Paracatu, que hoje se situa em Minas Gerais, mas então fazia parte da capitania de Goiás. Em 1774, Caetana Mina, da Vila de Giyazes, conduzia ritos que os observadores chamaram de dança de tunda (KARASCH, 2012, p. 52-3)

Em todo o relato Karasch (2012) e Moraes (2012) fazem referências às perseguições de manifestações religiosas de inspiração africana. Isso porque embora a concepção do catolicismo como uma religião sincrética hegemônica tenha sido providenciada no bojo do discurso dos “vencedores” portugueses, há um lócus fraturado (LUGÓNES, 2014), de modo que a realidade é que tanto os nativos, quanto os africanos no contexto diaspórico eram

---

<sup>27</sup> Sobre esses fatos vale a pena uma incursão na biografia de Dom Eduardo Duarte da Silva, que foi eleito arcebispo de Goiás em 1891. Ele narra ao longo do diário suas experiências enquanto viajava pelo Brasil à serviço de Roma. Com frequência ele narra episódios em que ridiculariza a documentação encontrada nas Irmandades, em outros trechos estranha e reprova o destino dado aos recursos obtidos que eram empregados em festas e “comilanças” “completamente paganizadas”. Sua atuação, também desencadeou o fim das Irmandades em Goiás, em 1893 em visita aos redentoristas na Baviera, na Alemanha, obteve concessão para trazer dez padres redentoristas para o Brasil, dos quais 5 vieram para Goyaz e 5 para Aparecida em São Paulo. A presença do clero foi sendo assimilada a partir daí, ocupando a liderança das irmandades. Ver: SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Ed. UCG, 2007, p. 127-143)

<sup>28</sup> Essa estranheza e rejeição em relação à atuação divergente, em função da alteridade, no âmbito da Igreja Católica só se resolve a partir do Concílio Vaticano II realizado em 1950. Segundo Ortiz (2001) a incorporação a valores como cidadania e democracia, se deu devido à necessidade de a Igreja Católica (no intuito de manter sua universalidade) aderir à modernidade ocidental como uma ordem legítima, e não mais como ameaça.

seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram. Ao invés disso, o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados (LUGÓNES, 2014, p. 94)

Tal reducionismo se deve ao regime de representações (HALL, 1996) negativo, presente na ideologia civilizatória colonial-moderna, que transformou os mitos africanos, segundo “as condições de imaginação e de possibilidade de quem os decodifica” (NAVARRO-SWAIN, 2006, p. 16), sendo ora “representado como caricatura, ora como estereótipo e sempre como uma síntese aglutinadora de tudo aquilo que o nós (brancos civilizados) não é e nem quer ser” (COSTA, 2006, p. 119).

Assim, os/as nativos/as e africanos/as eram descritos como irracionais e incapazes de sair da “simplicidade e da mesquinha vida terrena” buscando a mera satisfação de desejos cotidianos, presos ao supérfluo, ao casual, ao grosseiro, a um mundo no qual há espaço apenas para a matéria bruta e desejos humanos, sobretudo para os últimos projetados aos primeiros” (PIRES, 2011b, p. 71).

A descrição dos cultos africanos, como fetichismo, a partir da experiência de viajantes (protestantes holandeses) como Brosnam e De Broses, na costa africana da Guiné, contribuiu para a estereotipização dessas manifestações como não humanas, uma vez que faltaria aos africanos e africanas, segundo esses relatos etnocêntricos, características consideradas humanas, basilares da racionalidade, como a capacidade de figuração - isto é de simbolizar, de metaforizar, de exprimir uma coisa através de outra -, de representação e de transcendência (PIRES, 2011). Na leitura desses depoimentos, faltaria um sistema filosófico ou teológico, que expressasse abstração e possibilitasse a especulação científica, logo, a própria capacidade de pensamento simbólica estaria ausente nesses agrupamentos. Nessa interpretação eurocentrada as religiões africanas, e qualquer ação ligada a elas, passaram a ser compreendidas como feitiçaria. Logo, o próprio uso do rosário, como talismã contra o mal (THORNTON, 2001), no bojo do afrocatolicismo brasileiro, era visto com maus olhos pelos católicos europeus, já que desestabilizava a autoridade eclesiástica, para quem era impossível que o poder divino se expressasse por meio de

objetos, especialmente objetos fabricados. Ele deveria advir apenas da fé interior e da palavra (da prece da bíblia): fora objetos centrais na liturgia cristã e o corpo humano modelado à semelhança de deus, a matéria sacralizada era vista como indício de idolatria (falsa crença) ou superstição (prática de culto exagerada, supérflua) (PIRES, 2011, p. 64).

Mas, essas menções históricas em relação às reminiscências africanas no bojo do catolicismo, indicam que o sistema global capitalista colonial não foi exitoso em “todos os sentidos na destruição dos povos, relações, saberes e economias”, como indica Lugónes (2012). Foi um processo continuamente resistido e resistindo até hoje, já que opera conforme um lócus fraturado, que possibilita a manutenção de modos criativos de reflexão, comportamento e relacionamento que “são antitéticos à lógica do capital”.

Assim, de forma criativa o lócus fraturado possibilita uma multiplicidade de subjetivações a essas pessoas negras. Não apenas as lógicas de opressão estão postas, mas as diferenças coloniais que se configuram enquanto espaço para que as múltiplas histórias “locais” se encontrem, não apenas implementando os desígnios globais, mas adaptando-os, adotando-os, rejeitando-os, integrando-os ou ignorando-os. Essas “histórias entrelaçadas” (RANDERIA, 2000) permitem encenações e performances criativas desafiadoras às lógicas essencialistas e dicotomizadoras.

A ausência de registros sobre ações coletivas dessa natureza é problematizada por distintas teóricas e teóricos em função de uma política do disfarce e do anonimato, chamada por James Scott (1985 e 2002) de infrapolítica, um modo de atuação (que também é uma ação) pública, composta por um conjunto de formas discretas de resistências que recorrem a formas indiretas de expressão. Essa infrapolítica indica a resistência de dentro, já que “Legitimidade, autoridade, voz, sentido e visibilidade são negadas à subjetividade opositora” (LUGONES, 2014, p. 940). Indica “o potencial que as comunidades dos/as oprimidos/as têm entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder” colonial. Assim, embora tenha havido a imposição hegemônica do catolicismo sobre os escravizados e escravizadas, esses católicos e católicas negras são também diferentes daquilo que o cristianismo hegemônico buscou transformá-los/as, daí a insistência no termo afrocatolicismo.

Pertencer a uma irmandade de pretos era para os/as negros/as escravizados/as a fomentação dos cerimoniais de Congada que, hoje, são vistos por pesquisadores/as como redutos de fusionismo afro-cristão (SOUZA, 2012, SIMONI, 2019a). Nesses cerimoniais os negros atualizavam crenças africanas por intermédio de uma codificação cristã, e continuam usando tal codificação para, agora, tirar da marginalidade social essa manifestação de fé e cultura afrodescendente.

Nos bastidores das irmandades, sob a barroca expressão católica, essas pessoas encontravam um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos esses que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade. Desse modo, com muita frequência, as irmandades encobriram práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica: os calundus, os congados, dentre outros (PARÉS, 2007, p. III). As benzeções e simpatias eram praticadas rotineiramente, e mesmo os clérigos como Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz entre 1891-1893, narra em sua autobiografia como foi curado de uma mordida de marimondo com uma simpatia (SILVA, 2007, p. 220).

Assim, entendemos que à medida que é hibridizado ao catolicismo, expressos nos rituais cristãos, algumas desses elementos de matriz africana, como os valores e princípios lorubás, expressos na adoção de condecorações como os brasões, patuás, alguns conhecidos como Bentinhos, além de práticas ligadas às benzeções, curas e simpatias, e à sensibilidade corpórea que agrega cantos, adornos, vestuários, ritmos, danças, bem como os valores ligados aos feminismos de terreiros, descritos acima, não se trata apenas de catolicismo popular. Estamos diante de um afrocatolicismo. As extintas Irmandades de Goiás dos séculos XVIII e XIX, os atuais festejos de Nossa Senhora do Livramento e de Nossa Senhora da Abadia entre os quilombolas Kalunga do nordeste de Goiás<sup>29</sup> e os festejos de Congadas de Goiânia do século XX<sup>30</sup>, para citar alguns exemplos estudados por nós, são elucidativas desse afrocatolicismo.

<sup>29</sup> Sobre essa comunidade Marinho (2008, 2017 e 2019) elaborou uma etnografia que descreve com detalhes como são organizados esses festejos, bem como as relações identitárias travadas no território, a partir da memória coletiva inscrita no *habitus* desses sujeitos e após o reconhecimento constitucional das comunidades remanescentes de quilombo.

<sup>30</sup> Sobre as Congadas de Goiânia sugerimos a leitura da tese de doutorado Simoni (2017).

As Congadas são festejos populares que apresentam uma mistura de elementos da tradição africana de origem Banto com o culto aos santos católicos padroeiros dos escravizados, como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Elesbão, são dançadas e cantadas durante os festejos anuais dos santos pretos (MUNANGA e NILMA, 2004). Esses festejos ganharam roupagens de acordo com a região onde estavam inseridos, porém resguardam nos ritos e símbolos, elementos que fazem alusão aos reis e rainhas do Congo; visíveis também nos festejos de Goiás desde suas primeiras aparições.

### **Rezadeiras e congadeiras: militância comunitária e religiosidades**

O protagonismo das mulheres negras em Goiás também pode ser interpretado a partir da ausência de clérigos no final do período colonial. Mesmo perseguidas e condenadas pelos católicos da época, por serem não-mulheres<sup>31</sup> e pelas práticas supersticiosas de “feitiçarias”, a ausência de autoridades clericais possibilitou que as mulheres negras organizassem a religiosidade local e ocupassem cargos de relevância dentro das irmandades. Realidade que ainda se faz presente em áreas rurais, especialmente em territórios de remanescentes de quilombos e outras comunidades tradicionais, onde as rezadeiras comandam as novenas dos festejos, guardam os santos, cuidam da limpeza e decoração das capelas, na ausência de um páraço (MARINHO, 2017, 2019 e 2020 e VIEIRA, 2020). Assim, como afirma Karasch (2012, p. 55)

Fosse qual fosse a cor dos irmãos, cada irmandade erguia suas igrejas ou obtinha permissão para homenagear seus santos numa capela lateral de outra igreja. Na maioria das cidades, as igrejas negras construídas pelas irmandades do Rosário e de São Benedito encontravam-se entre as menores e mais pobres da capitania. A igreja em ruínas do Rosário em Natividade foi sem dúvida uma exceção da pobreza generalizada de outras irmandades negras e suas igrejas.

As celebrações oficiais e a administração de sacramentos eram comandadas por sacerdotes visitantes, de forma esporádica, desse modo, as irmandades possuíam grande autonomia, permitindo que “as negras exercessem papéis de liderança e fizessem contribuições financeiras significativas, que talvez não fossem permitidas a brancas ou pardas” (KARASCH, 2012, p. 55). Essa liderança podia ser exercida nas mesas, uma espécie de conselho ou grupo dirigente da irmandade.

No bojo comunitário a ação torna-se possível “alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos” (LUGÓNES, 2014, p. 949).

Assim, a não menção a situação de escravizada, livre ou forra nos registros da Irmandade de Natividade podem tanto indicar, como conclui Karasch (2012), que se tratavam de negras livres, como podem indicar uma ação infrapolítica, que desqualifica o status de escravizado/a como relevante no âmbito religioso. No caso de Natividade, Karasch (2012) ressalta a riqueza da

---

<sup>31</sup> Segundo Maria Lugónes (2012) as negras, não eram consideradas mulheres devido à colonialidade de gênero, que nega gênero às colonizadas. As negras e indígenas seriam seres bestiais, fêmeas apropriadas para o labor e à reprodução, seja na produção do embranquecimento por meio da mestiçagem, seja na produção de mão-de-obra escravizada. As mulheres (brancas), por outro lado, se prestavam ao papel de reprodutoras de herdeiros, pela sua pureza e passividade sexual, e aos cuidados do lar, atendendo às demandas do homem branco.

edificação da Irmandade dos Pretos, fato que não ocorria em outras irmandades. Logo, há indícios de uma comunidade de negros e negras nessa localidade abastada que carece de estudos. O mesmo fato não ocorria na Cidade de Goiás, tanto em relação à descrição do status dos negros e negras, quanto em relação à riqueza da Capela de Nossa Senhora do Rosário, que foi demolida em 1948 para dar lugar a uma edificação gótica.

É notório observar que a luta das mulheres negras, conforme descreve Nascimento (2005), ao contrário das reivindicações das feministas brancas, “não se focaliza na necessidade de transgredir a lógica da família burguesa e da educação voltado ao lar” (p.12). O foco dos feminismos de terreiros seria a manutenção, reconstrução e o resgate de “valores ligados à estabilidade e à harmonia familiares, que, mesmo atacados durante mais de três séculos de escravidão, nunca se destruíram por completo embora renomados pensadores tenham insistido no caráter de promiscuidade das senzalas e na incapacidade negra para constituição de estruturas familiares sólidas” (NASCIMENTO, 2005, p. 12).

À medida que o corpo eclesiástico substitui as lideranças nas Irmandades a partir do início do século XX, levando ao fim das mesmas, a atuação dessas mulheres negras é coibida no âmbito institucional da Igreja, especialmente em espaços urbanos (no caso dos quilombos rurais essa atuação perdura). No caso de Goiás, com a transferência da capital do Estado do município de Vila Boa (atualmente cidade de Goiás) para a cidade planejada de Goiânia, surge um novo espaço de atuação institucional católico, para que os feminismos de terreiros sejam colocados em prática. Trata-se da emergência das Congadas.

Apesar de ser uma cidade planejada no século XX, o projeto de Goiânia não concebeu espaços de moradia para os trabalhadores braçais que vieram trabalhar na construção da cidade. Os trabalhadores foram ocupando áreas que ficaram fora do planejamento urbano como a Vila Nova, Fama, margens do Córrego Botafogo, Vila João Vaz, Vila Santa Helena, dentre tantos outros. Nesses bairros, imigrantes passam a ressignificar os novos espaços ocupados rememorando as tradições afrocatólicas.

Maria de Lourdes Souza, nascida em 23 de junho de 1943, é uma dessas imigrantes, mineira, herdou dos pais a devoção rosarina. Foi a primeira bandeirinha da congada Cor de Rosa, da Vila Santa Helena (1947), fundadora e participante da Congada 13 de Maio (1971); mulher negra católica e Umbandista, faleceu em 2006; é reverenciada até os dias atuais por sua atuação junto ao movimento negro de Goiânia reconhecida como mantenedora da história e memória da congada no estado. Sua atuação na congada projetou as mulheres negras em espaços antes ocupados apenas por homens. Atualmente, a Congada 13 de Maio, fundada por Maria de Lourdes e seu marido Onofre Costa dos Santos, é comandada por sua filha Valeria Eurípedes Souza Santos Oliveira e pela sua neta Lourdysane Valeska Oliveira.

Outra praticante do afrocatolicismo goiano é Maria José Alves Dias, nascida em 08 de janeiro de 1937, em Catalão. Autodidata, poetisa, uma das fundadoras da pastoral afro em Goiânia, articuladora do movimento de mulheres negras ativista por direitos humanos; fundou junto com o irmão Pedro Casemiro e com auxílio dos fundadores da Congada Cor de Rosa, a Congada da Vila João Vaz (1972). Essas duas mulheres negras atuaram ativamente no universo goiano afrocatólico, e através dele ocuparam como militantes espaços políticos e sociais entre as décadas de 1950 e os anos 2000 abrindo espaço para outras mulheres negras naquele período.

A participação dessas mulheres contradiz a percepção da congada como um universo, fundamentalmente, masculino (SIMONI, 2019ab). A imposição de sentidos do patriarcado sobre essas manifestações, objetivados em trabalhos acadêmicos, foi responsável por uma leitura binária dos gêneros, em que os papéis masculinos e femininos, estariam bem definidos e delimitados no contexto ritualístico dessa manifestação cultural afro religiosa. Porém, ao realizarmos um giro decolonial, superando a colonialidade de gênero, ao analisarmos os percursos e até os rituais

percebemos a crucialidade do papel feminino nesta manifestação, que perpassa todas as funções que compõem essa vasta manifestação religiosa.

Assim, além da participação como rainhas e bandeirinhas nas Congadas as mulheres usam dos terreiros de preparação para as celebrações para realizarem conversas ao “pé de fogão”, sobre direitos, igualdade social e de gênero, além de cuidarem umas das outras no combate à violência doméstica e superação. Foi assim, que Maria José Alves Dias, contribuiu com a articulação do grupo de mulheres negra Malunga. Além disso, ela introduziu a missa afro nos festejos da congada da Vila João Vaz, que se reunia para bordar os adornos, e cabia a ela as homílias das novenas, ajudou a fundar as CEBS - Comunidades Eclesiais de Base, Pastoral dos Negros e da Pastoral da Mulher.

## Considerações finais

A especificidade histórica das mulheres negras, formulada no bojo das desigualdades sociais e raciais, possibilitaram a elas a organização política de um feminismo negro informal, muito anterior à demanda das sufragistas e feministas brancas, que inicialmente protagonizaram a luta pelo sufrágio universal no fim do século XIX e início do século XX, e que passam a se organizar formalmente apenas após a segunda guerra mundial.

No entanto, o fato de as mulheres negras não estarem integradas às instituições de poder, não serem proprietárias, não gozarem de direitos civis, nem de cidadania política, - ou seja, terem sido constituídas a partir de uma colonialidade de poder, do ser, do saber e de gênero -, impediram que sua atuação política fosse visualizada ou mesmo considerada. Tampouco as demandas das mulheres negras, muito distintas das mulheres brancas, eram tematizadas no bojo do movimento feminista tanto do fim do século XIX<sup>32</sup>, quanto das décadas de 1960 e 1970 do século XX. O racismo que as constrangem/constrangem a ocupar esses espaços de subcidadania, também é o responsável pela ocultação e invisibilização da luta das mulheres negras pela academia. Mas, como defendemos ao longo do texto essa imposição civilizatória se apresenta a partir de um lócus fraturado, que possibilitou não apenas o advento do movimento feminista,

---

<sup>32</sup> Sobre esse fato é emblemática a participação de Sojourner Truth, ex-escravizada, considerada a primeira feminista negra do mundo, que em 1851 durante a Convenção de Mulheres em Akron, Ohio. Na ocasião houveram protestos das mulheres brancas que temiam que a causa sufragista fosse confundida com a causa abolicionista e as demandas dos “crioulos”. O discurso de Truth, conhecido como “E eu não sou uma mulher?”, chamava a atenção para as diferenças entre mulheres brancas e negras, buscando provar que enquanto mulher não precisava dos privilégios das brancas, lançando por terra o argumento masculino a respeito do “sexo frágil” como também refutou a tese deles de que a supremacia masculina era um princípio cristão, uma vez que o próprio Cristo era homem: “Aquele homenzinho de preto ali, ele diz que as mulheres não podem ter os mesmos direitos do que os homens porque Cristo não era uma mulher. E de onde veio Cristo?” Quanto ao terrível pecado cometido por Eva, não era um argumento contra as capacidades das mulheres. Ao contrário, tratava-se de uma enorme vantagem: Se a primeira mulher criada por Deus foi forte o suficiente para, sozinha, virar o mundo de cabeça para baixo, estas mulheres, juntas, devem ser capazes de colocá-lo de volta no lugar! E, agora que elas estão pedindo para fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer”. Sobre as diferenças entre brancas e negras Truth afirma: Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher?” Veja mais sobre a história dessa mulher no livro: DAVIES, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Heci Regina Candiani tradução. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016.

contestando o patriarcado, mas também a organização do movimento negro, contestando o racismo.

No entanto, como advoga autoras como Moreira (2011), o campo de atuação das mulheres negras na academia, se deu mais por meio da luta do movimento negro unificado (MNU)<sup>33</sup>, do que do movimento feminista. Esses movimentos, ao assumirem as categorias “mulher” e “negro”, que passam a ser privilegiadas nas análises científicas, ao lado de “pobre” não são articuladas de maneira que incluam pessoas que são mulheres, negras e pobres. Segundo Maria Lugones (2014) a intersecção entre “mulher” e “negro” revela a ausência das mulheres negras em vez de sua presença. Já que a lógica categorial moderna constrói as categorias em termos da presença generalizada de binarismos, dicotomias hierárquicas, sendo cada uma homogênea, atomizada, separável e constituída dicotomicamente, em referência opositiva ao membro superior da dicotomia. Assim, “mulheres” refere-se às mulheres brancas; “negro” refere-se aos homens negros. E quando se tenta entender as mulheres na intersecção entre raça, classe e gênero, mulheres não brancas, negras, mestiças, indígenas ou asiáticas são seres impossíveis, porque não são nem mulheres burguesas europeias, nem machos negros.

Desse modo, os movimentos negros construídos sob uma lógica de resgate das contribuições africanas, foram resistentes também em perspectivar que as manifestações de mulheres negras no âmbito dos afrocatolicismos ocorreram e continuam ocorrendo, e que foram fundamentais para o estabelecimento e continuidade do catolicismo, enquanto religião nacional, seja a partir da atuação como rainhas, juízas, bandeirinhas, princesas, benzedoras, rezadeiras nas Irmandades, nas Congadas e nos demais festejos populares de Goiás, como também foram fundamentais para o estabelecimento dos primeiros povoamentos desse Estado, e para a consolidação da nova capital no século XX.

Além disso, a atuação delas mesmo reforçando a matriz cristã, a partir do catolicismo, agregaram a essa tradição secular mudanças inspiradas nas espiritualidades e tradições africanas, sendo responsáveis pela organização dos ritos e da espiritualidade, mas também o sustentáculo das famílias negras, em muitos casos.

A interseccionalidade, portanto, expõe a falha das instituições em incluir discriminação, opressão contra as mulheres de cor e mesmo sua atuação, que a partir das diferenças coloniais, emergem contradizendo e se adaptando à lógica civilizatória. O giro decolonial de gênero requer essa desconstrução e nos obriga a pensar na presença das mulheres negras enquanto seres tanto oprimidos como resistentes, a partir de uma colonialidade do gênero na diferença colonial que possibilita perceber e compreender o lócus fraturado da missão civilizatória racista e a participação das mulheres negras na construção da religiosidade brasileira.

Assim, com a demanda de salvaguardar os valores familiares, preservando a cultura ancestral africana, por meio da reconstrução de laços de sociabilidade e espiritualidade fundados nos “terreiros”, que formaliza a ação coletiva das mulheres negras, contra a opressão patriarcal, racista e de classe, os feminismos de terreiros praticados pelas mulheres negras goianas, se estabelecem enquanto um movimento social do dia-a-dia, que acumula conquistas, como a ascensão cultural e econômica de distintas mulheres negras, a luta contra a violência doméstica e contra o racismo. Logo, com uma identidade religiosa de matriz africana, nos afrocatolicismos, as mulheres negras construíram um projeto de empoderamento feminino, articulado nos “terreiros”.

---

<sup>33</sup> No Brasil, o movimento negro nasce e se fortalece de ações voltadas aos direitos humanos. Podemos citar a Frente Negra Brasileira como a primeira organização coletiva dos negros brasileiros na década de 1930, em São Paulo, também destaca-se o Teatro Experimental de Negros, nos anos de 1940, até o MNU na década de 1970.

## Referências

AGUIAR, Neuma. Patriarcado, sociedade e patrimonialismo. *Soc. estado.*, Brasília, v. 15, n. 2, p. 303-330, Dec. 2000. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922000000200006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922000000200006&lng=en&nrm=iso)>. access on 14 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922000000200006>.

ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. As raízes da violência na sociedade patriarcal. *Soc. estado.*, Brasília, v. 19, n. 1, p. 235-243, June 2004. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922004000100012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922004000100012&lng=en&nrm=iso)>. access on 16 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922004000100012>.

BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BASTIDE, Roger. *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista: estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BERTRAN, Paulo. *História da Terra e do homem no Brasil Central: Eco-história do Distrito Federal; do indígena ao colonizador*. Brasília: Verano, 2000.

BIRMAN, Patricia. "Fazer estilo criando gêneros". Rio de Janeiro, UERJ/Relume-Dumará. 1995.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel. Coleção Memória e Sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.

Código de direito canônico. *Canon 707, paragraffos primeiro e segundo*. Edição de Lorenzo Miguelez Domingues et al. Madri: La Editorial Católica, 1947, p. 305 apud, MORAES, 2012, P. 73].

COELHO, Gustavo N. *Arquitetura da mineração em Goiás, Goiânia, UCG, 1995*.

COELHO, Gustavo N. *Guia dos Bens Imóveis Tombados em Goiás. Goiânia. UCG, 1999*.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-134, Feb. 2006. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092006000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100007&lng=en&nrm=iso)>. access on 13 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092006000100007>.

DAVIES, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Heci Regina Candiani tradução. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016.

FAORO, Raimundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo. 1958.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A Modernidade Negra. *Rev. Teoria e Pesquisa*, UFSC, Vol. 1, n. 42 E 43 Janeiro a Julho de, 2003

HABERMAS, J. (1980). *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

HALL, Stuart. The West and the rest: discourse and power. In: HALL, Stuart et al. (Org.). *Modernity: introduction to the modern societies*. Oxford: Blackwell, 1996. p. 185-227.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, Brasília, n. 16, p. 193-210, Apr. 2015. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-33522015000200193&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522015000200193&lng=en&nrm=iso)>. access on 14 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/0103-335220151608>.

ISAIA, Artur Cesar. Brasil: três projetos de identidade religiosa. In: RODRIGUES, Cristina Carneiro; LUCA, Tania Regina de; GUIMARÃES, Valéria (Org.). *Identidades brasileiras: composições e recomposições*. São Paulo: UNESP, 2014. p. 175-202.

KARASCH, Mary. Rainhas, Juízas: as negras nas Irmandades dos Pretos no Brasil Central (1772-1860). In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio. *Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo, Selo Negro, 2012.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1967

LUGONES, María. "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System". *Hypatia*, 22(1):186–209, 2007.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dec. 2008. Available from <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-248920080002000006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-248920080002000006&lng=en&nrm=iso)>. access on 15 Aug. 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, Dec. 2014. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2014000300013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300013&lng=en&nrm=iso)>. access on 13 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>.

MARINHO, Thais Alves. *Kalunga: os donos da terra*. Brazilian Publishing, Curitiba, 2019.

MARINHO, Thais Alves. TERRITORIALIDADE E CULTURA ENTRE OS KALUNGA: para além do culturalismo. *Cad. CRH*, Salvador, v. 30, n. 80, p. 353-370, May 2017. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-49792017000200353&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792017000200353&lng=en&nrm=iso)>. access on 13 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792017000200009>.

MARINHO, Thais Alves; ECCO, Clovis. Religião, Cultura e Sistema Simbólico. *Revista Caminhos*, Volume Especial, Editora da PUC Goiás, Goiânia, 2020.

MARINHO, Thais Alves; ECCO, Clóvis; ARAÚJO, Claudete Ribeiro de. Religião e Gênero: uma investigação do estado da arte dos Estudos de Gênero nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil. *MANDRÁGORA*, São Paulo, v. 24, p. 5-37, 2018.

MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda C. da Silva. *O Matriarcado negro nos “terreiros”<sup>34</sup>: Da cosmovisão do feminino ao feminismo de terreiro*. No prelo, *Revista Faculdades EST*. 2020.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do corpo místico de Cristo: irmandades e confrarias na Capital de Goiás (1736-1808)*. Goiânia, FUNAPE, 2012.

MOREIRA, Núbia Regina. *A organização das feministas negras no Brasil*. Vitória da Conquista-BA, Edições UESB, 2011.

MUNANGA, Kabengele; NILMA, Lino Gomes. *Para entender o negro no Brasil hoje*. São Paulo: Global, 2004.

NASCIMENTO, Giovana Xavier da Conceição. *Coisa de pele: relações de gênero, literatura e mestiçagem feminina* (Rio de Janeiro, 1880-1910). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. 2005

NAVARRO-SWAIN, Tania. Os limites discursivos da história: imposição de sentidos. *Labrys: Revista de Estudos Feministas*, nº 9, 2006. Disponível em: Acesso em 02 jun. 2006.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento.

PARÉS, Luis Nicolau, SANTOS, João Batista dos, . 21Cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha 1935-1937. Artigo publicado na *Revista Afro-Ásia*, Universidade Federal da Bahia 2007.

PATEMAN, Carole. *The sexual contract*. Stanford, California: Stanford University Press. 1988.

PIRES, Rogério Brittes W.. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 61-95, June 2011a. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872011000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100004&lng=en&nrm=iso)>. access on 13 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000100004>.

---

<sup>34</sup> A palavra terreiros neste contexto faz alusão não apenas aos templos de religiões de matriz afro, mas a todos espaços de convivência que os afrodescendentes permearam e modificaram, seja por ações políticas e sociais, seja simplesmente por estar e ser, terreiros como espaços de transformação de movimentos sejam religiosos políticos ou sociais (SIMONI, 2020).

PIRES, Rogério Brittes. "Fetische und ungerade Dualismen: Anmerkungen zu afrikanischen und afroamerikanischen Religionen". In: C. Antenhofer (ed.), *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*. Bielefeld: Transcript. 2011b.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, Dec. 2004. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015&lng=en&nrm=iso)>. access on 12 Jan. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. *Epistemologias do Sul*. Edições ALMEDINA. Coimbra, 2009.

RANDERIA, Shalini. Jenseits von soziologie und soziokultureller anthropologie: zur ortbestimmung der nichtwestlichen welt in einer zukünftigen sozialtheorie. In: BECK, Ulrich; KIESERLING, André (Org.). *Ortsbestimmung der soziologie: wie die kommenden generation gesellschaftswissenschaften betreiben will*. Baden-Baden: Nomos, 2000. p. 41-50.

RIBEIRO, Ronilda. *Alma Africana*, os Iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

SCOTT, James C. LOS DOMINADOS Y EL ARTE DE LA RESISTENCIA. DISCURSOS OCULTOS. *Reflexión Política*, vol. 4, núm. 8, diciembre, 2002 Universidad Autónoma de Bucaramanga Bucaramanga, Colombia

SCOTT, James. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press. 1985.

SEGATO, Rita Laura "Inventando a natureza: família, sexo e gênero nos Xangôs de Recife". *Anuário Antropológico*, 1985. Rio de Janeiro.

SEGATO, Rita Laura. *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo 3010, 2003.

SEGATO, Rita Laura, Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES* [Online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 dezembro 2012, consultado a 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/eces/1533> ; DOI : 10.4000/eces.1533

SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Ed. UCG, 2007.

SIMONI, Rosinalda C.S. Virgem do Rosário e São Benedito: Irmãos Irmandades Negras na Capitania dos Goyazes. *Revista Caminhos*, Editora da PUC Goiás, Goiânia, v.17, jan/jun, 2019a. p. 278-295.

SIMONI, Rosinalda C.S; MESSIAS, Noeci Carvalho. Fé e festividades nas irmandades negras no interior do Brasil: (RE) afirmação identitária afrodiásporica. *Revista Mosaico de história*. Editora da PUC Goiás, Goiânia 2019b. p. 251-254

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. *Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO)*. Memória e Tradição tese doutorado defendida pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás em agosto 2017 disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3835>

THEODORO, H. *Mito e espiritualidade*. mulheres negras. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

THORNTON, John. “Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundu áreas, 1500-1700”. In: HEYWOOD, Linda M. (org). *Central Africans and cultural transformation in the America diaspora*. Cambridge. Cambridge University Press, 2002.

VASCONCELOS, P. de A. Cultura, religião e escravidão na Bahia (1549 - 1888). *Revista Espaço Cultural*, Salvador, n. 2, p. 08-18, jun. 1996.

VELLOSO, M. P. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 1999.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1938.

WALBY, Silvia. *Theorizing patriarchy*. Oxford: Brasil Blackwell. 1990.

# O rosário de lágrimas de Nossa Senhora nas mãos de Maria: benzeção e saúde no Brasil contemporâneo

The chaplet of tears of Nossa Senhora in the hands of Mary: blessing and  
health in contemporary Brazil

*Ernani Francisco dos Santos Neto*

## RESUMO

O presente trabalho constitui-se como um estudo de cunho teórico-bibliográfico, o qual busca entendimentos sobre as práticas de benzeção no Brasil e sua relação com o campo da saúde. Em uma perspectiva histórica, descreve a realidade brasileira acerca das terapêuticas populares, que durante séculos foram desvalorizadas e criminalizadas. Atualmente, o conceito de saúde se ampliou abarcando outras dimensões tais como, a dimensão espiritual, devido à nova compreensão de saúde, as práticas de cura e os saberes populares passaram também a ser considerados nesse contexto. Permeado pela história de vida da benzedeira Maria do Rosário, o trabalho aborda um pouco dessa prática e narra as principais mudanças ocorridas com essa categoria Brasil.

**Palavras-chaves:** Benzeção. Saúde. Mulheres. Idosas.

## ABSTRACT

The present work is constituted as a theoretical-bibliographic study which seeks understandings about the practices of blessing in Brazil and its relation with the health field. In a historical perspective, it describes the Brazilian reality regarding popular therapies, which for centuries have been devalued and criminalized. Currently, the concept of health has expanded to include other dimensions, such as the spiritual dimension, because to the new understanding of health, healing practices and popular knowledge have also come to be considered in this context. Permeated by the life story of the healer Maria do Rosário, the work approach a little of this practice and narrates the main changes that occurred in this category in Brazil.

**Keywords:** Blessing. Health. Women. Elderly.

<sup>1</sup> Psicólogo e doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: [ernanineto.psi@gmail.com](mailto:ernanineto.psi@gmail.com) . Submetido em: 31/03/2021 ; aceito em: 14/06/2021 .

## Introdução

Deus diante e o pai lhe guia, eu te encomendo a Deus e a virgem Maria. Pelo sinal da santa cruz, livre nos Deus nosso senhor, dos nossos inimigos. Pai, filho, Espírito Santo amém Jesus!

Oh meu divino pai eterno, filho da virgem, com a força e o poder de Deus pai, tenha paz e misericórdia. De quem? Seu nome? Mirane. Arritirando de Mirane a dor de cabeça, dor no corpo, esmorecimento, os maus olhos e jogando nas águas do mar. Com o poder de Deus pai, com o poder de Deus filho, com o poder do divino Espírito Santo amém Jesus e assim seja, em graça de Deus.

A epígrafe transcrita acima é parte de uma das benzeções realizadas pela senhora Maria Benedita dos Santos, também conhecida como Maria de Crispim (por parte do pai), Maria Rezadeira (por profissão) e Maria do Rosário (pelo instrumento de seu ofício – o rosário de lágrimas de Nossa Senhora)<sup>2</sup>. Rezadeira por tradição familiar, Maria foi uma das mais importantes referências nas práticas de benzeção e cura na cidade de Caicó, que fica situada na zona central do Estado do Rio Grande do Norte. Dentre as várias benzedeadas/ rezadeiras consagradas nessa região, ela se destaca, e é a partir da experiência de vida de Maria do Rosário que discorreremos sobre as principais transformações, no que tange à história e às práticas de cura, especificadamente, à benzeção no Brasil. Outra necessidade se faz esclarecer, a predominância de mulheres idosas na medicina popular. Visando uma melhor compressão do objeto pesquisado, anexamos a esta revisão bibliográfica fontes primárias e secundárias. Também foram anexadas as entrevistas transcritas de um documentário sobre as benzedeadas do sertão Potiguar<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> As lágrimas de Nossa Senhora - o nome científico é *Coixlacryma-jobi* L. Família: Poaceae. As partes usadas são a raiz, o fruto e a semente. A planta é nativa do sudeste da Ásia, sendo a Índia o seu provável ponto de origem. Planta perene que cresce até 1 m. Flor monóica (ou hermafrodita, apresenta órgãos reprodutores de ambos os sexos) e é polinizada pelo vento. No uso popular e medicinal o fruto é anódino (reduz efeitos da dor), anti-inflamatório, antipirético, antisséptico, antiespasmódico, hipoglicemiante, hipotensor, sedativo e vermífugo. Os frutos são utilizados em remédios populares para tumor abdominal, esofágico, gastrointestinal, câncer de pulmão, verrugas e inflamações dos tecidos dos dedos das mãos e pés (falange distal, terminal ou singular). O fruto é colhido quando maduro no outono e as cascas são removidas antes de usar, sejam frescas, assadas ou fermentadas. Suas sementes são usadas como ornamento, principalmente em rituais religiosos para a confecção de rosários e guias de santo. Fonte: <http://www.ppmac.org/content/lagrima-de-nossa-senhora>

<sup>3</sup> Entrevista concedida por dona Maria de Crispim em Caicó–RN, aos 06 de fevereiro de 2012 para o documentário “*Da Serra ao Seridó – Vivências de um Brasil de Contrastes*” o qual apresenta as semelhanças entre duas localidades geograficamente distantes, entre moradores do interior de Santa Catarina e do sertão do Rio Grande do Norte, mas muito próximas pelas tradições e costumes de seus povos. O longa-metragem foi produzido na oficina de documentário da UFRN – Ceres Caicó, e dirigido pelo cineasta catarinense Fernando Leão e contou com o suporte do historiador Lourival Andrade Jr., que é professor na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). O material da entrevista foi disponibilizado pelo prof. Dr. Lorival Andrade Junior, do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em História dos Sertões (UFRN-DHC) e membro do Grupo de Pesquisa História dos Sertões. CERES- UFRN.

## A Benzeção

Nos dias atuais ainda é possível observar que a busca pela cura dos males, físicos, espirituais e também *mentais* (grifos nossos) através da benzeção é uma atitude comum entre muitos brasileiros e que faz parte do cotidiano de muitas pessoas, independentemente do grupo social. Verifica-se que mesmo diante de todo avanço médico-científico que a crença em orações, benzimentos, chás, garrafadas, simpatias, uso de objetos (patuás, amuletos e talismãs), entre outros, faz-se muito presente. (MOURA, 2011).

Quintana (1999) em *A ciência da benzedura*, uma obra significativa sobre o assunto esclarece antecipadamente que:

Num primeiro momento, pode-se pensar que a benzedura seja um resíduo de tempos passados, como uma grande fortaleza que deixou de ser utilizada e se encontra entregue ao tempo para sua total destruição. Longe disso, a benzedura é um entre outros sistemas de cura que são utilizados pelos grupos populares. O que podemos afirmar é que essa prática (assim como toda prática social) vem sofrendo uma série de modificações. (QUINTANA, 1999, p.50).

O termo benzeção, segundo Borges (2008, p.247), “concretiza-se por meio de um ritual que tem como finalidade assegurar as condições necessárias para a manutenção da vida social e individual”. Na sua realização são utilizados símbolos e é imperativo que a(o) benzedora/benedor possua o dom, um saber que escapa aos aspectos formais e informais do aprendizado. O autor destaca que o recebimento desse dom implica, ao mesmo tempo, um privilégio e uma obrigação. A benzeção é compreendida por Moura (2011) como um ritual que remonta às crenças e práticas mágicas da Idade Média e que persiste na atualidade. Para este autor, o princípio básico por trás da benzeção “é a ideia de curar (mal físico ou espiritual) por meio da palavra, da oração, no qual o(a) benzedora(a) é um(a) intermediário(a) entre Deus, ou deuses, e aquele que se submete à cura” (MOURA, 2011, p.342). Tal característica pode ser verificada em diferentes culturas.

Geralmente, o termo benzeção é visto como sinônimo de curandeirismo e de outras práticas de cura, todavia, há distinções entre os termos. A benzeção por estar relacionada à cura de algum mal se aproxima do curandeirismo, no entanto, emprega-se o termo curandeiro àquele que é dotado de poderes sobrenaturais, que receita remédios para variados tipos de doenças e lança mão de feitiços para a solução de alguns pedidos de seus clientes, ao contrário dos benzedores, que são capazes de desfazer um feitiço, mas jamais de fazer um. Um outro termo muito utilizado é o de rezadeira, um sinônimo para curandeira e benzedora, no entanto, o seu significado tem um sentido que difere dos termos em questão (MOURA, 2011).

O uso do conceito de rezadeira também é discutido por Cascudo (2000, p.587) que o define como “Mulher, geralmente idosa, que tem “poderes de cura” por meio de benzimentos”. Para este folclorista, a rezadeira é uma especialista em quebranto, mau-olhado, vento caído, enquanto reza em cruzes sobre a cabeça do doente com pequenos ramos verdes que vão murchando por adquirir o espírito da doença que fazia o mal. Em sua obra, Cascudo (2000) não descreve os termos que derivam da benzeção, contudo nivela os termos rezador e benzedor indicando a possibilidade de serem confundidos. Por rezador ele descreve:

Indivíduo com poder de proteger as pessoas contra as doenças e outros males pela reza. Usa água benta, galinhos de certas plantas, acende velas enquanto vai rezando, às vezes com expressões ou versos incompreensíveis. Muitas vezes, o rezador é benzedor e curandeiro, recomendando o uso de beberagem, emplastos, purgantes e chás. (CASCUDO, 2000, p.588).

Alguns autores, a exemplo Nogueira *et al* (2012), Borges (2008), Nery (2006), Quintana (1999) e Moura (2011) descrevem que a benzeção trata-se de um processo ritualístico. Quintana (1999) descreve esse processo em três fases: o *Diálogo*, a *Benção* e a *Prescrição*. Na primeira, o *Diálogo*, trata-se do primeiro contato entre o benzedor e o benzido, neste momento o cliente fala de sua vida, seus problemas, angústias e aflições. Estabelecido o vínculo inicial, a benzedora inicia a segunda fase - o ritual da *Benção*, que pode ser de inúmeras maneiras: imposição das mãos, recitação de jaculatórias e orações, gestos em forma de cruz sobre o benzido etc. Por último a *Prescrição*, que acontece das mais variadas formas, visto que depende da queixa apresentada durante o diálogo. Nesse momento do ritual, a pessoa que benze fala o que sentiu durante a benzeção e prescreve orações ou mesmo chás e ervas. Dentre as inúmeras enfermidades relatadas pelos estudiosos, Santos (2007) identificou a expressão *doença de benzedoras* para as doenças de: carne triada, arca ou espinhela caída (mulher) e peito aberto (homem), mal-de-monte, companhia caída, cobreiro (herpes Zoster), vento caído e virado, olhado, quebranto, estancar sangramento, pomo de ar, fogo selvagem, bicheiras e engasgos, entre outros. Essas doenças são aquelas cujo os diagnósticos são definidos e elaborados pelas próprias rezadeiras.

De acordo com Nogueira *et al* (2012, p.170) “o ofício da benzeção envolve uma gama de representações e simbologias que juntos atuam na eficácia de tal prática constituindo e moldando o universo místico da mesma”. Muitos são os símbolos utilizados para a realização das curas, para certos tipos de males, as rezadeiras podem utilizar; água benta, agulha, linha e pano, cordão, massagens e puxões de parte do corpo, gestos de vários tipos, rezas e principalmente ramos verdes. Existem outros símbolos que são utilizados nas benções além de ramos verdes e da água benta, o terço e/ou rosário é um destes elementos usados por muitas mulheres, sendo comumente utilizado pelas benzedoras católicas.

Consoante com Nogueira *et al* (2012) e Moura (2009) o rosário possui valor de totalidade, ou seja, ao circundar a pessoa com este objeto, a benzedora envolve-a em um círculo de cura, fechando o corpo para a doença e o mal. Nossa personagem, Maria do Rosário, fazia uso de um rosário de contas as quais chamava de lágrimas de Nossa Senhora, a importância e valor desse instrumento é também ressaltado por ela. A benzedora conta que o rosário de lágrimas de Nossa Senhora tem muito poder, pois essas contas nascem do capim, fruto das lágrimas de virgem Maria, que por onde passava deixava cair suas lágrimas a chorar por seu filho crucificado.

Quintana (1999), ao abordar a benzedura pelo prisma psicanalítico, alega que em todos os casos estudados a formação da benzedora depende de uma aprendizagem assistemática, mas que, a rigor, pode ser dividida em dois tipos. A primeira é aquela que é resultado de uma experiência sobrenatural (vista como um dom). E a segunda que é oriunda de uma tradicionalidade ancestral, trata-se de uma consequência, de um processo imitativo em relação a um mestre. Maria do Rosário relata a sua aquisição do dom tanto pela via do sobrenatural como também pela tradicionalidade, a benzedora narra que no início de sua prática de cura a manifestação ocorreu através do dom, em um dado momento, a pedido de alguém. Quando questionada sobre o início de seu ofício ela revela:

Esse dom foi quase uma graça (risos). Eu estava em casa quando uma mulher, uma conhecida minha, eu morava nesse tempo na Rua do Macaco, chegou com uma criancinha bem novinha se queimando em febre e muito doente, aí com esse menino chorando e pedindo pra eu rezar. Aí eu disse pra ela: oh mulher quando

foi, quando foi que você me viu rezar? Eu nunca rezei em ninguém, eu não vou rezar não, que eu não sei rezar não, eu nunca rezei ninguém. - Não, Maria, mas veio você na minha mente e eu quero que você reze meu filho. Aí botou pra chorar, e não vou voltar. Eu digo, é eu rezo, com pena dela, aí fui peguei o terço. Esse foi o primeiro. (Entrevista Maria do Rosário).

Para além dessa aprendizagem concebida por Quintana (1999) existem outros elementos necessários para que a benzedeira tenha legitimidade no cenário social. “Não é rezadeira quem quer”, sublinha Santos (2016, p.268), e ressalta que além da existência de uma conduta moral voltada para os valores maternais e religiosos, estas mulheres precisam receber o consentimento da coletividade. Outra característica destacada é que a maioria dessas mulheres deve passar pela experiência da maternidade e o cuidado com os filhos. Isso também se confirma na história de Maria do Rosário, ela era mãe de quatro filhos, dois filhos consanguíneos e duas filhas advindas da adoção. Maria do Rosário rememora... E reforça a aquisição do dom pela via do sobrenatural, trata-se um pedido, ou melhor, uma promessa para a suspensão de suas primeiras experiências em contato com o sagrado.

Aí eu vinha rezando, vinha, vinha rezando... Lembrei que peguei isso com sete anos de idade, na escola. Um beliscão no dedo do pé e desse beliscão eu me transformava. Aí eu ficava doida, saltando, pulando, a boca ficava no pé do ouvido, poderia vir quem viesse, na minha frente que eu passava, não queria nem saber. No meio da rua tinha hora que estava assim, cheinho, ao redor de mim. Aí eu fiz uma promessa com o senhor do Bomfim pra que ele me ajudasse que se esse negócio desaparecesse de mim eu ficava rezando enquanto vida eu tivesse. Aí parece que ele deu um chute, nunca mais eu senti. Graças a Deus. Então eu tô rezando até o dia que Deus quiser, no dia que não quiser eu paro, e assim tô rezando. (Entrevista Maria do Rosário).

De outra maneira, Maria experiência o segundo tipo descrito por Quintana (1999), o da tradicionalidade. Na visão do autor, esse tipo de aprendizagem trata-se de uma consequência, de um processo imitativo em relação a um mestre. No entanto, quando Maria é questionada sobre o seu aprendizado, ela expõe:

A minha vó Cabocla<sup>4</sup> era curandeira sabe? E eu morava com ela, ela me criou... E era o dia todinho rezando, assim como eu rezo hoje. Era o dia todinho rezando e não era cochichado, era alto, quem queria aprender, aprendia. Aí pronto, eu peguei a rezar. (Entrevista Maria do Rosário).

Nery (2006, p.04) destaca que “o benzedor não faz propaganda de seu trabalho”. Ele passa a ser conhecido da comunidade por causa das curas que realiza nas pessoas e pelos seus atendimentos, sendo geralmente procurado por pessoas da sua própria comunidade, visto que os atendimentos ocorrem sem distinção de classe, etnia, idade e enfermidade. Na fala de Maria do Rosário é possível verificar essa realidade “eu rezo do lixeiro ao prefeito, do pobre ao rico, gente de qualquer lugar e de todas as religiões”. (Entrevista Maria do Rosário). Nery (2006) ainda narra que quando uma morre, as pessoas do lugar procuram outra benzedeira que possa curar os seus males. A autora pontua que é a comunidade que faz o benzedor, eles acreditam e conseqüentemente o legitimam.

<sup>4</sup> Nome de batismo - Maria Cabocla, ela foi uma das primeiras curandeiras da região. Não foram encontrados registros de seu nascimento, apenas dados no registro civil de seus netos. Segundo alguns familiares a mesma era conhecida como boboca, tratava-se de uma linda senhora, baixinha de cabelos loiros e olhos azuis, de provável origem portuguesa.

## Um percurso histórico: benzeção e curandeirismo no Brasil.

Não se sabe ao certo o marco das práticas de benzeção no Brasil, ainda sim a literatura nos mostra várias possibilidades de compreensão, entre elas, a origem que remonta ao Brasil Colônia. Em uma revisão de literatura, Oliveira (2018) procurou entender, em uma perspectiva histórica, como se formou as práticas das rezadeiras na América Portuguesa e suas manifestações religiosas. O autor descreve que as práticas de curandeirismo no Brasil já existiam antes das chegadas dos portugueses, com os índios nativos.

De maneira oposta argumenta Nery (2006) que a benzeção seria uma herança dos portugueses, que ao chegarem ao Brasil sofreram influências dos índios e, posteriormente, dos africanos, sobretudo as mulheres. “O conhecimento das plantas medicinais da colônia, dominado pela cabocla e pela mulata, unido ao das plantas medicinais trazidas pelos portugueses, foi sendo repassado de geração em geração, originando o costume de curar doenças por meio de recursos naturais” (NERY, 2006, p.02). Fato é que com a chegada dos portugueses e o processo de colonização houve uma gama de povos com diferentes culturas situados na colônia, esses povos contribuíram com a religiosidade sincrética do lugar, manifestando ao longo dos anos a multiplicidade de crenças e práticas religiosas. Todavia, a maioria dos estudos assegura que essa mistura sincrética de crenças e religiões foi o combustível para o desenvolvimento dos saberes populares e sua permanência na contemporaneidade.

Para Oliveira (2018) essa diversidade religiosa só foi possível devido à falta de acesso aos livros cristãos, principalmente a Bíblia, e também ao fato de a grande maioria da população pobre não saber ler. “Neste sentido o que estava ao alcance da camada popular, eram os saberes empíricos religiosos, que trazia os conhecimentos de diversos povos, negros, indígenas, jesuítas e portugueses” (OLIVEIRA, 2018, p.03). Este autor ainda assegura que, em seu início, a cultura religiosa brasileira já se mostrava sincrética, nesse sentido as práticas de cura e os saberes populares eram os únicos meios disponíveis e efetivamente legitimados pela população. Os estudos mostram que essa prática era praticamente inevitável, ainda que muito perseguida e castigada. O autor tenta explicar um pouco do desenvolvimento desses saberes ao longo da história permeado por diferentes grupos:

Os indígenas possuíam grandes conhecimentos sobre as ervas medicinais, e de acordo com Carlos Alberto Cunha Miranda (2017), essa prática de utilizar as plantas como formas de cura eram conhecidas também pelos africanos, e depois chegou ao conhecimento dos jesuítas que também passaram a usar. O que mostra mais uma vez o hibridismo cultural, construído na colônia. Esses saberes populares foram passados de geração a geração, e mais tarde pessoas que faziam uso dessas práticas medicinais passaram a ser conhecidas como benzedadeiras/rezadeiras. (OLIVEIRA, 2018, p.03).

Segundo Matos (2005, p.05), as práticas de cura como medicina popular “surgiram como parte de uma cultura originalmente rural, católica, dentro de uma esfera familiar, nascidas das relações entre os homens para satisfazerem suas necessidades”. Na visão deste autor, essas práticas são dinâmicas e atualizadas à medida que recriadas com o deslocamento das pessoas do campo para as cidades, nos processos migratórios, permanecendo resistentes às formas oficiais de cura.

Puttini (2011) nos lembra que desde a Proclamação da República, de modo bastante peculiar, o Estado brasileiro dispensa tratamento legal às práticas de cura por meio de legislação específica, caracterizando-as por ações criminosas relativas à saúde pública. O autor argumenta que, com o tempo, estabeleceu-se uma jurisprudência exclusiva sobre o assunto, que traduz as normas e

condutas sociais para as variadas formas de curandeirices no país, sintetizadas no conceito de curandeirismo. Ele ainda afirma que “é corrente entre profissionais de saúde que o termo curandeirismo sintetiza uma ação criminosa e representa as curandeirices populares, identificadas por práticas ultrapassadas desde a origem da medicina científica” (PUTTINI, 2011, p.33).

De acordo com Hoffmann-Horochovski (2012), esse tipo de ritual de cura sempre possibilitou formas de sociabilidade e interação entre os membros de um dado grupo social. Na atualidade, em determinados espaços geográficos essa prática é cada vez menos comum. Segundo esta autora, o processo de urbanização, a universalização da saúde, o ingresso e permanência da mulher no mercado de trabalho, a mudança no panorama religioso brasileiro, mormente, o crescimento de religiões evangélicas que geralmente condenam essa prática, e o desinteresse pelas novas gerações em apreendê-la estão entre os fatores que parecem influenciar em sua continuidade.

### **A benzeção e o campo da saúde: aproximações e distanciamentos.**

Por séculos essas práticas de cura foram desvalorizadas e proibidas no Brasil chegando a configurar-se como crime de curandeirismo, tipificado no Código Penal brasileiro (decreto-lei nº 2.848, 07/12/1940). Presente no capítulo III: dos crimes contra a saúde pública. O crime de curandeirismo prevê em seu artigo 284:

“Exercer o curandeirismo: I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnóstico: Pena – detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) anos. Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa”. (BRASIL, Decreto-lei nº 2.848, 07/12/1940).

Cunha (2011) defende que em um país tão recheado de crenças e culturas que envolvem práticas de cura como o Brasil, admitir-se a tipificação em seu Código Penal na qualidade de crime trata-se de uma situação, a priori, um tanto quanto equivocada, mas que deve, por ser tão delicada, ser meticulosamente analisada, para não incorrer em um injusto penal.

Em nossa pesquisa não foram encontrados dados que assegurassem as práticas de cura, incluindo a benzeção, como atividades legalizadas em todo território nacional. Apesar disso, elas são aceitas popularmente e, ainda, altamente valorizadas, mesmo o Estado brasileiro não reconhecendo tais práticas como legais. Nos últimos anos houve uma mudança acerca dessa discussão, e em algumas cidades brasileiras passaram a vigorar leis que reconhecem e legalizam as ações das benzedeadas, rezadeiras, curandeiras e costureiras de rendiduras (dores musculares) como agentes de saúde pública das comunidades locais. Dando direito a essas mulheres de ter carteirinha e certificado, além de participação em conselhos estaduais de saúde, a exemplo, Rebouças que, em 2009, foi o primeiro município do país a oficializar tais práticas e o segundo São João do Triunfo, ambos no estado do Paraná. Maria do Rosário, assim como muitas benzedeadas, conta que devido às constantes fiscalizações por parte do município filiou-se a uma Federação de Umbanda, mesmo não sendo praticante de tal religião, para que pudesse realizar suas práticas por alguma via legal.

Em outras cidades brasileiras, a exemplo Maranguape (CE), mesmo a legislação não acompanhando o uso que a população faz das benzedeadas, estas atuam inclusive com a aprovação dos médicos de família. No ano de 2011, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN – concedeu as benzedeadas destes municípios o prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade pelo projeto de mapeamento social das benzedeadas da região com o apoio do MASA – Movimento Aprendiz da Sabedoria. (ANDRADE; GÓMEZ, 2019).

Outro marco significativo acerca da benzeção e sua relação com o campo da saúde no Brasil ocorreu no Estado do Ceará, em 2004. O fato foi noticiado pelo o jornal *O Extra*, de São Paulo. Por conta da sabedoria das mulheres rezadeiras, foi instalada uma escola para a formação de profissionais de cunho não científico para o Programa Saúde da Família (PSF). Foram realizados treinamentos com 250 rezadeiras cadastradas no Serviço de Saúde, além de cerca de 60 responsáveis por terreiros de Umbanda. O Programa, além de preservar os conhecimentos das rezadeiras, ensinava a reconhecer doenças que não podem ser tratadas e a encaminhar o paciente ao posto de saúde. Com isso, o programa também tem ajudado a diminuir as divergências entre o conhecimento das rezadeiras e o do saber médico. (PAULO DE OXALÁ, 2014).

Matos (2005) buscou entender o curandeirismo, tendo como objetivo analisar tanto o posicionamento dos profissionais de uma equipe de saúde da família sobre essas práticas, como a visão dos próprios curandeiros sobre sua atividade e seu relacionamento com a medicina oficial. Observando as relações entre os curandeiros e os profissionais da equipe de saúde da família, a pesquisadora constatou que ambos reconhecem a existência do trabalho um do outro, mas não se relacionam, trabalhando isoladamente. Falando especificamente da atuação em espaços de saúde, Puttini (2008) destaca, em seus estudos, que por meio de temas contemporâneos compartilhados pelas Ciências Sociais e pela Saúde Coletiva as práticas de cura e medicinas populares ainda têm um aspecto negativo para o campo médico, no entanto, essas mesmas práticas transformam-se em um aspecto positivo no campo da Saúde Coletiva.

“As benzedoras estão voltando”, esse é o título da reportagem do jornal *O tempo*, da capital mineira, cujo artigo jornalístico expõe que essas práticas ainda resistem nos grandes centros e desafiam os conceitos da ciência, por meio de atendimentos realizados com ferramentas online, videoconferências e e-mails. (MATTOS, 2018). Na contemporaneidade, a benzeção também se tornou midiática, em entrevista, a assistente social Maria Bezerra, da Escola de Benzedoras de Brasília, diz que é possível benzer a distância, por *Skype*<sup>5</sup>, apenas com o nome completo da pessoa, colocando-o em oração. Ela parte do pressuposto que a conexão estabelecida entre a benzedora e consultante são campos e/ou ondas de energia. Dessa forma, seria possível enviar uma onda, uma energia de cura, bendita e amorosa para aqueles que precisam, mas não estão lá presencialmente. Acreditamos que essa nova realidade se trata de mais uma atualização, já que no cotidiano das benzedoras já era habitual a realização de curas e benzenções à distância. Essa forma de tratamento acontecia através de peças de roupas e/ou objetos pessoais do enfermo e também através do próprio nome escrito em papel. Essas adaptações aconteciam quando aquele que procura a benzeção era impossibilitado de se deslocar até a residência da benzedora.

A evolução e as novas adaptações no que tange às práticas da benzeção podem estar associadas diretamente com o avanço da modernidade, na qual essas práticas tendem a se atualizar. Quintana (1999) assegura que não poderia ser de outra forma, uma vez que, como toda prática social, “a benzedura vai estar sempre num processo de reconstrução, ganhando sentido apenas em razão de sua articulação com o social; portanto, nunca vai ser uma prática estática, detida no tempo; pelo contrário, ela se constitui uma realidade dinâmica” (QUINTANA, 1999, p.50). Um claro vislumbre disso ocorre nos dias atuais, em que se verifica um deslocamento da tradicionalidade para o universo virtual. Em reportagem, *O Correio Brasiliense* expôs que existe um movimento nacional para resgate desse conhecimento em algumas cidades, mesmo sem o reconhecimento jurídico legal, as benzedoras têm a garantia de poder exercer a atividade junto ao Sistema Único de Saúde – SUS, como prática oficialmente reconhecida. O dinamismo

<sup>5</sup> O Skype é o software que permite conversar com o mundo todo. Milhões de pessoas e empresas usam o Skype para fazer chamadas de vídeo e voz gratuitas entre dois usuários, bem como chamadas em grupo, enviar mensagens de chat e compartilhar arquivos com outras pessoas no Skype.

das práticas de benzeção também foi observado por Santos (2007), que em sua pesquisa constatou um “trânsito religioso” compartilhado por rezadeiras evangélicas.

### Mulheres, benzedoras e idosas

Quando abordamos as práticas de benzeção no contexto brasileiro fica evidente uma constatação: a maioria delas são consideradas ensinamentos de povos tradicionais, passados de geração em geração através da oralidade. Outra característica importante é que grande parte do contingente dos agentes de cura são compostos em sua maioria por mulheres e, principalmente, idosas; mas antes de tudo, mulheres. O predomínio do gênero feminino entre as práticas de cura no Brasil é evidente e pode ser constatado em inúmeros trabalhos, vejamos alguns deles.

Em pesquisa, Santos (2016) ocupou-se em analisar as práticas de cura realizadas pelas rezadeiras/benzedoras que atuam em uma pequena cidade no interior do Rio Grande do Norte. Nessa investigação, ele destaca a ausência do sexo masculino e a forte presença feminina, o estudo foi realizado com vinte e três mulheres. Sobre esse debate de gênero destaca o autor:

A questão da transmissão das rezas ser efetuada a partir das relações de gênero está intimamente relacionada com o poder de cura das rezas fortes. De acordo com algumas rezadeiras, as rezas de cura só podem ser transmitidas entre pessoas de sexos opostos. Um rezador só pode ensinar suas rezas para uma mulher e uma rezadeira só poderia ensiná-las a um homem. Caso contrário, o transmissor das rezas perde os poderes de curar para o receptor. O segredo das rezas consiste justamente nessa questão da não transmissão das rezas entre pessoas do mesmo sexo. (SANTOS, 2016, p.272).

Os autores Gonsalves e Oliveira (2018) também asseguram que é comum em algumas regiões ocorrer a prevalência das mulheres como benzedoras, isso porque existe um arquétipo sobre a mulher curandeira, que possui naturalmente o dom da cura e passa a ser entendida como especializada nos cuidados físicos, sexuais e alguns paliativos. Del Priore (2004), em *A história das mulheres no Brasil*, descreve a ciência médica entre os séculos XVI e XVIII, neste contexto, a doença era compreendida como uma advertência, uma dívida e a imagem da mulher, assim como seu corpo, eram vistos de forma inferior. A autora sustenta que nesse ambiente de atraso científico e de crença em poderes mágicos capazes de atacar a saúde é que argumentos e noções sobre o funcionamento do corpo da mulher foram fabricados.

A ciência médica passou a perseguir as mulheres que possuíam conhecimentos sobre como tratar do próprio corpo. Esse saber informal, transmitido de mãe para filha, era necessário para a sobrevivência dos costumes e das tradições femininas. Conjurando os espíritos, curandeiras e benzedoras, com suas palavras e ervas mágicas, suas orações e adivinhações para afastar entidades malévolas, substituíam a falta de médicos e cirurgiões. Era também a crença na origem sobrenatural da doença que levava tais mulheres a recorrer a expedientes sobrenaturais; mas essa atitude acabou deixando-as na mira da Igreja, que as via como feiticeiras capazes de detectar e debelar as manifestações de Satã nos corpos adoentados. Isso mesmo quando elas estavam apenas substituindo os médicos, que não alcançavam os longínquos rincões da colônia (DEL PRIORE, 2004, p.81).

Estudos realizados por Gomes e Pereira (1989), no estado de Minas Gerais, demonstraram que a benzeção é uma prática desenvolvida, sobretudo, pelas mulheres. Segundo os autores “A presença da mulher é marcante no mundo da crendice e é ela, numa maioria quase absoluta, que conhece o segredo das palavras e dos gestos capazes de exorcizarem o mal” (GOMES; PEREIRA, 1989, p.16).

Como exposto acima, a benzeção é por muitos considerada uma especialidade exclusivamente feminina. Entretanto, Moura (2009) e (2011) verificou contradições nessas observações. O autor argumenta que havia muitos homens envolvidos em tal prática, dado comprovado em suas pesquisas de campo, ele narra que em São Luís do Paraitinga - SP, há cinquenta anos, eles eram a maioria, contrariando os resultados encontrados na bibliografia estudada, que apontava a mulher como a principal atuante neste campo de cura. O autor verifica, portanto, a efetiva participação de ambos os gêneros envolvidos nas práticas religiosas de benção. Nessa mesma linha de pensamento, ao falar das velhas benzedoras do Paraná Hoffmann-Horochovski (2012) também relativiza a questão de gênero e afirma que “o benzimento é uma atividade antiga na sociedade brasileira e comumente, mas não exclusivamente, praticada por mulheres” (HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2012, p.128).

Há diferenças significativas, não apenas no que tange ao gênero, mas também no que se refere às práticas. Nery (2006) explica que a benzedora reza em males que acometem tanto crianças como adultos, já no caso do benzedor homem, este é procurado em especial para rezar em “ofendido de bicho mau”, para tirar cobras de uma fazenda, para curar a picada de cobra, para estancar sangue numa ferida ou para curar bicheiras em animais.

A literatura aponta a benzeção como uma prática predominantemente feminina, passada de geração em geração, no entanto, Maria do Rosário revela uma ação diferente ao que se constata na maioria dos trabalhos em relação à transmissão do dom. Ela se aproxima das ideias de Santos (2016) ao descrever que o segredo das rezas consiste justamente nessa questão da não transmissão das rezas entre pessoas do mesmo sexo. Quando questionada se estava passando esse dom pra alguém, se alguém estava aprendendo a rezar com ela, a mesma responde:

Tem uma menina aqui, que mora aculá pra cima, mais de uns dias ela pede pra eu passar pra ela, mas não pode! Não tem como passar pra mulher, não tem força (risos). Eu tenho que passar para um homem. Pra um homem passar para uma mulher. Tem que ser assim! (Entrevista Maria do Rosário).

Essa forma de transmissão de saberes é conhecida como *Transmissão Cruzada*, sendo necessária a presença masculina para a transmissão e fortalecimento dos dons. Santos (2016) também observou as questões de gênero e de transmissão na benzeção e acerca dessa problemática ressaltou: “Outro aspecto que considero relevante e merece uma certa ênfase, é a questão da transmissão cruzada dos saberes através dos gêneros, ou seja, algumas rezadeiras atribuíram as forças de suas rezas ao rezador que as ensinou” (SANTOS, 2016, p.279). O autor relata que, nesses casos, era comum ouvir das rezadeiras falar que não podia ensinar suas rezas para outra mulher porque corria o risco dos poderes de suas rezas migrarem para a iniciante. O que vai diretamente ao encontro com o relato de Maria, a rezadeira.

## Considerações Finais

Evidentemente que este trabalho não foi exaustivo para abarcar a complexidade e a grandiosidade do tema, contudo esperamos que ele possa contribuir para futuras investigações e estudos no campo da Ciência da Religião e áreas afins. O estudo traz em si considerações importantes: a benzeção, assim como outras práticas de cura populares, estão presentes em nosso território desde longa data, por vezes descriminalizadas e castigadas, em outras, aceitas e valorizadas. No Brasil, essa prática foi influenciada por diferentes seguimentos que compunham o campo religioso brasileiro com destaque para os católicos, atualmente essas práticas são ressignificadas e utilizadas inclusive pelo segmento evangélico

No que tange a aquisição do dom, a literatura mostra que a benzeção pode ser oriunda tanto de uma experiência sobrenatural, quanto de uma tradicionalidade ancestral, todavia,

necessita de uma legitimação sócio-comunitária, a qual valoriza a conduta moral voltada para valores maternos e religiosos. As práticas de cura estão presentes em todo o território nacional, mas grande parte desses saberes está localizado em pequenos municípios em diferentes regiões do país, com destaque para a região Nordeste e para as zonas rurais, entretanto é possível verificar sua continuidade nos grandes centros urbanos.

Acerca da relação da benzeção com o campo da saúde, o estudo mostra ora distanciamentos, visto que tais práticas são percebidas como informais pelo saber médico e não são totalmente legalizadas no Brasil; ora, aproximações onde esse saber popular é atualizado, aceito e valorizado em algumas localidades do nosso extenso território. Para tanto, faz-se uso da implementação de Projetos de Lei que regulamentam e legalizam a prática das benzedeadas, que em algumas cidades são vistas como Agentes de Cura nos serviços de saúde.

No Brasil contemporâneo, a benzeção está viva e em plena dinâmica, constata-se a formação de cursos e escolas visando a transmissão da benzedura. Percebidas como processos em reconstrução, a benzeção e as práticas de cura expandem-se para novas dimensões, sendo que as benzeduras agora, também, são realizadas por meio de videoconferências e por e-mail. Elas estão saindo do modo tradicional de interação em que operavam para o espaço midiático. Acerca das questões de gênero, o estudo confirma o predomínio de mulheres, principalmente, de mulheres idosas, bem como as divergências acerca do ensino e/ou transmissão desse saber popular para as novas benzedeadas/rezadeiras.

## Referencial Bibliográfico

ANDRADE, Adriane; GÓMEZ, Jorge. R. M. [2019]. Movimento Aprendiz de Sabedoria (MASA). Campo-território: **Revista de geografia agrária**, v.14, n.º 33, p.129-156, ago 2019. Disponível em <https://doi.org/10.14393/RCT143306>

BRASIL, DECRETO-LEI Nº 2.848, DE 7 DE DEZEMBRO DE 1940 Legislação Informatizada. Diário Oficial da União - Seção 1 - 31/12/1940, Página 23911 **Coleção de Leis do Brasil - 1940**, p. 187 Vol. 7 [Publicação Original]. Acesso em 10/11/20. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>

BORGES, *et al.* O modo de cuidar na benzeção: saber popular e racionalidade divina. **Reme – Rev. Min. Enfermagem**.12(2): 241-248, abr./jun., 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara (1898-1986). **Dicionário do folclore brasileiro**. 9. ed.: revista atualizada e ilustrada - São Paulo: Global, 2000.

CUNHA, Anne Clarissa. Crime de curandeirismo. **Revista âmbito jurídico**. São Paulo 01 de janeiro de 2011. Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-penal/crimedecurandeirismo/#:~:text=Em%20um%20pa%C3%ADs%20t%C3%A3o%20rec%20heado,qualidade%20de%20crime%20o%20Curandeirismo.> Acesso em 20/08/2020, às 20h44min.

DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil** / Mary Del Priore (org.); Carla Bassanezi (coord. de textos). 7. ed. - São Paulo: Contexto, 2004.

GONÇALVES, Willian; OLIVEIRA, Oséias . “Adoro, faço com carinho, com amor”: reza e benzeção em Irati, PR. **Interações**, Campo Grande, MS, v. 19, n. 2, p. 257-264, abr./jun. 2018.

GOMES, Núbia; PEREIRA, Edimilson. **Assim se benze em Minas Gerais**. Juiz de Fora, Mazza/EDUFJF, 1989.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, Marisete. Velhas Benzedeadas. Dossiê – O Final Da Vida No Século XXI. **Revista Mediações**, Londrina, v. 17 n. 2, p. 126-140, Jul./Dez. 2012.

MATTOS, Litzia. **As benzedeadas estão voltando**. Jornal: O Tempo. Belo Horizonte 29/04/2018. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/interessa/as-benedeadas-estao-voltando-1.1605515>. Acesso em 15/09/2020, às 15h25min.

MATOS, Isabela. Curandeirismo e Saúde da Família: conviver é possível? **Revista APS**, v.8, n.1, p. 4-14, jan./jun. 2005.

MOURA, Elen. **Entre Ramos e Rezas: o ritual de Benzeção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: PUC, 2009.

MOURA, Elen. Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. **MNEME – Revista de Humanidades**, 11(29), JAN / JULHO, 2011. Disponível em <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>.

NERY, Vanda. **Rezas, crenças, simpatias e benzedeadas**: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. In: INTERCOM 2006: Anais do XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2006 set 4-9. Brasília; 2006. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/120415399193864084132347838529996558992.pdf>

NOGUEIRA, *et al.* O dom de benzer: a sobrevivência dos rituais de benzeção nas sociedades urbanas – o caso do Município de Mara Rosa, Goiás, Brasil *Élisée*, **Rev. Geo. UEG - Goiânia**, v.1, n.2, p.167-181, jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, Fernanda. **Breve histórico das práticas de cura das rezadeiras na América Portuguesa**. Encontro Estadual de História e Movimentos Sociais. 2018. Disponível em: [http://www.encontro2018.bahia.anpuh.org/resources/anais/8/1532368889\\_ARQUIVO\\_tccenv\\_iarevento\(2\).pdf](http://www.encontro2018.bahia.anpuh.org/resources/anais/8/1532368889_ARQUIVO_tccenv_iarevento(2).pdf).

PAULO DE OXALÁ. **O Poder das Rezadeiras de Fé**. Jornal O Extra. Rio de Janeiro Publicado em 17/10/2014. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/o-poder-das-rezadeiras-de-fe-14272588.html>. Acesso em 28 /09/2020, às 10h22min.

PUTTINI. Rodolfo Franco. Curandeirismo, Curandeirices, Práticas e Saberes Terapêuticos: Reflexões Sobre o Poder Médico no Brasil. **Revista de Direito Sanitário**, São Paulo v. 11, n. 3 p. 32-49 Nov. 2010/Fev. 2011.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura**: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise / Alberto Manuel Quintana. - Bauru, SP: EDUSC, 1999.

SANTOS, Francimário Vito. **Conhecendo as rezadeiras de Cruzeta (RN)**: breve etnografia sobre os saberes de cura, processo de aprendizagem e trajetórias de vida. Seridó Potiguar: sujeitos, espaços e práticas. Helder Alexandre Medeiros de Macedo, Olivia Morais de Medeiros

Rosenilsonda Silva Santos (Organizadores). Natal-IFRN, Caicó: Biblioteca Seridoense, 376p. II, color. 2016.

SANTOS, Francimário. **○ ofício das rezadeiras**: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2007.

VOCÊ sabia que as benzedadeiras têm já seu ofício legalizado? Redação GreenMe. São Paulo. Disponível em: <https://www.greenme.com.br/viver/saude-e-bem-estar/3331-voce-sabia-benedadeiras-oficio-legalizado>. Acesso em 15 /07/2020, às 14h20mim

# ○ antídoto do espiritismo para a psicopatologia da morte<sup>1</sup>

## Spiritism's Antidote to the Psychopathology of Death

*Carlos Roberto Fernandes<sup>2</sup>  
Emanuely Pereira da Silva<sup>3</sup>*

### RESUMO

A morte ainda provoca nas pessoas em geral estados mentais variados, dentre eles a descrença, a desesperança, a angústia espiritual, o sofrimento mental-moral-espiritual, o medo, a ansiedade, a tristeza crônica. Nesse contexto e considerando-se a vivência do processo de morrer e da morte por profissionais de Enfermagem, espiritualidade e cuidado são abordagens utilizadas no âmbito terapêutico para prevenir, interromper e superar possíveis quadros psicopatológicos no processo de morrer e diante da morte. O acervo bibliográfico e mediúnico de Chico Xavier tem uma vertente particular de livros de mensagens, atribuídas a familiares mortos. Quem são os espíritos familiares comunicantes, qual o quantitativo dessas comunicações, dados dos comunicantes, em que obras foram publicadas e quais são os possíveis quadros psicopatológicos de pais e de mães que os fizeram buscar socorro espiritual e mediúnico? OBJETIVO: - sistematizar as obras de cartas familiares, recebidas mediunicamente por Chico Xavier, entre 1951 e 2012; - explicitar os possíveis quadros psicopatológicos de pais e de mães e sua superação após o recebimento das cartas psicografadas. MÉTODO: a pesquisa tem abordagem histórica, a fonte é documental, a técnica de coleta de dados é bibliográfica, a técnica de análise é quantitativa. RESULTADOS: a) 74 livros temáticos publicados entre 1951 e 2012, 550 espíritos familiares comunicantes, 1726 cartas mediúnicas escritas, 61 espíritos comunicantes excluídos por falta de dados biográficos registrados. b) maior quantitativo das causas de morte é acidente automobilístico e de motocicleta, assassinato com arma de fogo, afogamento, parada cardíaca e suicídio. CONCLUSÃO: As obras psicografadas por Chico Xavier, referentes a cartas familiares de desencarnados a encarnados, conforme depoimentos unânimes dos próprios familiares, são antídotos para a redução ou cessação das incertezas e possíveis sofrimentos psicopatológicos durante o processo de morrer e diante da morte.

**Palavras-Chave:** Espiritismo, Morte, Psicopatologia, Religião.

<sup>1</sup> Parte extraída do Projeto de pesquisa intitulado “Um padrão espírita de cuidado: revisão biobibliográfica de Francisco Cândido Xavier”, registrado na Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo, sob o número 9248/2018.

<sup>2</sup> Doutor em Enfermagem pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Universidade Federal do Espírito Santo, Professor da Universidade Federal do Espírito Santo/Centro Universitário Norte do Espírito Santo. Email: [crfernandes-enfl@hotmail.com](mailto:crfernandes-enfl@hotmail.com).

<sup>3</sup> Graduanda em Enfermagem da Universidade Federal do Espírito Santo/Centro Universitário Norte do Espírito Santo. Submetido em: 28/05/2021; aceito em: 29/06/2021.

## ABSTRACT

Death still causes people in general with varied mental states, among them disbelief, hopelessness, spiritual anguish, mental-moral-spiritual suffering, fear, anxiety, chronic sadness. In this context and considering the experience of the dying and death process by nursing professionals, spirituality and care are approaches used in the therapeutic sphere to prevent, interrupt and overcome possible psychopathological conditions in the process of dying and in the face of death. Chico Xavier's bibliographic and mediumistic collection has a particular aspect of message books, attributed to dead family members. Who are the communicating family spirits, what is the quantity of these communications, data from the communicators, in which works were published and what are the possible psychopathological pictures of fathers and mothers who made them seek spiritual and mediumistic help? **OBJECTIVE:** - to systematize the works of family letters, received mediumship by Chico Xavier, between 1951 and 2012; - explain the possible psychopathological conditions of fathers and mothers and their overcoming after receiving the psychographed letters. **METHOD:** the research has a historical approach, the source is documentary, the data collection technique is bibliographic, the analysis technique is quantitative. **RESULTS:** a) 74 thematic books published between 1951 and 2012, 550 communicating family spirits, 1726 written mediumistic letters, 61 communicating spirits excluded due to lack of registered biographical data. b) the greatest number of causes of death is an automobile and motorcycle accident, murder with a firearm, drowning, cardiac arrest and suicide. **CONCLUSION:** The works psychographed by Chico Xavier, referring to family letters from the disincarnated to the incarnated, according to the unanimous testimonies of the family members, are antidotes for the reduction or cessation of uncertainties and possible psychopathological suffering during the process of dying and in the face of death.

**Keywords:** Spiritism, Death, Psychopathology, Religion.

## 1 – Introdução

○ laboratório de estudos psicológicos e psicopatológicos no Espiritismo se concretizou, sistematicamente, com a criação e publicação da Revista Espírita, sob a responsabilidade direta de Allan Kardec e lançada em primeiro de janeiro de 1858 com a distinção de ser um “Jornal de Estudos Psicológicos”. O sucesso editorial pelo seu conteúdo, de algum modo, fortalece a fundação, em primeiro de abril de 1858, da “Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas”, presidida pelo Codificador do Espiritismo. Os fatos espíritas são objeto da Revista e da Sociedade; o objetivo de ambas é o estudo das “manifestações espíritas e sua aplicação às ciências morais, físicas, históricas e psicológicas”<sup>4</sup>. Porque o Espiritismo “é uma Ciência que trata da origem e do destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corpóreo”, segundo explicita

<sup>4</sup> Citação conforme o primeiro artigo do Regulamento da referida Sociedade, publicado em “O Livro dos Médiuns”, capítulo XXX.

Kardec (2009, p. 11), a certeza dessa destinação após a morte do corpo físico e o diálogo entre encarnados e desencarnados tem por consequências imediatas, a curto, a médio e a longo prazos uma abordagem e uma resolução diferenciadas sobre uma das situações mais exatas e aflitivas da condição humana: o processo de morrer e a morte. Diretamente ligado às questões psicológicas e psicopatológicas humanas, o resultado diferenciado dessa abordagem e resolutividade é clarificado pelo próprio Kardec (2007, p. 33-5): o Espiritismo vem

provar de maneira patente, irrecusável, a existência da alma, sua sobrevivência ao corpo, sua individualidade após a morte, sua imortalidade, as penas e recompensas futuras. [...] Vem dissipar a ansiedade da dúvida e reconduzir à fé os que dela se afastaram. [...] Em resumo, o Espiritismo suaviza o amargor das aflições da vida; acalma os desesperos e as agitações da alma, dissipa as incertezas ou os terrores do futuro, detém o pensamento de abreviar a vida pelo suicídio. Por isso mesmo, torna felizes os que dele se compenetram e esse é o grande segredo de sua rápida propagação.

Parte da bibliografia mediúcnica de Francisco Cândido Xavier (1910 – 2002) é dedicada à produção de evidências da existência da alma, sua sobrevivência ao corpo físico e sua individualidade após a morte corporal. Trata-se da coletânea de livros cujo conteúdo são as cartas de desencarnados dirigidas aos parentes e conhecidos ainda encarnados. Em seu conjunto, essa específica bibliografia é denominada de “fase de consolação” em se referindo às fases do Mediunato<sup>5</sup> do mineiro e médium espírita mundialmente conhecido como Chico Xavier. Nesse sentido, o próprio médium afirma: “não concordo com os que falam que essas cartas ditas familiares sejam apenas de consolação... Cada abordagem que esta ou aquela entidade espiritual nos faça da sua vida no Além nos auxilia a um melhor entendimento daquilo que nos espera depois da morte” (BACCELLI, 2001, ps. 86 e 87). Portanto, a consolação é consequência do esclarecimento e do entendimento.

Apesar da relevância individual e coletiva dos impactos psicológicos e psicopatológicos da dúvida, da incerteza e do próprio medo sobre a vivência do processo de morrer e diante do fato consumado da morte física de alguém, não existe, no âmbito da pesquisa universitária, dados sobre o acervo bibliográfico de Chico Xavier dos livros de mensagens, atribuídas a familiares mortos e dirigidas àqueles que procuraram contato público com o médium mineiro na esperança de receberem notícias daqueles familiares falecidos, explicitando quem são os espíritos familiares comunicantes, a quantidade produzida de comunicações e as obras em que tais comunicações foram publicadas.

Diante da mencionada lacuna e no âmbito da Universidade Federal do Espírito Santo, foi apresentado, aprovado e desenvolvido, a partir de agosto de 2019, o subprojeto de pesquisa intitulado “Cuidado, Vida e Morte na bibliografia de Cartas Familiares, psicografadas por Francisco Cândido Xavier”, dentro do Programa Institucional de Voluntários de Iniciação Científica (PIVIC) – uma variante de pesquisa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), agência do Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC). Tal subprojeto insere-se no projeto de pesquisa intitulado “Um padrão espírita de cuidado: revisão biobibliográfica de Francisco Cândido Xavier” e está institucionalmente cadastrado na Pro-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo sob o número 9248/2018.

No meio universitário desconhece-se o fato de que, desde o ano de 1935, Chico Xavier psicografou mensagens de familiares desencarnados, endereçadas a pessoas ainda

<sup>5</sup> Conceito criado ou utilizado por Joanna D’arc (espírito) em mensagem constante em “O Livro dos Médiuns”, capítulo XXXI, dissertação XII; tem a significação de missão ou apostolado mediúcnico.

encarnadas, notadamente em reuniões íntimas em Grupos Familiares dos quais participava ou em sessões públicas do Grupo Espírita Luís Gonzaga, em Pedro Leopoldo (Minas Gerais); de igual modo, tal especialidade para mensagens psicografadas foi continuada por Chico Xavier na Comunhão Espírita Cristã e no Grupo Espírita da Prece (Uberaba – Minas Gerais).

Embora a partir de 1970, tais mensagens ou cartas familiares terem sido compiladas e publicadas em livro, há uma lacuna antológico-bibliográfica sobre quem são os espíritos familiares comunicantes, a quantidade produzida de comunicações e as obras em que tais comunicações foram publicadas. O primeiro e único compêndio neste itinerário foi publicado por Borges (1988) e no qual se tem a relação nominal e alfabética de 441 espíritos, a obra da comunicação publicada e o quantitativo de 63 livros consultados. Em prévia revisão de tais obras, tem-se a cifra ampliada para 74 livros publicados e com mensagens ou cartas familiares.

Tal investigação, independente das crenças particulares, têm a relevância de demonstrar efetiva e sistematicamente os documentos publicados no Brasil, com autoria ou co-autoria de Francisco Cândido Xavier, para quantos, inadvertidamente, ainda repetem que nenhum morto voltou ao mundo dos vivos para falar sobre a vida após a morte. Outra relevância é produzir numa única fonte o material disperso em mais de sete dezenas de obras, oferecendo um material de estudo e de consulta para núcleos, grupos e linhas de pesquisa no campo das Ciências da Religião.

## 2 – Objetivos

- a) sistematizar as obras de cartas familiares, recebidas mediunicamente por Chico Xavier, entre 1951 e 2012<sup>6</sup>, com a identificação, quantificação e dados biográficos de seus autores (mortos ou espíritos comunicantes); - b) explicitar os possíveis quadros psicopatológicos de pais e de mães e sua superação após o recebimento das cartas psicografadas.

## 3 – Método e material

A pesquisa tem abordagem histórica, a fonte é documental, o método é bibliográfico. Para essa específica abordagem histórica, História é a

realização da vida [=mundo humano-social] no curso do tempo e na simultaneidade. [... Categorialmente é, também,] articulação em termos dessa relação das partes com o todo. Não é uma instância na qual se juntam objetos abarcados pelo que nela entra; tais objetos estão unidos entre si apenas por sua relação com uma pessoa, com uma vida a que pertencem, sem a qual poderiam dispersar-se posto que não os une nenhuma relação recíproca (DILTHEY, 1986, p. 236).

História é atualização temporal da vivência (*Erlebnis*), é a própria condição originariamente de conexão vivida e teleológica na historicidade (*historizität*) humana. “A história não é nada que seja separado da vida, nada que seja cortado do presente por seu distanciamento no tempo” (DILTHEY, 1951, 1988, p. 101). A concepção de Dilthey de História remonta à mesma concepção do filósofo napolitano Giambattista Vico (1668-1744): a ciência de todos os feitos humanos é a História cujo objeto não é o passado porque todos os feitos humanos passados resultam no que os humanos e suas sociedades são no presente; conseqüente e obviamente, passado é presente (VICO, 2005). A “História, para Vico, não diz respeito ao passado como passado. Diz respeito, em primeiro lugar, à verdadeira estrutura da sociedade em que vivemos”

---

<sup>6</sup> Os livros publicados após 2001 são póstumos.

(COLLINGWOOD, 2007, p. III). O adjetivo histórico, portanto, significa formado no curso da vida, na trajetória de vida (das pessoas).

Tal concepção de História e de abordagem histórica ratifica a concepção espírita da história evolutiva do princípio inteligente, mediante as vidas sucessivas e a interrelação entre as mesmas, responsabilizando-se pela vivência interconexa de indivíduos e de povos por força da reencarnação.

A fonte é considerada documental porque as cartas familiares publicadas em livro são depoimentos escritos dos seus comunicadores e tais depoimentos não foram investigados sob a ótica sistemática dessa pesquisa.

O método é bibliográfico porque os dados não são coletados em campo ou laboratório, mas em produções escritas e publicadas em livro impresso.

### 3.1 - Passos metodológicos

3.1.1 - compra ou gravação em Portable Document Format (pdf) dos 74 livros de autoria mediúnic de Francisco Cândido Xavier, referentes às mensagens ou cartas de familiares falecidos;

3.1.2 - leitura do material para:

- a) identificação nominal dos comunicantes, data e local de nascimento e de falecimento;
- b) explicitação da causa da morte de cada comunicante;
- c) identificação particularizada da fonte onde as mensagens ou cartas estão publicadas;
- d) quantificação total e individualizada do número de mensagens ou cartas familiares psicografadas.

### 3.2 - Material

O material de pesquisa abrange o período de 1951 a 2012, respectivamente (ano do primeiro livro temático publicado, intitulado “Páginas do Coração” e do último intitulado “Depois da travessia”).

- Critério de exclusão: mensagens ou cartas familiares psicografadas sem o nome completo do comunicante e sem outros dados suficientes para identificação.

- Critério de inclusão: 74 obras publicadas no Brasil, de autoria espiritual diversa e co-autoria mediúnic de Francisco Cândido Xavier, listadas de acordo com a data do prefácio.

Quadro 1 – Livros mediúnicos temáticos e publicados de 1951 a 2012

	TÍTULO	SIGLA DA OBRA	ESPÍRITO (S) AUTOR (ES)	ANO PREFÁCIO	SIGLA DA EDITORA	1ª. Edição
1.	Páginas do Coração	PDC	Irmã Candoca	19.08.1951	LAKE	1951
2.	Presença de Chico Xavier	PCX	Elias Barbosa	1970	Calvário	1970
3.	Entre duas vidas	EDV	Diversos	02.01.1974	CEC	1974
4.	Jovens no além	JNA	Diversos	06.07.1975	GEEM	1975
5.	Somos seis	SSE	Diversos	01.07.1976	GEEM	1976
6.	Crianças no além	CRIA	Marcos	03.10.1976	GEEM	1977
7.	Amor e Luz	AEL	Emmanuel/ Testemunhos	08.07.1977	IDEAL	1977

			Diversos / Francisco Cândido Xavier / Rubens Sílvio Germinhasi			
8.	Luz Bendita	LZB	Francisco Cândido Xavier / Emmanuel / Rubens Sílvio Germinhasi	01.11.1977	IDEAL	1977
9.	Amor sem adeus	ASA	Walter Perrone	11.01.1978	IDE	1978
10.	Enxugando lágrimas	ENL	Diversos	18.04.1978	IDE	1978
11.	Claramente vivos	CLV	Diversos	27.06.1979	IDE	1979
12.	Janela para a vida	JPV	Francisco Cândido Xavier e Fernando Worm	23.07.1979	FERGS	1979
13.	Gaveta de Esperança	GDE	Laurinho	30.11.1979	IDE	1980
14.	Irmã Vera Cruz	IVC	Vera Cruz Leitão Bertoni	18.04.1980	IDE	1980
15.	Vida no Além	VNA	Diversos	23.08.1980	GEEM	1980
16.	Viajores da Luz	VDL	Diversos	17.10.1980	GEEM	1981
17.	Feliz Regresso	FLR	Diversos	17.01.1981	IDEAL	1981
18.	Eles Voltaram	ELV	Diversos	30.01.1981	IDE	1981
19.	Vivendo Sempre	VSM	Diversos	07.09.1981	IDEAL	1981
20.	Quem São	QMS	Diversos	18.01.1982	IDE	1982
21.	Filhos Voltando	FVO	Diversos	28.02.1982	GEEM	1982
22.	Reencontros	REC	Diversos	02.03.1982	IDE	1982
23.	Estamos no Além	ENA	Diversos	18.04.1982	IDE	1983
24.	Adeus Solidão	ADS	Diversos	15.05.1982	GEEM	1982
25.	Lealdade	LEA	Maurício G. Henrique	08.06.1982	IDE	1982
26.	Gabriel	GAB	Gabriel	27.06.1982	IDE	1982
27.	Entes Queridos	ENQ	Diversos	12.09.1982	GEEM	1982
28.	Presença de Laurinho	PDL	Laurinho	Sem data	IDE	1983
29.	Venceram	VEM	Diversos	15.10.1982	GEEM	1983
30.	Diário de Bênçãos	DDB	Cristiane	30.01.1983	IDEAL	1983
31.	Ninguém morre	NNM	Diversos	15.03.1983	IDE	1983
32.	Mensagens que confortam	MQC	Ricardo Tadeu	25.03.1983	GEEM	1983
33.	Antenas de Luz	ADL	Laurinho	08.04.1983	IDE	1983
34.	E O Amor continua <sup>7</sup>	EOA	Diversos	18.04.1983	ALV	1983

<sup>7</sup> A referida obra é parceria entre os médiuns Francisco Cândido Xavier e Dilvado Pereira Franco: a quantificação das cartas familiares refere-se exclusivamente ao médium Xavier

35.	Correio do Além	CAL	Diversos	02.06.1983	CEU	1983
36.	Vida nossa vida	VNV	Diversos	28.07.1983	GEEM	1983
37.	Tempo e Amor	TEA	Diversos	07.01.1984	IDE	1984
38.	Quando se pretende falar da vida	QPFV	Roberto Muszkat e David Muszkat	11.08.1983	GEEM	1984
39.	Momentos de encontro	MDE	Rosângela	Sem data	CEU	1984
40.	Retornaram contando	RCT	Diversos	26.05.1984	IDE	1984
41.	Novamente em casa	NEC	Diversos	08.06.1984	GEEM	1984
42.	Horas de Luz	HDL	Diversos	15.07.1984	IDE	1984
43.	Bastão de Arrimo	BDAR	William Machado de Figueiredo	22.09.1984	UEM	1984
44.	Amor e saudade	AES	Diversos	?03.1985	IDEAL	1985
45.	Viajaram mais cedo	VMC	Diversos	12.04.1985	GEEM	1985
46.	Caravana de Amor	CVA	Diversos	08.06.1985	IDE	1985
47.	Resgate e amor	REA	Tiaminho	16.05.1986	GEEM	1987
48.	Intercâmbio do Bem	IDB	Diversos	27.08.1986	GEEM	1987
49.	Vozes da outra margem	VOM	Diversos	02.01.1987	IDE	1987
50.	Esperança e Alegria	EEA	Diversos	21.02.1987	CEU	1987
51.	Vitória	VIT	Diversos	04.04.1987	IDE	1987
52.	Vida além da Vida	VAV	Lineu de Paula Leão Jr.	??01.1988	CEU	1988
53.	Gratidão e Paz	GEP	Diversos	31.03.1988	IDE	1988
54.	Corações renovados	CRR	Diversos	26.07.1988	IDEAL	1988
55.	Escola no Além	ENA	Claudia P. Galasse	26.10.1988	IDEAL	1988
56.	Porto de Alegria	POA	Diversos	06.07.1990	IDE	1990
57.	Ante o Futuro	AOF	Diversos	13.09.1990	IDEAL	1990
58.	Continuidade	CNT	Diversos	13.09.1990	IDEAL	1990
59.	A Vida Triunfa	AVT	Paulo Rossi Severino	Sem data	EDITORA JORNALÍSTICA FÉ	1990
60.	Assuntos da Vida e da Morte	AVM	Diversos	12.09.1990	GEEM	1991
61.	Carmelo, Ele Mesmo	CGEM	Carmelo Grisi	10.01.1991	GEEM	1991
62.	Estamos Vivos	EVI	Diversos	21.02.1992	IDE	1993

63.	Renascimento Espiritual	RNE	Diversos	15.03.1993	IDEAL	1995
64.	A Volta	AVO	Diversos	18.06.1993	IDE	1993
65.	Viveremos Sempre	VVS	Diversos	07.09.1993	IDEAL	1994
66.	Dádivas Espirituais	DEE	Diversos	12.09.1993	IDE	1994
67.	Novos Horizontes	NHO	Diversos	???.1996	IDEAL	1996
68.	Viagem Sem Adeus	VSA	Cláudio Rogério A. do Nascimento	???.1999	IDEAL	1999
69.	Amor e Verdade	AEV	Diversos	?	IDEAL	2001
70.	Chico Xavier inédito: psicografias ainda não publicadas 1933-1954	CXI	Eduardo Carvalho Monteiro	Sem data	MADRAS	2004
71.	Sementeira de Luz	SDL	Neio Lúcio	14.12.2005	VINHA DE LUZ	2006
72.	Militares no Além	MNA	Diversos	Sem data	VINHA DE LUZ	2008
73.	Sementeira de Paz	SDP	Neio Lúcio	22.02.2010	VINHA DE LUZ	2010
74.	Depois da travessia	DDT	Diversos	02.11.2012	PIERRE PAUL DIDIER	2012

#### 4 – Formulário dos dados coletados

Quadro 2 – Formulário de Coleta de Dados

ESPÍRITOS FAMILIARES	DATA E LOCAL DE NASCIMENTO E FALECIMENTO	OBRA DA MENSAGEM	CAUSA DO FALECIMENTO
1	* +		
2			
3			
...			

Fonte: o autor

Os símbolos \* (asterisco) e + (mais) correspondem, respectivamente, a data de nascimento e a de falecimento; a coluna "Causa do Falecimento" é preenchida sempre que os familiares ou o próprio comunicante esclarece a situação do passamento.

## 5 – Resultados

Pelas limitações de espaço não é possível apresentar o extenso formulário, preenchido com os dados coletados. Os resultados apresentados neste texto é um resumo quantitativo do formulário original preenchido e disponível para consulta e estudo.

### 5.1 – Editoras responsáveis pelas publicações dos livros

Na listagem das editoras com obras especializadas de Chico Xavier, referentes às chamadas cartas familiares, adota-se a ordem crescente pela quantidade de publicações.

Quadro 3 – Editoras das Cartas Familiares psicografadas por Chico Xavier

Nome da Editora	Sigla	Quantidade de livros temáticos publicados
Livraria Allan Kardec	LAKE	1
Editora Calvário	-	1
Comunhão Espírita Cristã	CEC	1
Federação Espírita do Rio Grande do Sul	FERGS	1
Editora e Livraria Alvorada	ALV	1
União Espírita Mineira	UEM	1
Editora Jornalística Fé	-	1
Madras	-	1
Pierre Paul Didier	PPD	1
Vinha de Luz	-	3
Centro Espírita União	CEU	4
Instituto de Divulgação Espírita André Luiz	IDEAL	15
Grupo Espírita Emmanuel	GEEM	18
Instituto de Difusão Espírita	IDE	25
<b>TOTAL DE LIVROS</b>		<b>74</b>

Fonte: o autor

### 5.2 – Espíritos comunicantes

Após a exclusão de 61 espíritos comunicantes excluídos por falta de dados biográficos registrados, 550 é o total de espíritos comunicantes: 410 homens; 140 mulheres.

#### 5.2.1 – Formulário preenchido com a amostra reduzida de 20 espíritos comunicantes

Quadro 4 – Amostra dos dados de 20 espíritos comunicantes

ESPÍRITOS FAMILIARES	NASCIMENTO E FALECIMENTO	OBRA DA MENSAGEM <sup>8</sup>	CAUSA DO FALECIMENTO
1. Abdo Jauid Feres	*Baalbek – Líbano, 17.Março.1904 +Fronteira – Minas Gerais, 18.Dezembro.1959	1 VIT	Pós-cirurgia de urgência devida a problemas cardíacos
2. Abílio Zornetta	*? +Jaú – SP, 24.Junho.1978	1 POA	Parada cardíaca
3. Acácio Costa Freitas Neto	*13.Janeiro.1954 + Mara Rosa – GO, 7.Março.1983	3 GEP	Assassinado com arma de fogo
4. Acylino Luiz Pereira Neto	*Goiânia – GO, 17.Novembro.1959 +Anicuns – GO, 6.Fevereiro.1976	1 ENL	Acidente automobilístico
5. Adélia Machado de Figueiredo	*Pedro Leopoldo, 21.Abril.1900 +16.Julho.1982	1 BDAR	Parada cardíaca
6. Adelmo Franco Thomé	*15.Janeiro.1962 +2.Fevereiro.1989	1 RNE	Acidente automobilístico por derrapagem, saída de pista, queda em ribanceira e capotagens
7. Ademar Argeu Andrade	*6.Junho.1972 +25.Junho.1961	1 CAL	?
8. Adilson Cargnelutti	* 18.Janeiro.1960 + 5.Janeiro.1985	1 CRR	Acidente de motocicleta
9. Adilson Gonzaga Pezzini	*21.Setembro.1964 +16.Abril.1982	1 AES	Atropelamento
10. Adilson Lombardi	*Uberaba – MG, 5.Julho.1942 +Uberaba, 14.Abril.1980	4 HDL	Parada cardíaca
11. Adolpho Aleixo Martins	*Bicas – MG, 30.Abril.1903 +Belo Horizonte, 30.Abril.1966	2 GEP	Tumor de próstata
12. Afonso Valério de Souza	*Luz – MG, 13.Agosto.1917 +Uberaba – MG, 13.Janeiro.1980	3 VIT	Parada cardíaca
13. Agar	*... ?	1 RDL	?

<sup>8</sup> os números anteriores às siglas da obra da mensagem correspondem ao número de mensagens escritas pelos espíritos comunicantes no livro respectivo e publicado.

	+ 01. Maio.1943	1 LZB	
14. Agnelo Morato Júnior	*4.Fevereiro.1949 +23.Julho.1972	1 EDV	Acidente automobilístico
15. Alberto Corradi	*Torino – Itália, 13.Outubro.1958 +Torino, 3.Maio.1978	1 CLV	Acidente com motocicleta
16. Alberto Davoli	*Moderna – Itália, 20.Agosto 1865 +Mogi Mirim – SP, 15.Maio.1950	1 ENA	?
17. Alberto Ferrante	*Franca – SP, 15.Novembro. 1901 +Franca, 23.Junho.1955	4 EDV	?
18. Alberto Teixeira Duarte	*Rio Verde – Goiás, 19.Setembro.1950 +Mongaguá – SP, 18.Dezembro.1969	1 PDCX	Afogamento na Praia Grande – SP
19. Alceu Gouvêa Andries	*Recreio – MG, 7.Junho.1959 +Leopoldina – MG, 4.Dezembro 1980	1 AVM	Acidente de carro
20. Alda Oliveira da Silveira Pinto	*Canhotinho – Pernambuco, 8.Fevereiro.1914 +Rio de Janeiro, 19.Março.196	1 EDV	Crise urêmica

Fonte: o autor

## 5.2.2 – Causas do falecimento

Quadro 5 – Causas do falecimento

Causas	Quantidade
Não informado (7, 13, 16, 17, 25, 29, 34, 35, 39, 43, 45, 56, 57, 60, 64, 68, 69, 74, 76, 88, 101, 103, 104, 117, 135, 136, 155, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 170, 171, 183, 188, 190, 194, 202, 213, 217, 223, 224, 228, 238, 246, 248, 251, 259, 266, 271, 281, 299, 300, 316, 318, 325, 330, 331, 345, 350, 354, 357, 360, 363, 365, 366, 367, 369, 371, 372, 373, 374, 378, 386, 397, 403, 406, 411, 415, 418, 425, 429, 440, 442, 444, 448, 449, 451, 453, 454, 458, 468, 480, 483, 492, 495, 503, 504, 531) <sup>9</sup>	101
Relacionadas ao coração	
Pós-cirurgia de urgência devida a problemas cardíacos (1)	1
Parada cardíaca (2, 5, 10, 12, 23, 28, 86, 90, 91, 128, 129, 131, 186, 358, 385, 525, 527, 332, 385)	19
Infarto agudo do miocárdio (27, 152, 220, 222, 225, 234, 270, 274, 427, 443, 463, 533)	12
Enfermidade congênita no coração (158)	1

<sup>9</sup> Os números entre parênteses correspondem à listagem numérica de todos os espíritos comunicantes, disponível para consulta e cujo quadro completo, por sua extensão, não está neste artigo.

Problemas cardíacos (304, 457)	2
Cardiopatia reumática (383)	1
Relacionadas ao cérebro	
Rotura de aneurisma cerebral (31, 42, 80, 159, 235, 252, 282, 479, 484, 529)	10
Meningite (73, 111, 195, 375)	4
Acidente Vascular Cerebral (75, 197, 419, 535)	4
Metástase cerebral de melanoma (84)	1
Tumor cerebral irreversível (108, 119, 461)	3
Angioma cerebral (287)	1
Relacionadas aos pulmões	
Pneumonia (185)	1
Edema agudo de pulmão (231)	1
Tuberculose (258)	1
Assassinatos	
Assassinato com arma de fogo (3, 41, 58, 122, 126, 150, 206, 243, 279, 284, 306, 334, 352, 381, 389, 412, 427, 459, 464, 500, 511)	21
Assassinato com arma branca (203)	1
Agressão física (141, 191)	2
Assassinado por “amigos” (199)	1
Homicídio (211, 255, 268, 420, 450, 536)	6
Acidentes	
Acidente automobilístico (4, 6, 14, 19, 22, 24, 33, 36, 38, 40, 46, 47, 51, 52, 53, 55, 61, 66, 70, 83, 96, 97, 106, 113, 114, 123, 124, 137, 145, 151, 173, 174, 175, 177, 182, 184, 193, 198, 200, 210, 212, 215, 218, 229, 230, 237, 239, 245, 249, 253, 257, 261, 262, 263, 266, 267, 273, 276, 277, 280, 289, 290, 292, 296, 298, 301, 302, 303, 305, 307, 311, 312, 313, 305, 307, 322, 323, 328, 329, 335, 338, 341, 343, 346, 347, 349, 359, 364, 370, 382, 384, 387, 388, 395, 398, 401, 405, 407, 413, 414, 417, 426, 430, 432, 435, 452, 455, 460, 467, 470, 473, 477, 478, 482, 485, 487, 490, 497, 498, 499, 501, 509, 510, 517, 519, 520, 524, 526, 528, 530, 534, 537, 538, 540, 548)	134
Acidente de motocicleta (8, 15, 32, 44, 48, 81, 85, 89, 115, 139, 140, 144, 147, 148, 153, 154, 214, 226, 256, 286, 291, 309, 339, 344, 392, 396, 400, 402, 436, 439, 441, 472, 505, 545)	34
Acidente de trânsito (30, 59, 87, 169, 178, 314, 393, 486, 474, 507, 521)	11
Acidente aéreo (49, 78, 109, 112, 236, 244, 275, 293, 377, 421, 481, 488, 543)	13
Acidente por intoxicação com gás (107)	1
Acidente com bicicleta (204, 456)	2
Acidente envolvendo trem condutor de universitários (278)	1
Atropelamento (9, 67, 93, 120, 125, 146, 216, 310, 302, 513)	10
Acidente por disparo de arma de fogo (71, 95, 99, 133, 176, 219, 353, 355, 379, 431, 437, 508)	12
Acidente por queda de um telhado (79)	1
Asfixia no incêndio do Edifício Joelma (348, 376)	2

Incêndio do Edifício Joelma (532, 546)	2
Choque de carro com poste após ser fechado por caminhão (94)	1
Ferimento com copo em festa de aniversário (207)	1
Pancada na cabeça por telha atirada por um garoto (250)	1
Queda de um carrinho (100)	1
Queda de cavalo (172, 445)	2
Queda de edifício (254)	1
Contusão na cabeça após cair do carro (180)	1
Queda de motocicleta (319)	1
Traumatismo craniano por furacão atingindo o carro (351)	1
Queda na Fazenda (356)	1
Queimadura por acidente explosivo por incêndio de carpete (391)	1
Queda de carro no rio (423)	1
Vítima de raio (433)	1
Queda num fosso do Teatro Nacional (434)	1
Desabamento sobre a residência de prédio em construção (518)	1
Cânceres	
Tumor de próstata (11)	1
Câncer (63, 227, 469)	3
Complicações de tumor da suprarrenal (167)	1
Doença de pele com características leucêmicas (288)	1
Leucemia (205, 315, 317, 326, 361, 369, 489)	7
Câncer de laringe (506)	1
Câncer no joelho direito (515)	1
Afogamento	
Afogamento (18, 65, 142, 157, 189, 196, 242, 265, 269, 272, 294, 295, 340, 422, 438, 447, 465, 496, 544)	19
Afogamento com carro mergulhado no rio (54, 127)	2
Afogamento com carro tragado em enchente (410)	1
Afogamento com ônibus no rio Turvo (541)	1
Enfermidades gerais	
Enfermidade crônica (21)	1
Grave moléstia (209, 514)	2
Fulminante virose (233)	1
Colapso (232)	1
Febre grave (336)	1
Choque anafilático com tópicos nasal (476)	1
Enfermidades específicas	
Crise urêmica (20)	1
Enfermidade renal (72)	1
Gangrena gasosa em uma das pernas após mergulho em rio, causando paralisia total de braços e pernas (77)	1
Doença de Hodgkin (539)	1
Glomerulonefrite (380)	1

Enfermidade gastroenterológica (92)	1
Esclerose (105)	1
Enfermidade instantânea (110)	1
Gangrena decorrente de “calo” infectado (542)	1
Linfoma (522)	1
Linfoma linfocítico (475)	1
Neutropenia crônica congênita (260)	1
Prolongada enfermidade (132, 409)	2
Enfermidade ganglionar incurável (179)	1
Lúpus agudo (327)	1
Processo blastomatoso (221)	1
Osteossarcoma da tíbia esquerda (241)	1
Septicemia por meningite bacteriana (362)	1
Tétano (333)	1
Tifo (416)	1
Trombo na circulação sanguínea (428)	1
Intoxicações	
Intoxicação por medicamento psicoestimulante (26)	1
Intoxicação por monóxido de carbono (471)	1
Morte natural ou súbita	
Morte súbita (37, 95, 201, 321, 342, 394, 493, 523, 516)	9
Morte natural (62, 102, 116, 192, 240, 264, 283, 367, 408)	9
Suicídios	
Suicídio (50, 122, 134, 138, 181, 187, 208, 247, 285, 308, 324, 399, 446, 462, 494, 547)	16
Morte hospitalar	
Morte hospitalar (após receber injeção calmante e amanhecer morto) (82)	1
Choque anafilático (118)	1
Peritonite pós-apendicectomia (149)	1
Pós-cirurgia de tumor generalizado (163)	1
Pós-intervenção cirúrgica para extirpar tumor cerebral (156)	1
Durante pequena cirurgia plástica (297)	1
Complicações pós-operatórias de cirurgia neurológica (320)	1
Complicações após segunda cirurgia cardíaca (337, 404)	2
Pós-operatório de cirurgia intestinal (390)	1
Pós-cirurgia cerebral (466)	1
Pós-cirurgia neurológica (512)	1
Queimaduras	
Queimadura por explosão da lata de thinner (168)	1
<b>QUANTIDADE TOTAL DE CAUSAS DE FALECIMENTO</b>	<b>550</b>

Fonte: o autor

Nota-se o número expressivo das mortes por acidente automobilístico (134), acidente de motocicleta (34), assassinato com arma de fogo (21), afogamento (19), parada cardíaca (19) e suicídio (16).

### 5.2.3 – Espíritos comunicantes excluídos

Quadro 6 – Espíritos comunicantes excluídos, razão de exclusão, obra da mensagem

NOME DO ESPÍRITO NÃO CONSIDERADO	RAZÃO PARA A EXCLUSÃO	OBRA DE REGISTRO
1. Abel Gomes	Não se refere à mensagem dirigida a familiares	Nosso Livro
2. Adelino Lemos	- sem dados biográficos registrados	Presença de Chico Xavier
3. Alberto Santos Dumont	Não se refere à mensagem dirigida a familiares	Tempo e amor
4. Almiro	- registro apenas do primeiro nome - carta dirigida à esposa	Presença de Chico Xavier
5. Alvina Rodrigues Gonçalves Pereira	- sem dados biográficos registrados	Luz Bendita
6. Ambrósio de Amorim	- dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
7. Amélia Brandão Amorim	- dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
8. Amélia Macedo	- dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
9. Anna Benvinda	- dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
10. Antônio	Sem dados biográficos registrados além do primeiro nome	Relicário de luz
11. Antônio José Maria Pêgo	- dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
12. Aparecida	- registro apenas do primeiro nome - sem elementos nominais de identificação de familiares	Relicário de Luz
13. Artur Lins de Vasconcelos Lopes	Não há mensagem registrada dirigida a familiares	Presença de Chico Xavier
14. Beth	- registro apenas do primeiro nome - um espírito que, através do espírito Laurinho, manda recado para os amigos encarnados	Gaveta da esperança
15. Carlos	Sem dados biográficos registrados além do primeiro nome	Relicário de Luz
16. Carlos Augusto	Sem dados biográficos além do prenome e nome	Relicário de luz
17. Ecléia	Sem dados biográficos registrados além do primeiro nome	Relicário de luz
18. Emílio Des Touches	Não se refere à mensagem dirigida aos familiares	Tempo e amor
19. Engrácia Ferreira	- dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
20. Estevina	Não se trata de mensagem dirigida a familiares	Cartas do coração

21. Francisco Batista	- sem dados biográficos registrados	Presença de Chico Xavier
22. Francisco Fajardo	Sem dados biográficos registrados	Cartas do coração
23. Gilberto	- registro apenas do primeiro nome - um espírito que, através do espírito Laurinho, manda recado para a esposa encarnada	Gaveta da esperança
24. Gilberto	- registro apenas do primeiro nome - um espírito que, através do espírito Laurinho, manda recado para a mãe encarnada	Gaveta da esperança
25. Gomide	- sem dados biográficos registrados	Depois da travessia
26. Gustavo Dutra	- dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
27. Helena Maia	Dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
28. Ignez Elvira Campos Elias	Sem dados biográficos registrados	Encontros no tempo
29. Isabel	Sem dados biográficos registrados além do primeiro nome	Relicário de luz
30. Isabel Cintra	Sem dados biográficos registrados além do próprio nome	Relicário de luz
31. Itamar	Sem dados biográficos registrados além do primeiro nome	Relicário de luz
32. Joaquina A. da Silva	- sem dados biográficos registrados	Presença de Chico Xavier
33. José Teodoro Caldeira	- sem dados biográficos registrados além do nome completo	Presença de Chico Xavier
34. Laurinda	Sem dados biográficos registrados além do primeiro nome	Cartas do coração
35. Maria Dinah	Nome não encontrado na obra citada por Vivaldo da Cunha Borges	Ninguém morre
36. Marilda Menezes	- sem dados biográficos registrados	Presença de
37. Marília de Almeida Barbosa	- sem dados biográficos registrados	Presença de Chico Xavier
38. Maria João de Deus	Não se refere a mensagem dirigida aos familiares	Tempo e amor
39. Marina Lúcia Pedroza	- dados biográficos insuficientes	Janela Para a Vida
40. Marie Benson	- dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
41. Mariquinhas	- dados biográficos insuficientes	Depois da travessia
42. Marta Pernambuco	- sem dados biográficos registrados	Depois da travessia
43. Martinha Santinha	um espírito que, através do espírito Laurinho, manda recado para a mãe encarnada	Gaveta da esperança
44. Moacyr	- registro apenas do primeiro nome	Relicário de luz
45. Nilo	- registro apenas do primeiro nome - mensagem dirigida à esposa	Presença de Chico Xavier
46. Nina	- registro apenas do primeiro nome	Presença de Chico Xavier

	- mensagem dirigida a um encarnado de nome Romeu (amigo, esposo?)	
47. Olímpio Almeida	- sem dados biográficos registrados	Presença de Chico Xavier
48. Paulo	- registro apenas do primeiro nome	Relicário de luz
49. Pedro de Alcântara (frei)	Não se refere a mensagem dirigida a familiares	Tempo e amor
50. Raymundinho	- registro apenas do primeiro nome	Cartas do coração
51. Sebastião	- registro apenas do primeiro nome - um espírito que, através do espírito Laurinho, manda recado para a companheira encarnada	Gaveta da esperança
52. Sylvinho	- registro apenas do primeiro nome	Relicário de luz
53. Sylvio Lessa	- sem registro de dados biográficos	Presença de Chico Xavier
54. Terezinha	- registro apenas do primeiro nome	Taça de luz
55. Tomás de Vilanova	Embora dirigida na época a Clóvis Tavares não se refere a mensagem familiar	Tempo e amor
56. Urueno Gonçalves dos Santos	Sem dados biográficos registrados além do nome completo	Claramente vivos
57. Virginia Maria Sales Nogueira	- sem dados biográficos registrados	Correio do além
58. Virgílio Machado	- sem dados biográficos registrados	Depois da travessia
59. Viriato de Mesquita Barros	- trata-se de um bilhete dirigido a Leopoldo Machado	Presença de Chico Xavier
60. Walter	- registro apenas do primeiro nome - sem registro de dados biográficos	Presença de Chico Xavier
61. Zizinha	Sem dados biográficos registrados além do apelido	Relicário de luz

Fonte: o autor

### 5.3 – Total de mensagens psicografadas

○ total de cartas mediúnicas escritas é de 1726, compreendendo-se a existência de um imprevisível número ainda não mensurado e sistematizado de comunicantes desencarnados.

### 5.4 – Descrição de estados mentais

Para a identificação e descrição dos estados mentais de familiares, antes e depois da recepção das cartas mediúnicas, fez-se a seleção de duas obras publicadas contendo a compilação de testemunhos de variados familiares. Nenhuma seleção prévia de tais testemunhos foi realizada: o único critério é a expressão clara daqueles estados mentais.

As duas obras selecionadas estão especificadas no Quadro 1 e a notação para esse item segue a mesma no referido quadro: 7-AEL-1977; 8-LZB-1977. Respectivamente, 7 - “Amor e Luz” e 8 - “Luz Bendita”. ○ número entre parênteses antes do nome dos comunicantes (desencarnados) refere-se à enumeração dos mesmos no quadro 4.

QUADRO 7 – Depoente, parentesco, comunicante, estado mental

	Deponente e obra	parentesco	Comunicante	Estado mental antes da carta mediúnica	Estado mental antes da carta mediúnica
1.	Yolanda Cesar  AEL, ps. 16-23  *antes da morte do filho, a família era católica	mãe	(65) Augusto Cezar Netto	Transtornada, muito confusa, sofrimento e dor intensos, desespero, revolta	-tranquilidade e calma pelo primeiro encontro com Chico Xavier -conforto mediante muitas leituras de livros espíritas -frequência assídua de Casa Espírita -visita mensal a Chico Xavier -conformidade -crença incontestável na imortalidade da alma e comunicabilidade dos espíritos
2.	Wady Abrahão  AEL, ps. 28-3  *antes da morte do filho, a família era católica	pai	(535) Wady Abrahão Filho	pensamento suicida, descontrole a ponto de dormir no jazigo do filho morto, sofrimento atroz, perda de interesse em conversar com os outros, descrença absoluta, busca por respostas em “lugares inimagináveis”	-Devolução do incentivo de viver -leitura de livros espíritas -atividades sociais e filantrópicas para crianças -fortalecimento da crença na imortalidade da alma e comunicabilidade dos espíritos
3.	Maria Luiza Vieira  AEL, ps. 62-67  *antes da morte do filho, a família era católica	mãe	(95) Carlos Magno de Tadeu Bassi	angústia, sofrimento, desespero, tratamento médico-hospitalar pelo abalo da morte,	Paz de espírito, segurança na crença da imortalidade da alma e comunicabilidade dos espíritos, doença respiratória amenizada, retomada de forças para os deveres domésticos

					e o cuidado com os demais filhos
4.	Adélia Machado Figueiredo  AEL, ps. 80-85  *a família era espírita	mãe	(544) William Machado Figueiredo	Abatimento, sensação de que o mundo pessoal tinha acabado	Alívio mental, devolução da vontade de viver, fortalecimento da crença no Espiritismo
5.	Alice Tereza Dias Decenço  AEL, ps. 96-99  *professava outra religião	mãe	(503) Sérgio Roberto Decenço	Sufrimento, tristeza, desequilíbrio total com uso de calmantes	Assiduidade na frequência a Casa Espírita, Conforto e esperança, Solidez da crença no Espiritismo,
6.	Ediné Almeida Silva de Paiva  AEL, ps. 102-107  *espírita	esposa	(314) Lúcio Lincoln de Paiva	Desespero, pensamento suicida	Reabilitação mental, aceitação, fortalecimento da fé espírita
7.	Lucy Yanez Silva  AEL, ps. 120-125  *católica fervorosa, antes da morte do filho	mãe	(279) José Roberto Pereira da Silva	Descrença, angústia, dor	Reconforto, serenidade, reequilíbrio mental-emocional aproximação do Espiritismo e frequência de Casa Espírita
8.	Maria Perrone  AEL, ps. 144-149  *antes da morte do filho, não havia interesse algum no Espiritismo	mãe	(538) Walter Perrone	Descontrole emocional com internação hospitalar, perda da capacidade de sorrir	- aproximação do Espiritismo e consolidação da fé espírita, leitura metódica de obras espíritas, atividade presencial de reconfortar outras mães
9.	Laura Moreira de Abreu  AEL, ps. 152-155	esposa	(497) Serafim Pereira de Abreu	desespero, dor	Conforto, paz, maior aproximação com Deus, tranquilidade, equilíbrio

10.	Salette Richette Parisi  AEL, ps. 172-177  *antes da morte do filho, a família era católica	mãe	(473) Ricardo Tadeu Richette	Desespero, choro contínuo, adoecimento, revolta	Tranquilidade, dedicação ao estudo do Espiritismo, confiança e esperança diante das dificuldades
11.	Thereza Malafronto  AEL, ps. 182-189	filho	(481) Ronaldo Malafronto	Adoecimento, ansiolíticos sem efeito, abandono do lar pelo marido, sofrimento, várias tentativas de suicídio	Tranquilidade, reequilíbrio, retomada do sono e repouso, confiança em Deus, dedicação ao Espiritismo
12.	Leila Sahlo Inácio da Silva LZB, ps. 34-36	mãe	(239) Izídio Inácio da Silva	Desolação, dor, desânimo, tristeza	Conforto espiritual, consolidação da fé espírita
13.	Neumis Souza da Silva  LZB, ps. 60-63  *não tinha contato com o Espiritismo antes da morte do filho	mãe	(42) André Luiz Souza da Silva	Desespero, descontrole, busca de atendimento psiquiátrico, adoecimento	Refazimento emocional, conforto espiritual, gratidão por devolver-lhe a vontade de viver, consolidação da fé espírita
14.	Ruth Maria Chaves Martins  LZB, ps. 84-86  *aproximou-se da religião após a morte de duas filhas e, após alguns anos, a morte do esposo	esposa	(432) Oswaldo Peixoto Martins	Traumatismos físicos e espirituais decorrentes da morte de duas filhas e, depois, do esposo.	Consolidação da fé espírita e filiação a atividades sociais e filantrópicas
15.	Maria José Caetano Marcondes  LZB, ps. 90-100	mãe	(361) Maria Célia Marcondes	Desespero total, tratamento médico e farmacológico	Leitura de livros espíritas como novo modo de vida, resignação, esperança, consolidação da fé espírita

16.	Carlos Eduardo de Toledo  LZB, ps. 104-108  *antes da morte do filho, toda a família era católica	pai	(81) Carlos Alberto de Toledo	Abalo, sofrimento, aflição, desespero	Conforto moral, assiduidade em tarefas espíritas, solidificação da crença na imortalidade da alma e comunicabilidade dos espíritos
-----	---	-----	-------------------------------	---------------------------------------	--

Fonte: o autor

## 6 – Conclusão

A - No itinerário de consecução dos objetivos e dos fundamentos do Espiritismo, as mensagens psicografadas por Chico Xavier e de autoria de familiares desencarnados afirmam e reafirmam cinco fatos básicos:

- a sobrevivência e, portanto, a imortalidade da alma após a morte corpórea;
- a individualidade da alma após a morte do corpo;
- a comunicabilidade, inclusive terapêutica, dos espíritos desencarnados com os encarnados;
- a continuidade dos laços de família e fraternos entre encarnados e desencarnados;
- a inquestionabilidade do fato mediúnico.

A grande maioria das mensagens psicografadas por Chico Xavier de familiares desencarnados foram recebidas em reuniões públicas e diante dos próprios familiares encarnados, recebendo destes últimos a confirmação imediata daquelas mensagens individuais.

Dentre os vários fatos comprobatórios destas psicografias estão alguns destacados pelos próprios familiares (geralmente pais e mães presentes na reunião pública):

- detalhamento de fatos íntimos exclusivamente do conhecimento do espírito comunicante e dos familiares (ou amigos) a quem são endereçadas as cartas;
- em várias comunicações, além de fatos íntimos, nomes de pessoas desencarnadas são revelados e desconhecidos dos próprios familiares atuais, exigindo pesquisa deles mesmos com familiares mais velhos para a confirmação daqueles fatos ocorridos com ancestrais. Geralmente, trata-se de bisavôs e bisavós, tetravôs e tetravós ou amigos e amigas apenas do conhecimento do espírito comunicante;
- reconhecimento, pelas famílias, da assinatura do espírito comunicante, reproduzindo ou assemelhando-se à caligrafia confrontada com a carteira de identidade ou outros documentos;
- para os presentes nas reuniões públicas ou íntimas, nota-se mudança de postura do médium, no momento da recepção da mensagem, como, por exemplo, a forma de segurar o lápis e o padrão de escrita que o espírito comunicante tinha quando estava encarnado.

Todos esses fatos afirmativos e reafirmativos são o antídoto do Espiritismo para transtornos psicopatológicos durante o processo de morrer e diante da morte.

B - Um outro fato notável. Em cada mensagem psicografada, o espírito comunicante geralmente nomeia e dá notícias de outros tantos familiares e conhecidos também desencarnados: bisavós e bisavós, avós e avós, tios e tias, sobrinhos e sobrinhas, netos e netas, pais e mães, amigos e amigas, primos e primas, irmãos e irmãs. Apesar dessas informações relevantes para a identificação da mensagem psicografada, na relação do espírito comunicante está registrado, nessa pesquisa, apenas o nome do espírito assinante da carta endereçada aos familiares.

C - As obras psicografadas por Chico Xavier de espíritos familiares foram compostas por organizadores específicos das editoras publicantes e não partiram da iniciativa do médium. Aqueles organizadores buscaram o "de acordo" tanto dos familiares encarnados, destinatários das cartas, como do médium para a compilação e publicação das cartas familiares. O "de acordo" do médium vem nos prefácios daquelas obras, geralmente escritos pelo espírito Emmanuel, além da própria apresentação dos organizadores das páginas para editoração.

D - Os testemunhos e depoimentos dos familiares, receptores das cartas psicografadas, devem ser consultados nas próprias obras individualmente impressas pelas editoras espíritas do Brasil. Tais testemunhos permitem afirmar que as mensagens recebidas são antídotos e terapia efetiva para a redução ou cessação das incertezas e possíveis sofrimentos psicopatológicos durante o processo de morrer e diante da morte.

E - Finalmente, na história do Conhecimento e, em particular, na história do Espiritismo nenhum médium ou pessoa não espírita produziu de modo sistemático e consistente uma bibliografia sobre a vida após a morte tão vasta e consistente, ensejando vários estudos espíritas em múltiplas direções e dimensões de interesse psicossocioantropológico.

## 7 – Referências

BACELLI, Carlos Antônio. **○ Evangelho de Chico Xavier**. 3. ed. Votuporanga: Didier, 2001.

BORGES, Vivaldo da Cunha. **Índice geral das mensagens psicografadas por Francisco Cândido Xavier**. Belo Horizonte: UEM, 1988.

COLLINGWOOD, Robin George. **A Ideia de História**. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Presença, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DILTHEY, Wilhelm. **Psicologia y teoría del conocimiento**. Obras de Wilhelm Dilthey - volume VI. Trad. Eugenio Ímaz. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

\_\_\_\_\_. **Crítica de la razón histórica**. Trad. Carlos Moya Espí. Barcelona: Península, 1986.

\_\_\_\_\_. **L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit**. Trad. Sylvie Mesure. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.

KARDEC, Allan. **○ Espiritismo em sua expressão mais simples e outros opúsculos de Kardec**. 2. ed. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. **○ que é o Espiritismo: introdução ao conhecimento do mundo invisível pelas manifestações dos espíritos**. Trad. Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009.

VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

# Pensando com Vattimo: metafísica, violência e caridade

Thinking with Vattimo: metaphysics, violence and charity

*Newton Aquiles von Zuben<sup>1</sup>*  
*Felipe de Queiroz Souto<sup>2</sup>*

## RESUMO

---

Gianni Vattimo, conhecido por sua filosofia do *pensiero debole* com a qual constrói sua crítica à objetividade metafísica, considera que toda metafísica é violenta porque ela afirma uma epistemologia que nega a diferença. Pensando com o eixo Nietzsche-Heidegger, Vattimo busca a superação desse modelo através da hermenêutica e de sua interpretação do cristianismo. Conjugando o *pensiero debole* com o anúncio da *kénosis* de Deus, Vattimo analisa o aspecto de enfraquecimento da mensagem judaico-cristã presente no pensamento ocidental. Daqui, deriva-se a caridade, conceito cristão que desmitifica toda imposição de verdade que não seja fruto do diálogo e do consenso. O objetivo do artigo é demonstrar o percurso hermenêutico para a superação da metafísica analisando algumas obras de Vattimo que abordam o assunto.

---

**Palavras-chave:** Metafísica. Hermenêutica. Pós-modernidade. Violência. Caridade.

---

## ABSTRACT

---

Gianni Vattimo, who is known by his philosophy of *pensiero debole* wherewith builds his critique of metaphysical objectivity, he regards that all metaphysics is violent because it claims an epistemology that denies the difference. Thinking with Nietzsche-Heidegger axis, Vattimo seeks the overcoming of this model through hermeneutics and his interpretation of Christianity. Conjugating the *pensiero debole* with the announcement of *kenosis* of God, Vattimo analyzes the aspect of the weakening of the judeo-christian message presented in the Western thought. This is derived the charity, Christian's concept that demystifies all imposition of truth that is not the result of dialogue and consensus. The article's aim is to demonstrate the hermeneutics way to overcome metaphysics by analyzing some of Vattimo's works that approach this subject.

---

**Key words:** Metaphysics. Hermeneutic. Postmodernity. Violence. Charity.

---

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain e Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Email: [nzuben@puc-campinas.edu.br](mailto:nzuben@puc-campinas.edu.br) .

<sup>2</sup> Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: [felipeqsouto@gmail.com](mailto:felipeqsouto@gmail.com) . Submetido em: 08/02/2021; aceito em: 14/06/2021.

## Introdução

Metafísica. Violência. Caridade. Com esses três conceitos, apresentamos, neste artigo, a articulação filosófica proposta por Gianni Vattimo (1936- ) a respeito das violência operada pelos discursos dogmáticos do cristianismo institucional. A filosofia da religião desenvolvida pelo filósofo italiano se preocupa com a vigência metafísica que ordena o funcionamento das religiões e gera violência. Frente a isso, Vattimo propõe uma alternativa ao cristianismo que parte dele próprio: a caridade. Através da caridade, Vattimo sugere o que ele denomina de cristianismo não religioso, pautando-se nas suas incursões hermenêuticas, as quais se despontam na afirmação do *pensiero debole*. Conjugando filosofia e cristianismo, Vattimo busca superar a violência operada pelas religiões institucionais que articulam seus discursos e dogmas, conduzindo-se pela hierarquia da metafísica clássica.

Para o filósofo italiano, a metafísica é violenta, devido à sua objetividade que se impõe sobre o outro, negando tudo aquilo que está fora de sua delimitação lógica. Com isso, ele percebe que a afirmação dogmática das religiões, quando tratam de verdade, Deus, salvação e outros conceitos, geralmente adotam um raciocínio de exclusão das diferenças. Ele também observa essa exclusão dentro da política mundial, com os esforços estadunidenses por democratizar os países do Oriente Médio. A título de exemplo, essas afirmações reforçam a tese vattimiana que pretendemos demonstrar, no decorrer deste texto.

Nessa perspectiva, o nosso objetivo é mostrar, no pensamento de Vattimo, o problema que tem a metafísica e sua vigência, no mundo contemporâneo. Para tanto, perseguiremos o método da hermenêutica filosófica na análise da bibliografia, a fim de encontrar, nos textos de Vattimo, razões pelas quais a metafísica se torna violenta e a proposta do autor para sua superação. Por isso, na primeira parte, iremos abordar a relação da metafísica com o *pensiero debole*, contudo, sem desenvolvermos propriamente o segundo, queremos demonstrar como a filosofia de Vattimo responde à metafísica. Na segunda parte, focalizaremos a demitologização como um recurso à superação da violência metafísica, denotando os aspectos da filosofia da religião de Vattimo com os conceitos de *kénosis* e de secularização. Por fim, examinaremos o princípio da caridade como meio de superação efetiva da violência metafísica, revelando o caráter dialógico da postura assumida por Vattimo.

### 1. Metafísica e *pensiero debole*

A metafísica de que tratamos aqui é a chamada metafísica clássica, concebida como um sistema de pensamento instaurado sobre a lógica da afirmação da verdade enquanto adequação da coisa ao intelecto e que tem em sua fundação o paradigma da objetividade. Essa forma de pensamento caminha com a humanidade desde o período clássico, com o nascimento da filosofia grega, e passa pelas formulações medievais como tentativa de encontrar a verdade contida na realidade e nas proposições lógicas. Durante a história do pensamento ocidental, a

metafísica foi compreendida como aquela que dá sustentação à *veritas* e tem sua vigência na afirmação tomista da *adequatio rei et intellectus*.<sup>4</sup>

A metafísica como um problema a ser superado está presente na filosofia de diversos autores após Heidegger, mas também é ocupação dos filósofos estruturalistas e pós-estruturalistas franceses do século XX. A ideia de superação que propomos não se estabelece como uma *Aufhebung* hegeliana, a qual “[...] concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo, em que o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem.” (VATTIMO, 2002, p. VII). A pretensão dos filósofos pós-modernos, como Vattimo, é menor, pois não se interessa por criar algo “totalmente novo” que supere definitivamente o “antigo”, aproximando-se do fundamento-origem da realidade. Ao contrário, Vattimo se define como um filósofo pós-moderno, e é com o prefixo “pós”, o qual compõe o termo “pós-modernidade”, que devemos pensar os desdobramentos de sua crítica. Segundo ele, o “pós” indica

[...] uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da ideia da “superação” crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental. (VATTIMO, 2002, p. VII).

Vejam, portanto, que o termo *superação*, que utilizamos, pode ser equivocado, já que não estamos levando a cabo a ideia de um progresso frente a uma nova fundação. Ao se despedir da modernidade, o pensamento pós-moderno continua ainda herdeiro dos seus efeitos, de modo que Vattimo o pensa sobre o conceito heideggeriano de *Verwindung* que, contraposto ao conceito de *Überwindung* (superação), denota o enfraquecimento do pensamento moderno, mas ainda se constata sua vigência. No texto “O vestígio do vestígio”, presente na obra *A Religião*, organizada por Vattimo e Jacques Derrida, o filósofo italiano afirma que *Verwindung* é “[...] uma longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença” (VATTIMO, 2000, p. 91), ou seja, o pensamento pós-moderno é convalescente daquilo que a modernidade nos deixou como herança, de sorte que o que cabe a nós, contemporâneos, é compreendê-la e seguir o fio do seu enfraquecimento.

Como um pensador nietzschiano-heideggeriano, Vattimo concebe a necessidade e a responsabilidade da filosofia contemporânea em ultrapassar o modelo metafísico das clássicas filosofias ocidentais, mas ainda enxerga a necessidade de uma ontologia que se defina sobre

---

<sup>3</sup> Com o termo *veritas*, indicamos a verdade da premissa lógica do pensamento metafísico, que deriva a existência do real de algo puro, essencial e imutável. A filosofia, desde os clássicos filósofos gregos até os modernos, concebeu a urgência de um fundamento para a existência. A partir das elucubrações hermenêuticas de Nietzsche e do desenvolvimento de uma nova forma de pensar, a qual se inicia com a sua filosofia, a *veritas* deixa de ter um estatuto principal e seu espaço é ocupado pela historicidade humana.

<sup>4</sup> Premissa importante para a teoria do conhecimento desenvolvida na Idade Média e Moderna. No sentido de uma verdade lógica, a afirmação *adaequatio rei et intellectus* assumiu, no pensamento ocidental, a forma mais clara de expressar a composição da verdade, pois denota que o verdadeiro é a adequação da coisa e do intelecto. Essa noção é própria de Tomás de Aquino, quando retoma as ideias de Aristóteles, e se expressa de uma forma mais nítida, na afirmação de que verdadeiro é *adaequatio intellectus nostri ad rem*, isto é, adequação da nossa inteligência às coisas. Todo esse movimento é epistemológico, pois fundamenta a teoria do conhecimento em Tomás de Aquino e seu legado posterior. Há ainda que se considerar que, para o filósofo medieval, existe uma verdade ontológica que se expressa na afirmação *adaequatio rei ad intellectum*, que é a adequação do ente ao Ser ou ao intelecto divino. Para uma compreensão melhor do termo, com base em Tomás de Aquino, pode-se conferir: AQUINO, Tomás de. *Questões discutidas sobre a verdade*. In: AQUINO, Tomás de; ALIGHIERI, Dante. **Seleção de Textos**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

conceitos hermenêuticos. Essa proposta está evidenciada em Nietzsche, com a sentença da “morte de Deus”, e, em Heidegger, com a *Destruktion* da metafísica. É já no parágrafo sexto de *Ser e Tempo* que Martin Heidegger expõe o seu projeto de destruição da metafísica, a partir da *história do ser*. Afirmar esse ponto não é somente reconhecer que a concepção do ser é articulada dentro de paradigmas históricos que se manifestam em fatos historiográficos, mas entender, sobretudo, que o ser possui história e a articulação de qualquer filosofia sobre o ser precisa considerar sua temporalidade (HEIDEGGER, 2012). Desse modo, o autor assinala:

A questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica. É nela que a questão do ser haverá de provar cabalmente que a questão sobre o sentido de ser é incontornável, demonstrando, assim, o sentido em se falar de uma “retomada” dessa questão. (HEIDEGGER, 2012, p. 65).

Retomar a questão do ser é tarefa principal de *Ser e Tempo*. Uma retomada que não nos interessa investigar aqui, tal como foi concebida por Heidegger. No entanto, chamamos atenção a esse ponto, porque ele é uma peça central do pensamento vattimiano, para a articulação de toda sua filosofia hermenêutica. Vattimo comenta, em *Introdução a Heidegger* (1989), que “[...] é precisamente o fenômeno da historicidade e da ‘vida’ que impõe a reproposição do problema do ser” (VATTIMO, 1989, p. 17) para Heidegger. A historicidade ou, ainda, a temporalidade da experiência humana possibilita que o ser seja pensado como um acontecimento próprio das vivências do ser humano. Aqui, “[...] a ontologia nada mais é que a interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e nosso historicizar-se.” (VATTIMO, 2002, p. VIII).

As implicações que essa forma de pensar despontam, em Vattimo, são as de uma filosofia hermenêutica que se recusa a acolher a compreensão do mundo, por meio da objetividade filosófica e científica que entraram em crise no início do século XIX e se tornam insustentáveis, para ele, após o advento de uma filosofia pós-metafísica. Portanto, é certo realçarmos que a discussão de Vattimo se sustenta sobre o ensejo heideggeriano pela destruição da ontologia. No já citado sexto parágrafo de *Ser e tempo*, Heidegger identifica, na afirmação da historicidade do *Dasein*, a superação da ontologia clássica que é gestada entre os gregos, mas que influencia todo o pensamento ocidental até Kant. Heidegger reforça a necessidade de problematizar a ontologia grega, a fim de tomá-la partindo da temporaneidade, colocando a condição ontológica temporal do *Dasein* como necessidade para a interpretação; isso está dado à medida em que o “[...] ser da presença [*Dasein*] tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal da própria presença.” (HEIDEGGER, 2012, p. 57).

Na sua obra *As aventuras da diferença* (1988), Vattimo considera a ontologia hermenêutica como aquela que recusa a objetividade enquanto “[...] ideal do conhecimento histórico (isto é, a recusa do modelo metódico das ciências positivas)” (VATTIMO, 1988, p. 30) e, ainda, observa que é essa objetividade que torna o pensamento metafísico um dejecto, ao petrificar nela a presença do ser.<sup>5</sup> Vejamos: o problema não está na presença do ser, mas na peremptoriedade da presença na objetividade. No já citado *Introdução a Heidegger* (1989), Vattimo compreende objetividade como “[...] aquilo que ‘subsiste’, aquilo que pode encontrar-se, aquilo que ‘se dá’, que está presente; quanto ao mais, não é uma casualidade o facto de o ser supremo da metafísica, Deus, ser também eterno, isto é, presença total e indefectível.”

<sup>5</sup> “O que torna o pensamento metafísico ‘dejecto’ não é o facto de o ser se dar como presença, mas a petrificação da presença na objetividade.” (VATTIMO, 1988, p. 125).

[VATTIMO, 1989, p. 22]. Com isso, temos evidenciado que a objetividade é o problema da metafísica, já que ela leva em conta a estabilidade do ser e não a historicidade do ser, na condição existencial do *Dasein*. Frente a isso, Vattimo argumenta:

Como é o ser histórico do espírito que nos obriga a reexaminar a noção de ser, e como esta, numa simples análise preliminar, se revela dominada pela ideia de presença – pensada em relação a uma específica determinação temporal –, a reformulação do problema do ser é efectuada em relação com o tempo. (VATTIMO, 1989, p. 23).

O que isso significa é que a perspectiva para tratarmos da noção de ser depende da epocalidade do *Dasein*. O *Dasein* é a condição existencial do ser humano no mundo; ora, o “Da”, o “al”, é todo horizonte de sentido, no qual o ser humano habita com suas pré-compreensões articuladas num círculo hermenêutico. Por essa razão, fica dificultada toda compreensão de objetividade como algo que se impõe metafisicamente sobre as diferentes culturas. Se o ser é compreendido mediante construções históricas, não há como compreendê-lo sem o fundamento dado pelo *Dasein*, ou seja, não é possível mais pensarmos o ser como uma realidade petrificada na presença. Tal realidade, em suas últimas formulações, equiparou-se à ideia de Deus ou, melhor ainda, tornou-se Deus, nas premissas lógicas medievais.

Influenciado pelo pensamento heideggeriano e pelo niilismo de Nietzsche, Vattimo constrói sua filosofia, pensando-a como uma filosofia que se enquadra na época da pós-metafísica (ou pós-modernidade). Enquanto alguém que fala de dentro de uma tradição metafísica, ele se considera um herdeiro que precisa distorcer o caminho traçado pelo pensamento ocidental. Aqui subsiste a urgência do *pensiero debole*: ele não pode ser considerado como uma nova filosofia, mas como o resultado do fim da metafísica. E isso se dá, porque o *pensiero debole* se constitui dentro de um horizonte hermenêutico no qual ele não aparece como “[...] oposição ao ‘pensamento forte’ [...], mas como uma conscientização da nossa condição pós-moderna,” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 147, tradução nossa). Apoiando-nos na afirmação de Santiago Zabala, no seu texto *Uma religião sem teístas e ateístas* (2006),<sup>6</sup> temos que essa característica do enfraquecimento do pensamento se justifica apenas num ambiente no qual o ser humano não pode viver segundo certezas de que lhe garante “[...] segurança extrema [...]”. O homem pós-moderno aprendeu, portanto, a viver sem ânsias no mundo relativo das meias verdades.” (ZABALA, 2006, p. 35).

Nessa perspectiva, o *pensiero debole* pode ser concebido como um pensamento não metafísico, o qual prevê o enfraquecimento das estruturas fortes da verdade, provocando a eliminação das barreiras culturais que impedem o diálogo harmonioso entre os homens e as mulheres provenientes de diversas culturas. Sua vocação por diluir a metafísica é a vocação própria da mensagem cristã e, talvez, isso se deve ao fato de que o primeiro é o segundo em terminologias pós-modernas. Em termos mais práticos, o que identifica realmente o *pensiero debole* é o fato de que ele se apresenta como um pensamento “[...] mais consciente dos próprios limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globais etc., mas, sobretudo, [que tem] uma teoria do enfraquecimento como caráter constitutivo do ser na época do fim da metafísica.” (VATTIMO, 2018a, p. 25).

Assim, falar de *pensiero debole* é remeter à dissolução da metafísica, ao mesmo tempo que se estabelece com ela uma relação de proveniência e convalescença. A partir de seus estudos em filosofia da religião, Vattimo passou a identificar o *pensiero debole* com a *kénosis*

<sup>6</sup> Texto publicado como introdução do livro *O futuro da religião*. Solidariedade, caridade e ironia, de Richard Rorty e Gianni Vattimo, organizado por Santiago Zabala.

do Verbo anunciada pela mensagem do cristianismo. Do grego, o étimo *kénosis* significa “abaixamento” e possui sua razão teológica na carta de Paulo aos Filipenses (2,5-8), quando este afirma:

Tende em vós mesmo o sentimento de Cristo Jesus: Ele, estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz.<sup>7</sup>

A apropriação que Vattimo faz desse termo, para associá-lo com sua empreitada hermenêutica, é a de assumi-lo como o movimento de enfraquecimento da própria metafísica. O mito judaico-cristão da encarnação de Deus anuncia ao pensamento ocidental o enfraquecimento da própria divindade. Aqui, é desejo de Deus dar-se na história humana, isto é, dar-se na historicidade do *Dasein* que habita a Terra. Sua revelação não é como um ser supremo que rege arquetonicamente o universo, suas leis e até a vida humana, agindo como um juiz moral. No âmbito da metafísica, não há mais “[...] o ideal de uma certeza absoluta, de um saber totalmente fundamentado e de um mundo organizado racionalmente.” (ZABALA, 2006, p. 35). Na pós-modernidade, no ambiente da *kénosis* e do *pensiero debole*, temos de nos acostumar com o fato de que, conforme sublinha enfaticamente Rossano Pecoraro, “[...] não há mais Verdade, Ser, Ousia, Fundamento, Princípio.” (PECORARO, 2005, p. 33).

Com o processo da *kénosis*, enfraquece-se toda a forma do pensamento forte e a sua atuação metafísica. Também a verdade como *veritas* se enfraquece, dando espaço para a verdade como *caritas*, o anúncio principal da mensagem cristã. Dessa maneira, “[...] aquele horizonte metafísico que amparava o discurso filosófico sustentado pela verdade da proposição e dos dogmas cede lugar, paulatinamente, à verdade que se torna hermenêutica.” (PAIVA, 2015, p. 414). Assim, temos que a hermenêutica emerge da tradição cristã. Sobre isso, Vattimo enfatiza:

Reconhecer que a hermenêutica pertence à tradição religiosa do Ocidente – não apenas enquanto tal tradição, fundada numa revelação escrita, orienta o pensamento para reconhecer o lugar central da interpretação; nem apenas porque, libertando o pensamento do mito da objetividade, a hermenêutica abre, por sua vez, o caminho para escutar os muitos mitos religiosos da humanidade; mas em termos substanciais, de ligação entre ontologia niilista e *kénosis* de Deus – significa encontrar também os problemas de reinterpretação do sentido do cristianismo para nossa cultura. (VATTIMO, 1999, p. 76-77).

A hermenêutica está presente na cultura ocidental como produto do pensamento judaico-cristão e de sua maturação. Ao abrir o “divino palimpsesto”, a *kénosis* põe na história do ser humano a interpretação dos seus deuses. Por essa razão, Vattimo assume que o cristianismo também é o responsável por introduzir na cultura ocidental o conceito de *interioridade*, o qual será importante para as reflexões fenomenológicas do século XX, mas que também é o ponto de partida para a postura hermenêutica da pós-modernidade. É de Santo Agostinho de Hipona a afirmação: “[...] *in interiore homine habitat veritas*”. E, sobre ela, Vattimo comenta que “[...] a salvação não pode estar na palavra eterna de algo que está fora de nós, mas no olhar dirigido diretamente para nosso interior e na busca da verdade profunda em nós mesmos.” (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 54-55, tradução nossa). A interioridade que provoca a busca por uma verdade em nós mesmos é, para o filósofo italiano, a marca da hermenêutica

<sup>7</sup> As citações bíblicas que utilizamos são retiradas da *Bíblia de Jerusalém*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2019.

presente já no pensamento cristão, todavia, que só vai assumir a sua condição, na contemporaneidade, com a filosofia hermenêutica que concebe a interpretação como o modo do ser humano estar-no-mundo.

O *Dasein* está lançado no mundo (*Geworfenheit*) e pode interpretar, mediante as heranças que apreende, ao habitar uma época, um local, uma comunidade, a sua verdade e, com isso, pode também dizer o seu mundo no qual habita, herdando da tradição suas categorias de compreensão. Nessa perspectiva, consideramos que o ser humano habita a verdade, à medida que pertence a um horizonte interpretativo que lhe dá pré-conceitos necessários à experiência interpretativo-compreensiva. Assevera Vattimo: “[...] o homem que, para viver, sente necessidade de reflectir, comparar e discernir, é já o homem que nasceu numa certa cultura e não no seio da ‘natureza’ pura e simples.” (VATTIMO, 1989, p. 24).

## 2. Demitologização contra violência

Demitologização é um termo da teologia protestante, trabalhado com acuidade por Rudolf Bultmann, mas não tomado em sua integralidade por Vattimo. O filósofo italiano recorre ao conceito para identificar que o evangelho necessita de uma eliminação dos mitos (VATTIMO, 2018a, p. 51-52), iniciado pelo escândalo da revelação cristã, que é a *kénosis*, contudo, assume que também a moralidade e os ensinamentos dogmáticos da Igreja necessitam ser demitologizados, pois eles revelam o aceno violento da religiosidade fundamentada na concepção “metafísico-naturalista de Deus” (VATTIMO, 2018a, p. 52). O interesse de Vattimo concentra-se mais propriamente na implicação da *kénosis* como fio condutor da demitologização, e isso pode ser identificado na seguinte citação:

[...] na *kénosis* de Deus e, portanto, na salvação entendida como dissolução do sagrado natural-violento; essa doutrina me é transmitida por uma instituição que, contudo, pelo que consigo entender dela, tende a colocar em segundo plano justamente esse cerne kenótico e secularizador, mas não a ponto de não deixá-lo transparecer (sobretudo na experiência concreta religiosa dos fiéis) e de se subtrair ao julgamento que, em nome dele, se faz da própria instituição. É por isso que insisto tanto no “não se deixar afastar do ensinamento de Cristo” por causa do escândalo do ensinamento oficial da Igreja. (VATTIMO, 2018a, p. 60).

Segundo as elucubrações de Vattimo, o evangelho, durante a história da humanidade, foi lido de modo absoluto e violento por parte da Igreja, o que favoreceu uma hermenêutica fechada da Bíblia. É o caso, por exemplo, de quando Jesus anuncia, com espírito missionário – “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos; batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mateus 28, 19) –, e seu anúncio se desenvolve em uma “[...] ideologia da conquista dominante da modernidade, nos tempos das grandes viagens e da primeira descoberta do novo mundo.” (VATTIMO, 2018b, p. 301, tradução nossa). Essa interpretação da Sagrada Escritura revela uma atitude de imposição da verdade como *veritas*. A proposta do filósofo italiano é resgatar a *kénosis* como pedra angular da doutrina cristã e não apenas como um fato histórico-linear do evento cristão. O resgate da *kénosis* como fundamento do cristianismo leva-nos para o reencontro com a religião cristã, na tentativa de sua demitologização.

Em outros termos, a demitologização é a secularização do cristianismo e, por isso, é operada através da mensagem cristã, porém, é também a afirmação de um cristianismo amigável, que prevê nas condições históricas de cada época a sua forma concreta de se realizar. Em suma, o perigo com que Vattimo se depara, em face do cristianismo dogmático, é o mesmo que Bultmann quis combater, isto é, “o sacrifício da razão” (VATTIMO, 2018a, p. 52) ou

“*sacrificium intellectus*” (BULTMANN, 1999, p. 8), em nome de uma concepção naturalista da realidade e até mesmo de Deus, a qual foi permitida pela institucionalização do cristianismo durante a história do Ocidente e na configuração da vida cotidiana dos fiéis, que Vattimo denomina como “fiéis-fiéis” (VATTIMO, 2018a, p. 9). Gerados pela mentalidade dogmática, eles acabam sacrificando a inteligência, para afirmar posturas fundamentalistas que se confundem com o termo dos valores cristãos e causam violência.

Assim, a violência operada pela religiosidade metafísica produz uma mentalidade impositiva e dominante. Essa mentalidade evoca, para dentro do cristianismo, questões morais, dogmáticas e até mesmo vivenciais, do ponto de vista do sujeito. O que ela faz aparecer são determinados assuntos, como a concepção de dogmas absolutos (VATTIMO, 2018a, p. 56-60) e de guerras justas (VATTIMO, 2018a, p. 74), a hermenêutica fechada da Bíblia (VATTIMO, 2004, p. 44; 2016, p. 63-64), a recusa do sacerdócio feminino (VATTIMO, 2006a, p. 69), até a condenação da homossexualidade (VATTIMO, 2018a, p. 75) e a proibição de preservativos (VATTIMO, 2018a, p. 54).

Vattimo condena essa percepção do cristianismo em todas as suas formas, desde as moralizantes até as petrificadas no dogma, uma vez que ele interpreta que a Igreja, sobretudo a católica, ao afirmar suas imposições, tende a “[...] evitar toda e qualquer impressão de um enfraquecimento da doutrina e da moral cristãs.” (VATTIMO, 2018a, p. 54). A imagem de um direito natural fundado sobre a metafísica naturalista da concepção de Deus, tal como quis a teologia de Tomás de Aquino, favoreceu o surgimento de uma moral cristã traduzida em “naturalismo jurídico” (VATTIMO, 2004, p. 142), o qual

foi pensado e praticado, também, como uma maneira de legitimar um certo uso “racional” da força, por exemplo, como autorização a se rebelar contra o tirano, e que a racionalidade dos *preambula fidei* tem levado, frequentemente, a justificar a constrição a crer, fundada justamente na certeza de que era a própria razão humana a impor a aceitação da fé. (VATTIMO, 2004, p. 142).

Esse tipo de mitologização do cristianismo operado pela epistemologia medieval é igualmente responsável, ainda hoje, pela necessidade de o pensamento fundamentalista querer impor a sua visão de mundo, em um estado laico. O fundamentalismo é ainda encantado com a ordem do naturalismo jurídico medieval que não faz mais sentido ao homem contemporâneo. No entanto, esse naturalismo continua sendo o motor da violência simbólica operada pelas religiões cristãs e só pode ser superado com a demitologização do próprio cristianismo. Preocupado com a violência presente no cristianismo, Vattimo busca pelo princípio cristão que não está subjugado à metafísica e que é capaz de promover a demitologização do pensamento e da religião. Assim, é capaz também de suplantar a verdade como *veritas*. O princípio que demitologiza a *veritas* é a *caritas*, afinal, ela é o único apelo prático do Evangelho que permite a leitura não reducionista da Sagrada Escritura, conforme já evidenciado por Vattimo, no texto *Idade da Interpretação* (2006a). Ela também garante o direito de todo sujeito historicamente situado ler a Bíblia conforme seu horizonte histórico-destinal, descobrindo a verdade da revelação na sua própria condição histórica como proveniência. Por conseguinte, a demitologização à qual alude Vattimo é operada como uma saída da metafísica e sua força impositiva se manifesta no “[...] autoritarismo da Igreja e de muitas de suas posições dogmáticas e morais ligadas à absolutização de doutrinas e a situações historicamente contingentes e, no mais, já superadas de fato.” (VATTIMO, 2018a, p. 52). Também esse autoritarismo se faz presente nos discursos políticos do século XX e XXI.

Na obra *Comunismo hermenêutico* (2012), Vattimo e Zabala observam que as democracias desenvolvidas pelos governos liberais da Europa e da América não respondem às

exigências de um verdadeiro governo popular, pois o que há é uma imposição de uma forma de governo ainda enrijecida pela metafísica que age como uma “política das descrições”, que “[...] é funcional para a existência continuada de uma sociedade de dominação que persegue a verdade em forma de imposição (violência), conservação (realismo) e triunfo (história).” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 26, tradução nossa). Essa condição é o que eles descrevem com o termo “democracias emplazadas”. A busca pela verdade como triunfo na história e como fundamento do progresso, do qual ela é sinônimo (VATTIMO; ZABALA, 2012), articula o pensamento colonial das grandes potências mundiais, as quais são capazes de impor a democracia. Esse fenômeno é visto pelos autores no exercício das políticas liberais exercidas pelo governo estadunidense, ao impor aos países do Oriente Médio, como Iraque, Afeganistão e Irã, uma democracia aos seus moldes.

O exercício dessas políticas pelos governos liberais que tentam impor uma democracia à força sobre países subdesenvolvidos denota o exercício imperialista, no jogo da política mundial. O império afirma para si uma verdade absoluta que se faz ver como *veritas*, nesse artigo. A violência que esse mecanismo gera está explicitada por Vattimo e Zabala da seguinte maneira: “[...] a verdade não só é violenta, na medida em que se afasta da solidariedade, mas é ‘violência’, já que pode se tornar facilmente uma imposição sobre a nossa própria existência.” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 32, tradução nossa). Ao comentar essa afirmação, em seu artigo “Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach” (2020), Frederico Pieper assevera que “[...] a violência é o silenciamento do outro.” (PIEPER, 2020, p. 186, tradução nossa). Para Vattimo, a condição da violência está ligada à política, quando a verdade está condicionada ao poder político, e as demandas de uma são demandas da outra (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 33), o que permite o uso da verdade como mecanismo de manutenção do poder do Estado.

Pieper observa que, no pensamento fraco, o problema de a violência estar associada à verdade refere-se àquele ideal de objetividade que sustenta o pensamento forte do Ocidente. Não só a religião se estabelece sob o prisma da metafísica, mas também a política, a moral, a tecnociência e outras esferas sociais:

Desde que a afirmação da estrutura do ser ou a autoridade dos fundamentos últimos não é reconhecida como uma interpretação, ela implica silenciar os divergentes e eliminar a possibilidade de questões. Nesse sentido, isso se mostra como uma forma originária de outros tipos de violência. Afinal, quando alguém acredita que ele/ela tem a verdadeira ordem das coisas, ele/ela deve somente comunicar essa verdade aos outros. Isso é um dever. A obrigação moral de convencer os outros dessa verdade. Desse modo, a forma matricial da violência encontra-se no silenciamento, recorrendo às estruturas e fundações últimas. Desde o fundamento, é possível legitimar toda forma de abuso. (PIEPER, 2020, p. 187, tradução nossa).

Nesse ponto, Pieper explicita algo de que Vattimo trata em outros textos, como, por exemplo, em *Violência, metafísica, cristianismo* (2004)<sup>8</sup>, quando frisa: “A violência se insinua no cristianismo quando ele se alia à metafísica como ‘ciência do ser enquanto ser’, isto é, como saber de princípios primeiros.” (VATTIMO, 2004, p. 146). Metafísica e verdade são termos correlativos. A verdade metafísica é fonte da violência, pois a violência se manifesta como mecanismo de dominação e imposição de uma perspectiva única. O silenciamento articulado pelos meios de dominação são metafisicamente fundados. Esse discurso faz notar o enlaçamento entre a religião cristã institucional e a metafísica. Para Vattimo, esse enlaçamento sugere que o

<sup>8</sup> Ensaio publicado no livro *Depois da Cristandade*. Por um cristianismo não religioso (2004a).

cristianismo será violento, enquanto a metafísica fundamentar a institucionalidade eclesiástica. Entretanto, Vattimo identifica que o discurso dogmático de uma “ética-metafísico-naturalista” (VATTIMO, 2004, p. 145) alinhada com as políticas de legislação dos Estados fornece a continuação de estruturas de poder que nos dá a configuração da Igreja Católica como “[...] uma estrutura fortemente organizada em sentido hierárquico, vertical e definitivamente autoritário.” (VATTIMO, 2004, p. 145).

Essa construção da institucionalidade católica e, também, da maioria das igrejas cristãs revela, no interior do cristianismo, a sua fundação na *veritas*, na qual Deus é a fonte de proposições verdadeiras, já que ele é compreendido como premissa lógica da realidade. Esse caminho pelo qual a metafísica cristã avança é distinto do caminho anunciado pela mensagem do cristianismo. Vattimo assume que a mensagem cristã é uma mensagem de enfraquecimento, a qual possui sua visibilidade na secularização. O processo do cristianismo na história do Ocidente parece afirmar-se de forma paradoxal: de um lado, temos a sua articulação institucional, que denota uma estrutura rígida e forte; por outro lado, temos a mensagem que ele nos anuncia de um Deus que deseja fazer-se fraco e que, com isso, é catalisador do processo de secularização. Aqui, o cristianismo tem duas faces: a instituição e a secularização.

Vattimo opta por desenvolver uma filosofia a partir da secularização do cristianismo, assumindo que esse processo moderno é a consumação da mensagem cristã, pois a entende como “destino ‘próprio’ do cristianismo” (VATTIMO, 1999, p. 78-79). E acrescentamos: a secularização é igualmente o meio pelo qual a mensagem de Jesus, o Nazareno, pode se efetivar fora da institucionalidade religiosa e se configurar, não como imposição, mas como um diálogo fraterno entre membros de uma determinada comunidade. Nesse sentido, a secularização permite o enfraquecimento da *veritas*, ao preferir uma verdade livre do domínio metafísico. A verdade não está excluída do pensamento vattimiano, por isso, insistimos em utilizar o termo *veritas*, a fim de identificar nele o conceito da verdade metafísica da *adaequatio rei et intellectus*. Vattimo é um hermeneuta. Suas teses estão fundamentadas sobre o eixo Nietzsche-Heidegger, porém, muito de suas afirmações vem da filosofia hermenêutica de Gadamer e da teoria da formatividade de Luigi Pareyson. Por essa razão, Vattimo entende a existência da verdade como algo fundamentado historicamente, na epocalidade dos sujeitos. Isso significa que a verdade se tornou hermenêutica e, como tal, ela só pode ser compreendida como desvelamento, *Alétheia*. E a verdade hermenêutica não se possui, mas se habita. O ser humano mora na abertura da verdade que não possui nenhum fundamento, pois é, antes de tudo, um horizonte abissal onde as coisas se constituem conforme experiências históricas.

O que essa tese tem a ver com a secularização? O próprio Vattimo responde: “[...] a filosofia que responde ao apelo da superação metafísica provém da tradição judaico-cristã, e o conteúdo de sua superação da metafísica nada mais é do que a maturação da consciência dessa procedência.” (VATTIMO, 2000, p. 102). Em outro lugar, acrescenta: “A hermenêutica só pode ser aquilo que é – uma filosofia não metafísica do caráter essencialmente interpretativo de verdade e, portanto, uma ontologia niilista – enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus.” (VATTIMO, 1999, p. 82). Com essas duas afirmações, temos que é da mensagem judaico-cristã que se desenvolve, na história do Ocidente, o processo de secularização e a originalidade da hermenêutica. Vattimo ainda elege o conceito cristão de *caritas* como princípio fundante do enfraquecimento, já que é o único “apelo prático” (VATTIMO, 2006a, p. 71) e não metafísico, anunciado na Bíblia. A *caritas* é uma postura que compreende que o outro está sempre com o uso da razão, mediante suas experiências particulares. O diálogo aparece aqui como fruto da caridade, mas nela também se consoma, já que é impossível determinar a verdade por diálogo. Não há um fechamento de certezas. Há acordos e fusões de horizontes que nos permitem a compreensão de uma nova forma de experienciar e significar a realidade.

Nessa perspectiva, temos a superação da *veritas* metafísica e a acolhida da *caritas* como referência para o diálogo e a possibilidade de superarmos a violência simbólica operada pelas religiões. O modo de superação desse problema parece estar dado para Vattimo, desde a composição do *pensiero debole* – e é a urgência da hermenêutica, na pós-modernidade. Note-se: a hermenêutica não está aqui como metodologia, todavia, como modo de estar-no-mundo. Nos seus escritos sobre religião, Vattimo trata da hermenêutica partindo da *caritas*. Nesse sentido, pode-se tomar a caridade como o princípio da tolerância, que é “[...] o ideal de desenvolvimento da sociedade humana” (VATTIMO, 2016, p. 86) e que se desenvolve para um projeto de democracia e de emancipação. Assinala o filósofo, em *Responsability of the Philosopher* (2010): “A única emancipação que eu posso conceber é uma vida eterna na caridade, a vida de atenção aos outros e de resposta aos outros, no diálogo.” (VATTIMO, 2010b, p. 97, tradução nossa).

### 3. Violência e caridade

É contra a mentalidade peremptória que Vattimo se opõe, propondo uma concepção amigável do cristianismo, tal como Jesus, o Nazareno, pregou, ao considerar seus discípulos como seus amigos (João 15, 15), inaugurando uma religião da *caritas* e não do dogma ou da lei. Por isso, o que ele deseja recuperar é a caridade como ponto fundamental da existência religiosa do cristão e do modo como as igrejas se configuram, na atualidade. Assim, ressalta Vattimo, no diálogo *Cristianismo e Modernidade*:

O cristianismo é finalmente a religião que abre o caminho para uma existência não estritamente religiosa, no sentido de laços, da imposição, da autoridade – e aqui poderia referir-me a Gioacchino da Fiore, que falou de uma terceira idade da história da humanidade e da história da salvação, na qual emerge sempre mais o sentido “espiritual” da Escritura e a caridade toma o lugar da disciplina. (ANTONELLO, 2010, p. 29).

Abre-se espaço para uma *caritas* norteadora, a qual dissimula o mecanismo vitimário das religiões (tal como conceitua René Girard e de quem Vattimo se apropria, para pensar a violência operada pelas religiões) e, por conta disso, dissolve a violência metafísica, por meio da pregação de que “[...] Jesus Cristo veio ao mundo para revelar que a religiosidade não consiste nos sacrifícios, mas no amar a Deus e ao nosso próximo.” (ANTONELLO, 2010, p. 29).<sup>9</sup> Próximo se dá sempre na relação da caridade, assim como a Igreja mesmo era formada como comunidade da *caritas*, “a *civitas del*” (ANTONELLO, 2010, p. 75).<sup>10</sup> Podemos inferir, pelo pensamento filosófico político de Vattimo, que a comunidade da *caritas* hoje é a sociedade democrática na qual “[...] o modo em que o ser se dá se configura na experiência coletiva” (VATTIMO, 2005, p. 143), enquanto um acordo entre os indivíduos, e o diálogo nasce como atitude hermenêutica para a construção de novas perspectivas conjuntas que não encontram barreiras, mas verdadeiras fusões de horizontes concretos.

Na experiência coletiva, assegura Vattimo, a “[...] comunidade se torna um critério [para o sujeito] no momento em que me dou conta de que a história do Ser é destinada a reduzir-se, a diminuir de força e importância e a desconstruir a metafísica.” (ANTONELLO, 2010, p. 75). Assim, abre-se a possibilidade para se “[...] falar de verdade, mas só porque no

<sup>9</sup> Afirmação de Vattimo, no diálogo “Cristianismo e modernidade”, publicado no livro *Cristianismo e Relativismo* (2010).

<sup>10</sup> Referência à fala de Vattimo, no diálogo com René Girard, intitulado “Hermenêutica, autoridade, tradição”, publicado no livro *Cristianismo e Relativismo* (2010).

acordo realizamos a *caritas*. A *caritas*, no terreno das opiniões, no terreno das escolhas de valores, torna-se verdade quando é compartilhada.” (ANTONELLO, 2010, p. 52).<sup>11</sup> Nessa perspectiva, o cristianismo realiza sua tarefa de tornar leve o seu fardo dogmático presente por imposição da ontoteologia e favorece a prática e a oralidade dos seus próprios ensinamentos (VATTIMO, 2016, p. 85). Mais uma vez, pelo cristianismo, a *caritas* substitui a *veritas*.

Em entrevista à revista argentina *El clarín*, ao comentar a encíclica *Deus caritas est*, de Bento XVI, Vattimo afirma:

Pareceu-me muito lindo que a Encíclica não dissesse: *Deus veritas est*, mas *Deus caritas est*. Isto é fundamental, embora Ratzinger se traia depois um pouco e a seguir ninguém pode ler na Encíclica uma preferência efetiva pela caridade. Eu seria um pouco mais radical. Com a verdade não sabemos o que fazer. Como faria a verdade, como descrição objetiva de um estado de coisas, para salvar-nos? A verdade nos fará livres? Saber tudo – a física quântica, toda a química, todos os manuais de matemática – tudo isso nos fará livres? São exemplos banais. Mas o que é a verdade? Exatamente o que nos libera da dependência da objetividade. E, tão somente quando somos livres da dependência da objetividade, podemos realmente amar o próximo. Somente no niilismo de Nietzsche se pode amar o próximo. Eu não posso amar o próximo, porque creio ou conheço metafisicamente que ele deve ser amado. Amo-o, porque, por sua vez, sou amado e posso amá-lo livremente, se não tenho as rêmoras da verdade. Há aquele velho dito que se atribui a Aristóteles, mas que, pelo que parece, não é dele: *Amicus Plato sed magis amica veritas* (Amigo de Platão, porém mais amigo da verdade). Penso ser preciso dar volta às coisas, não se pode amar mais a verdade do que o próximo. “Amigo da verdade, porém mais amigo dos amigos.” (VATTIMO, 2006b, p. 7, tradução nossa).

Na declaração de Vattimo, notamos a virada que o filósofo dá, para pensar a verdade. Essa consideração já havia sido feita por ele em *Depois da Cristandade* (2004) e, mais tarde, no diálogo “Fé e Relativismo”<sup>12</sup> (2010), com René Girard. Aqui a verdade da religião também sofre mudanças. Entendendo a verdade como caridade ou, ainda, como experiência do amor ao próximo, Vattimo reitera a necessidade de se compreender o verdadeiro como algo que se partilha com o outro. Como algo que é dividido entre os que fazem a experiência. Talvez, como algo que pode, realmente, ser habitado. Uma verdade que privilegia a amizade é uma verdade aberta, pois se situa num horizonte abissal, isto é, sem barreiras e fechamentos epistemológicos, todavia, cheia de possibilidades mediante a realidade da vida humana. Pieper (2020) traz a noção de que esse habitar da verdade hermenêutica deve ser compreendido como um “entre-lugar” ou, ainda, como fronteira onde a experiência humana se constitui, não pela imposição do centro (fazendo alusão à metafísica), porém, pela historicidade humana que é marcadamente hermenêutica e “[...] isso não é só uma questão de ‘conhecer o mundo’, mas de ‘habitá-lo’.” (PIEPER, 2020, p. 184, tradução nossa).

Diversas culturas estão no mundo como fronteiras nas quais habitam homens e mulheres, com as mais distintas perspectivas de compreensão da realidade. Ter consciência dessa pluralidade epistemológica é fundamental para a postura hermenêutica pós-moderna que Vattimo propõe, com seu pensamento enfraquecido, e é urgente para se pensar o diálogo democrático, político e inter-religioso. A noção de caridade traz consigo a importância de se estabelecer o outro como um alguém que carrega consigo uma historicidade própria, na qual

<sup>11</sup> Citação de Vattimo, no diálogo “Fé e Relativismo”, publicado no livro *Cristianismo e Relativismo* (2010).

<sup>12</sup> Diálogo publicado no livro *Cristianismo e Relativismo: verdade ou fé frágil?* (2010), organizado por Pier Paolo Antonello.

constitui seu mundo. E, ainda, o outro também é alguém com quem é possível fundir horizontes, de maneira a criar interpretações possíveis para a habitação do ser humano sobre a Terra.

O diálogo entre as religiões está aqui articulado. Enquanto uma manifestação da cultura, a religião está para o fiel como uma via interpretativa da sua condição. Ao habitar uma cultura, o ser humano também habita uma religião, através da qual categoriza seu Deus, seu credo e suas experiências religiosas. Em nenhuma religião há conteúdo falso. O que há são diferentes perspectivas de se habitar o mundo e apreendê-lo.

Por essa razão, a noção de secularização de Vattimo traz consigo a ideia nietzschiana de que “[...] na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia.” (VATTIMO, 2004, p. 25). Essa Babel do pluralismo religioso que aqui consideramos só se torna possível graças à mensagem de enfraquecimento que o cristianismo carrega, com o anúncio da *kénosis* e, com isso, permite “[...] toda a manifestação do divino em símbolos” (VATTIMO, 1999, p. 82), porque, conforme já destacado, o cristianismo é também secularização. Ele é enfraquecimento da objetividade metafísica e abertura para as diversas formas de experiências dos sujeitos históricos. O mundo se tornou um verdadeiro palimpsesto, o qual precisa ser interpretado, mediante os fundamentos históricos herdados por cada ser humano.

Nesse ambiente, para Vattimo, o ponto de convergência entre as religiões e a manutenção do diálogo deve ser o do apelo prático da caridade. A declaração que ele deu a *El clarín*, invertendo a frase “amigo de Platão, mas mais amigo da verdade”, para “amigo da verdade, porém mais amigo dos amigos”, resume a perspectiva de seu pensamento. O diálogo entre as religiões só é possível, quando ele se torna um diálogo entre amigos, e isso quer dizer que só se realiza, quando todos deixam de lado a *veritas* e os dogmas religiosos, para assumir o amor ao outro como respeito e reconhecimento da sua condição existencial, isto é, como *caritas*.

Aqui, devemos reconhecer a religião como modo de habitar a Terra e não como uma revelação fundada metafisicamente. Enquanto modo de habitar a Terra, a religião pode ser lida em suas distintas formas. E não há forma religiosa mais verdadeira que outra, há modos de compreensão e habitação diferentes do/no mundo. Nesse ambiente, onde reconhecemos a validade de cada cultura e não assumimos uma verdade forte, a violência é diluída. E, se atingirmos esse estágio, é porque o diálogo inter-religioso está em operação. É o diálogo que permite que nos encontremos em outras fronteiras e possamos ter com o outro novas experiências. O dogmatismo metafísico encerra qualquer possibilidade de diálogo, porque, como já evidenciado, tira do outro o direito de expressar a sua cultura, sua ética, sua religiosidade.

O discurso de Vattimo é carregado de uma esperança por unificar o diálogo entre as diferentes culturas, na medida em que a *caritas* seja o norte de toda a discussão. Isso também pode ser observado na sua tentativa de dar voz ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso, como formas de superação da violência, por exemplo. Se o próprio Jesus, o Nazareno, não veio ao mundo para mostrar uma ordem natural, nem para estabelecer dogmas ou inaugurar princípios morais, mas “[...] para destruí-la [destruí-los] em nome da caridade” (VATTIMO, 2016, p. 68), devemos acolher a mensagem niilista que ecoa na história do Ocidente como uma forma de dar espaço ao pensamento dos enfraquecidos. Por essa razão, o cristianismo se revela niilista, por dissolver todo resquício de naturalidade presente nos discursos eclesiásticos, mas também em toda a espécie de governo e de relações pessoais que fazemos com os outros. Na pós-modernidade, a melhor resposta para vivenciarmos essas experiências é assumindo a hermenêutica niilista como a base para mantermos o diálogo fecundado na caridade.

Segundo Rotterdam e Senra, “[...] a *caritas* emerge na contemporaneidade como possibilidade de crer, visto que esta não parte de uma afirmação dogmática, mas tem seu fundamento na experiência histórica do diálogo na pluralidade de perspectivas.” (ROTTERDAN; SENRA, 2015, p. 125). Desse modo, ela deve cumprir o papel fundamental de promover o diálogo

— diálogo como realização da verdade, na abertura dos sujeitos históricos, pois leva em conta a situação de cada indivíduo que habita uma determinada cultura, em um determinado tempo, em um determinado horizonte interpretativo, já que a “[...] interpretação que produz a emersão da verdade é decorrente do diálogo de sujeitos livres, que, por serem livres, são abertos ao advento do ser em cada época histórica.” (GONÇALVES, 2020, p. 524). Isso se torna possível, visto que a verdade não se identifica mais com a *veritas* e, por isso, a *caritas* pode orientar a humanidade, buscando nos eventos cotidianos a manifestação da verdade (CUGINI, 2012).

Ademais, as implicações práticas dessa nova compreensão emergente do cristianismo podem se desenvolver sobre uma ética cristã não religiosa (GONÇALVES, 2018b), o que se caracteriza com a dissolução dos princípios universais da moral como os da proposta kantiana e “[...] propicia uma responsabilidade compartilhada” (GONÇALVES, 2018b, p. 256), a qual provém das múltiplas formas culturais em que se encontram os sujeitos históricos. Conforme já vimos, também a política, segundo Vattimo, possui em seu desenvolvimento a *caritas* como princípio democrático para as sociedades contemporâneas, nas quais pode haver diálogo e emancipação dos sujeitos e culturas, desde que, na orientação dialógica, não haja uma verdade única ou a pretensão de buscá-la. Portanto, “[...] o diálogo nos ajuda a sair dos conflitos, no sentido de que a busca do diálogo não pode não vir acompanhada da exigência de acabar com a luta violenta e com a dominação.” (VATTIMO, 2016, p. 118). Esse ensejo é próprio da manifestação da *caritas*. Nessa perspectiva, o futuro do cristianismo só pode ser a própria pluralidade e a aceitação do outro como um *locus* hermenêutico legítimo, porque o cristianismo é niilismo e espera sempre a interpretação epocal como revelação da verdade do ser:

Como ensinava profeticamente Joaquim de Fiore na Idade Média, a história da salvação atravessa momentos e fases. Quer dizer, vivemos em uma época que, através da ciência e da tecnologia, pode abrir mão da metafísica e do Deus metafísico, em uma época niilista. Uma época em que a nossa religiosidade pode desenvolver-se finalmente na forma de uma caridade que não dependa mais da verdade. (VATTIMO, 2016, p. 69).

A *caritas* é o que nos resta. Não há razão para nenhuma atitude preemptória fundada sobre a ontoteologia. Deus está morto e a religião, depois da morte de Deus, é assumidamente politeísta. Mas é por esse fato, da morte de Deus, que nós “[...] não podemos não nos dizer cristãos” (CROCE *apud* VATTIMO, 2006a, p. 75), já que, neste mundo, através do cristianismo e de seu princípio secular, “[...] dissolveram-se as metanarrações e desmitificou-se, felizmente, qualquer autoridade, inclusive aquela dos saberes ‘objetivos’” (VATTIMO, 2016, p. 75), abrindo espaço para que a “[...] única possibilidade de sobrevivência humana está [esteja] depositada no preceito cristão da caridade.” (VATTIMO, 2016, p. 76). Isso se pode sustentar, porque “[...] as relações interpessoais têm muito mais a ver com a caridade do que com a verdade”. (VATTIMO; CAPUTO, 2010, p. 70).<sup>13</sup> O futuro do cristianismo é a própria *caritas* e podemos afirmar, com Vattimo:

O cristianismo não é o anúncio de uma verdade fática — como Deus é, como é o mundo, a natureza etc. —, mas o anúncio de uma mensagem de salvação para as almas (quer esta seja pensada no “além” ou no “aquém”). Isto — levando em consideração também São Paulo aos Coríntios (Primeira Carta) sobre a *caridade como aquilo que resta* — que dizer que hoje os cristãos são chamados a dissolver

<sup>13</sup> Citação do texto “Hacia um cristianismo no-religioso”, de Gianni Vattimo, publicado no livro *Después de la muerte de Dios* (2010), escrito junto com John Caputo.

dogmatismos e autoritarismos em favor de uma atenção caridosa a todos (VATTIMO, 2010a, p. 165, grifo nosso).

## Considerações finais

Gianni Vattimo articula seu pensamento sobre o eixo Nietzsche-Heidegger, através do qual compõe a sua análise da pós-modernidade. Situando suas reflexões no campo da filosofia, ele vai da estética à política, influenciado pela mensagem do cristianismo que ele julga ser uma mensagem de enfraquecimento. O enfraquecimento é compreendido por Vattimo como uma convalescença da modernidade, da qual ainda nos recuperamos. Em seus textos, o enfraquecimento tem papel central na filosofia do *pensiero debole*, com o qual o autor trabalha os problemas da imposição metafísica e a necessidade de superá-la, no mundo contemporâneo. Vattimo analisa que a metafísica traz consigo uma violência intrínseca à sua realização epistemológica, devido ao caráter de objetividade implícito nela. Durante a história do Ocidente, as narrativas que se consumaram metafisicamente (mais tarde, chamadas de metarrativas, por Lyotard) trouxeram consequências danosas para aqueles que não compartilhavam da mesma compreensão de mundo: isso fez com que a metafísica se fixasse como a história dos vencedores, em detrimento da história dos vencidos (VATTIMO; ZABALA, 2012).

Diante dessa problemática, Vattimo deseja validar a história dos enfraquecidos e fazer ecoar uma nova época, na qual a metafísica se define pelo *pensiero debole*. Como inspiração para sua tese hermenêutica, Vattimo toma as lições que aprendeu com Joaquim de Fiore, um monge medieval do século XII, de sorte a sublinhar a urgência de um novo tempo, quando não mais a interpretação unilateral e peremptória da realidade se impõe, mas uma perspectiva existencial e hermenêutica se propicia. É pertinente observar que o filósofo italiano articula suas teses com a afirmação da pós-modernidade, que é compreendida como o período no qual a hermenêutica se faz *koiné*, na cultura ocidental (VATTIMO, 1999), isto é, torna-se uma linguagem comum das práticas filosóficas. Essa hermenêutica é concebida para além da interpretação de textos, imagens e símbolos, tal como se prospectava a hermenêutica como arte e método do século XIX.

O eixo Nietzsche-Heidegger, com o qual pensa Vattimo, entende a metafísica como um produto do pensamento ocidental que busca colocar a realidade em uma conformidade pré-determinada, a *adaequatio rei et intellectus*, conforme teorizou Tomás de Aquino. Esse processo também foi o responsável por desenvolver, durante a história, a justificativa legítima para a dominação do outro e a conquista de novos territórios (VATTIMO, 2018b). No entanto, essa dominação ainda hoje acontece com base em uma dominação epistemológica operada pela violência simbólica a que pensamentos metafísicos dão vigência. Para Vattimo, a saída da metafísica está na hermenêutica com a qual podemos eleger o diálogo como a forma mais autêntica de compreensão da realidade.

Como um pensador heideggeriano, o filósofo compreende que a hermenêutica constitui ontologicamente o ser humano (*Dasein*) que é capaz de apreender a realidade, a partir de suas vivências. O que esse pensamento provoca é um deslocamento do referencial, permitindo que o homem pós-moderno esteja na condição sobre a qual Nietzsche afirmou ser o momento no qual o ser humano “[...] rola do centro para o X” (VATTIMO, 2002, p. 3). O “x” é justamente onde se fala da realidade para além da concepção metafisicamente ordenada do mundo. O “x” é a periferia, a margem na qual as experiências do mundo acontecem, sem objetivar um fundamento único. Tal postura leva o pensamento de Vattimo para o diálogo com as perspectivas decoloniais, como faz Frederico Pieper, no artigo “Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach” (2020).

Imerso na filosofia contemporânea, Vattimo concebe a pós-modernidade como um período que emerge da crise do pensamento iluminista vigente durante a modernidade. Por essa razão, ele prefere manter o prefixo “pós”, para indicar que vivenciamos outra época, embora ainda padeçamos das consequências metafísicas do pensamento moderno. Para justificar essa tese, ele recorre ao conceito de *Verwindung* de Heidegger, com o qual afirma que a condição pós-moderna é uma condição de torção e convalescença do período moderno.

Desse desenvolvimento, temos em Vattimo o cristianismo não religioso. Essa forma de cristianismo nasce dentro do espírito pós-moderno e está condicionada à interpretação do filósofo italiano a respeito do *pensiero debole*. O cristianismo não religioso é o cristianismo não institucional, o qual se condiciona ao pensamento enfraquecido, para se libertar da imposição metafísica da religião e se abrir às outras formas possíveis da experiência religiosa. A inclinação de Vattimo, no sentido de pensar uma proposta para o futuro da religião cristã se deve à circunstância de que ele se preocupa com o tema da violência operada pelas religiões e pelas visões metafísicas do mundo, as quais institucionalizaram a verdade. Tal fato colabora com a manutenção da metafísica que ele se esforça por superar, através da noção heideggeriana de *Verwindung*, seguindo, dessa maneira, a influência de Nietzsche e Heidegger, em sua empreitada filosófica. Em Vattimo, o caminho pela filosofia da religião e seu ensejo por superar a violência, que é também superar a metafísica, se desdobram na afirmação de um outro modo de pensar a política e a sociedade democrática.

## Referências

AQUINO, Tomás de; ALIGHIERI, Dante. **Seleção de Textos**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ANTONELLO, Pierpaolo (org.); VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. **Cristianismo e Relativismo**. Verdade ou fé frágil? Aparecida/SP: Santuário, 2010.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2019.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**. Coletânea de Ensaio. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CAPUTO, John D.; VATTIMO, Gianni. **Después de la muerte de Dios**. Conversaciones sobre religión, política y cultura. Barcelona: Paidós, 2010.

CUGINI, Paolo. Religião na pós-modernidade: o cristianismo niilista e secularização de Gianni Vattimo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis/RJ, v. 72, n. 287, p. 628-649, 2012.

FERREIRA, Vicente de Paula. **Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo**. Aparecida: Santuário, 2015.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. **Pistis & Práxis**, Curitiba/PR, v. 10, n. 2, p. 244-268, maio/ago. 2018.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 60, n. 2, p. 517-532, maio/ago. 2020.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

PAIVA, Márcio Antônio de. Da veritas à caritas: a religião depois da religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 406-427, jan./mar. 2015.

PIEPER, Frederico. Weak thought, democracy and religion. A decolonial approach. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo/SP, v. 34, n. 2, p. 177-198, maio-ago. 2020.

PECORARO, Rossano. **Nihilismo e Pós-modernidade**: introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo. São Paulo: Loyola, 2005.

ROTTERDAN, Sandson; SENRA, Flávio. O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações para o senso religioso contemporâneo. **Religare**, João Pessoa/PB, v. 12, n. 1, p. 96-127, jun. 2015.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1989.

VATTIMO, Gianni. **Para Além Da Interpretação**: o significado da Hermenêutica para a Filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. *In*: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A Religião**. O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 91-107.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. O fim da filosofia na idade da democracia. *In*: PECORARO, Rossano. **Nihilismo e Pós-modernidade**: introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo. São Paulo: Loyola, 2005. p. 137-143.

VATTIMO, Gianni. A Idade da Interpretação. *In*: ZABALA, Santiago (org.). **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006a.

VATTIMO, Gianni. **Necesitamos un nuevo Lutero**. COSTA, I. Buenos Aires: *Jornal El Clarín* – Revista Ñ, 8 abr. 2006b. Disponível em: <http://www.alcoberro.info/pdf/vattimo4.pdf>. Acesso em : 22 set. 2020.

VATTIMO, Gianni. Igrejas sem religião, religião sem igrejas? **Interações - Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010a.

VATTIMO, Gianni. **Responsibility of the Philosopher**. New York: Columbia University Press, 2010b.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê**: é possível ser cristão apesar da Igreja? Petrópolis/RJ: Vozes, 2018a.

VATTIMO, Gianni. **Essere e dintorni**. Milano: La nave di Teseo, 2018b.

Newton Aquiles von Zúben  
Felipe de Queiroz Souto

Pensando com Vattimo: metafísica, violência e caridade

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. **Comunismo hermenéutico**. De Heidegger a Marx. Barcelona: Herder, 2012.

ZABALA, Santiago (org.). **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

## Daniel Chacon e Frederico Almeida. (Orgs). *Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 2020. ISBN 978-65-5504-005-0. (232 páginas)

*Bruno Pinto de Albuquerque*

Resenha<sup>2</sup> do livro organizado por Daniel Chacon e Frederico Almeida. *Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 2020. ISBN 978-65-5504-005-0. (232 páginas)

A obra *Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais* se inicia com uma breve apresentação, seguida de algumas primeiras palavras, antes de continuar com doze capítulos, cada um deles escrito por um autor diferente, a respeito de algum aspecto da obra de um filósofo que aborda o tema da religião. Na apresentação do livro, Flávio Senra, professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas e coordenador da área Ciências da Religião e Teologia na Capes (2018-2022), chama a atenção para o fato de que a origem da maioria dos autores destaca a importância da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte, particularmente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, dentre outros centros nacionais que se dedicam ao grande desafio de “manter atualizado e plausível o debate em torno do problema de Deus em perspectiva filosófica” (p. 9).

As primeiras palavras se configuram como um prefácio escrito por João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell, sj, a quem os autores homenageiam e dedicam a obra. Ele agradece aos jovens professores de filosofia, seus amigos e antigos alunos, pela iniciativa de publicarem um volume dedicado à questão filosófica de Deus, que vai na contramão da tendência dominante. Não obstante a brevidade do texto, vale a pena deter-se aqui sobre as questões que aponta, tamanho o nível de sua densidade sapiencial e da luz que lança ao conjunto do livro, como se fosse uma chave hermenêutica. Salientando que, no meio acadêmico brasileiro, estudos nesta temática são relativamente escassos, o autor se interroga sobre os destinos que terão os “vestígios de uma crença que tem vigorado até hoje desde os primórdios da humanidade”. Apesar do anunciado “retorno da religião”, o autor afirma que vigora uma indiferença em relação à questão de Deus, não mais como um ateísmo convicto ou militante, mas como um “desinteresse objetivado em estilos de vida que conscientemente ou não prescindem de fato de qualquer referência transcendente”, mesmo entre a população que, “embora se chame ainda cristã, vive como se Deus não existisse”. Mesmo nas “aparências religiosas ou ultra-religiosas”, o que se encontra em causa, segundo o filósofo, é uma “instrumentalização do divino”, nas quais “prevalece a busca da satisfação do sentimento religioso e a aspiração de realização e gratificação pessoal”. A experiência religiosa genuína, ao contrário, é “absolutamente gratuita e promove a

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: [brunopintodealbuquerque@gmail.com](mailto:brunopintodealbuquerque@gmail.com).

<sup>2</sup> Elaborada no âmbito da disciplina “Filosofia e teologia”, que foi ministrada pelo Prof. Dr. Eduardo Gross no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora em 2020, esta resenha foi sobremaneira enriquecida pelas exposições do professor e os comentários dos colegas, a quem se devem agradecimentos pelo percurso em conjunto no estudo da obra; de modo particular, pela leitura atenta do manuscrito feita pelo professor, que o devolveu com pontuações precisas para ajustar alguns detalhes importantes do texto.

gratuidade”, pois, acrescenta: “Longe de encerrar a pessoa na própria subjetividade, como meio à sua disposição para preencher sua necessidade de segurança e conforto interior, ela irrompe espontaneamente na consciência e arranca o ser humano de sua autossuficiência para lançá-lo no mistério insondável do outro divino”. Embora exista um genuíno impulso de transcendência nessas manifestações, termina-se por deturpá-lo, porque esse fenômeno “brota no mesmo solo do imanentismo antropocêntrico do qual pretende escapar”, na medida em que, ao mesmo tempo, reage à modernidade e é determinado por ela. O “silêncio sobre Deus” que impera não é somente religioso, mas sobretudo cultural, em uma valorização unilateral do conhecimento científico, que renuncia à pergunta pelo sentido do todo, sendo marcado pela “fuga de um confronto com a verdade da existência”. Para o autor, a reflexão filosófica sobre a religião não consiste unicamente em pronunciar-se a favor ou contra a “existência”<sup>3</sup> de Deus, mas de salvaguardar a dignidade da pessoa humana, na medida em que esta “não pode sufocar definitivamente a inquietude que provoca a consciência do mistério de sua própria existência”. Nesse sentido, os capítulos do livro visam a salientar esse aspecto fundamental da vida humana: “Mais do que qualquer progresso científico ou técnico, mais do que qualquer desenvolvimento econômico, o que se requer para a realização individual e para a convivência pacífica da humanidade é a compreensão da vida como um dom, acolhido na liberdade e na gratidão e partilhado gratuita e responsabilmente com todos”. Assim, ele convida os autores cada vez mais a passar “das primeiras análises predominantemente históricas à investigação pessoal do sentido da existência”, como um serviço precioso para tornar ainda mais fecunda a tarefa de “despertar em muitos o verdadeiro pensar” (p. 13-15).

A teologia de Aristóteles abre o caminho do primeiro filósofo ao qual se dedica atenção, em um capítulo escrito por Richard Oliveira, que se concentra no livro XII da *Metafísica*. Tendo em consideração as particularidades deste livro, atestadas por reconhecidos comentadores, o que se investiga é uma questão específica, qual seja, analisar como o discurso teológico do Estagirita, a partir do tema da substância, configura-se como uma abordagem de compreensão da natureza da divindade que se diferencia tanto das representações religiosas gregas tradicionais sobre o divino quanto das imagens de Deus na tradição judaico-cristã. A ciência que Aristóteles deseja constituir nesse tratado foi designada posteriormente como ontologia, cuja pretensão filosófica fundamental consiste em estudar o ente enquanto tal e as propriedades que lhe competem (p. 18-19). Essa *epistème* possui um caráter gnosiológico singular e seria marcada por duas concepções a princípio heterogêneas e aparentemente inconciliáveis, enquanto ciência do ser enquanto tal (ontologia) ou saber referente ao divino (teologia). Entretanto, embora alguns comentadores defendam que se trata de dois projetos epistemológicos distintos, Oliveira sustenta que essas duas concepções não são inconciliáveis.<sup>4</sup> Ele se ancora, para isto, na teoria aristotélica da substância, destacando que, para o filósofo grego, o conceito de ser é radicalmente complexo e caracterizado por uma polissemia estrutural. Porém, este conceito se encontra marcado por um elemento fundamental, que é a substância, justamente aquilo que distingue um ser dos outros e consiste em uma “significação primordial do ser”, de modo que a ontologia aristotélica não pode deixar de ser uma “usiologia”, ou seja, uma teoria da substância ou *ousía* (p. 23). Com efeito, Aristóteles parece conceber que a reflexão ontológica inclui tanto a investigação da substância quanto de suas causas primeiras, desembocando, no limite, no conhecimento da substância primeira. Portanto, o autor sustenta que não há uma clivagem essencial entre dois tipos distintos de abordagem filosófica na *Metafísica*, “mas, antes, a existência de uma mesma linha de reflexão que leva, de certa forma, da

<sup>3</sup> Expressão entre aspas no original.

<sup>4</sup> Em nota de rodapé, Oliveira chama a atenção para o fato de que o filósofo alemão Martin Heidegger explora a articulação entre ontologia e teologia em Aristóteles para fundamentar sua concepção sobre uma constituição ontoteológica da metafísica ocidental (p. 21).

interrogação ontológica acerca do ser e de suas causas à investigação daquele que seria o ser primário ou mais fundamental que, como tal, constituiria o princípio explicativo do qual dependem todos os demais seres” (p. 23). Desse modo, o filósofo se proporia a alcançar uma “filosofia primeira”, constituindo, para isso, um saber cuja unidade abrange, por sua conexão com a substância primeira, todas as demais substâncias, que dela dependem. A substância é apresentada como a “categoria ontológica mais fundamental da realidade, à qual todas as outras categorias necessariamente remetem”, isto é, trata-se da “condição primária e mais originária da existência de todas as outras modalidades de ser” (p. 25). Na obra *Física*, Aristóteles tinha sido conduzido aos limites da investigação do mundo físico, até alcançar a demonstração da atuação de um Primeiro Motor. Na *Metafísica*, ele retoma e aprofunda a compreensão de sua natureza, evidenciando que, além de ser a causa última dos seres, ele é também vida e pensamento. O Deus de Aristóteles encontra-se em um movimento circular eterno e consiste em uma substância que é puro ato, sem vestígio de potência, imóvel, imaterial, movendo o universo porque o atrai a si como objeto de desejo e amor, sendo de caráter racional e cognoscível. Dessa forma, ele concebe Deus como um intelecto puro que se pensa eternamente a si mesmo e que é entendido não como uma causa abstrata e impessoal, mas sim como uma verdadeira “pessoa”. Entretanto, em uma concepção muito diferente das tradições grega, judaica e cristã, na medida em que o Deus aristotélico ignora completamente o mundo que se encontra subordinado a ele e lhe é radicalmente indiferente, não obstante este seja por aquele atraído de forma contínua e irresistível. Em sua concepção, Deus não possui um caráter providencial, ou seja, não interfere sobre as vicissitudes do mundo por meio de uma ação inteligente derivada de um desígnio, não se encontra vinculado a exigências éticas que implicam justiça e tampouco é criador do mundo a partir do nada, mas funciona como o princípio que explica o movimento ordenado e racional do universo.<sup>5</sup> Em Aristóteles, Deus é amado pelo universo, mas se encontra radicalmente separado e alheio a ele, enquanto, no cristianismo, Deus ama o mundo e a ele se doa como graça. O autor conclui que, não obstante a exaltada afirmação aristotélica do caráter vivo e pessoal do Primeiro Motor, a divindade do filósofo grego corrobora a afirmação de Blaise Pascal segundo a qual há uma diferença essencial entre o Deus dos filósofos e cientistas e o Deus de Abraão, Isaac e Jacó (p. 34-35).

A inteligência da fé em Santo Agostinho é abordada por Daniel Chacon, que se concentra, de modo particular, na questão suscitada pelo aforismo “*nisi credideritis, non intelligetis*”, isto é, “se não crerdes, não compreenderéis”, encontrada na tradução latina do profeta Isaías, conhecida pelo Bispo de Hipona. Ao refletir sobre a racionalidade da própria fé em face da filosofia grega, o cristianismo interpretou de forma singular os dilemas essenciais presentes na cultura helenística da Antiguidade tardia. Nesse contexto, a concepção da fé como indispensável para alcançar a Verdade ocupou um lugar central na síntese proporcionada pela destacada especulação teológico-filosófica agostiniana, que engendrou uma notável conciliação entre fé e razão, à luz do pensamento patrístico grego e latino. Para o grande doutor, a fé, particularmente a fé nas Escrituras, descreve uma forma de esperança, que é um horizonte de inteligência a ser almejado pela razão. Fundamentando-se na Bíblia e opondo-se aos pelagianos, Agostinho sustentou que a crença em si mesma já é uma dádiva da graça divina, à qual se tem acesso em Cristo. No pensamento agostiniano, há uma preparação para a fé por meio da razão. Segundo Chacon, o santo fornece uma “célebre definição formal do significado de crer” na obra *De praedestinatione sanctorum*, onde afirma que crer significa “pensar com assentimento” (p. 38). O pensar se antepõe ao crer, pois a capacidade cognitiva humana é

<sup>5</sup> Considerando esta concepção de uma transcendência radical em relação ao mundo, Oliveira concorda com aqueles que sustentam que o Deus de Aristóteles se distancia mais do Deus criador das religiões monoteístas do que o Demiurgo platônico, que age como um artesão cósmico, ordenando e modelando a matéria do universo. Ele considera a divindade aristotélica “incompatível com qualquer tipo de devoção religiosa genuína, a qual pressupõe uma verdadeira interação afetiva entre o homem e o divino” (p. 34).

condição fundamental para compreender o anúncio da fé cristã, como afirma na referida obra: “Pois, nem todo o que pensa, crê, havendo muitos que pensam, mas não creem, mas todo aquele que crê pensa, e pensando crê e crê pensando” (p. 39). Todavia, para se crer, não é preciso alcançar a plena compreensão racional dos conteúdos da fé, já que é a própria fé que proporciona o acesso a essa compreensão, como afirma no *Sermo XLIII*: “A fé consiste em crer no que não se vê, e sua recompensa é ver o que se crê” (p. 40). Nessa compreensão da fé como “propedêutica à beatitude” (p. 40), Santo Agostinho exorta, no mesmo sermão: “compreenda para crer, creia para compreender” (p. 41). Portanto, para ele há uma circularidade entre fé e razão. A distinção entre *intellectus* (inteligência) e *ratio* (razão) permite-lhe propor que a razão é anterior à inteligência. A *ratio* precede a *fidei* e esta precede o *intellectus*. Este, iluminado pela graça divina, percebe a Verdade: “A fé, na acepção agostiniana, não prescinde, pois, da razão; antes, o ato de crer impõe, por si mesmo, a tarefa do pensar” (p. 42). Trata-se de contemplar com a razão o que, pela fé, já se admitia. Na *Epistula CXIX*, ele afirma: “Deus está longe de odiar em nós essa faculdade pela qual nos criou superiores aos outros animais. Ele nos livre de pensar que a nossa fé nos incita a não aceitar ou buscar a razão, pois não poderíamos sequer crer se não tivéssemos almas racionais” (p. 43). Nesse sentido, “prescindir da razão humana no alcance da inteligência do *mysterium fidei*, equivaleria a um desprezo à criação divina” (p. 44). Portanto, Agostinho recusa uma atitude de fideísmo irracionalista. A fé teologal “questiona toda forma de soberba e ingenuidade oriunda do estabelecimento da razão em sua plena autonomia e pretensão de apreender a totalidade da realidade e do sentido último da existência humana” (p. 47). A *divina auctoritate* não se refere a uma autoridade estritamente externa, mas, ainda que transcenda o ser humano, pode ser encontrada em seu mais íntimo, como *Praesentia interior*, o próprio Deus na intimidade da alma. Ao mesmo tempo, o santo não reduz o valor e a autoridade das Escrituras. Em *De Trinitate*, ele afirma: “Na verdade, apenas um olhar mediado pelos dados da revelação bíblica, quando dirigido para si mesmo, para a parte mais sublime e interior da alma, pode alcançar a Verdade, isto é, vislumbrar, até o possível, certa visão das promessas aludidas pela fé” (p. 50), qual seja, o próprio Deus-Trindade. A razão é convidada a transcender-se na direção de sua própria identidade, impulsionada pela fé, seguindo as pistas da Revelação cristã. A fé salienta a incompletude da razão e implica em um percurso que a conduz do visível para o invisível, do temporal para o eterno (p. 51). A inteligência da fé ordena a relação com a criação. A relação entre fé e razão aponta para fora de si, para a contemplação do *mysterium Trinitatis* na vida eterna. O ato de crer é mais do que uma simples concordância intelectual com a Revelação, pois implica uma entrega irrestrita, por meio do amor (p. 52-53). O autor conclui o texto afirmando que, por mais significativo que seja o legado agostiniano para a tradição filosófica, ele não esgota a questão da relação entre fé e razão, ao qual se refere como um “intrigante drama da existência humana” (p. 53), que continua desafiando a inteligência contemporânea.

O argumento ontológico de Santo Anselmo de Aosta para a prova da existência de Deus e as objeções de Gaunilo são abordados por Glauber Ataíde, que apresenta as linhas mestras desse debate e da significativa trajetória que ele percorreu ao longo da história da filosofia. Elaborado pela primeira vez em 1078 na obra *Proslogio* e representando um esforço de encontrar uma demonstração racional da existência de Deus, única e mais simples do que aquelas que tinham sido elaboradas no *Monólogo*, o argumento só foi denominado ontológico a partir do pensamento kantiano. Convidando o leitor à interioridade e exortando-o à contemplação de Deus, o monge de Bec propõe, segundo Ataíde, uma “ascensão cristã-platônica” ou “uma elevação da mente para contemplar a Deus” (p. 58). As primeiras objeções ao argumento foram publicadas na mesma época, em uma pequena obra denominada *Pro insipiente*, atribuída tradicionalmente a Gaunilo, monge de Marmoutier, ainda que seu nome não seja referido e Anselmo pareça desconhecer sua identidade. As cópias mais antigas do manuscrito de Anselmo

trazem como apêndice essa interpelação, seguida da tréplica, intitulada *Responsio*; por exigência do próprio Anselmo, as críticas e as respostas circularam juntas desde cedo, o que sugere que considerou sua resposta satisfatória. O argumento se inicia com a definição de “um ser do qual não é possível pensar nada maior” (p. 59). Ainda que o incipiente ou incrédulo negue sua existência, ele pode pelo menos compreender essa expressão e conceber este ser em sua inteligência. Contudo, seria uma contradição conceber que o ser sobre o qual não se pode pensar nada maior existiria somente na inteligência, pois um ser existente também na realidade seria maior do que ele, sendo assim absurdo pensá-lo como existente somente no intelecto. Portanto, Anselmo conclui que este ser existe, indubitavelmente, tanto na inteligência quanto na realidade, o que constitui um elemento central de sua argumentação, na medida em que ele sustenta que seu argumento vale para Deus. O interlocutor crítico objeta, questionando o fato de que a presença na inteligência seja suficiente para afirmar a existência real. Além disso, para ele, se é possível conceber que Deus não existe, também é possível pensar que o ser maior que todos não existe,<sup>6</sup> senão enquanto som de letras e sílabas no pensamento. Mas a mais conhecida das objeções é a da ilha perdida, segundo a qual haveria uma ilha perdida repleta de riquezas, mas que ninguém seria capaz de encontrar; assim, o crítico aplica o argumento de Anselmo a um objeto diferente, com o objetivo de “demonstrar a implausibilidade da passagem de uma existência lógica necessária a uma ontológica” (p. 64). A *Responsio* do Arcebispo de Cantuária não é somente uma reiteração do *Proslógio*, mas um aprofundamento. Se é possível conceber o ser sobre o qual não se pode pensar nada maior como existente, então ele necessariamente existe, ainda que não seja possível compreendê-lo inteiramente. Quanto à ilha perdida, Anselmo afirma que seu argumento só pode ser aplicado ao ser do qual não se pode pensar nada maior e “só pode estabelecer a existência desse ser supremo, e nada mais” (p. 67). Paradoxalmente, o argumento anselmiano nunca foi muito bem aceito por teólogos, tendo sido rejeitado por São Tomás de Aquino em meados do século XIII; por outro lado, marcou a filosofia moderna, constituindo, de acordo com Bertrand Russell, a base do sistema hegeliano. O capítulo se encerra concluindo que, sendo válido ou não, Russel tem razão ao afirmar que “um argumento com uma história tão significativa certamente deve ser tratado com respeito” (p. 68). O capítulo deixa, assim, a questão em aberto, como se fosse um convite para que os leitores tirem suas próprias conclusões.

A questão do mal radical e da graça na filosofia de Immanuel Kant é explorada por Julian Batista Guimarães, que tematiza a relação entre liberdade humana e graça divina. O filósofo alemão vincula moral e religião através da ideia do Sumo Bem e dos postulados. Para ele, o Sumo Bem é a união entre a moralidade e a felicidade; contudo, uma não necessariamente conduz à outra, de modo que a união entre ambas está fora do alcance da ação humana: a moral não torna alguém feliz, mas apenas digno de felicidade. Assim, a existência de Deus é postulada como a causa suprema da natureza e a única que pode garantir a conjugação entre moralidade e felicidade. Só se a religião e a moral estiverem vinculadas, nas palavras de Kant, “se realiza a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela” (p. 70). É por isso que, para Kant, a moral conduz de maneira inevitável à religião, pois a felicidade consonante com a virtude não pode ser alcançada a não ser como objeto de esperança. Ora, a incapacidade de ajustar-se plenamente à lei moral é atribuída à limitação humana, mas o mal radical aponta para a possibilidade da liberdade se insurgir contra a própria lei moral, pervertendo a ordem do dever (p. 71). Trata-se de um movimento de autodestruição da liberdade, mas é possível vislumbrar a restituição desta, o que é um ponto de

<sup>6</sup> Como observa o autor, Gaunilo atribui a Anselmo uma expressão que ele não utiliza, pois “o ser maior que todos” e “o ser do qual nada maior pode ser concebido” não são equivalentes, de modo que Anselmo afirmará que a existência real do primeiro não pode ser demonstrada da mesma forma que a do segundo (p. 63).

interesse comum à moral e à religião, abordada pela moral kantiana. Kant recusa a ideia de que o ser humano seria bom ou mau por natureza, entendendo que ambas as teses suprimem a liberdade e a possibilidade de responsabilização. Ele preserva, portanto, o fundamento da liberdade na ação humana (p. 72). Para o filósofo, a lei moral e as inclinações são os dois móveis de determinação da vontade humana. O mau não está nos impulsos naturais ou nas inclinações, mas nas máximas da vontade. A lei moral é independente das inclinações e condicionamentos naturais, que são congêntas e movidas pelo desejo de felicidade. Se o ser humano tivesse como móbil somente a lei moral, seria moralmente bom; se tivesse como móbil somente a inclinação, seria moralmente mau. O mal se encontra na subordinação ocasional do móbil da lei moral à inclinação, pois, no pensamento kantiano, a lei moral deve ter prioridade. O fato de a inclinação ser natural não significa que o ser humano não seja responsável por ela. Também a propensão ao mal se configura como uma “decisão livremente assumida embora profunda e insondavelmente entretecida em nossa humanidade” (p. 74-75). Em contraposição a ela, as disposições originárias apontam a possibilidade da natureza humana para o bem. Coexistem nela a propensão para o mal e a disposição para o bem, mas há uma hierarquia, pois esta última ocupa o lugar mais elevado na escala dos fins que conduzem ao destino humano em sua teleologia natural. Segundo Paul Ricoeur, a disposição ao bem na moral kantiana é mais originária e guarda a possibilidade de retorno; por mais radical que seja o mal, ele não é definitivo. Há esperança de um retorno ao bem do qual se desviara por sedução, pois o fundamento não é corrompido. Assim, a conversão é concebida como dever e objeto de esperança para cumprir o destino moral do ser humano, uma vez que Kant a define como o “restabelecimento da disposição originária para o bem” (p. 76). Apesar da origem religiosa da conversão, baseada na concepção joanina de “novo nascimento” (Jo 3,5), segundo Jean-Louis Bruch, Kant lhe dá uma significação moral e se opõe à ortodoxia cristã, que entende a fé como pressuposto necessário do novo nascimento. Apesar da queda, mantém-se, nas palavras de Kant, um “gérmen do bem”, que resiste à corrupção. Dessa forma, “ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo” (p. 76, grifo no original). Essa conversão se daria por uma revolução da disposição de ânimo, promovendo mudança no caráter inteligível, condição de possibilidade para a reforma gradual ou progresso contínuo no tempo, tornando-se suscetível ao bem. De acordo com o pensamento kantiano, do ponto de vista de Deus, que perscruta os corações, a conversão seria uma revolução, enquanto, para os humanos, ela só poderia se mostrar como reforma gradual dos costumes, progressão contínua em direção ao bem (p. 77-78). O ser humano se esforça para se tornar susceptível a uma “assistência superior para nós imperscrutável”, nas palavras de Kant, e esta assistência superior completa a imperfeição dos esforços humanos. Ele aponta para a ideia da graça divina, mais além da razão, para transformar o ser humano afetado pelo mal na raiz. Quanto à questão da atribuição da conversão à agência humana ou divina, a moral kantiana permite entender que ambas são condições da esperança da beatitude e se encontram necessariamente conectadas, pois a graça diz respeito ao que o ser humano não pode realizar para justificar-se, enquanto a natureza se refere ao que se pode e deve fazer. No entanto, a relação entre liberdade e graça no pensamento kantiano é complexa, e pensar como ocorre esta relação transcende a capacidade especulativa da razão. Os efeitos da graça são admitidos como incompreensíveis, porque ultrapassam a possibilidade dos usos teórico e prático da razão (p. 80). Kant nem descarta a necessidade de uma ajuda sobrenatural, nem opta unicamente pela boa conduta como causa daquela, pois a tensão entre a liberdade e a esperança constitui o âmago da fé. O capítulo deixa claro que, sendo filho da Ilustração e, portanto, movido pelo ideal da liberdade, Kant é também herdeiro da tradição cristã, de modo que a moral que propõe testemunha essa tensão. Por um lado, o mal radical reside como possibilidade da liberdade, de modo que se resguarda a

responsabilização e a chance de retorno ao bem; por outro lado, a graça é reconhecida em seu caráter transcendente, de forma que fica preservada como mistério inacessível à razão humana.

A questão da subjetividade religiosa no pensamento de Søren Kierkegaard é articulada por Jean Vargas à leitura de Friedrich Schiller pelo pensador dinamarquês. Fundamentalmente, o capítulo tem como objetivo destacar a importância de não desprezar o elemento religioso no pensamento kierkegaardiano. Ele mostra como a recepção da obra do filósofo e teólogo de Copenhague sofreu uma seleção injustificada, na qual foram privilegiados os escritos estéticos em detrimento dos religiosos. Isto influenciou a editoração das obras, seja na seleção daquelas que seriam traduzidas, seja na secção das partes que seriam publicadas em separado, o que teve como consequência uma apropriação indevida de escritos do pensador nórdico, os quais, desconectados de seu contexto original, foram incorporados por círculos existencialistas ateus e postos junto à obra de Jean-Paul Sartre. Desta forma, estabeleceu-se uma tradição interpretativa que privilegia os aspectos estético-literários, enquanto o próprio Kierkegaard se ocupava de modo fundamental com a questão de tornar-se cristão. Entretanto, recorrendo a uma metáfora do próprio Kierkegaard, o autor salienta que, agindo desta forma, os críticos deram demasiada atenção a uma florzinha, esquecendo-se da floresta. Ele questionava as formas institucionalizadas da religião, mas concebia que, sendo vivida existencialmente, a religião “leva o indivíduo a ser a melhor versão de si mesmo” (p. 86), singularizando-se e fazendo frente ao desespero da existência por meio da fé. Desespero seria falhar na tarefa de levar o indivíduo a tornar-se si mesmo, colocando substitutos inadequados no lugar que é devido ao sagrado. Kierkegaard e Schelling se aproximam em uma “discussão sobre a religião cristã enquanto dispositivo de configuração da subjetividade” (p. 86). Porém, enquanto para a Schiller a primazia se encontra no estético, para Kierkegaard ela está no religioso. O dramaturgo alemão entende que o estado religioso deve ser superado pelo estético enquanto modo de viver, enquanto o autor dinamarquês pensa que, ao contrário, o estágio estético deve ser superado pelo religioso. Lembrado como pai do existencialismo, o que Kierkegaard pretende fazer é uma “discussão sobre a subjetividade diante de Deus” (p. 87). Ambos pensam em termos de uma “ascensão da subjetividade” por meio da reflexão; contudo, para Schiller, esta conduz do individualismo em direção à espécie, enquanto para Kierkegaard, ela o retira da multidão em direção a tornar-se um indivíduo singular (p. 94). Em sua ótica, “falta ao esteta o compromisso da ética e a coragem do religioso” (p. 95). Schiller encontra um vínculo entre moralidade e felicidade no último estágio, mas Kierkegaard mostra os limites do aspecto racional da filosofia frente ao que a transcende, como o aspecto existencial da fé, procurando opor-se à redução da fé à moralidade, particularmente por meio da figura bíblica de Abraão. Para alcançar o reconhecimento dos “vestígios de eternidade deixados por Deus em cada um”, apenas a fé pode superar a distância qualitativa entre o finito e o infinito (p. 99). Dessa forma, Kierkegaard se denomina um *missionário às avessas*, que endereça sua mensagem não aos não cristãos, mas aos que estão inseridos na *crístandade*, apontando para a desconsideração do aspecto existencial da fé cristã, que havia se perdido na religião institucionalizada (p. 101). A religião é entendida como a pergunta sobre o lugar ocupado pelo sujeito em relação a Deus. Denominando-se um escritor religioso, Kierkegaard critica a excessiva racionalização da existência, especialmente na dimensão religiosa. Tanto Schiller quanto Kierkegaard propõem um “mapa topográfico existencial” que concebe como ápice do processo de subjetivação “o ato de alcançar um ponto inacessível para a racionalidade filosófica, a saber, o da plenitude humana” (p. 102). Entre convergências e divergências, o primeiro propõe superar o religioso em prol do estético, enquanto o segundo, ao contrário, superar o estético em prol do religioso.

Karl Marx é abordado no capítulo escrito por Guilherme Oliveira e Silva, que inicia o texto afirmando que a polêmica sobre o tema da religião na obra do pensador alemão se encontra

em torno de sua afirmação de que a “religião é o ópio do povo”. Segundo o autor, contudo, a frase sempre é citada fora de contexto, e ele se propõe a discuti-la e apresentar suas consequências, para esclarecer a concepção marxiana de religião (p. 105). Diferenciando Marx dos marxistas e propondo uma leitura diferente de autores como Michael Löwy e Lucien Sève, o autor do capítulo aproxima o filósofo alemão de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Ludwig Feuerbach, entendendo que o núcleo da concepção de Marx sobre religião consiste em concebê-la como uma representação invertida da realidade, na qual esta seria tomada de forma dualista. A frase mencionada de Marx foi publicada em 1844 no artigo *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, que transborda o conteúdo da proposição ilustrativa. Nota-se a influência de Feuerbach; porém, diferente deste, que entende o ser humano em seus atributos (razão, vontade e amor), Marx tem em vista o mundo humano (Estado, sociedade). É a partir deste contexto que tematiza a religião, entendendo-a como produção dessas instâncias. O autor traz a citação original: “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo” (p. 109, grifo no original). Marx entende que a filosofia deveria abandonar a religião, na medida em que, na concepção marxiana, esta supõe uma alienação em relação à vida política, de modo que a emancipação política consiste no deslocamento da religião do âmbito público para o privado e no estabelecimento de direitos indiferentes a este último (p. 112-113). Para Marx, as raízes da religião deveriam ser buscadas no aspecto econômico, para serem compreendidas e superadas, de modo que a sociedade não mais apelasse para critérios exteriores ao âmbito social.

Friedrich Nietzsche é o filósofo abordado por Laurici Gomes, que enfatiza a polêmica assertiva nietzschiana de que o único cristão morreu na cruz, expressa na obra *O anticristo*, de 1888. Com sua posição polêmica, o filósofo alemão exerceu grande influência na pós-modernidade, sendo possível identificar um amplo espectro de apropriações de seu pensamento. Foi um dos mais radicais críticos do cristianismo e sustentava que os Evangelhos teriam falsificado a vida e os ensinamentos de Jesus. Ele diferencia o Nazareno do movimento que se organizou em torno de seu nome, mas isto não significa que esteja de acordo com Cristo, pois opõe Dionísio e o Crucificado. Alguns cristãos associam seu pensamento a uma profunda crise espiritual, outros pensam que ele somente a diagnostica, outros ainda que a crítica serve para renovar o próprio cristianismo (p. 121). Com efeito, a obra de Nietzsche pode ser recepcionada de formas muito diversas e criativas pela teologia. As reflexões sobre o cristianismo ocuparam seu pensamento ao longo de todo o seu itinerário filosófico, mas os contornos mais radicais se intensificaram no último período de sua produção, iniciado com *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), onde o homem louco anuncia o que considera a morte de Deus, não de forma especulativa, mas como uma sentença dramática. Sua pergunta central não trata da existência ou inexistência de Deus, pois não entra no âmbito metafísico, mas interroga como a humanidade suportará viver sem a ideia de Deus como norteadora (p. 122). Esse anúncio é seguido de outro, a da chegada de um *além do homem* (*Übermensch*). O personagem Zaratustra implora que as pessoas sejam fiéis à terra, rejeitando esperanças supraterras, fazendo-se porta-voz de Nietzsche, para quem o cristianismo seria “platonismo para o povo”, desviando-o da imanência, da corporalidade e do sensível, em direção a um mundo suprassensível. Sua crítica ao cristianismo se encontra, entretanto, bastante enraizada em uma época, e não é difícil concluir que ela tem em vista o cristianismo da Alemanha do século XIX.

A noção de transcendental em Ludwig Wittgenstein é abordada por Ana Cláudia Archanjo, que se centra nesse termo tal como utilizado pelo filósofo austríaco na obra *Tractatus logico philosophicus*. Segundo a autora, trata-se de uma das noções mais complexas do pensamento wittgensteiniano, que ela considera uma “chave de leitura essencial para a compreensão dos seus escritos” (p. 141). Sua tese consiste em que a perspectiva do transcendental em Wittgenstein está

ancorada na imanência e nos limites da linguagem humana. Nessa concepção, a linguagem só é capaz de expressar os fatos, que estão dentro do mundo. O que se encontra no limite do mundo ultrapassa a capacidade expressiva da linguagem e não pode ser expresso, cabendo, diante dele, silenciar. Os limites do dizível e do indizível significam, portanto, os limites da linguagem. Contudo, os limites do mundo podem ser alterados para aquele que foi agraciado por uma experiência mística, que altera a perspectiva de entendimento do todo. Nas palavras de Wittgenstein, “o sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico” (p. 143). A própria etimologia do conceito de mística remete ao ato de silenciar. É no âmbito do místico que se encontra o que há de mais importante, o inefável que se mostra e que é indizível, o ético, o estético e o religioso. Na perspectiva wittgensteiniana, o silêncio é o último degrau da escada: “Com efeito, se o que se mostra é indizível, resta ao sujeito que foi agraciado pela mostraçãõ reter-se em silêncio, permanecendo em profunda imersão no que foi contemplado e em paz consigo mesmo. Encontra-se ele sem poder nem querer dizer nada sobre o assunto, por saber que não seria capaz de relatar algo oriundo de uma experiência tão profunda e pessoal. A saída é o silêncio beatificador que envolve a atmosfera da ética” (p. 146-147). E o resultado final desse processo é a “clarificação silenciosa acerca dos limites do dizer” (p. 147). Desse modo, o filósofo não nega que haja um transcendental, mas a autora entende que este não é entendido no mesmo sentido da tradição judaico-cristã, e sim de uma espiritualidade. Ele entende que o sentido da vida deve ser contemplado em silêncio. Tentar explicar a experiência mística significaria, para ele, reduzir ou perder sua grandeza. Para compreendê-la, é preciso vivenciá-la e, nisso, aquietar-se: “O indivíduo percebe a incapacidade de mudar o mundo que já é uma realidade objetivada, acalma-se ante esta incapacidade e muda a si mesmo, alterando assim seus próprios limites e proporcionando uma real mudança no mundo. Esta é a vida do homem feliz, que domina a vontade individual e se torna capaz de contemplar o sentido da vida” (p. 151). O homem infeliz tenta controlar o mundo de forma egoísta e sofre desnecessariamente com a frustração. A hipótese da autora é que Wittgenstein trata somente do que existe até o limite do mundo, sendo o transcendental entendido como uma semi-imanência, pois não há um desconhecimento do que nele se apresenta, mas também não há dele um conhecimento absoluto.

Paul Tillich é o autor escolhido por Thiago Souza, que se interroga sobre como o teólogo aborda e responde às interpelações do niilismo por meio de uma perspectiva ontológica e existencial marcada por elaborações cristológicas. O niilismo se faz presente na realidade contemporânea, que interpela a condição existencial humana e a fé cristã, como um fantasma que assombra com o espectro da falta de sentido e que leva o indivíduo a interrogar-se pelo sentido da existência: “Mesmo existindo e possuindo um ser, o indivíduo se vê na existência como alguém sujeito ao não-ser. É essa a relação – entre ser e não-ser, existência e ontologia – que perpassa a análise que será feita sobre o niilismo em Tillich” (p. 156). A proposta tillichiana implica uma “ressignificação da mensagem cristã, de modo que ela ecoe aos ouvidos que escutam falar sobre a morte de Deus” (p. 158). A teologia cristã possibilita uma construção de sentido para a existência, na direção de uma superação da ameaça do desespero, na medida em que a fé aponta para uma dimensão transcendente, não como fuga da existência, mas como possibilidade de esperança: “A fé é um modo de o indivíduo encontrar sentido em algo que transcenda a realidade existencial” (p. 159). No capítulo, dois conceitos são privilegiados para abordar a questão do niilismo no pensamento tillichiano: “Enquanto o primeiro (alienação) reflete o caráter de o ser humano e a existência se encontrarem em condição de separação e fragmentação, o segundo (não-ser) reflete as consequências de se encontrar em tais condições. Nesse sentido, o não-ser exprime o nada e a alienação exprime a ruptura de sentido” (p. 159-160). Para Tillich, o ser e o não ser encontram-se imbricados na ambiguidade do existir, o que encontraria testemunhos na tradição bíblica: “Deus cria do nada, de acordo com a ideia de

criação *ex nihilo*, e este nada ecoa na criaturalidade: a herança do não-ser é esse eco” (p. 160). Recorrendo à etimologia latina do verbo “existir”, *existere*, Tillich compreende que tudo o que existe está fora do não ser, mas, ao mesmo tempo, participa dele, o que configura uma condição de ambiguidade (p. 161). Nas palavras de Tillich, “ser uma criatura inclui ambas as coisas: a herança do não-ser [angústia] e a herança do ser [coragem]” (p. 162), de modo que “a potência do nada está imbricada na existência” (p. 163). A cristologia tillichiana está arraigada em sua ontologia, pois o evento Cristo é concebido a partir da categoria de Novo Ser, que se baseia em 2Co 5,17 e Gl 5,6. Por meio da fé, torna-se possível superar o destrutivo na existência ao participar da realidade manifestada em Jesus, o Cristo. Na soteriologia de Tillich, o velho ser humano pode ser superado pelo novo, que transborda o poder da antiga alienação. Sua proposta é aprofundar a compreensão sobre em que sentido Jesus é o Salvador, por meio de uma tríplice ação: reconciliação, reunião e ressurreição, que o autor se dedica a explorar ao se aproximar do fim do texto. Com efeito, o não ser é concebido como um “fator subjacente à experiência do existir” (p. 169), mas Tillich aposta na possibilidade de superar o distanciamento em relação à fonte de sentido, por meio de um elemento *kairológico*, que insere a eternidade no instante, através do qual o velho é vencido pelo novo.

O Deus de Emmanuel Lévinas é apresentado por Fabiano Campos, que adentra alguns meandros da complexidade do pensamento desse filósofo lituano-francês com conhecimento de causa e uma postura bastante crítica. Antes de tudo, ele recorda que, desde Martin Heidegger, pensar Deus e o âmbito do ser em conjunto tornou-se uma questão permanentemente revisitada e discutida por filósofos e teólogos. Lévinas concorda com Heidegger sobre a necessidade de desvinculá-los, o que era fundamental na proposta de crítica à ontoteologia. Entretanto, pretende dar um passo além, pensando a “distância” ou transcendência absoluta de Deus em relação ao ser. Para ele, a noção de “outro do ser” indica que Deus deve ser pensado muito além do horizonte ontológico, pois manifestaria uma diferença ainda mais fundamental do que aquela que separa o ser e o nada, na medida em que entra em cena a noção de uma “diferença absoluta da transcendência” (p. 173). Lévinas pensa a noção de ser como totalidade e rompe com a circularidade dialética entre ser e bem. É possível notar particularidades muito específicas da compreensão levinasiana de Heidegger, pois ele concebe que a noção de ser abre caminho para a violência à alteridade e o aniquilamento das diferenças ao longo da história da filosofia ocidental, entendida enquanto “pensamento do Mesmo” (p. 175). Assim resume o autor: “Tudo se passa como se a filosofia tivesse sido incapaz de salvaguardar a absoluta transcendência de Deus, submetendo-a à ordem lógico-racional e coroando a escala hierárquica dos entes como o Deus bíblico, então compreendido como ente supremo (*ens summum*) e causa de si (*causa sui*)” (p. 178). Portanto, Lévinas teme que o Deus da revelação seja reduzido à “esquálida ideia do ser supremo” (p. 178). Ele acusa a ontologia de ser incapaz de salvaguardar a alteridade tanto do outro humano quanto de Deus e, mais do que isso, de suprimi-la, ao inseri-la em um sistema racional e inteligível, abordando-a sob o signo do ser, que terminaria por reduzir tudo ao idêntico. Recusando a possibilidade de um conhecimento ontológico de Deus, Lévinas propõe, em contrapartida, um sentido exclusivamente ético para conhecer a Deus mediante a relação com o outro humano (p. 178-179). Essa ênfase na ética é um eixo central no pensamento levinasiano. Questionando a abordagem de Lévinas, contudo, Campos se pergunta se a generalidade do conceito constituiria, de fato e por si mesma, uma violência contra a singularidade dos indivíduos reais, pois “é evidente que a razão humana, ao aplicar conceitos universais à diversidade multiforme do real, acaba prescindindo da singularidade empírica dos

indivíduos humanos enquanto pessoas livres e diferentes entre si”<sup>7</sup> (p. 179). Segundo Lévinas, é necessário ir além da noção de ser, retirando-a de sua “realeza indestronável”, para caminhar na direção de outra instância, referente a um “além do ser” ou “de outro modo que ser” (p. 181). Lévinas sustenta que alguns momentos da história da filosofia foram distintos da ontológica. Ele se aproxima de Platão, do neoplatonismo e de Plotino, mas também os interpreta de forma particular, pois revaloriza a ideia platônica de Bem, mas concebendo-a em seu caráter exclusivamente ético, que, para ele, é acima de tudo um acontecimento, de um encontro com o outro e da revelação do rosto, que convoca o eu a deixar de ser uma força que estende e se afirma, ao ser por outrem interpelado à responsabilidade (p. 183). Para ele, trata-se de evitar a “idolatria conceitual” por meio da salvaguarda da “invisibilidade de Deus” (p. 189). A originalidade de Lévinas está na chave hermenêutica da ética, com a qual interpreta a transcendência e que concebe como refratário ao pensar e ao ser, ao conhecimento e à ontologia: o rosto do outro solicita, requisita e convoca à responsabilidade. Aquilo que é “de outro modo que ser” não é o nada, e sim uma terceira via entre o ser e o não-ser (p. 191-192). Portanto, Lévinas resgata a positividade do termo metafísico, mas dá a ele um sentido diferente de toda a tradição, para pensar além do ser, de outro modo que ser. Percebe-se que a visão judaica de Deus inspira sua filosofia como pano de fundo, como na preocupação com o mandamento de não pronunciar o santo nome de Deus em vão, refletida no uso da linguagem negativa.

A nomeação de Deus em Paul Ricoeur é abordada por Frederico Soares de Almeida, que introduz o modo como o teólogo empreende uma reflexão sobre a linguagem religiosa a partir da teoria da metáfora, particularmente em relação ao texto bíblico. A linguagem simbólica é aberta à interpretação e o autor insere a hermenêutica ricoeuriana no movimento de valorização da metáfora em relação ao espírito anti-metafórico da modernidade, na medida em que se entende que “o processo metafórico promove uma torção na linguagem que a faz ultrapassar-se produzindo um aumento icônico de sentido” (p. 201). A ficção é entendida como um itinerário privilegiado de descrição da realidade, em que a hermenêutica terá como base não a psicologia do autor, mas a “coisa do texto” (p. 206). Ricoeur utiliza a noção de “mundo do texto” para as hermenêuticas bíblica e filosófica, que ele concebe, em suas palavras, em uma “relação complexa de inclusão mútua” (p. 203), na qual a relação entre o religioso e o filosófico aparece “entre o inominável e a profusão dos nomes” (p. 207). Em síntese, pode-se afirmar: “É na tensão entre o Deus inominável e os nomes divinos que existe um trabalho de pensamento” (p. 207). No horizonte bíblico, manifesta-se a relação entre o ser humano e Deus por meio de uma nomeação polifônica de Deus, o Totalmente Outro, nas diversas formas de discurso bíblico, tais como são o profético, o narrativo, o prescritivo, o sapiencial, o hínico e o parabólico, que o autor apresenta. A Bíblia engendra diversas facetas da Revelação divina, que oferecem a possibilidade de conceber um Deus de rosto múltiplo, descrito de forma polissêmica, cujos referentes últimos são Deus e Cristo. A experiência de fé cristã tem origem no encontro do ouvinte com o Deus nominado na mensagem, em uma trajetória de sentido que vai do “mundo do texto” e se dirige ao “mundo do leitor” no ato da leitura, para ser atualizado na existência do sujeito em sua forma

<sup>7</sup> O autor aponta em notas de rodapé outras críticas e retificações, discordando da leitura que Lévinas faz de Heidegger e apresentando argumentos consistentes. Por exemplo: “Convém observar, todavia, que esse gesto teórico não significa, como pretende Levinas, ao menos no que diz respeito à filosofia de Heidegger e de Tomás de Aquino, subordinar Deus ao ser. Trata-se, antes, de integrar o conhecimento de Deus na ordem ontológica, de modo que o âmbito do ser é apresentado, sim, como o único viés humano de acesso à realidade divina, mas senão por uma limitação do próprio conhecimento humano, da inteligência humana na sua correlação estrutural com o ser, e não por um rebaixamento da sua transcendência” (p. 178). E não hesita em discordar de Lévinas, afirmando que não lhe parece que a “história da filosofia ocidental” tenha sido uma “destruição da transcendência”, na medida em que “essa própria história foi capaz de engendrar um pensar verdadeiramente respeitoso com relação à transcendência” (p. 178).

renovada de agir com os outros. Desse modo, a linguagem religiosa interpela a própria vida, em um profundo entrelaçamento, que contribui para pensar sobre o seu sentido, e funciona como chave tanto para a interpretação dos textos sagrados quanto para uma hermenêutica do ser. Se, na hermenêutica bíblica, “todos os discursos parciais são referidos a um Nome, esse nome é o ponto de encontro e o vestígio de incompletude de todos os discursos sobre Deus” (p. 209). A conclusão é a seguinte: “O nome de Deus visto metaforicamente indica pistas para uma melhor compreensão da condição humana e, conseqüentemente, para uma abertura para o outro. Com isso, uma interpretação metafórica do nome divino coloca o ser humano na hermenêutica de sua própria experiência religiosa, abrindo-se para o reconhecimento do outro” (p. 210).

A concepção peculiar do cristianismo no pensamento de Slavoj Žižek é abordada por Fabiano Veliq no capítulo que encerra a obra. O pensador esloveno recorre a diversas áreas, incluindo a filosofia, a psicanálise, a cultura e o cinema, para abordar questões cotidianas no mundo contemporâneo, tendo se tornado conhecido pelo ateísmo e o materialismo marxista. Percebe-se uma forte acentuação da influência marxista e freudiana-laciana em sua obra. Entretanto, ambas são profundamente reconfiguradas, adquirindo tonalidades muito particulares, por vezes contrárias às noções clássicas, na medida em que sua obra se fundamenta em um niilismo, à medida que entende as representações como baseadas no nada. Como o autor destaca, muitos dos escritos žižekianos abordam o tema da religião. Em sua obra, o filósofo propõe aquilo que nomeia como teologia materialista e que se encontra relacionada à sua crítica à religião, em geral, e ao cristianismo, em particular. Para ele, a posição ateísta propriamente dita não implica uma luta desesperada contra o teísmo, nem uma atitude de indiferença em relação à crença, mas um retorno à crença enquanto aposta para algo além da realidade do senso comum, que possa encarar a realidade material enquanto lugar do mistério, mas sem fazer referência a uma realidade superior concebida enquanto Deus, como ocorre nas religiões tradicionais. Seu pensamento, então, se articula com a leitura que ele faz da psicanálise de orientação laciana: “Enquanto a religião assume a existência de um sentido último para a realidade, a psicanálise se coloca como a aposta em um vazio de sentido do Real” (p. 220). Lembrando o aforismo laciano “Deus é inconsciente”, Žižek sustenta que a crença persiste nas práticas materiais, pois um sujeito pós-moderno que se declara ateu age como se acreditasse. É na física quântica que ele encontra um modelo para pensar uma espécie de “incompletude ontológica da própria realidade” e que lhe permitiria “pensar uma ontologia aberta” (p. 215). Na concepção muito particular que Žižek tem do cristianismo, este incluiria dentro de si a sua própria superação ou negação, que seria, para o filósofo, o ateísmo moderno (p. 221). Na releitura materialista do cristianismo e de seus dogmas centrais, o autor esloveno entende que a proposta cristã seria suprassumida, na contemporaneidade, pela organização política, de modo que ele propõe um materialismo que aponta para o engajamento na transformação social. Veliq conclui o texto propondo uma articulação entre o pensamento žižekiano e a psicanálise laciana e convidando a novas pesquisas, apresentando algumas linhas para que os filósofos, teólogos e psicanalistas cheguem às suas próprias conclusões.

Por fim, por meio da obra estudada, o leitor percorre algumas vias sobre a questão de Deus e da religião na história da filosofia, com a possibilidade de se deparar com nomes inesperados e articulações surpreendentes entre os autores e temas estudados, que incluem perspectivas diversas, contextos histórico-geográficos distintos e posições de fé diferentes. Conforme já assinalado, a proposta do livro consiste em recortar um tema específico em cada autor, de modo que pode funcionar mais como material de aprofundamento do que de introdução geral à filosofia da religião. Nesse contexto, pode ser mais bem aproveitado em cursos de pós-graduação do que de graduação. Certamente o que foi apresentado aqui não esgota a complexidade de cada texto, mas pretende apenas sinalizar certos elementos centrais

que possam porventura instigar a leitura do material. A obra pode movimentar o pensamento de áreas como a ciência da religião, a teologia e a filosofia, além dos múltiplos campos de pesquisas interdisciplinares que se debruçam sobre o complexo e multifacetado fenômeno religioso, tais como a psicologia e a psicanálise, as ciências sociais e os estudos culturais. Trata-se, por fim, de uma obra aberta, que traça conexões com muitas outras e sinaliza a relevância de novas publicações. Em comunicação pessoal, Eduardo Gross sugeriu a importância de dedicar capítulos também às obras de Platão, Tomás de Aquino e Hegel. Seria interessante se essa sugestão pudesse ser acolhida pelos organizadores para uma publicação futura, que poderia incluir também Jean-Luc Marion, filósofo francês que tem se destacado na área. Além disso, seria de grande interesse que se pudesse abordar, nessa possível publicação vindoura, as obras daquelas que poderiam ser consideradas verdadeiras filósofas da religião, tais como os nomes de grande envergadura que são os de Hildegard von Bingen, Simone Weil e Edith Stein, dentre muitas outras que se aventuraram a tecer palavras no misterioso espaço entre a fé e a razão.